



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD

POÉTICA Y *FORMA CHRISTI*.
El valor transformativo
de la imaginación
en la espiritualidad ignaciana:
«Imaginando...» (*Ej 53*).

Tesis para la obtención del grado de Doctor
Director: Prof. Dr. D. José García de Castro Valdés S.I
Autor: Ldo. D. Eduard López Hortelano S.I

Madrid
Enero 2016

ÍNDICE

<i>Siglas y abreviaturas</i>	11
<i>Advertencias y agradecimientos</i>	15
INTRODUCCIÓN	17

PARTE I DIFERENTES PERSPECTIVAS Y LENGUAJES EN TORNO A LAS IMÁGENES Y A LA IMAGINACIÓN Caleidoscopio

CAPÍTULO 1	
IMÁGENES, IMAGINACIÓN: Su etimología e interpretación	43
1.1 El poder de una palabra: imaginación	43
1.1.1 Aclaraciones semánticas	45
1.1.2 <i>Mimesis</i> : hacia una nueva relación imagen – representación	52
a) Teorías sobre el imaginario (G. Bachelard, G. Durand, C. Lévi – Strauss y P. Ricoeur)	56
b) Lo “ <i>imaginal</i> ” y el “ <i>mundus imaginalis</i> ” (H. Corbin)	60
c) “A imagen y semejanza de Dios” (cf. Gn 1, 26): <i>poiesis</i> (creación) y <i>mimesis</i> (imitación)	70
1.2 ¿Imagen o palabra?	83
1.2.1 Perspectivas: lógico – lingüística, metafísico – religiosa y trascendental	84
1.2.2 Lenguajes	100
a) Analogía e imaginación analógica	101
b) Símbolo e imaginación simbólica	103
c) Metáfora e imaginación metafórica	109

CAPÍTULO 2

TRANSPORTARSE:

El valor transformativo y relacional de la metáfora en la imaginación	115
2.1 La imagen, lenguaje metafórico	115
2.1.1 Espejo embaucador e imagen icónica	116
2.1.2 Imagen y metáfora: lenguaje del querer y del pensar	126
2.1.3 Todo un proceso de comunicación	129
2.1.4 Entre límites y desbordamientos: imaginación y fantasía	131
a) Real Realidad	133
b) Pánicos y miedos	143
2.2 Profundidad: El espíritu sensible y “la imaginación trascendental”	152
2.2.1 El “sentir”	163
2.2.2 Tridimensionalidad: círculos hermenéutico, figurativo y místico	167
<i>Conclusiones Parte I</i>	173

PARTE II

DE LOS MÍSTICOS DE LOS SIGLOS XII – XIII, LA OBSERVANCIA FRANCISCANA Y LOS *ALUMBRADOS*, A LA *VIDA DE CRISTO* DE LUDOLF VON SACHSEN **Imaginando *otros* tiempos**

CAPÍTULO 3

ANTE TIEMPOS REVUELTOS, *OTROS* TIEMPOS:

Místicos de los siglos XII y XIII, la observancia franciscana y los <i>alumbrados</i>	195
3.1 Mística visionaria y no visionaria. Primavera, <i>otros lugares</i> (Norte de Europa e Italia)	197
3.1.1 Hildegard von Bingen (c. 1098-1179): Escuela benedictina	200
a) « <i>Scivias</i> », imágenes e imaginación visionaria	203
b) El ojo y la decisión	218

3.1.2 Beatriz de Nazaret (1200-1269): Escuela cisterciense	225
a) « <i>Vita Beatricis</i> ». La <i>imago passionis</i> : del conocimiento de sí (examen) a la <i>conformatio Christi</i>	227
b) «Los siete modos de amor»: la <i>Imago amoris</i> o de la unión epitalámica con el misterio trinitario	235
3.1.3 Angela da Foligno (1248-1309): Escuela franciscana. Terciaria	240
a) La visión por la visión: el ojo y el oído	241
b) La <i>imago passionis</i>	251
3.1.4 Margarita Porete (c. 1250-1310): Beguina	262
a) « <i>Le Miroir des âmes</i> »: la ejemplaridad, el movimiento Lejoscerca (<i>Loingprès</i>) y los tres grados de humildad (<i>Ej</i> 165-167)	267
b) La <i>visio Dei</i>	277
3.1.5 Meister Eckhart (c. 1260-1328): Escuela dominicana	282
a) Hacia la desnudez de la imagen (<i>entbilden</i>): abandono eckhartiano e indiferencia ignaciana	284
b) La imagen sin imagen: la irrupción del hombre en la imagen de Dios	293
3.1.6 Heinrich Seuse (c. 1295-1366): Escuela dominicana	299
a) La imagen (<i>Bild</i>) en la mistagogía susoniana	301
b) La imagen <i>christiformitas</i>	306
3.2 La observancia franciscana y los alumbrados. Verano y otoño, <i>otra</i> Castilla	317
3.2.1 Observancia en lo esencial	321
a) El ojo del corazón y la batalla interior	324
b) Luz, ojo y movimiento ocular (apertura y cierre)	331
3.2.2 Lumbre heterodoxa y heteropráctica: los alumbrados del Reino de Toledo (1525) ...	339

CAPÍTULO 4	
SEGUIR E IMITAR,	
LA <i>VIDA DE CRISTO</i> DE LUDOLF VON SACHSEN (c. 1300-1377/78)	353
4.1 <i>Lesemeister, Lebemeister</i>	358
4.2 El Prólogo	369
4.2.1 El <i>exordium</i> : tocar el ánimo	372
4.2.2 La <i>narratio</i> : la relación de hechos de la <i>Vida de Cristo</i> para amarla	374
4.2.3 La <i>partitio</i> : el desarrollo de la kénosis de Cristo y su ejemplaridad	376
a) La « <i>probatio</i> » 1: Cristo, como espejo para el cristiano	378
b) La « <i>probatio</i> » 2: el método y el ojo interior en la contemplación	380
4.2.4 La <i>peroratio</i> : tocar el afecto	382
4.3 Los misterios del Misterio	384
<i>Conclusiones Parte II</i>	397

PARTE III

DE LA IMAGEN CABALLERESCA A LA *IMAGO CHRISTI*

Entre caballeros anda el juego

CAPÍTULO 5	
EL CABALLERO PEREGRINO: legislación y cultura caballerescas	417
5.1 Caballerías y caballeros	421
5.1.1 Códigos caballerescos: <i>El libro de la orden de caballería</i> (c. 1275), una relectura de <i>Las Partidas</i> de Alfonso X, El Sabio (1256-1265)	422
a) Obediencia que inicia	428
b) Obediencia que prueba	431
c) Obediencia que conserva	432

5.2 Íñigo López de Loyola: imaginario caballeresco	445
5.2.1 <i>Humus</i> del caballero	446
5.2.2 <i>Homo</i> caballeresco	453
a) « <i>Li contes del Graal</i> »: la mejor formación, la visión y la búsqueda	455
b) Honor del caballero	463
c) Ambigüedad del honor	470
d) Entre amores	481
§. La visión y el amor: el <i>Roman de la Rose</i> (c. 1225) de Guillaume de Lorris, Perceval ante las tres gotas de sangre en la nieve de Chrétien de Troyes y la mujer en Ignacio de Loyola	484
CAPÍTULO 6	
HACIA LA <i>IMAGO CHRISTI</i> :	
De Ignacio a la <i>societas</i> , la imagen del hombre nuevo en Cristo	509
6.1 <i>Status quaestionis</i>	511
6.1.1 Seis categorías de imágenes	512
6.1.2 Una “arqueología de la imagen”	515
6.1.3 Visibilidad, invisibilidad y “le lisible” de Dios	533
6.1.4 Una “economía de la imagen”	539
6.2 Imaginando <i>otro</i> yo: la experiencia teológico – espiritual de Ignacio a través del ojo de la imaginación	545
6.2.1 Dos preliminares acerca de la mística y de la <i>psique</i>	547
6.2.2 Hacia una nueva imagen	552
6.2.3 Imágenes devocionales, mentales, visionarias o representaciones en la <i>Autobiografía</i>	561
6.2.4 El “ojo interior” de Ignacio y sus imágenes	573
a) El ojo interior del “self”	576
b) El ojo interior teologal	591
c) El ojo interior crístico	598
<i>Conclusiones Parte III</i>	611

PARTE IV

IMAGINACIÓN IGNACIANA

Ejercicios y Directorios (1540-1599)

CAPÍTULO 7

IMAGINACIÓN EJERCITADA: El proceso imaginativo en los *Ejercicios* 621

7.1 El proceso imaginativo en los *Ejercicios Espirituales* 628

7.1.1 La imaginación como ejercicio espiritual 631

a) El ojo imaginativo que exige la ascética.
Dimensión horizontal del ejercicio 635

b) El ojo imaginativo acróbata o que va hacia lo alto.
Dimensión vertical del ejercicio 641

7.1.2 La imaginación figurativa, abstraída y discernida 650

a) Primera Semana 658

b) Segunda Semana 669

CAPÍTULO 8

EL LEGADO, LOS *DIRECTORIOS*: “HERMES PSICOPOMPO”

Tratamiento e interpretaciones de la imaginación y los sentidos imaginativos 683

8.1 Primera etapa D1-D4: Ausencia 688

8.2 Segunda etapa D7-D10: Primera intrusión y aparición 698

8.3 Tercera etapa D11-D16: Disensiones inspirativas 704

8.4 Cuarta etapa D18-D23: Glosas escolásticas. Intrusiones 712

8.5 Quinta etapa D26-D31: Interludio 724

8.6 Sexta etapa D32-D43: Oficialidad 729

Conclusiones Parte IV..... 735

CONCLUSIÓN GENERAL 739

Bibliografía 755

Índices (figuras, onomástico y analítico) 791

Breve glosario 823

Apéndice documental 825

*A la Compañía de Jesús.
Herederas y continuadoras de un legado:
los Ejercicios Espirituales.*

In memoriam Michael – Paul Gallagher, S.I

SIGLAS Y ABREVIATURAS

[entre paréntesis los números de la serie general de MHSI]

1. FUENTES

1.1 DE LOS ESCRITOS IGNACIANOS

<i>Au</i>	<i>Autobiografía. Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González da Câmara 1553 / 1555</i> , FN I, Roma 1943, 354-507(MHSI 66).
<i>Co</i>	<i>Constituciones de la Compañía de Jesús. Monumenta Constitutionum II</i> , Roma 1936 (MHSI 64).
<i>De</i>	<i>Diario Espiritual. Monumenta Constitutionum I</i> , Roma 1934 (MHSI 63).
<i>Ej</i>	<i>Ejercicios Espirituales. Exercitia Spiritualia</i> , Roma 1969 (MHSI 100).
<i>Epp</i>	<i>Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones</i> (12 vols.), Madrid 1903-1911 [reimp. 1964-1968], (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
<i>FI</i>	Fórmula del Instituto (<i>Exposcit Debitum</i> , de Julio III, 1550).
<i>MEx</i>	<i>Exercitia Spiritualia</i> . Roma 1969 (MHSI 100).
<i>Obras</i>	I. Iparraguirre – M. Ruiz Jurado (eds.), BAC Maior, Madrid 2013.

1.2 DE OTRAS FUENTES IGNACIANAS

ASTRAIN	ASTRAIN, A., <i>Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España</i> (6 vols.), Razón y Fe, Madrid 1905-1925.
<i>Chron</i>	<i>Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon</i> de J. A. de Polanco) [6 vols.], Madrid 1894-1898 (MHSI 1, 3, 5, 7, 9, 11).
D	<i>Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)</i> , M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.
<i>DO</i>	<i>Directorio Oficial</i> (1599).
<i>Epistola</i>	<i>Epistola P. Lainii</i> , Bologna 16 de junio de 1547, FN I, Roma 1943, 54-145 (MHSI 66).
FD	<i>Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola</i> , Roma 1977 (MHSI 115).
FN	<i>Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis</i> (4 vols.), Roma 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
MHSI	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu</i> .

<i>MNad</i>	<i>Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)</i> (5 vols.), Madrid – Roma 1898-1962 (MHSI 13, 15, 21, 27, 90).
<i>PoCo</i>	<i>Polanci Complementa: Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco</i> , vol. II, Madrid 1917 (MHSI 54).
<i>Polgár</i>	POLGÁR, L., <i>Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus</i> (6 vols.), IHSI, Roma 1981-1990.
<i>Scripta</i>	<i>Scripta de Sancto Ignatio de Loyola</i> (2 vols.), Madrid 1904 y 1918 (MHSI 24, 56)
<i>Sommervogel</i>	SOMMERVOGEL, C., <i>Bibliothèque de la Compagnie de Jésus</i> (10 vols.), Paris – Bruxelles, 1890-1932.
<i>Summ. Hisp.</i>	POLANCO, J. A. DE., <i>Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan</i> , FN I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66).

2. REVISTAS

AHSI	<i>Archivium Historicum Societatis Iesu</i> . Roma.
ARSI	<i>Archivum Romanum Societatis Iesu</i> . Roma.
CIS	<i>Centrum Ignatianum Spiritualitatis</i> . Roma.
<i>Man</i>	<i>Manresa</i> . Madrid.
RAH	<i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i> . Madrid.
RAM	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i> . Toulouse.
RdT	<i>Rassegna di Teologia</i> . Nápoles.
<i>Studies</i>	<i>Studies in the Spirituality of Jesuits</i> . Saint Louis.

3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

<i>Concordancia</i>	ECHARTE, I. (ed.), <i>Concordancia ignaciana</i> , Mensajero – Sal Terrae – The Institute of Jesuit Sources, Bilbao – Santander – St. Louis 1996.
<i>DCECH</i>	COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., <i>Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico</i> (6 vols.), Gredos, Madrid 1991-1997.
<i>DEI</i>	<i>Diccionario de espiritualidad ignaciana</i> [2 vols.] (Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bibao – Santander 2007.
<i>DHCJ</i>	<i>Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús</i> (4 vols.) (O'NEILL, CH. E. – DOMÍNGUEZ, J. M ^a . [dirs.]), IHSI – UPCo, Roma – Madrid 2001.
<i>DiccAut</i>	<i>Diccionario de Autoridades</i> (1767) [3 vols.], Gredos, Madrid 1990.
<i>DRAE</i>	<i>Diccionario de la lengua española</i> , Real Academia Española, Madrid 2014 ²³ .

<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i> , Beauchesne – París, 1937-1995.
<i>Moliner</i>	MOLINER, M., <i>Diccionario de uso del español</i> (2 vols.), Gredos, Madrid 1998 ² .
<i>TDNT</i>	KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , vol. III y VI, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1983 (reimp.).
<i>TLC</i>	COVARRUBIAS, S. DE, <i>Tesoro de la Lengua Castellana</i> (1611), Altafulla, Barcelona 1987.

4. OTRAS

AA. VV	Autores varios.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
c.	circa.
cap.	capítulo.
caps.	capítulos.
CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Brepols, Turnhout 1966–.
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1953 –.
Cf.	Confer (véase).
CG	Congregación General.
col.	columna.
colab.	colaborador.
coord.	coordinador.
CpA	Contemplación para alcanzar amor (<i>Ej</i> 230-237).
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1856 –.
DH	DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (eds.), <i>El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, 2006 (3ª reimp.).
dir.	director.
dirs.	directores.
ed.	editor.
eds.	editores.
FCE	Fondo de Cultura Económica. México.
fol.	folio.
FUE	Fundación Universitaria Española. Madrid.
ID.	Ídem (el mismo, lo mismo).
Ibid.	Ibidem (ahí mismo).
<i>HPMC</i>	GÓMEZ REDONDO, F., <i>Historia de la prosa medieval castellana</i> (3 vols.), Cátedra, Madrid 1998.
<i>HPRC</i>	GÓMEZ REDONDO, F., <i>Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento</i> (2 vols.), Cátedra, Madrid 2012.
IHSI	<i>Institutum Historicum Societatis Iesu</i> . Roma.

Mansi	MANSI, J. D. (ed.), <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , Florencia 1759 – 1827; París – Leipzig 1901 – 1927.
Ms.	Manuscrito.
orig.	original.
PG	MIGNE, J. P. (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> (161 vols.), París 1857-1880.
PL	MIGNE, J. P. (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> (217 vols. y 4 vols. índices), París 1844-1855.
PPC	Promoción Popular Cristiana. Madrid.
PUF	Presses Universitaires de France.
PUG	Presses Universitaires Grenoble.
PyF	Principio y Fundamento (<i>Ej</i> 23).
r.	retro.
RAE	Real Academia de la Lengua Española. Madrid.
reimp.	reimpresión.
ss.	siguientes.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Cerf, París 1942 –.
<i>STh</i>	<i>Summa Theologiae</i> .
tit.	título.
tr.	tratado.
trad.	traducción.
UPCo	Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
v.	verso.

ADVERTENCIAS

Con el fin de ayudar a una buena lectura de este trabajo de investigación, anotamos las dos siguientes advertencias:

1. Para los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola:

- a) *Ej* (en citas y notas a pie de página);
- b) Ejercicios (cuando se refiere al proceso espiritual);
- c) *Ejercicios* (cuando se refiere al libro o al texto).

2. Para el *Apéndice documental*:

- a) *Apéndice* (abreviatura).
- b) Se citará como *Apéndice* seguido de una numeración entre [] (p. ej.: *Apéndice* [1]).

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral tiene una deuda notable con una serie de personas que con su magisterio y su ayuda más que apreciables han hecho posible el fruto de este trabajo. En primer lugar, querría agradecer la sabiduría del doctor José García de Castro, mi director y maestro, quien rigurosamente ha alentado esta investigación. Su *savoir faire* es resultado de su *savoir* y sus precisiones académicas han ido acompañando la progresiva construcción de la tesis.

Desde aquí quisiera agradecer, en segundo lugar, a la doctora Victoria Cirlot de la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). Desde mis años de estudio en la antigua Licenciatura en Humanidades, ahora llamada grado, suscitó mi interés y creó en mí una serie de intuiciones que, a partir del año 2005, se fueron desarrollando en análisis por el fenómeno místico y caballeresco vinculados en Ignacio de Loyola. Sus estudios y publicaciones al igual que sus comentarios tan pertinentes como elocuentes a mi proyecto de investigación, hace que sea un deudor y que le esté más que agradecido, especialmente, por el hecho que decidiera incluir la experiencia visionaria de C. G. Jung en relación con el ojo interior de Ignacio de Loyola.

En tercer lugar, no puedo dejar de mencionar las apreciaciones de los doctores Pedro Rodríguez Panizo, M^a del Mar Graña, Silvia Bara y Francisco José López. Todos ellos, de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), han dedicado su tiempo para leer la investigación y para sugerir todo un conjunto de comentarios y de apreciaciones en lo que concierne a las diferentes partes, a la búsqueda bibliográfica y al aparato crítico de esta tesis. A su vez, quiero expresar mi sincero agradecimiento al jesuita, recientemente fallecido, Michael Paul Gallagher, cuya docencia transcurrió en la Pontificia Università Gregoriana (Roma), quien desde el primer momento mostró su interés en la temática. De nuestras conversaciones, las intuiciones se erigieron en formulaciones.

Gracias, por último, a quienes me han animado durante este tiempo. A Elías López, acompañante jesuita de ilusiones y de fatigas; y, en particular, a la Residencia de Profesores de la Universidad Pontificia Comillas. A través de su soporte material y espiritual, los compañeros jesuitas han sido y serán un fuerte tesoro de “virtud y letras”, uno de los binomios tan característicos como queridos por la Compañía de Jesús.

«Y parece claramente que no solo imagina
tener a Dios delante,
mas que lo vee con los ojos».

Memoriale, L. Gonçalves da Câmara¹

INTRODUCCIÓN

Esta tesis trata del valor de la imaginación en la espiritualidad ignaciana. Su valor, precisamente, radica en la poética de la *forma Christi*. Con el término poética nos referimos a la construcción o a la creación, en su acepción más etimológica, de la cual la imaginación es su ejercicio o su actividad y, en nuestro caso, su ejercicio espiritual. De aquí que la *forma Christi* sea tanto la materia de la creación (sustancia) como el proceso creador (medio). A lo largo de los *Ejercicios*, la imaginación recurre fuertemente en sus múltiples variantes textuales (“ver”, “vista imaginativa”, “imaginando”). De antemano, esto exuda un estatus que Ignacio confirió a la imaginación en sus *Exercitia Spiritualia* y, por tanto, en la experiencia teológico – espiritual. Poética y *forma Christi* se refiere, en consecuencia, a la creación o a la composición urdida en la actividad imaginativa, hecha ejercicio espiritual.

La imaginación o la “vista imaginativa” en los *Ejercicios* resulta, así, nuestro objeto de investigación. Ellos son la fuente de la poética y de la *forma Christi* para lo que denominamos *le vaste ensemble* de la espiritualidad ignaciana. Esta fuente textual deviene texto y proceso. En el libro *Cristianismo y mística* (Trotta, Madrid 2015), O. González de Cardedal ha publicado una serie de aclaraciones terminológicas en el que comprende la *mística* como acontecimiento personal de la experiencia inmediata de Dios, la *mistografía*

¹ FN I, n. 183, 639.

como su traducción en texto escrito, la *mistología* como exposición sistemática y teológica y, finalmente, la *mistagogía* como la experiencia ofrecida a otros. De este modo, los *Ejercicios*, fuente textual y procesual, resultan el fruto de la experiencia (*mística*) de Ignacio de Loyola (1491-1556), puesta en escena a partir del texto (*mistografía*) y de un sistema teológico – espiritual (*mistología*) ofrecida a tantos otros (*mistagogía*).

La recuperación de la imaginación como categoría teológico – espiritual puede ser una ayuda para que, al menos, sospechemos de las resistencias en Occidente a su semántica y a esta capacidad antropológica y teleológica advirtiéndolo, de igual manera, su ambigüedad o su ambivalencia ya presentes tanto en su etimología como en su uso y tratamiento a lo largo de los siglos. En efecto, en el mundo teológico – espiritual, el entendimiento, la voluntad y la memoria han sido asumidas como nociones dirigidas hacia la voluntad divina primándolas y haciendo de la imaginación la reclusa en el cenobio de la psicología. Al respecto, y quizás por el peligro de la trivialización de las imágenes y de la imaginación, el siglo XX dio lugar a una etapa creativa de encuentro y de diálogo entre diferentes disciplinas en torno a esta temática.

Desde las contribuciones interdisciplinares, en primer lugar, asentaremos nuestra posición conceptual y fenomenológica en torno a las imágenes y a la imaginación. En la experiencia teológico – espiritual, específicamente cristiana, Cristo resulta el modelo originario (*Urbild*) de quien se hace experiencia y comunicación. La relación entre el ejercitante y Cristo, arquetipo, se establece en términos de mimética fundada en el seguimiento de Cristo; superando, así, la concepción de la imagen como copia (*Abbild*). Esta relación de semejanza (*semblance, similitudo*), de una larga tradición bíblica fundante y fundada en el ser “imagen y semejanza de Dios” (cf. Gn 1, 26), pone al sujeto en la tesitura de la poética y de la *forma Christi*: un sujeto imaginativo en un mundo intermedio (*mundus imaginalis*). La constitución antropológica, su producción de imágenes y/o representaciones mentales tienen un fuerte componente mnemónico que conducen al sujeto a esta zona intermedia no tanto por ser un mundo de correspondencias entre lo divino y lo humano sino por trazar un camino de horizonte de sentido, su progresivo cumplimiento y el desarrollo de una conciencia intencional o de síntesis.

Desde estas premisas, Ignacio de Loyola deviene místico por su experiencia y por el texto resultante. Dicha experiencia presenta un proceso creativo, de un sujeto nuevo en Cristo (*forma Christi*). Así, como fuente, los *Ejercicios* estructuran la “vista imaginativa”, el “ver” “imaginando”, configurando un proceso que podremos llamar como arquitectura visionaria. Esta se remite a la experiencia del de Loyola en la que confluyen dos fuentes en forma de estratos: la que procede de una tradición *imaginal*, especialmente la desarrollada entre los siglos XI y XVI, y la que proviene de la semántica y la matriz caballerescas plasmadas en los libros de caballería. Mediante el calificativo *imaginal* nos referimos a la cualidad que caracteriza esta tradición, es decir, al ejercicio de la imagen y de la imaginación con un estatus teológico – espiritual y que se desarrolla en el interior del sujeto, en una zona intermedia, no espacial sino existencial, entre la comunicación divina y la humana. De esta primera fuente, llamémosla teológico – espiritual por diferenciarla de la caballeresca, queremos subrayar, en primer lugar, seis figuras: Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret, Angela da Foligno, Margarita Porete, Meister Eckhart y Heinrich Seuse. Así dará inicio nuestra Parte II (capítulo tercero).

Las tres primeras místicas son representativas de un tipo de imaginación visionaria mientras que las restantes caracterizan la imaginación no visionaria. Por imaginación visionaria entendemos la formación de imágenes en clave teofánica o reveladora. Sea en las visiones reveladas desde el plano divino al humano (Hildegard y Beatriz) o desde el humano a lo divino (Angela), su vista imaginativa no se comprende sin la relación entre dos de los sentidos espirituales, la visión y la audición, en clave teofánica. En cambio, la imaginación no visionaria crea las imágenes con un fin mistagógico (Porete, Eckhart, Seuse). Si en el primer tipo la *imitatio Christi* – especialmente en Beatriz y Angela – las caracteriza, la imaginación no visionaria explicita más la *sequela Christi*, es decir, el seguimiento de Cristo a partir de la ejemplaridad, en particular en Eckhart y Seuse, como puente y bisagra hacia la penetración en el misterio trinitario, aspecto, por otra parte, fuertemente vivenciado en cada una de las seis figuras.

En la poética de lo *imaginal*, la visibilidad juega un papel crucial porque esta conduce hacia la comunicación divina (*per visibilia ad invisibilia*) y su órgano es el ojo; un ojo interior que a través de la tradición teológico – espiritual se ha formulado de diferentes maneras (*oculus fidei, oculus cordis, oculus mentis*). En la espiritualidad ignaciana, el ojo de la imaginación, la vista imaginativa, se suma a esta tradición *imaginal*, de tráfico espiritual entre unas y otras figuras y sus correspondientes textos, ofreciendo una arquitectura visionaria que se ejerce desde el interior del sujeto, desde su *imitatio Christi* hasta en su *sequela*. Precisamente, con la consecución de los siglos, la *Devotio Moderna* y la observancia franciscana son los dos pilares más directos en Ignacio de Loyola en lo que concierne a su fuente teológico – espiritual. La primera porque enfatiza la interioridad y la representación como dos de las nociones características en la experiencia inmediata con Dios.

Tras el capítulo tercero con el recorrido por esta tradición *imaginal* de místicos no visionarios y visionarios, daremos paso, quizás, a la obra por antonomasia que condensa dicha tradición y la hace representativa: la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen (c. 1300-1377/78) cuya traducción de fray Ambrosio Montesino en 1502 es la que tendrá delante de sus ojos Ignacio de Loyola durante su convalecencia en su casa – torre de Loyola en 1521.

Esta opera magna está realizada por un dominico y en el contexto de lo que, posteriormente, se ha denominado la *Devotio Moderna*. La vocación didáctica y visual forjan este conjunto de narraciones evangélicas para que sean leídas. He aquí el punto vinculante entre el de Sajonia (autor) y el de Loyola (receptor). La lectura constituye el aspecto central de nuestro capítulo cuarto donde analizaremos su función como ejercicio persuasivo (retórico) en la experiencia teológico – espiritual. El ojo y el oído, dos de los sentidos más recurrentes en las escuelas espirituales, devienen la puerta de entrada a la experiencia de Dios que, más concretamente, conlleva su imitación y su seguimiento.

Comenzaremos con el adagio alemán *Lesemeister, Lebemeister* (escuchar al Maestro mediante la lectura, vivir al Maestro). Sabemos que el desencadenante del proceso transformativo de Ignacio de Loyola es, precisamente, la lectura de esta obra (cf. *Au 7*) y cómo esta gesta la alternancia de sus pensamientos que le conducirán a la *discretio spirituale*. La experiencia teológico – espiritual, en este sentido, puede ser formulada como un proceso creativo en donde las imágenes se forman, se deforman y se reforman. Y en este último paso, la reforma de la imagen nueva tiene su origen y su fundamento en la *imago Christi* y en su emergencia en el hombre nuevo. En efecto, la lectura de la *Vita Christi* a través del ojo no solo tiene como finalidad la enseñanza de las narraciones evangélicas sino, de modo más profundo e interior, la apertura del ojo interior del cristiano para que las penetre y se relacione, en definitiva, con el misterio cristiano (*forma Christi*).

Para poder captar el significado de la persuasión de dicha lectura, estudiaremos únicamente su Prólogo. Su valor reside no tanto en presentar o en describir lo que se desarrollará posteriormente sino, mediante su disposición retórica (*exordium, narratio, partitio, peroratio*), en mostrar la dimensión ocular, es decir, la apertura del libro significa la apertura del ojo interior cuyo ejercicio es ver a Cristo para imitarle y seguirle. Fundamentalmente, de nuestro breve análisis retórico, veremos cómo tocar el afecto y la voluntad es el objetivo principal sea en el exordio como en la *peroratio* conclusiva del Prólogo. En el ejercicio de apertura, el cristiano se abre a los misterios de la vida de Cristo que le guían al Misterio. Así, lectura y apertura resumen las dos operaciones espirituales que despliega el acto imaginativo donde sentimientos y pensamientos se van alternando como la forma creativa de ir aprendiendo en la escuela de Dios. El capítulo cuarto concluirá nuestra Parte II dedicada a la tradición *imaginal*, una de las fuentes que recibe Ignacio de Loyola y que junto a la matriz y semántica caballerescas construyen un sujeto imaginativo.

Este último punto inicia nuestra Parte III estructurada en dos capítulos unidos por un vínculo: el ojo interior que se va dirigiendo hacia la *imago Christi* a partir de esta cultura caballeresca. Sabemos por la *Autobiografía* que Ignacio de Loyola no solo era conocedor del «*Amadís de Gaula* y otros libros semejantes» (*Au 17*) sino que estos le configuraron su personalidad como sujeto imaginativo.

El capítulo quinto abordará la matriz semántica caballeresca que, en particular, se formula bajo la visión, el honor y la relación con la dama (*domina*). Estos tres aspectos configuran el mundo de los caballeros y de las caballerías. A partir de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y el *Libro de la orden de caballería* (R. Llull) – relectura de la segunda de las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio – observaremos el estrato caballeresco en lo “constituyente” de la espiritualidad jesuítica. El diálogo entre el escudero y el caballero se plantea con la misma estructura sintáctica, podríamos decir, que la conversación realizada entre el candidato que desea ser recibido en la orden de la Compañía de Jesús. Por un lado, estudiaremos el esquema retórico – literario de la obra luliana. Él define el principio de la caballería, su oficio y sus costumbres a la vez que el ritual de entrada a la orden de la caballería representada en la figura del caballero quien le presenta tanto los beneficios de la caballería, dignos y honrados, como sus peligros. Por otro lado, la Compañía de Jesús construye un mismo esquema en forma de diálogo que en las *Constituciones* es formulado como *Examen General*. Esta primera mirada a los códigos caballerescos centrados en estos diálogos nos ayudará a comprender el estrato cultural y su semántica que perviven en la Compañía de Jesús. Concluiremos con la presentación del voto de la obediencia que condensa la experiencia del candidato en el conjunto de la *societas* apostólica mediante su progresiva incorporación. De la misma manera que el escudero entra en la orden de caballería y se debe a sus principios, oficios y costumbres al servicio del Rey Temporal (cf. *Ej* 92), con lealtad y justicia, puesto que lo representa; el jesuita está al servicio del Rey Eternal (cf. *Ej* 95). Su consagración por el voto de la obediencia apostólica se entiende como el servicio a la *societas*, apostólica, cuyo nombre es el de Jesús, el Rey Eternal.

Este análisis nos pondrá en la tesitura de ahondar en la temática de las caballerías a partir de dos aspectos: el *humus* y el *homo* caballerescos. Ambos construyen (poética) al sujeto imaginativo. Para el primero, trataremos el linaje de los Oñaz – Loyola que los entronca a la tierra y a la cultura de los *parientes mayores*, de los patronazgos. Junto a esta vía genealógica, existe en Ignacio otra vía social definida en sus estancias con el Contador Mayor del Reino en Arévalo (1506-1517) y con el virrey de Navarra en Nájera (1517-1521). Ambas explican la personalidad cultural, social y administrativa de Ignacio de Loyola.

Respecto al segundo punto, el *homo* caballeresco, nos detendremos en cuatro aspectos que, a nuestro modo de ver, sintetizan la cultura caballeresca: la visión (y relación con el conocimiento), el honor, su ambigüedad y la relación con la mujer. Sobre la primera, la estudiaremos en la visión (*visio*) y en el conocimiento (*cognitio*) que Chrétien de Troyes (c. 1150-c. 1183) desarrolla en *Li contes del Graal*, *roman* caballeresco mientras que en lo que se refiere al honor señalaremos otra de sus obras: *El caballero de la carreta*. En ambos casos, sus personajes, el muchacho el galés y el caballero, no tienen nombre y solo a partir del acontecimiento absoluto de buscar el castillo para realizar una pregunta que no se atrevió a hacerla y de subirse a la carreta, les serán revelados sus nombres: Perceval y Lancelot. De igual manera, le sucederá al Doncel del Mar, Amadís de Gaula. Como veremos no estamos tan solo en un plano ficcional. En el caso de Chrétien de Troyes, su finalidad es la de enseñar. Mejor dicho, la de mostrar.

Con Perceval se construye todo un proceso de aprendizaje interior donde lo ocular y el conocimiento devienen dos de las operaciones que atraviesan el *roman*. Desde su inicio, el muchacho se queda fascinado ante las armas bermejas (*vermeille*) provocándole la admiración (*merveille*). Como le acaecerá en el castillo del grial, se siente obnubilado ante el cortejo portador del grial, acontecimiento absoluto porque la pregunta – a quién se sirve el grial – no será realizada. Su excesivo silencio le conducirá a la búsqueda del castillo para poder preguntar lo que en su día no llegó a preguntar. Estos hechos nos permitirán comprender el *homo* caballeresco en Ignacio de Loyola. La vista imaginativa en *Ejercicios* tiene que ver con el conocimiento interno, el de Cristo, y su camino hacia la *forma Christi*.

En lo que concierne al honor, a través de *El caballero de la carreta* de Chrétien, su acontecimiento absoluto, subirse a la carreta, símbolo de la deshonor para el caballero, le dará la identidad en boca, posteriormente, de la misma reina Ginebra. El diálogo previo a la subida a la carreta por parte de la Razón y del Amor nos ayudarán a analizar la ambigüedad del vocablo “honor” en sus recurrencias a lo largo de los *Ejercicios*, dependiendo si se dirige hacia el servicio a Dios nuestro Señor (*magis*) o bien, por el contrario, hacia los intereses personales (*plus*) cuyos tintes son más los de la honra.

Una vez presentados la visión y el conocimiento, el honor y su ambigüedad, estudiaremos la relación de Ignacio de Loyola con la mujer a través de otro de los ideales caballerescos: el amor cortés. Para una mejor comprensión de esa “señora de alta condición” (cf. *Au* 6), el *Roman de la Rose*, en su primera parte escrita por Guillaume de Lorris, nos pondrá en la tesitura de que amor y visión también se encuentran íntimamente ligados como lo fue la experiencia visionaria y cromática de Perceval ante las tres gotas de sangre en la nieve que le transportó al rostro de su amada Blancaflor. *El Roman de la Rose* nos dará pie a describir brevemente la relación de Ignacio con la mujer en tanto que dama (*domina*), samaritana – los círculos de mujeres de Barcelona y Alcalá – y discípula.

Después de abordar las dos fuentes, la teológico – espiritual y la caballeresca que hacen de Ignacio de Loyola ser un sujeto imaginativo (*homo imaginalis*), investigaremos en nuestro capítulo sexto su proceso transformativo a partir del relato denominado *Autobiografía* (*Au*) bajo la escritura de Gonçalves da Câmara en el año 1553 y 1555. Sin embargo, antes de introducirnos en ello, en el hombre nuevo en Cristo, presentaremos un breve recorrido, *status quaestionis*, sobre las imágenes y la representación de Dios desde los primeros siglos hasta el siglo XVI. Las investigaciones recientes (O. Boulnois, F. Boespflug, J. Wirth, por citar algunos nombres) han demostrado que la representación de Dios es pertrechada durante el primer milenio en forma de un binomio: inteligibilidad e invisibilidad de Dios que distinguieron dos mundos, el latino y el bizantino. De hecho, hasta el siglo VI, el tema de la imagen de Dios fue tratado no tanto en sentido estricto sino más ampliamente en relación con las discusiones conciliares, trinitarias y cristológicas. Durante este primer tiempo, la exégesis de Col 1, 15, el Hijo del Dios invisible, dio pie a una fructífera hermenéutica teológico – espiritual y que junto a la triple visión agustiniana (corporal, intelectual y espiritual) formaron un bagaje óptimo, retomado en el segundo milenio, especialmente, en el siglo XIII. Decíamos que el siglo VI es un momento crucial. A partir del *Dictum Gregorii*, las imágenes religiosas son reservadas para la gente iletrada, enfatizando, así, su *ratio triplex*, mnemónica, afectiva y didáctica, tanto en un contexto litúrgico – monacal (*cura monialium*) como el devocional (*cura laicorum y animorum*).

La elaboración de la imagen visual y mental de la *Majestas Domini*, que llegará hasta Ignacio, acompaña los siglos de la Edad Media sea en el sustrato religioso como el caballeresco. Véase, por ejemplo, sea en las miniaturas de salterios como el de Blanca de Castilla o de la edición de la *Vita Christi* del Cartujano como en los códices del *Roman de la Rose*. Existe, en efecto, una conjugación entre las *ymagines* y las *historiae*. Las primeras no solo ilustran sino que tienen un estatuto narrativo. La *Majestas Domini* atraviesa los siglos XII – XIV en los cuales su evolución conduce hacia una insistencia en la representación y en la devoción: la piedad del Crucificado «imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio» (*Ej* 53).

Los avances de la perspectiva óptica en el siglo XIII no son ajenos al desarrollo del concepto “representación” que con Elredo de Rievaulx llega, en el ámbito teológico – espiritual, a ser una de las características fundamentales del movimiento denominado *Devotio Moderna*. Mientras que en el primer milenio, el binomio inteligibilidad e invisibilidad de Dios fue la recurrencia junto a la exégesis de Col 1, 15; el segundo milenio, por el contrario, o al menos en la Edad Media, el *per visibilia ad invisibilia* (cf. Rm 1, 20) modifica el anterior binomio para formularlo en torno a la visibilidad y a la invisibilidad de Dios con una preeminencia de la vista o del ojo (*oculus*).

Acotando la clasificación de imágenes propuesta por O. Boulnois, nos centraremos en el ojo interior de Ignacio, en su experiencia teológico – espiritual narrada en la *Autobiografía*. Precisamente, la construcción del relato de Gonçalves da Câmara se debe a esa progresiva “apertura de los ojos” hacia el conocimiento de las “cosas de Dios”. Junto a esta fuente ignaciana, abordaremos en lo que concierne a las imágenes en Ignacio y en su *oculus imaginationis* otros tres documentos coetáneos: *Epistola* (D. Laínez), *Sumario* (J. A. de Polanco) y *Vita Ignatii* (P. de Ribadeneira).

El ojo de la imaginación se dispone ante la imagen en tres formas: a) Devocionales y materiales; b) Mentales; c) Visionarias o representaciones. Todo este conjunto de imágenes configuran una arquitectura *imaginal* cuyo proceso hace emerger otro sujeto nuevo: el hombre nuevo en Cristo.

Distanciándonos de la aproximación psicoanalítica (Meissner, Beirnaert, Domínguez), adoptaremos una posición que valore las imágenes y la imaginación como *ejercicio espiritual* a partir de la categoría “el ojo interior”. Por este motivo, el ojo de Ignacio de Loyola lo dividiremos en tres tipos: el “self”, que mira hacia el sí mismo, el teologal, que conduce la mirada ante los misterios de la fe, y el crístico, la vista en Cristo.

«De aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus (*Au* 8)», «Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento [...] recibió una grande claridad en el entendimiento (*Au* 30)». Estos dos números en la escritura de Gonçalves da Câmara y en la voz de Ignacio nos muestran un camino teológico – espiritual cuyo hilo conductor es la apertura de los ojos (*oculus mentis*) y la discreción de espíritus. Estas dos categorías ofrecen una clave posible de lectura de las imágenes desarrolladas entre los números 8 y 30 de la *Autobiografía*. Nuestro estudio pretende presentar las imágenes devocionales – materiales (san Francisco, santo Domingo, la cruz), mentales (vida pasada, Jerusalén) y visionarias / representaciones (Nuestra Señora, la serpiente, la carne, la Trinidad, la Creación, la elevación de la hostia, la Humanidad de Cristo y de María). Su función no es otra que hacer de ellas un ejercicio espiritual, progresivo y de apertura de los ojos, del ojo interior que mira, en un primer momento, hacia el “self” o el sí mismo con una presencia fuerte del examen y del autoescrutinio. Este hecho lo acompañaremos con el proceso simbólico de C. G. Jung (1875-1961), el psiquiatra suizo, quien elaboró desde su experiencia visionaria el *Libro Rojo* comenzado en 1913, finalizado en 1930 y únicamente publicado en 2009. Las miniaturas de su *Liber secundus* (del 26 de diciembre de 1913 hasta el 19 de abril de 1914), son una elaboración típicamente medieval en pleno siglo XX y en las cuales se observa el *homo religiosus* o lo que denominará P. Sloterdijk el carácter inmunológico de la vida como ejercicio espiritual: la emergencia del sí mismo asumiendo el mal y conciliando los opuestos. Precisamente, la arquitectura visionaria construida por Gonçalves da Câmara, en un segundo momento, se centrará en los misterios de la fe de los que nos hablan sin desarrollarlos tanto D. Laínez como J. A. de Polanco. El desarrollo en la *Autobiografía* responde a la progresiva apertura de los ojos de Ignacio que le conducirá hacia la revelación de la verdadera consolación y, en consecuencia, del engaño (la figura sembrada de ojos o la serpiente) ante la imagen de la cruz (cf. *Au* 31).

A este segundo momento, lo denominaremos el “ojo teologal”. De las fuentes ignacianas, anteriormente mencionadas más arriba, solo dos imágenes les son comunes: la Trinidad y el río Cardoner. La primera se plantea en un contexto litúrgico – oracional mientras que la segunda lo hace en uno natural donde se plantea una semántica en torno a la luz: ilustrar, informar. Durante estos dos primeros momentos (el “self” y el teologal), la figura sembrada de ojos o la serpiente actúa como una imagen simbólica del engaño como lo corroborarán algunos de los bestiarios medievales.

No es anecdótico, en consecuencia, que acto seguido a la apertura de los ojos delante del río Cardoner (cf. *Au* 30), el ojo de Ignacio se sitúa delante de la cruz (cf. *Au* 31) donde se conjuga o concilia – en términos jungianos – con la imagen de la serpiente que le iba acompañando para revelar que era un engaño y lo que significaba, en Cristo, la verdadera consolación. Al mismo tiempo, expondremos la perspectiva de Ricardo de saint – Victor (c. 1110-1173) que con su *Beniamin minor* nos hablará de una teoría de la imaginación basada en la afectividad afectada y en la *ratio imaginationem*, aspectos que catalizan el proceso del ojo interior de Ignacio de Loyola: hacia el “self”, teologal y crístico. No cabe duda, entonces, que esta arquitectura visionaria, el *oculus mentis* o *imaginationis* se verá traducido en un texto y en una experiencia legada: los *Ejercicios Espirituales*. Precisamente, la última parte de nuestra investigación se centrará en el tratamiento que recibe la imaginación en los *Ejercicios* (capítulo séptimo) y en los documentos ignacianos denominados *Directorios* (capítulo octavo).

El capítulo séptimo se aproximará a la imaginación bajo tres formas o especies: figuración, abstracción y discernimiento. Lo haremos tanto para la primera como la segunda semanas ya que el resto (tercera y cuarta) responden a esa misma estructura metodológica. Nuestro foco de estudio se basará en el ojo interior u *oculus imaginationis* en el seno del proceso y del texto de los *Ejercicios*. Ahora bien, nos parece más interesante tener como punto de partida el concepto “ejercicio espiritual” acuñado en las investigaciones recientes por parte de P. Hadot y P. Sloterdijk. Nuestro principal motivo reside en que los *Exercitia Spiritualia* se insertan en una tradición que no se inicia con Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.

Reivindicar la imaginación como ejercicio espiritual nos situará en la tesitura de dos de sus dimensiones que trazan un eje (G. Fessard) donde se desarrolla la actividad imaginativa: el horizontal o ascético y el vertical o místico. Siguiendo la clasificación histórica urdida por Sloterdijk para quien los *Exercitia Spiritualia* se enmarcan en la Antigüedad, caracterizada por el ejercicio y la perfección, el ejercicio de la vista imaginativa o del *oculus imaginationis* nos adentrará en su figuración (formación de imágenes mentales a partir de la composición de lugar y de los puntos), en su abstracción (selección de la huella afectiva siendo esta objeto de los coloquios) y en su discernimiento (examen y reglas de la *discretio spirituale*).

A través de nuestro estudio veremos cómo la imaginación, en un sentido más amplio del término “vista imaginativa” o “ver”, vertebra los ejercicios ignacianos en relación a otras facultades humanas como el entendimiento y la memoria. Por otra parte, si la primera semana con sus cinco ejercicios que la componen se estructurará en torno a la invisibilidad del pecado y la visibilidad de Cristo crucificado; la segunda, enfatizará mucho más esta visibilidad como lugar teológico. En otros términos, la huella afectiva que se imprime en el ojo del ejercitante se construye a partir de la encarnación o visibilidad de Cristo. Dicha impresión o fuerza endógena viene recapitulada en los cinco sentidos del quinto ejercicio que culmina la primera semana (*Ej* 65-71) y en la aplicación de los cinco sentidos (*Ej* 121-126) que se realiza a partir de la segunda semana al finalizar el día. El énfasis en los sentidos nos mostrarán: a) La insistencia en *Ejercicios* de la historia o de la narración como forma de creación de imágenes mentales (figuración); b) La importancia de los coloquios como selección de aquellas huellas impresas a lo largo de cada ejercicio con las cuales se conversa sea con el Padre, con el Hijo o con María (abstracción). Realizaremos, por lo tanto, un estudio del ejercicio llamado “aplicación de sentidos” en las diferentes versiones textuales de los *Ejercicios* que disponemos.

«On a contesté, en effet, l'équivalence des deux termes: spiritualité de S. Ignace et spiritualité des jésuites, le premier ayant été un grand mystique, appartenant au courant le plus pur de la tradition spirituelle catholique, les autres, en dépit d'exceptions remarquables et relativement nombreuses, s'étant dans leur ensemble mis par leur ascétisme en marge de ce courant»².

Así declara J. de Guibert en el estudio histórico acerca de la espiritualidad ignaciana, haciendo constatar estas dos corrientes, mística en Ignacio, ascética, en los jesuitas. Actualmente, se hace insostenible pensar en esta doble posición. Ahora bien, durante los años 1540-1599 existió un gran debate en el seno de la Compañía de Jesús sobre dos aspectos: a) La oración en la vida del jesuita; b) El tipo de espiritualidad que alimentaba el cuerpo apostólico de una Compañía de Jesús que iba creciendo en número y expandiéndose en el mundo del siglo XVI. Junto a estos dos puntos debemos añadir un tercero: el deseo de ser más fieles o, por el contrario, tener más licencias respecto al texto ignaciano de los *Ejercicios*. Estos tres aspectos estuvieron como telón de fondo en la progresiva elaboración de los *Directorios* de los *Ejercicios*, el conjunto de textos de diversos tipos y géneros que tienen como objeto de estudio el cómo darlos.

Nuestro capítulo octavo y último, se ceñirá al estudio de alguno de estos *Directorios* y cómo han tratado la imaginación y los sentidos imaginativos desde 1540 a 1599, año en el que se promulgará el *Directorio Oficial* (DO), texto único para toda la Compañía de Jesús y que marca la ortodoxia en lo referente a la práctica y a la teología de los *Ejercicios*. Recorreremos su trayectoria hermenéutica en seis etapas. Así como, aún en vida de Ignacio de Loyola, este tema no fue una preocupación, algunas fuentes epistolares nos hablarán de dos temas colindantes al de la imaginación y de los sentidos imaginativos: a) La meditación y la contemplación; b) La elevación de la mente; c) El entendimiento y la voluntad. En efecto, estos puntos serán temáticas elaboradas por los *Directorios* posteriores a la muerte de Ignacio.

² J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, IHSI, Roma 1953, 3.

La inclusión explícita de las tres vías clásicas espirituales (purgativa, iluminativa y unitiva) por parte de J. Nadal y la disección de los sentidos en superiores o mentales y en inferiores o imaginativos por parte de J. A. de Polanco y D. Miró, configuran un antes y un después en el tratamiento del *oculus imaginationis* y, que junto a otros documentos, forjarán la doctrina expuesta en el DO de 1599.

Concluiremos nuestra tesis doctoral con una síntesis en torno a la vista imaginativa, el *oculus imaginationis* ignaciano ejercitado. Pues es en su actividad donde la imaginación deviene el acontecimiento que gesta las condiciones de posibilidad para el encuentro entre lo divino y lo humano. En un mundo saturado por las imágenes y sus *flâneurs*, podemos resistirnos a dar un valor a las imágenes y a la imaginación. Precisamente, se tratará de rescatar su valor, quizás, el más importante para la espiritualidad ignaciana: el ojo interior que debe abrirse, viendo y conociendo, buscando y sirviendo aquello que se ve, se conoce y se busca. En el ejercicio de estos gerundios modales, obtenemos las claves de la transformación del *homo imaginalis*, quien se ejercita en la figuración – imágenes devocionales, mentales y representaciones –, en la abstracción – formas seleccionadas que dejan una huella afectiva en su interior – y en el discernimiento – mociones o movimientos causados que alejan del afecto ordenado o le aproximan a su “Divina Magestad”.

«Hasta ahora, solo de oídas te conocía,
pero ahora te veo con mis propios ojos».

Job 42, 5-6

PARTE I

DIFERENTES PERSPECTIVAS Y LENGUAJES EN TORNO A LAS IMÁGENES Y LA IMAGINACIÓN Caleidoscopio



Fig. 1. *El torso de Mileto*, c. V- IV a. C, Museo del Louvre, Paris

¿Qué es un caleidoscopio? Esa especie de tubo. Lo miras por un agujero y haciendo girar la mano comienzan a salir formas y colores diferentes. Bellas imágenes de rojo, azul y verde. Violeta, amarillo y naranja. De formas bien variadas: triángulos y círculos. Si al girar vas más deprisa, las formas y los colores cogen una velocidad impresionante. Casi mareándote. Si al girar vas más despacio, estos van formándose poco a poco. Gustándolas, saboreándolas. Y los ojos comienzan a imaginar. Así es la historia: observar, mirar, gustar, saborear imágenes. Al final de la película *Como en un espejo* de I. Bergman, 1961, David y Minus establecen un encuentro muy sugerente:

MINUS: (lleno de angustia) Dame alguna prueba de Dios.

Silencio

MINUS: Tú no puedes.

DAVID: Sí que puedo. Pero debes escuchar muy atentamente lo que te estoy diciendo, Minus.

MINUS: Es justamente lo que necesito, escuchar.

DAVID: Está escrito, Dios es amor.

MINUS: Para mí son solo palabras, estupideces.

DAVID: Espera un momento y no me interrumpas.

En este diálogo y como en todos los diálogos de encuentro el peligro es que se convierta en un monólogo. Minus se mueve en un plano gnoseológico mientras que David desea abrir un nuevo horizonte de comprensión en un plano *experiencial*, un plano hermenéutico, es decir, abrir la interpretación de todo lo vivido. Dios adviene al encuentro con el hombre reelaborando ese encuentro como el toque único de toda la existencia humana y su experiencia³. Esta primera parte nos introduce en la experiencia de la fe a través de la imaginación.

³ De importancia capital es este término “experiencia”. K. Rahner parte del discurso escatológico de la reflexión de la experiencia humana en la cual el hombre vive en tensión entre pasado y futuro. De aquí, el punto fundamental de la relación con la existencia expresada por el vocablo latino *ex - perientia* la cual parece decir una proveniencia, es decir, “viene de”. La experiencia es la prueba resultante de salir de sí mismo, atravesar el mundo y volver a sí enriquecido por el tesoro de este movimiento. Las lenguas europeas han traducido “experiencia” en una sola palabra a excepción del alemán. En la lengua germánica existen dos términos. El primero, *Erfahrung*, expresa el andar, el viajar, es decir, el trayecto metafórico del viaje. El segundo, *Erlebnis*, de una época más romántica, señala el aspecto interior de la experiencia vivida (vivencia), el eco interior del viaje de la vida. Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 263. Sin embargo, tal y como señala J. Martín Velasco, «lo característico de la experiencia [...] es precisamente este valor de cuño o grabación directa de algo, sin mediaciones ni procesos [...] Lo determinante es la noticia directa o impresa en las potencias». Véase, J. MARTÍN VELASCO, “De la experiencia de la fe a la experiencia mística”, en Id., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 289-293. Estas dos posiciones no resultan contradictorias sino más bien complementarias. En un primer momento existe esa “impresión

Nada se ve desde una sola perspectiva sino que se va recomponiendo nuestra imagen de Cristo en nosotros en la medida que vamos delineando aquello roto, ausente o adormecido. De aquí, nuestra primera imagen o motivo (fig. 1): *El torso de Mileto* (c. V- IV a. C, Museo del Louvre, Paris). Solo hay un torso, desgastado por las aristas que señalan el paso del tiempo. La inspiración imaginativa no solo mira lo presente sino recompone y reelabora las diferentes partes para que el cuerpo sea uno sin fragmentación ni ausencia. A él le cantó R. M^a. Rilke en su célebre “Archaischer Torso Apollos” en su *Neuen Gedichte* (1908) durante su época parisina en el que va recomponiendo la figura arcaica, sus diferentes partes, finalizando con una contundente e inspirativa frase: «Du mußt dein Leben ändern», “Debes cambiar tu vida”⁴.

directa” no mediática y, a su vez, esto conlleva una dinámica o proceso donde las mediaciones ejercen un lugar teologal, en el caso de la mística cristiana. Sobre la relación fenomenológica entre experiencia y el misterio cristiano me remito a la siguiente bibliografía: J. MARTÍN VELASCO, “Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 63-103; A. M^a. HAAS, “Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 113-159; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, “El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 191-192; S. ARZUBIALDE, “Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 227-264; T. ŠPILDIK, “El valor de nuestros conocimientos y experiencias del mundo”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 279-300; A. GUERRA, “Espiritualidad: lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso”, en J. García de Castro – S. Madrigal (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011, 43-65; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015, 15-49. Por otro lado, con un corte más sistemático, véase: K. LEHMANN, “Experiencia”, en *SMundi*, vol. III, 72-78. Sin embargo, las referencias al término “experiencia” viene, de una parte, de la mano de K. Rahner en su *Grundkurs* a la hora de hablar de realidad, conocimiento de Dios y “la persona de Dios” y la experiencia transcendental: K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción sobre la fe*, Herder, Barcelona 2003⁶, 90-116 [orig.: *Grundkurs des Glaubens*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1976]. Finalmente, el segundo teólogo, H. Urs von Balthasar en su primer volumen consagrado de *Gloria*, consagra todo un segundo momento para tratar la experiencia de fe armada en tres tiempos: sobre la mediación, el modelo arquetípico y los sentidos espirituales: H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 199-375. [orig.: *Herrlichkeit. 1. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961].

⁴ «Nunca hemos conocido su inaudita cabeza, / en donde maduraban los globos de los ojos. / Mas su torso arde aún, igual que un candelabro / en el que su mirar, aunque esté reducido, / se mantiene y reluce. Si no, la proa del pecho no podría deslumbrarte, ni en el álabe suave / de las caderas una sonrisa podría ir / al centro que tenía poder de procreación. / Si no, estaría esta piedra desfigurada y corta / bajo el umbral translúcido de los hombros, y no / centellearía como las pieles de las fieras; / tampoco irrumpiría, desde todos sus bordes, / como una estrella: porque no hay aquí ni un lugar / que no te pueda ver. Debes cambiar tu vida». Cf. R. M^a. RILKE, *Nuevos poemas II*, F. Bermúdez – Cañete (ed.), Hiperión, Madrid 1999², 18-19.

La experiencia ignaciana presenta un carácter transformativo personal y colectivo. La imaginación desde su inicio pone en marcha la *memoria Christi* llevando hacia honduras, veladas para ser reveladas. Y solo se “muestra mostrando”: oyendo, escuchando, mirando, discurriendo. El sujeto ignaciano deviene “oyente de la Palabra”⁵ y actor – espectador del misterio cristiano. El primer motivo – imagen del *Torso* se acompaña con la cita de Job 42, 5-6. Palabras que retienen tres verbos: oír, ver y conocer. Ellos aparejan la imaginación ignaciana en la experiencia de fe.

La primera mitad del siglo XX conoció una gran explosión y un prolífero desarrollo de las ciencias humanas y sociales. Las revoluciones en Europa a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, junto a la crisis de la I Guerra Mundial, son dos de los factores que hacen emerger una serie de autores con inquietudes acerca del hombre, del mundo y del símbolo. Por ello entre 1910 y 1939, Francia conoce un movimiento intelectual (Gide, M. du Gard, F. Mauriac, A. Maurois, A. Malraux, entre otros) fundadores de los “Amigos de la Verdad”. Evidentemente, el fenómeno religioso y su carácter simbólico no estaría exento de sus estudios. Las contribuciones de R. Otto y C. G. Jung ayudaron a dar un paso más: la formación del Círculo de Eranos. Los inicios anuales de encuentros se viven en casa de Olga Fröbe en 1928. Intelectuales y académicos se dan cita sometidos a un régimen de retiro y en donde cada uno aporta su contribución según el tema propuesto. A. Verjat delinea cinco grandes núcleos temáticos en relación a cinco períodos⁶: 1. Antes de la II Guerra Mundial (1933-1937); 2. Durante la guerra (1939-1945); 3. La postguerra (1947-1958); 4. *Aggiornamento* (1959-1969); 5. Años finales (1970-1988).

Mientras que el primer grupo de temas (yoga y meditación, simbolismo, alma y liberación) se fundamenta en un estudio comparativo entre civilizaciones, especialmente, entre Oriente y Occidente; el segundo núcleo temático se va centrando en la búsqueda de un fenómeno común entre las civilizaciones.

⁵ Cf. K. RAHNER, *El oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967 [orig.: *Hörer des Wortes*, Kösel – Verlag KG, München 1963].

⁶ Véase su introducción preparada para la siguiente edición: G. DURAND, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, A. Verjat (ed.), Siruela, Madrid 2011, 9-14.

Acompañándose de los años trágicos de la II Guerra Mundial, los temas versan en el Renacimiento, la Trinidad y la gnosis, el principio hermenéutico, los misterios y el alma. Justo al acabar la guerra, ante la devastadora y desoladora situación europea, esto es, ante una situación deshumanizadora, el Círculo de Eranos se dedica propiamente al nivel humano: el hombre, el mundo mítico, el ritual, el tiempo, la energía, la tierra, la transformación, la simpatía, la creatividad, el sentido y la paz. Como contrapunto de hasta qué punto puede llegar el hombre con su inhumanidad, los años de la postguerra tematizan la transformación y el anhelo, desde un punto de vista intelectual, de una reconstrucción del desastre efectuado. Por ello, el centro de atención girará en torno a: el hombre y sus circunstancias. Este deseo viene enfatizado por los años de *aggiornamento* y que despliegan más profundamente la creación y la formación, la polaridad de la vida, la relación entre la tradición y la actualidad, el sentido y la transformación de la imagen del hombre. Finalmente, los últimos años tal y como destaca A. Verjat, derivan hacia «aspectos más marginales»⁷ propios de la inmediatez del presente y del futuro (belleza, creatividad, normatividad en un mundo cambiante, imperfección).

Básicamente, para nuestro objeto de estudio, subrayaremos dos aspectos analizados y ampliamente estudiados por el Círculo de Eranos: el sujeto espiritual y la hermenéutica simbólica. En primer lugar, antes de adentrarnos en el significado de “sujeto espiritual”, el Círculo de Eranos detecta la principal crisis espiritual en Occidente a partir de un hecho: la elección por parte de Occidente de Averroes en detrimento del filósofo Avicena. El primero constituye el aristotelismo por lo que ya supone en pleno siglo XII la penetración de toda sospecha por el conocimiento simbólico:

«Henry Corbin demostró admirablemente cuál es el punto de partida de esta división espiritual entre Occidente y Oriente: exactamente a finales del siglo XII, aquel día de 1198 en que Ibn'Arabî se volvía – efectiva y simbólicamente – hacia Oriente después de asistir a las exequias de Averroes en Andalucía. Mientras la cristiandad occidental, por la vía facilitada por el filósofo de Córdoba, iba a iniciarse y luego convertirse a un aristotelismo de estricta observancia, Oriente, despreciando el insignificante episodio andaluz, iba a profundizar, por el contrario, en la tradición platónica, que la obra de Avicena y la de Sohrawardî ya habían introducido y difundido»⁸.

⁷ *Ibid.*, 12.

⁸ *Ibid.*, 40.

Las obras de H. Corbin a las que se refieren son *Histoire de la philosophie islamique* (Gallimard, 1964), *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I (A. Maisonneuve, 1954) y *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî* (Flammarion, 1958)⁹. La contribución de H. Corbin en el Círculo de Eranos es de suma importancia. La distinción de estas dos tradiciones – aristotélica (Averroes) y platónica (Avicena) – encuentra su causa en el intrusismo del poder de la Iglesia como realidad temporal en su deseo de eliminar todo tipo de gnosis como lo hizo en el primer milenio, es decir,

«una iglesia que no puede tolerar una doctrina que sostiene que la persona humana queda vinculada al Pléroma celeste por la única mediación de su propio poder de configuración, sin requerir la intercesión objetiva de un magisterio social o de una realidad eclesial»¹⁰.

Sin embargo, no podemos ver tampoco una gnosis en la tradición platónica y en la obra de Ibn'Arabî o de Avicena como la piedra de toque y la instauración de una espiritualidad sin mediación. El gran sujeto espiritual es él mismo, el sujeto. No obstante, la contribución de Oriente y, quizás de gran ayuda en nuestros días, es la de «proponer unos itinerarios para la mediación, no en un lugar geográfico o en un tiempo histórico – que no es más que envejecimiento –, sino en términos individualizantes de exilio o de éxodo»¹¹.

En el arco de tiempo que va del siglo XII al siglo XVI no solo encontramos un exceso averroísta proclamado por el Círculo de Eranos que conllevará la primacía de la historia y de la exégesis patrística y medieval. A su vez, nace otro tipo de simbólica donde «lo primordial es la traslación, la transferencia de lo visible a lo invisible mediante una imagen perteneciente a las realidades sensibles»¹². Junto a estos argumentos de Eranos, debe añadirse otra de las críticas realizadas a Occidente: el dualismo entre materia y forma – fruto del aristotelismo – que ya en el siglo XX deja de ser tal a través de la psicología de las profundidades (*Gestalt*) y encarnada en la figura de C. G. Jung. Según esta perspectiva, el sujeto ni es materia ni es forma pues existe un “tercer mundo” que salva esta dicotomía. Este “tercer mundo” es la denominada zona intermedia:

⁹ Véase nota 48 en *Ibid.*, 351.

¹⁰ *Ibid.*, 40.

¹¹ *Ibid.*, 46.

¹² *Ibid.*, 61.

«Hay aquí un tercer mundo intermedio e irreductible entre la forma (atributo para los nominalistas, “sujeto” para los realistas) y la materia (“sujeto” para los nominalistas, atributo para los realistas)»¹³.

Propiamente este “tercer mundo” o zona intermedia es el lugar de la imaginación. Si hablamos de la espiritualidad ignaciana, esta se ejercita mediante la representación y la imagen como ejercicio mental. Las figuraciones o círculo figurativo que acompañan las diferentes semanas de *Ejercicios* conducen al sujeto espiritual a esas mediaciones que resultan ser revelaciones visionarias no siendo estas necesariamente en éxtasis o en sueños. Estamos, por lo tanto, en lo que denominamos la visión interior en ese “tercer mundo” o *mundus imaginalis* (H. Corbin). El mismo Ignacio de Loyola en su convalecencia en su casa – torre de Loyola, a través del “poder de representación” (G. Grote) aparece como un sujeto espiritual, quizás iniciático, en quien poco a poco iría “tomando lumbre en las cosas de Dios” (cf. *Au* 8). Desde los inicios, el Círculo de Eranos muestra un interés especial por esta zona intermedia elaborada por la tradición oriental y, en particular, por las corrientes ismaelitas:

«Este mundo intermedio, específico de las individuaciones, es el que la tradición de Avicena, de Ibn’Arabî, de Sohrawardî, de Dawnd Qaysari, de Ahmad Ahsa’i y de tantos otros shaijs ismaelitas, asimila a la función gnóstica de la Imaginación humana y a la realidad docetista del objeto imaginal. Gnóstico, porque la imaginación “da cuerpo” a las formas; docetista, porque el objeto imaginal no tiene sino un peso simbólico, espiritualizando la materia sensible a través de la cual aparece»¹⁴.

Al decir que el propio sujeto es espiritual entendemos, a la vez, que el sujeto es teológico porque de su experiencia de fe se le conduce a un “verbo” y a una imagen. El orden no importa. La capacidad visionaria reside sea en el discurso que le lleva a la aparición de imágenes o bien en estas que forman un discurso. El lugar es la zona intermedia. Quizás las palabras eranianas “gnosis” y “docetismo” estén cargadas de un sentido negativo (herético) para la teología cristiana y no concuerden, por lo tanto, con su magisterio. Sin embargo, lo que la gnosis significa para el Círculo de Eranos, lo es para nosotros la dimensión cognitiva; y, el docetismo, la emergencia de las imágenes.

¹³ *Ibid.*, 64.

¹⁴ *Ibid.*

Esta zona intermedia queda “articulada y limitada” por el imaginario el cual para estos intelectuales es definido como “los conjuntos históricos y sociales”¹⁵. Decíamos que la dimensión cognitiva y la epifánica se desarrollan en este “tercer mundo” de la imaginación humana. Debe decirse que por epifánico se entiende “revelador” que, en nuestro caso, mediante la imaginación ignaciana resulta ser teofánico. No obstante, el Círculo de Eranos subraya la dimensión epifánica de la siguiente manera:

«Las obras de la cultura, las obras maestras del arte, son las que – a espaldas del aficionado y más a menudo del propio autor – abren de par en par los orientes del Imaginal y permiten penetrar sin esfuerzo artificial, de manera natural, en la dimensión sobrenatural que constituye el universo del relato, del drama, del cuadro o de la sinfonía [...] Toda gran literatura está hecha con la plenitud de la imaginación más que con ideas»¹⁶.

Bien es cierto que esta dimensión epifánica o capacidad visionaria tiene una “perennidad”¹⁷. Ahora bien, esto no tiene porque conllevar una oposición con la idea de acontecimiento o de historia, precisamente, porque son los límites y la articulación del imaginario, es el paso de lo *imaginal* a lo imaginario. Es el momento de la traslación del principio de individuación (sujeto espiritual) al colectivo (sujeto societario), de la propia imagen a la imagen social, de la *psique* a la *polis*.

Una vez desarrollados los términos de sujeto espiritual y del “tercer mundo”, uno de los constituyentes de esta traslación resulta de la hermenéutica simbólica argüida por el Círculo de Eranos: ¿qué hacer con el significado simbólico? La denuncia es clara: «la superchería del alegorismo, que integra siempre la supuesta hermenéutica cristiana»¹⁸, esto es, la constante tarea postbultmaniana de “desmitologizar” el fenómeno de la experiencia de la fe a favor de una exégesis histórica y literal. Si admitimos la crítica del Círculo de Eranos, esto nos lleva a sostener la necesidad de una hermenéutica simbólica en la experiencia teológica – espiritual cristiana. Significaría, entonces, que la visión interior se entiende como una relación con el trascendente (relación vertical) a partir de los acontecimientos y su narratividad o discurso (relación horizontal).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 67.

¹⁶ *Ibid.*, 68.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 69.

¹⁸ *Ibid.*, 111.

Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret, Angela da Foligno o el mismo Ignacio de Loyola, entre otros – como veremos, por otra parte en nuestra Parte II –, trascienden el “pie de la letra” mediante la capacidad visionaria y como expresa H. Corbin «invitando a la meditación a perseguirla y a comprenderla en un nivel superior»¹⁹. A tal cuestión, el símbolo, ¿necesita explicaciones? Dar los significados de lo simbólico es reducirlo a la alegoría: «dentro del simbolismo de la letra se esconde la almendra de la significación, y no al lado como en la alegoría»²⁰.

Cuando el ejercitante, en el caso de la espiritualidad ignaciana, se adentra en el proceso de Ejercicios, recorriendo los círculos figurativo, hermenéutico y místico, mediante lo que denominamos la imaginación discernida, al sujeto se le dan criterios e indicaciones para “comprender ese nivel superior” sucedido en sus oraciones y “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1). Esto lo prevé el círculo hermenéutico de los *Ejercicios* y, específicamente, las reglas de discernimiento de primera y de segunda semanas. En la imaginación discernida, el sujeto se muestra como espiritual y teológico porque va comprendiendo lo que va rezando y va persiguiendo esa zona intermedia que recorre la oración ignaciana para destilar las mociones espirituales. Todo se desarrolla en y desde el interior del sujeto (el ejercitante) quien vive y piensa inspirado por el mismo Espíritu del Señor y que como bien clarifica el Círculo de Eranos «“vivido” significa constituido por la vida y no solo llenado posteriormente por la vida»²¹. Quizás este punto es el reto mayor de los *Ejercicios*. Muchas veces estos aparecen como el retiro anual que religiosos, sacerdotes y laicos comprometidos realizan sin que calen ni realicen ese “poder de transformación” en los mismos sujetos. Aún más grave resulta la disyuntiva entre los días de retiro en *Ejercicios* y la vida ordinaria. A nuestro modo de ver, el problema de la no transformación del sujeto en el proceso de Ejercicios podría venir de los siguientes indicadores: a) A la hora de dar los *Ejercicios*, el acompañante se alinea más en una hermenéutica exegética y literal que en la simbólica; b) Relacionado con el indicador anterior, y también desde la perspectiva de quien da los *Ejercicios*, no propiciar la vinculación entre la experiencia vivida y pensada mediante la imaginación discernida o el examinar(se).

¹⁹ Citación de H. CORBIN, *L'histoire de la philosophie islamique*, 24 en *Ibid.*, 111.

²⁰ *Ibid.*, 112.

²¹ *Ibid.*, 151-152.

Si esto se da, como en tantas ocasiones, el sujeto sale de Ejercicios con la idea de llenarse de la vida ordinaria y que, en otras tantas veces, resulta más un obstáculo para realizar todo lo vivido en Ejercicios. En este punto, Ignacio es claro: “quitarse las afecciones desordenadas” para una vez quitadas, “buscar y hallar la voluntad de Dios” (cf. *Ej* 1). En efecto: 1. Ignacio señala como principal agente, el sujeto (el ejercitante) espiritual y teológico asistido por la gracia de Dios; 2. Las afecciones suceden en lo interior del sujeto, en lo más íntimo del corazón del hombre y no en su exterior; 3. La voluntad de Dios se entiende, por lo tanto, en el interior ordenado del hombre.

Con todas estas premisas de fondo, a lo largo del primer capítulo, abordamos los siguientes cuatro aspectos: 1. La etimología y diversidad de significados del vocablo “imagen” desde su raíz indoeuropea, la semántica griega y, finalmente, la latina; 2. Las representaciones mentales producidas por la imaginación no son ni una mera copia – reproducción ni una simple idea – concepto. Ellas informadas por el dato sensible son movidas a una actividad mnemónica la cual las reelabora creativamente; 3. La imagen tiene un estrecho vínculo con la *mimesis* (imitación) y la *poiesis* (creación); 4. De los diferentes tipos de lenguajes (analógico, simbólico, metafórico), la imaginación ignaciana se expresa y se comunica a través del metafórico (“transportar a...”) por su naturaleza simbólica (“reunión entre dos partes”) y por su valor transformativo. La imaginación como lugar de la experiencia teológico – espiritual reclama su *status* epistemológico y fenomenológico.

En este primer momento de nuestra investigación, sostenemos como principio existencial fundamental que los cristianos somos imagen de Cristo, el Unigénito, dador de Vida. Se forja así una antropología teológica y teologal de nuestro ser cristiano como imagen de Cristo. De esto que se afirma (*das Gesagte*) debe ser referido a lo que se entiende (*das Gemeinte*) con la afirmación, tal y como trae a colación E. Schillebeeckx citando a R. Bultmann²². Por ello, la perspectiva de la imaginación ignaciana no es la de la mera reproducción (paradigma helenístico) o el de la tradición cristiana (filiación como imitación y reproducción).

²² Cf. E. SCHILLEBEECKX – P. SCHOONENBERG, *Fede e interpretazione*, Queriniana, Brescia 1985², 41.

Adoptar la forma de Jesucristo en el seguimiento y en la elección durante el proceso de Ejercicios, supone ahondar en una relación personal de Dios que se hace experiencia, encarnado en Cristo, y por el cual tenemos acceso al Padre movidos por su Espíritu. La Forma y el Sentido se estrechan en el término alemán *Sinnbild*. Ni una copia ni una duplicación. En consecuencia, la imaginación ignaciana adquiere un valor preeminentemente simbólico y, más específicamente, metafórico. Ella nos transporta al misterio cristiano. La experiencia teológico – espiritual elaborada y trabajada desde la *imago Christi* nos invita a una aproximación a la forma, *mimesis*, creación y lenguaje. Es su espectro semántico. La imaginación ignaciana se sitúa en lo J. J. Wunenburger señaló como el *Lógos – icónico*. Jesucristo no es un dato más. La imagen para la imaginación ignaciana es la *imago Christi* a la cual el cristiano se ejercita empapándose, dejándose tocar por ella y reelaborando sus imágenes: la de sí mismo, la de Dios mismo y la de los otros.

Desde estas bases, el segundo capítulo apunta a la imaginación ignaciana como lenguaje metafórico por su valor relacional y transformativo. Cristo es persona, revelación del Dios encarnado, movido por un amor “político”, es decir, su toma de posición nos pronuncia; su modo de proceder *iconiza* y forma al deseoso de seguirlo e imitarlo desde una libertad liberada y una vida salvada por la ley de la gracia. A lo largo de la experiencia ignaciana, dos son las claves a las cuales acceder a este misterio cristiano: el sentir y el conocer. Ellos adquieren un sabor ignaciano en tanto que son los canales de la experiencia imaginativa ignaciana. A través del sentir y del conocer, percepción desde lo interior y conocimiento interno, se recompone trascendiendo (“imaginación trascendental”) las vicisitudes empíricas, lo más inmediato, incluyéndolas en el misterio personalizado y experimentado por el creyente que deviene ejercitante fuera y dentro de Ejercicios²³. De esta manera, conocer, oír y ver la *imago Christi* resultan indisociables en el ejercitante cristiano a quien se le comunica el misterio cristiano.

²³ Para P. Fernández Castela, es una de las claves de su “Antropología teológica”, el paso del «Yo – Mundo» al «Yo – Profundo (*Ur – Ich*)». Dicho paso “autoconsciente” «ante el misterio radical fuente y origen de toda vida» supone una conversión. El perfil de la condición humana (ser vivo, ser libre, ser sexuado, ser inteligente, ser ante Dios en el tiempo y en el espacio) delinea su condición de creatura. Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*, UPCo, Madrid 2013, 171-274. Especialmente, véase 172-203.

En estos verbos teológicos y espirituales que, a su par, bien humanos, las imágenes y la imaginación constituyen su fuente y receptáculo. Imágenes e imaginación pertenecen a una actividad humana potente y creadora que todo ser humano tiene. En consecuencia, la imaginación en su buen uso icónico crea un lenguaje: el lenguaje *poietico*. Poético no como recurso estilístico, meramente externo y propio del *atrezzo*, sino más bien creador. Y como todo lenguaje, se expresa y “se dice”. El lenguaje poético también subyace como proceso de comunicación: su fuerza perlocutoria o performativa. No obstante, sin ser demasiado ingenuos, la imagen se sitúa entre dos fuerzas que la agrandan o la devalúan: ser icono o ser espejo. Esta ambigüedad nos lleva a delimitar, también, nuestro modo de entender la imaginación y diferenciarla de la fantasía. La imaginación ignaciana en su *toma de posición* y su “conciencia intencional” mediante las adiciones y notas, y “el traer la historia” ponen esas notas diferenciadoras. La fantasía, por el contrario, corresponde al campo semántico de la irrealidad o de la fábula.

Finalizamos esta Parte I con dos características de la imaginación ignaciana en su valor relacional y transformativo: el “sentir” y la tridimensionalidad (longura, anchura y altura). Las dos son partes constitutivas no solo del texto de los *Ejercicios* sino de la condición humana. La primera nota, el “sentir”, incluye los sentimientos y los pensamientos, es decir, el mundo figurativo (inmanencia) llamado a trascenderse. Por ello, la imaginación ignaciana presenta tres caras: la figurativa, la abstraída y la discernida. Estas conforman la segunda parte constitutiva: la tridimensionalidad por la perspectiva y la profundidad a través de las cuales se ponen las condiciones de posibilidad para que el sujeto que se ejercita en la experiencia de la fe se vaya configurando con la *imago Christi*. Las medidas o arquitectura de la profundidad y de la perspectiva las delineamos en tres círculos: el hermenéutico (notas, adiciones, reglas, modos de orar), el figurativo (las cuatro semanas y sus figuras) y el místico (el Criador y Señor y la persona y el trasfondo del *Principio y Fundamento* [Ej 23] y *Contemplación para alcanzar amor* [Ej 230-237]). Esos tres círculos son el marco de la experiencia teológico – espiritual ignacianas donde la imaginación se presenta como la actividad que relaciona y transforma al sujeto y/o colectivo deseosos en la imitación en el seguimiento de Cristo.

CAPÍTULO 1

IMÁGENES, IMAGINACIÓN

Su etimología e interpretación

1.1 El poder de una palabra: imaginación

La imaginación, en su definición, es una facultad interior, capacidad (*potentia*)²⁴ del alma humana, despojándola de una mera reproducción o simulación exterior. Estamos, pues, en un nivel mucho más profundo, en «un entramado difícil de soslayar, de precisar y de definir, entre la percepción del mundo exterior – sensible – y la interioridad o “conciencia”»²⁵. De entrada, precisamos nuestra posición epistemológica: la imaginación no es reductible ni al dato sensible ni a la percepción. Las imágenes devienen «manifestaciones reales de la psique que expresan la situación general consciente e inconsciente»²⁶.

²⁴ Sto. Tomás de Aquino diferencia en el alma una capacidad cognitiva y una afectiva. La cognitiva presenta dos partes. En la primera, superior o entendimiento, residen la intelección, el razonamiento y la memoria. La segunda, inferior o de sentidos internos, se enmarcan la memoria y la imaginación. Cf. *STh* I-II q. 23, art. 4, c; q. 79, art. 8, resp. Por lo tanto, la imaginación es una potencia del alma en la capacidad cognitiva relacionada con los sentidos internos. Véase, J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001, 74.

²⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, Jorge Baudino Ediciones – Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires 2005, 21 [orig.: *La vie des images*, PUG, Grenoble 2002]. Toda la cuestión semántica en torno a las imágenes y a la imaginación, sus usos y el nuevo horizonte de la imaginación como representación mental ayudada por la capacidad mnemónica más allá de una *mimesis* imitativa al estilo helénico, véase J. J. WUNENBURGER, *Filosofía delle immagini*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999, 8-14 [orig.: *Philosophie des images*, PUF, Paris 1997]; ID., *La vida de las imágenes*. En lo referente a lo “mediático” de la imagen y el uso de la imaginación como *médium*: H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, Gallimard, Paris 2004 [orig.: *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001]. Finalmente, la revalorización de lo simbólico y lo trascendental de la imaginación viene de la siguiente autoría: G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris – Bruxelles – Montréal 1969; ID., *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires 2007² [orig.: *L'imagination symbolique*, PUF, 1968²]; ID., *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*. La visión más fenomenológica la aporta M. GARCÍA – BARÓ, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999.

²⁶ E. FRICK, “Imaginación”, en *DEI*, vol. II, 987.

A partir de la clasificación de J. J. Wunenburger²⁷ (fig. 2 y 3), podemos recorrer todo el espectro semántico y su complejidad²⁸ con el fin de clarificar y marcar nuestro horizonte de comprensión sobre la imaginación y las imágenes. Desde esta perspectiva, la imagen es fundamentalmente mental «sea ésta visual o lingüística», o en otros términos, la imaginación transporta al sujeto «del mundo percibido al mundo soñado»²⁹ sea en vigilia o en sueños. A lo largo de los Ejercicios y de su expresión textual, aparecen una serie de imágenes, especialmente interiores o mentales bajo el soporte textual. Esta epidermis le da un cuerpo (*Bild* o Forma) trasluciendo un sentido (*Sinn*), este únicamente dado por el propio “cuerpo” del sujeto pensante quien dota, explora, investiga la riqueza de la imagen ejercitada:

«Toute image visible est donc nécessairement inscrite dans un médium de support o de transmission. Ce constat vaut même pour nos images mentales ou intérieures, qui pourraient sembler se soustraire à cette règle: c’est notre propre corps qui nous sert dans ce cas de médium vivant. À cet égard, la vraie question n’est pas le dualisme entre images extérieures et images intérieures, mais plutôt l’interaction entre ce que nous voyons et ce que nous imaginons ou ce dont nous nous souvenons»³⁰.

²⁷ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 8-14. Por otra parte, H. Belting mantiene la tríada imagen – cuerpo – médium para su “antropología de las imágenes”, véase H. BELTING., *Pour une anthropologie des images*. A partir de esta categoría trimembre, H. Belting establece una distinción entre, por una parte, imágenes – metáforas e imágenes – conceptos y, por otra, las imágenes evocadas por los soportes fotográficos, cinematográficos y pictóricos (*médiums*): «Quand nous parlons du temps ou de la mort, nous sommes conscients de nous exprimer de façon imagée, par images – métaphores et images – concepts qui ne coïncident pas avec la réalité qu’elles prétendent représenter [...] Lorsque d’autre part nous évoquons une photographie, un tableau ou un film, c’est aussi d’image que nous parlons, mais tout autrement: il s’agit davantage alors des médiums clés dans lesquels les images s’incarnent et apparaissent». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 7. De esta distinción surge, de antemano, una primera problemática: situar un tipo de imágenes en lo ficcional y otro en la realidad empírica. La pregunta que emerge es saber si el soporte textual actúa como médium. Desde nuestra perspectiva, creemos afirmativamente esta cuestión. Los *Ejercicios* desde su base textual no debe reducirse únicamente a la semiótica sino que conlleva intrínsecamente una capacidad simbólica (Forma y Sentido) generadora de imágenes.

²⁸ La complejidad nace, de entrada, en el mismo intento de comprender qué queremos decir con la palabra “imagen”: «C’est le même terme “image” qui ne cesse de resurgir partout, agissant comme un narcotique qui dissimulerait cette évidence que ce ne sont pas toujours des mêmes images qu’on parle [...] Certaines analyses amalgament, de façon générale, images et domaine visual, soutenant que tout ce que nous voyons est image, tandis que rien de ce qui possède une signification symbolique ne saurait y prétendre. D’autres théories encore identifient globalement les images avec les signes iconiques, auxquels se rattache, par référence, une ressemblance avec une réalité qui n’est pas l’image et qui lui demeure supérieure. Enfin, il y a le discours sur l’art, qui ignore les images profanes d’aujourd’hui [...], on qui prétend soustraire l’art à toutes les interrogations sur l’image pouvant lui ravir le privilège de l’attention». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 17-18.

²⁹ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 21.

³⁰ H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 8.

1.1.1 Aclaraciones semánticas

Abrazando la interacción entre lo visible percibido y lo elaborado interiormente, esboceemos unas clarificaciones etimológicas. Nos remontamos a la raíz indoeuropea. Primero, el término “icono” (*eikon*) proviene del lema **weik*³¹ indicando una relación especialmente de semejanza. La imagen – icono advierte así su parentesco entre lo que no está y es representado dotando de “realidad” o verosímil realidad a lo que se percibe. Su naturaleza versa en la representación mental o material.

Segundo, el término “idea” e “ídolo” (*eidolon* – *eidos*), por su parte, se genera de su raíz indoeuropea **weid*³². Más tarde ahondaremos sobre su sentido visual y conceptual (ver y conocer). Ahora nos toca aquí ampliar sus significados semánticos los cuales surgen de una relación no de semejanza sino más bien de apariencia. En consecuencia, el objeto fundamental es hacer visible (*phaino*, en griego) o mostrar el reflejo (*phantasma*). Los vocablos “idea” o “ídolo” reclaman un sentido más inmanente que trascendental a diferencia de “icono”. Sus aliados semánticos “forma”, “esquema” o “tipo” denotan la apariencia. “Forma” se aplicaba a una estatua en un sentido aparente. “Esquema”, al modo de aparecer. “Tipo”, por su parte, al signo o huella que se deja.

A grandes rasgos, de este modo, llegamos a la siguiente conclusión etimológica: idea e ídolo confluyen en el término griego *eidos* e *eidolon* mientras que icono lo hará a través de *eikon*. Unas son denotadas por su relación de apariencia – de naturaleza irreal – y las otras series mediante una semejanza³³ (fig.2).

³¹ Véase, J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 8.

³² *Ibid.*, 9.

³³ *DCECH* sitúa la proximidad de los dos términos. En lo que respecta a “imagen”: «El latín *imago* debió ser derivado de un verbo preliterario **imari*, cuyo frecuentativo *imitari*, reproducir, representar, imitar, persistió en el idioma literario: de ahí se tomó el castellano *imitar*». Cf. *DCECH*, vol. III, 442. Aquí ya oteamos un vínculo entre imitación e imaginación. Vínculo de naturaleza etimológica que será el punto de partida para la problemática filosófica y fenomenológica sobre la *mimesis* (la imitación), la *imago* (imagen – icono) y la representación. Por lo que se refiere a “icono”: «Primer elemento de compuestos cultos formados con el griego εἰκών-, ὄνομα “imagen”, derivado de εἰκομαι, “asemejarse”. Cf. *Ibid.*, 985-986.

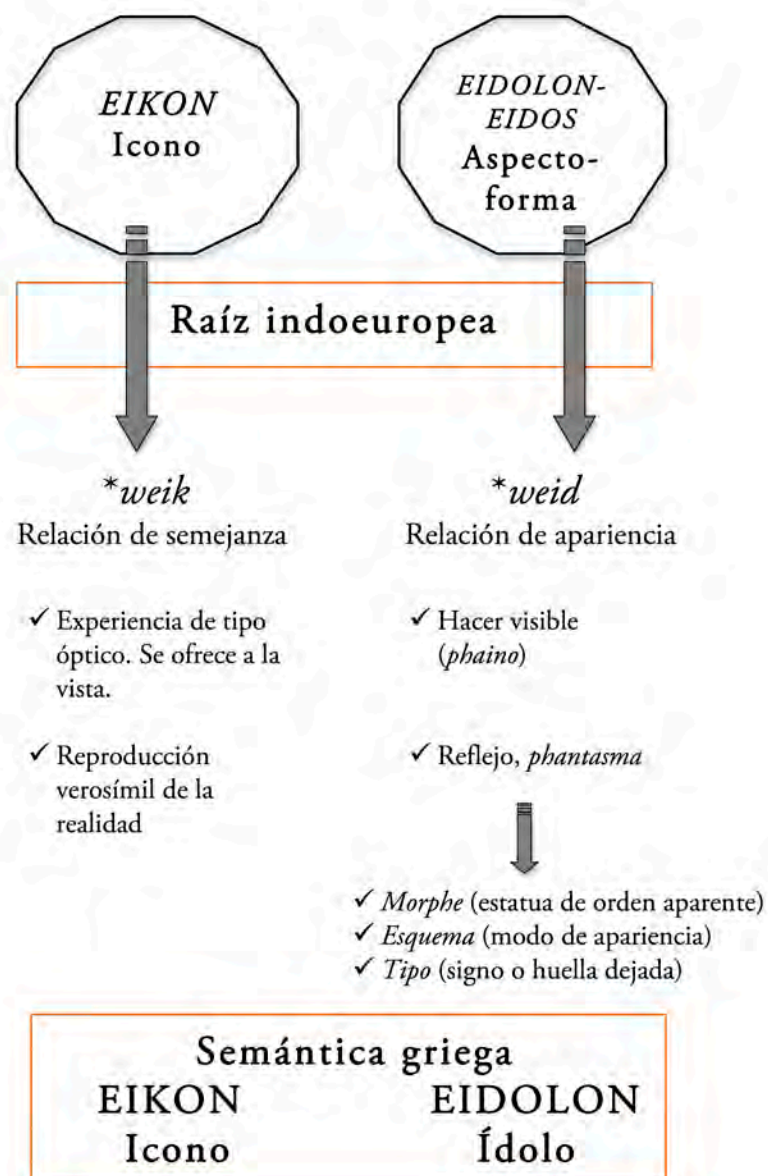


Fig. 2. Consideraciones semánticas según J. J. Wunenburger

Sin embargo, la evolución semántica y su progreso avanza hacia la semántica latina (fig. 3). En un primer momento, aparecería el término *imago* como el vocablo correlativo a *eikon*. No obstante, lejos de la realidad etimológica, el espectro latino es muy amplio y variado a la hora de referirse a nuestro concepto “imagen”. Por una parte, *imago* se aproxima a los términos *species* y *simulacrum* que, por otra parte, son traducciones del griego *eidolon*.

A la *imago* se asocian otros vocablos como *forma* (delineación), *figura* (modelación) mientras que el *eikon* griego va tomando un significado técnico para referirse a la *metaphora* surgiendo así un abanico semántico en muchas ocasiones sinonímico y fácilmente transferibles a *imago* (*eidolon*, *eidos*) como son *fabula*, *fictio*, *figmentum*, *significatio*, *similitudo* o incluso la misma palabra *figura* adquiriendo, así, un valor polisémico. Ante tal disparidad semántica, sí que es posible retener dos clarificaciones en base a dos tipos de relaciones, por semejanza y por apariencia. En primer lugar, la imagen – icono se define por su relación de semejanza y de contenido real. Por ello, sus asociaciones con palabras como metáfora, ficción o similitud denotan un significado y un sentido vinculados a la realidad y a la visibilidad. Por su parte, la imagen – idea o imagen – ídolo se define por la apariencia de contenido irreal. Si consideramos la imagen como una representación de lo que es (realidad), dicha representación debe ser fiel a lo que se asemeja, haciendo y mostrando visiblemente – visual o mental – la realidad que se desea ofrecer. Sin embargo, la imagen deja de ser imagen cuando deviene una producción de lo que no es (irrealidad). Así la *imago* no es *imago* sino ídolo denotado por su relación de apariencia. Ante tal espectro semántico, solo nos queda atisbar los diferentes usos. Para ello, presentamos las líneas que J. J. Wunenburger presenta. Fundamentalmente, son tres posiciones, dos extremas y una intermedia³⁴ (fig. 4).

³⁴ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 11-13.

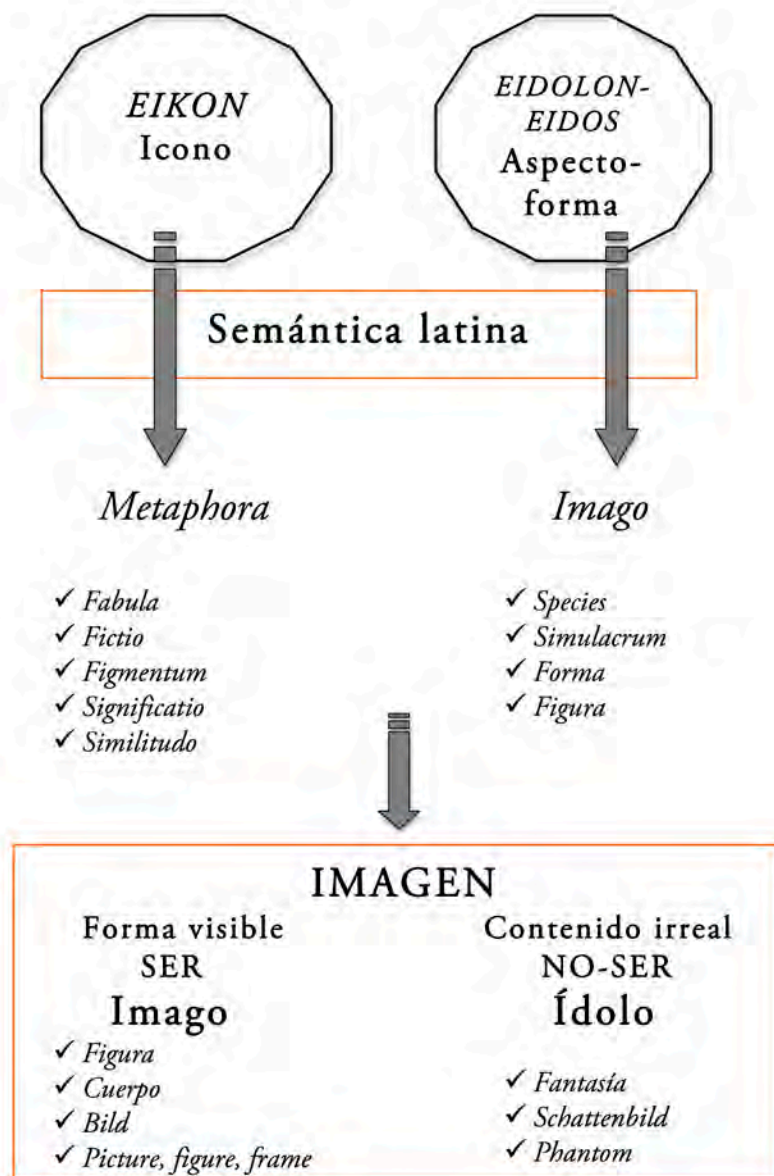


Fig. 3. Consideraciones semánticas II según J. J. Wunenburger

USOS POSIBLES SEMÁNTICOS

Dos extremos y un intermedio

Extremo A	Intermedio	Extremo A'
IMAGEN – IMPRESIÓN	IMAGEN – REPRESENTACIÓN MENTAL	IMAGEN – IDEA
<i>Phantasia</i> (cf. <i>phos</i>) Imaginaria Imaginación (<i>phantastikon</i>)	Conservación de la información percibida Actividad mnemónica	1º Ideas – impresiones 2º Ideas – reflexiones
Ausencia del contenido real: Representación	Creatividad a partir de la memoria: reelaboración de las imágenes	Imagen como criterio de comprensión de la actividad intelectual

Fig. 4. Usos posibles del vocablo “imagen” según J. J. Wunenburger

En primer lugar, un extremo A define la imagen como impresión por lo que priman la percepción y la intuición sensible³⁵. Vemos los detalles materiales de dicha impresión: sus colores, sus formas, sus delineaciones. La supremacía de lo perceptivo marca la imagen entendida como representación imaginaria (*phantasma* y *phantastikon*) y, en consecuencia, la imaginación se delimitaría a generar esas imágenes en ausencia de lo real. En segundo lugar, encontramos el extremo A' derivado de un uso de la imagen y de la imaginación por corrientes de corte empirista³⁶. En ella confluyen las ideas – impresiones y las ideas – reflexiones puesto que no se puede vaciar la imagen de los aspectos sensibles. No obstante, la supremacía reside en las categorías o en las ideas que las imágenes transmiten y estas advienen como el criterio de comprensión y de interpretación intelectual. Finalmente, nos resulta no solo interesante sino aún más proyectiva el uso semántico de las imágenes y de la imaginación denominada “uso intermedio”³⁷. En ella, encontramos la riqueza que los extremos no consiguen adquirir. La imagen es considerada ante todo como una representación mental donde confluyen la actividad perceptiva (información que transmite la imagen) y la reflexiva (conservación de dicha información). El valor predominante se encuentra en la actividad mnemónica. La memoria aviva todo tipo de actividad imaginativa reelaborando las imágenes por la imaginación, engendra racimos de otras imágenes, dota de actividad creativa³⁸.

³⁵ Así lo expresa J. J. Wunenburger: «A un primo livello semantico l'immagine è considerata una rappresentazione sensibile che ingloba tutte le impressioni percettive. Essa non si limita ai prodotti dell'immaginazione, in quanto attività rappresentative in assenza di oggetto, ma si estende a tutti i contenuti dell'intuizione sensibile. C'è immagine nel momento in cui si trascende il dato inerte del reale, la semplice presenza delle cose. È questo l'uso corrente della parola “immagine” nelle teorie della percezione, a partire dagli stoici – che denominano la rappresentazione percepita *phantasia*, derivandola da *phos*, luce, rappresentazione che è imaginaria (*phantasma*) solo nel caso in cui l'immaginazione (*phantastikon*) la ponga in assenza del rappresentato oggettivo (*phantaston*). L'immagine – impressione è dunque una rappresentazione che trasmette un contenuto oggettivo allo spirito». Cf. *Ibid.*, 11.

³⁶ «Al livello opposto, l'immagine, soprattutto nella tradizione empirista, che presuppone che tutti i contenuti intellettuali derivino dall'esperienza empirica, tende a comprendere anche le rappresentazioni, più astratte, delle idee. I due termini di immagine e idea sono spesso intercambiabili nell'empirismo del XVIII secolo, secondo il quale nessuna rappresentazione, anche nella sfera spirituale, potrebbe essere spogliata degli elementi sensibili. A questo punto basta stabilire una gerarchia tra idee – impressioni prime e idee riflessive seconde. Dal momento che si rifiuta il principio di rappresentazioni del tutto astratte, l'immagine finisce per comprendere l'insieme dei contenuti intellettuali». Cf. *Ibid.*, 11-12.

³⁷ «A un livello intermedio [...] è possibile circoscrivere il termine “immagine” a un'idea di rappresentazione la cui percezioni perduri in assenza d'intuizione e dia luogo a procedimenti mnesici, per fissarla con la memoria, o immaginativi, per rielaborarla con l'immaginazione [...] L'immaginazione è una modalità di rappresentazione mentale che ha come caratteristica quella di conservare l'informazione percettiva sotto una forma che mantiene una notevole somiglianza strutturale con la percezione». Cf. *Ibid.*, 12.

³⁸ Cf. J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 2014¹⁰.

Podríamos decir que la imagen en sí misma es lo que es, pero solo el sujeto pensante le dota de su ser en tanto que le da vida por la memoria y la recrea. Las imágenes como representaciones mentales soslayan la globalidad de lo perceptivo y de lo cognitivo movidas por la memoria del sujeto pensante y “sentiente”. Muy diferente a los significados actuales de *mentalizar(se)* o *concienciar(se)*. Ya Lázaro Carreter pone diatribas contra estos dos verbos como los grandes modos de proceder en nuestras sociedades:

«Ahora hay que *concienciar* y *mentalizar*. Y nuestro pueblo se *conciencia* y se *mentaliza*, consagrando por el uso de tales verbos, e introduciéndolos en una lengua que tiene alojadas en su forma interior las locuciones *hacerse a la idea de...*, e *irse haciendo a la idea de...*, las cuales formulan una actitud de convencimiento paulatino y deliberado, perfectamente controlado por el individuo. Antes se trataba de persuadir, esto es, de conducir al interlocutor por una senda dialéctica, que él tenía que recorrer paso a paso hasta el punto deseado. Ahora se le *mentaliza* o *conciencia* tomándolo a volandas e instalándolo en dicho punto, quiera o no quiera. Y él acepta esa ocupación de su libertad [...] Por el país de la “real gana”, del “no me convencerás”, del “lo hago porque quiero”, deambulan ya como palabras y hechos estas rotundas abdicaciones de la personalidad. Y a mí me parece síntoma un tanto inquietante»³⁹.

Durante el curso de estas aclaraciones semánticas, tres son los aspectos que debemos retener: 1) La ambigüedad o ambivalencia de las imágenes y de la imaginación, de antemano, se sitúa en su naturaleza etimológica y en sus usos; 2) La imaginación ignaciana potencia una serie de imágenes teológico – espirituales posicionadas más en una relación de semejanza que de apariencia; 3) A lo largo de la experiencia cristiana ejercitada, el sujeto va representando mentalmente el misterio cristiano. Así, la *memoria Christi* resuena y mueve al ejercitante, provocando la reelaboración de sus imágenes: de sí, del mismo Dios y de su realidad. Es el tiempo de la conciencia⁴⁰. Ahora bien, ¿qué tipo de relación se establece entre la representación y la imagen? Es hora de tratar ese momento capital: mostrar mental o materialmente la realidad que se representa. Es el momento de un concepto vetusto como recurrente: la *mimesis*.

³⁹ F. LÁZARO CARRETER, “Mentalizar(se), concienciar(se)”, en Id., *El dardo en la palabra*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1997, 71-72.

⁴⁰ «La conciencia se abandona entonces a una suerte de ensoñación despierta, en presencia incluso de las cosas, pero bajando su atención, disminuyendo su vigilancia, para progresivamente dejar las imágenes mnésicas o para que diversas anticipaciones invadan el contenido perceptivo externo». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 23.

1.1.2 *Mimesis*: hacia una nueva relación imagen – representación

Si «las imágenes tienen un componente personal y colectivo (arquetípico)»⁴¹, para la espiritualidad ignaciana, estos arquetipos provienen de dos fuentes: a) Los grandes cuadros bíblicos; b) El recorrido de Ignacio de Loyola y de los primeros compañeros jesuitas. Lo bíblico y lo ignaciano constituyen el marco perenne haciendo posible «introducir la propia historia vital en esta imagen»⁴². Estos dos arquetipos forjan una tradición colectiva, un lenguaje común y un imaginario corporativo. ¿Por qué podemos argüir que la experiencia de fe y la de Ignacio de Loyola resultan arquetípicas⁴³? Yendo a su significado encontramos cinco acepciones del vocablo “arquetipo”:

«1. Modelo original y primario en un arte u otra cosa; 2. Punto de partida de una traducción textual; 3. Representación que se considera modelo de cualquier manifestación de la realidad; 4. Imágenes o esquemas congénitos con valor simbólico que forma parte del inconsciente colectivo; 5. Tipo soberano y eterno que sirve de ejemplar y modelo al entendimiento y a la voluntad humanos»⁴⁴.

De las cinco acepciones, extraemos un significado más que pertinente. En primer lugar, la imaginación ignaciana siempre tiene como referente la *imago Christi*⁴⁵. Por lo tanto, no se trata de un tipo de imaginación aislada o independiente del referente o modelo para los cristianos: Cristo. *A priori*, la imaginación – desde la experiencia cristiana – no es independiente sino que está sujeta a su modelo originario (*Urbild*), la imagen de Cristo. Esta es su fuerza o el arquetipo, una de las cinco ideas – fuerzas “*in nuce*” del Renacimiento y retomada en las vanguardias del siglo XX como manifestó R. Argullol⁴⁶.

⁴¹ E. FRICK, “Imaginación”, 987. Sobre este carácter corporativo aprendido desde la infancia pero especialmente en la juventud de Ignacio de Loyola, véase L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla*, Caja de Ahorros Popular Valladolid, Valladolid 1981.

⁴² E. FRICK, “Imaginación”, 987

⁴³ Sobre la relación “experiencia de fe” como “experiencia arquetípica”: H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 269-322.

⁴⁴ Cf. DRAE, 203.

⁴⁵ En *Ej*, las imágenes no son totalmente crísticas: *PyF* (*Ej* 23), la meditación de tres Binarios (*Ej* 149-157) o el tercer tiempo de elección (*Ej* 177) son algunos de los ejemplos. Sin embargo, ¿acaso todas ellas no tienen un trasfondo cristológico? Aquí diferenciamos las crísticas (explícitamente de Cristo) y las cristológicas (aquellas referidas [*Bedeutung*] a Cristo). Sobre las imágenes en la experiencia teológico – espiritual de Ignacio de Loyola, nos remitimos a nuestro capítulo sexto en la Parte III. Cf. *Infra*, 573ss.

⁴⁶ Cf. R. ARGULLOL, “La influencia del Renacimiento en las vanguardias del siglo XX”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *La construcción estética de Europa*, Comares, Granada 2014, 1-10. Aquí, 3.

Sin embargo, las imágenes se van liberando y ganando en autonomía en tanto que se va creciendo, de una figuración hacia una abstracción en el misterio cristiano pasando por el discernimiento⁴⁷. Pongamos como ejemplo «el primer ejercicio es meditación con las tres potencias sobre el 1º, 2º y 3º pecado»⁴⁸ (*Ej* 45) de la primera semana de *Ejercicios*. Ese primer momento llamado primer preámbulo (*Ej* 47) dedica una composición de lugar vertebrada por la “vista de la imaginación” al lugar corpóreo, «templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora». A ello, el mismo Ignacio, la denomina «contemplación o meditación visible» mientras que, en un segundo momento, pasa a ser “invisible”. La vista imaginativa se dirige a «considerar mi ánima ser encarcerada» y a ser «desterrado entre brutos animales». La figuración sea en lo más visible como en lo llamado invisible es bien detallada. Este primer ejercicio resulta paradigmático puesto que da las claves estructurales y metodológicas al ejercitante para los posteriores ejercicios. No obstante, a su vez, este detallismo sucintamente expuesto debe ser ejercitado. Las figuras (ángeles, Adán y Eva, el Yo y el mismo Cristo) son movidos por la memoria como facultad que animará la actividad imaginativa. Dicha memoria e imaginación acuden al modelo arquetípico: Cristo. Su presencia se hace afectiva y efectiva, más particularmente, en el coloquio. Eso sí. Sin más detalles. Simplemente: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz» (*Ej* 53), «como un amigo habla a otro» (*Ej* 54). Entonces, ¿qué decir? No se especifica. Es lo que denominamos la imaginación abstraída o el proceso de abstracción en el misterio cristiano: los detalles son mínimos con el fin de establecer un diálogo ejercitado o coloquio donde la *imago* conversa con la *Imago*.

En segundo lugar, la definición de “arquetipo” nos habla de ejemplaridad del modelo. Este nos remite al entendimiento y a la voluntad. El texto ignaciano del primer ejercicio al igual que en los demás – no olvidemos su carácter paradigmático – se va remitiendo en cada uno de los puntos a estas dos dimensiones humanas. Además y, en un tercer lugar, la experiencia de fe como “experiencia arquetípica” no solo se refiere a Cristo como la imagen modélica para el cristiano que mueve el entendimiento y la

⁴⁷ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, en *Man* 80 (2008), 125-140. Nos referiremos a ello en nuestro punto 2.2 «Profundidad: El Espíritu sensible y “la imaginación trascendental”» del capítulo segundo. Cf. *Infra*, 152ss.

⁴⁸ Véase *Apéndice* [1].

voluntad. También, en ella se nos anuncia su carácter simbólico (reunión dos dos partes inicialmente separadas)⁴⁹.

En efecto, al hablar de las imágenes y de la imaginación desde la perspectiva ignaciana, no podemos obviar el arquetipo al cual cada una de ella se remiten, se refieren y se significan. Cristo se comunica en la experiencia teológico – espiritual del sujeto y/o colectivo modelándolo, formándolo mediante su gracia. Delineando y configurando al sujeto como sujeto más cristiano. Del arquetipo nace la representación, el modo de hacer visible la experiencia de fe. Por lo tanto, las imágenes no son una *creatio ex nihilo* sino más bien una inserción creativa y renovadora dentro de unos arquetipos (bíblico e ignaciano) sociales y culturales. La psique humana no es individual sino eminentemente corporativa, societaria y cultural. De esta manera, una vez delimitados estos tres aspectos en la relación entre la imagen y quien imagina (sujeto imaginativo), es decir, la referencia a la *imago Christi*, su ejemplaridad para el sujeto y el nivel de relacionalidad que se crea, toca ahora distinguir la imaginación y lo imaginario. En este sentido, nos distanciamos de R. Barthes en las siguientes palabras:

«El imaginario puede concebirse como un conjunto de representaciones interiores [...] o como el campo de defeción de una imagen [...] o como el desconocimiento que el sujeto tiene de sí mismo en el momento en que se decide a asumir y actuar como su yo [...] Así como el imaginario de Ignacio es nulo, su imaginación es fuerte (incesantemente cultivada)»⁵⁰.

Bien son verdad estas definiciones que da Barthes a cerca del imaginario. Ignacio debe hacer frente a esas representaciones interiores de su *yo* a lo largo de su vida⁵¹ y, especialmente, en su etapa de Loyola, de Manresa y del inicio de “otro tipo de vida” en su fracasado sueño de ir a Jerusalén. No obstante, Ignacio está inserto en un conjunto

⁴⁹ Este aspecto será analizado más adelante cuando tratemos la imaginación simbólica y, en particular, la metafórica. No obstante, atisbamos ya ese valor perteneciente “al inconsciente colectivo”. Cf. *Infra*, 103ss.

⁵⁰ R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid 2010², 64-65 [orig.: *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971].

⁵¹ El *DiccAut* define “imaginario” como: «Significa [...] lo que no tiene ser, y únicamente se aprehende». Cf. *DiccAut*, vol. II, 213. Es de nuestro interés retener este sentido del vocablo “imaginario”. Ignacio como cualquier persona de un espacio y de un tiempo, va captando o aprehendiendo valores culturales y sociales que se van interiorizando casi inconscientemente. En sí mismo, el imaginario como conjunto de imágenes mentales forman el carácter y personalidad, de entrada, de la condición humana: formas visibles o artísticas, elementos conductuales, expresiones verbales, etc. Su razón de ser viene de una época social y cultural determinada.

arquetípico, propio de los siglos XV y XVI, sea en las imágenes bíblicas medievales, sea en las imágenes caballerescas que le habían formado en sus años de juventud. Imágenes, unas y otras, que configuran un imaginario personal y societario. Al contrario de R. Barthes, el imaginario no está disociado de su imaginación. Hay que poner en duda el pensamiento de que «la imagen parece tener una vida propia, independiente al sujeto»⁵². Es el mismo sujeto quien con su “conciencia intencional” dota de vida a la imagen y la lleva a una riqueza creativa. La imagen en sí misma, al inicio, está religada al arquetipo y, en consecuencia, a la experiencia de una comunidad humana en el espacio y en el tiempo. Ello constituye el imaginario el cual «contiene bajo su coraza visible una carne interior que protege ella misma, un nudo fundamental que concentra todo el sentido englobándolo»⁵³. En el caso de la experiencia teológico – espiritual, si el arquetipo es Cristo mismo, se comunica en una serie de imágenes sin imaginario. La *imago Christi* presenta una autonomía en tanto que no depende de producción de dicha imagen⁵⁴. Así, llegamos pertinentemente a la distinción entre lo imaginario y lo *imaginal*:

«Lo *imaginal* (del latín *mundus imaginalis* y no *imaginarius*) remitiría antes bien a representaciones de imágenes a las que podríamos llamar surreales, puesto que ellas tienen la propiedad de ser autónomas como objetos, poniéndonos en presencia de formas sin equivalentes o modelos en la experiencia. Esas imágenes visuales [...] dan un contenido sensible a pensamientos, imponiéndose a nosotros como rostros, hablándonos como revelaciones. Lo *imaginal*, verdadero plano original de los símbolos, actualiza entonces imágenes epifánicas de un sentido que nos sobrepasa, y que no se deja reducir ni a la reproducción, ni a la ficción»⁵⁵.

⁵² J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 26. Una vez que el imaginario trasciende esa época social y cultural específica y se dilata en otros tiempos y espacios, dicho imaginario – según el mismo J. J. Wunenburger – «engloba las imágenes que se presentan antes bien como sustituciones de un real ausente, desaparecido o inexistente, abriendo así un campo de representación de lo irreal. Éste se puede presentar ya como una negación o denegación de lo real, en el caso del fantasma (se puede entonces hablar de un imaginario *stricto sensu*, en el sentido del psicoanálisis lacaniano), o simplemente como un juego con los posibles, como en el caso de la ensoñación o de la ficción (donde se hace “como si”), por medio de la cual se entra ya en lo simbólico (en sentido kantiano)». Cf. *Ibid.*, 32.

⁵³ *Ibid.*, 29.

⁵⁴ Para J. J. Wunenburger existen una serie de imágenes de naturaleza autónoma. Ellas constituyen “lo *imaginal*” a diferencia del imaginario: «Ciertas imágenes del mundo [...] traen consigo una suerte de capacidad autónoma de engendrar una serie de pensamientos que se extienden hasta el infinito [...] Una densidad, una riqueza excedente que permite una exploración sin fin. El valor simbólico parece enraizarse profundamente en la conciencia». Cf. *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 32. Este neologismo, lo *imaginal*, «consiste pues menos en producciones de una imaginación creadora que en formas visibles y decibles que son vistas en un mundo que no es más el de las Ideas ni el de las percepciones». Cf. *Ibid.*, 27. O bien llamado “imágenes surreales”: «Estas imágenes surreales presumen estar siempre más allá, en retirada, pero disponibles, y acompañando en un mundo subliminal a todas las actividades de la imaginación perceptiva y simbolizante. En oposición a la imaginación inferior que se

a) *Teorías sobre el imaginario: G. Bachelard, G. Durand, C. Lévi – Strauss y P. Ricoeur*

Debemos anotar como lo hizo F. Gingras⁵⁶, el acento y la historiografía que desde el ámbito francés ha trabajado especialmente a lo largo del siglo XX sobre las nociones de imagen e imaginario. El abanico de interpretaciones (antropológico, fenomenológico, psicológico, sociológico) es rico y complejo. Sin embargo, F. Gingras apunta a la historiografía medieval como raíz y fuente del *imaginaire*. Él mismo trae a colación al medievalista G. Duby quien a partir de su obra *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*⁵⁷, las traducciones en diferentes lenguas traicionan el propio vocablo en francés, *imaginaire*, y la noción que implicaba (en inglés, *imagined*; en alemán, *das Weltbild*, en italiano, *specchio*). Esto ya nos da un acceso al término y a la noción de “imaginario”: acceso complejo y polisemántico. Al igual que el Círculo de Eranos, el concepto de imaginario nace, especialmente, de dos disciplinas: la medieval y la psicológica. En las dos encontramos grandes representantes en Francia. Para la primera, Jacques Le Goff⁵⁸, por poner un ejemplo (*L'imaginaire médiéval*) y fundador ya en la segunda mitad del siglo XX de un grupo de estudio antropológico del Occidente medieval en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (1978) mientras que para el segundo caso, G. Bachelard y G. Durand son los herederos de una tradición francesa que estudió el “psicoanálisis de la imagen” y su estructura antropológica⁵⁹. En ambos casos, – las dos ramas interesadas por la noción “imaginario” –, se encuentran con la dicotomía entre lo real y lo imaginario, inclusive como prefería el alemán E. Köhler, ideología por imaginario⁶⁰.

encuentra adosada a las informaciones de origen empírico de la percepción, este imaginario superior produce una síntesis trascendental, aunque no abstracta de significaciones primordiales». Cf. *Ibid.*, 28.

⁵⁶ F. GINGRAS, “Note sur la notion d'imaginaire: entre poétique et histoire”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge* 26 (2010), 33-42.

⁵⁷ Citado en *Ibid.*, 33. F. Gingras se refiere a la siguiente obra: G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978.

⁵⁸ Para Ph. Walter, Jacques Le Goff representa una concepción estática del “imaginario”, es decir, «catalogue des images» en contraposición de una segunda concepción mucho más dinámica (G. Durand). Cf. PH. WALTER, “La vie des images et l'imaginaire médiéval”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge* XXVI (2010), 161-172. Aquí, 162-163.

⁵⁹ Cf. F. GINGRAS, *art. cit.*, 34-35.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 38.

A ello también se refería H. Corbin – con su interés por revalorizarla – cuando expone la equivalencia de la noción “imaginario” como irreal, «algo que está fuera del ser y del existir, en suma, lo utópico»⁶¹. F. Gingras establece un panorama sistemático, en ámbito francés, de autores del siglo XX que han analizado la noción “imaginario” buscando la reconciliación de «les dimensions archétypale (anthropologie) et sociologique (historiquement déterminée) d’un imaginaire»⁶². Podríamos denominarlo, como lo han hecho J. R. Valette⁶³ o V. Cirlot⁶⁴, como “poética de lo imaginario” en donde se conjugan «imaginario, forma e ideología»⁶⁵. En este sentido, Ph. Walter distingue las dos nociones – imaginación e imaginario – sosteniendo que la primera «est la capacité spontanée de l’esprit à créer des images» mientras que por “imaginario” «est la capacité non moins spontanée de les déformer»⁶⁶. El imaginario deforma las imágenes creadas porque se mezclan las unas con las otras. Por su parte, J. J. Wunenburger sistematiza en cuatro grandes grupos las diferentes teorías sobre el imaginario que se dan cita a lo largo del siglo XX⁶⁷.

En primer lugar, G. Bachelard representa la primera perspectiva quien concibe el imaginario como conjunto de imágenes mentales cargadas de afectividad y de una relación poética al mundo exterior. El autor francés dota a la imagen de un valor ontológico y de una significación transformativa, lejana, por otra parte, de ser un “residuo perceptivo pasivo o nocturno”⁶⁸. Sin embargo para G. Bachelard, las imágenes se van renovando o transformando no por parte del sujeto que las elabora (subjetivismo) sino, al contrario, por ese contacto con el mundo exterior esquematizado por los cuatro elementos de la tierra (aire, tierra, agua y fuego).

⁶¹ H. CORBIN, “Lo imaginario y lo imaginal I”, en *Axis Mundi: cosmología y pensamiento tradicional* 4 (1995), 37-48. Aquí, 37.

⁶² F. GINGRAS, *art. cit.*, 38.

⁶³ Cf. J. R. VALETTE, “De l’écriture de la merveille à la pensée du Graal”, en *Perspectives médiévales* 31 (2007), 140-146; ID., *La Pensée du Graal: fiction littéraire et théologie (XII^e- XIII^e siècles)*, Champion, Paris 2008.

⁶⁴ Cf. V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*, Siruela, Madrid 2014.

⁶⁵ F. GINGRAS, *art. cit.*, 40.

⁶⁶ PH. WALTER, *art. cit.*, 161.

⁶⁷ Cf. J. J. WUNENBURGER, “Introduction à l’imaginaire”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen – Âge XXVI* (2010), 188-196.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 189.

Con G. Durand, en segundo lugar, se construye una sólida “estructura antropológica del imaginario” y se da un paso hacia la definición del hombre como *homo symbolicus*. Tal y como sostiene J. J. Wunenburger, G. Durand representa una tercera vía entre el estructuralismo y formalismo (Lévi – Strauss), tercera de las teorías sobre el imaginario, y el subjetivismo del sentido de la hermenéutica (P. Ricoeur):

«G. Durand élargit l'échantillon de l'imaginaire à l'ensemble des productions culturelles (oeuvres d'art, mythes collectifs, etc.) pour y mettre en évidence une triple logique de “structures figuratives” [...] Socieux de dégager une troisième voie entre le structuralisme, qui privilégie le formalisme (mis en oeuvre par Lévi – Strauss) et l'hermèneutique (illustrée par Ricoeur) qui accentue la manifestation subjective du sens, Durand soutient que l'imaginaire dot son efficacité à une liaison indissoluble entre, d'une part, des structures, qui permettent de réduire la diversité des productions singulières d'images à quelques ensembles isomorphes, et, d'autre part, des significations symboliques, réglées par un nombre fini de schèmes, d'archétypes et de symboles»⁶⁹.

Los arquetipos, por lo tanto, expresan ese carácter universal en la formación de imágenes (luces y sombras, oscuridad y claridad, héroes y monstruos)⁷⁰ y que encuentran en el símbolo su expresión concreta cultural. Por ejemplo, la Trinidad (arquetipo) sufrirá variaciones que como expuso F. Boespflug podrían resumirse en cinco grandes familias⁷¹: el trono de la gracia con los símbolos de las manos (el Padre), el trono (la cruz) y la paloma (Espíritu Santo); la Trinidad del Salterio donde el Padre y el Hijo están sentados en el mismo trono y entre ambos aletea el Espíritu Santo (paloma); la Trinidad triándrica, es decir, tres hombres de edades diferentes donde la edad juega el papel simbólico de significar cada una de las personas trinitarias; la Trinidad “paterna” como el Padre que hace de padre y el Hijo como niño; finalmente, la Trinidad tricéfala quien con un fuerte componente simbólico (bestiario) representa los tres rostros divinos y diferenciados y que, a su vez, son de la misma naturaleza divina.

⁶⁹ *Ibid.*, 191.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 192.

⁷¹ Cf. F. BOESPFLUG, *La pensée des images. Entretiens sur Dieu dans l'art avec Bérénice Levet*, Bayard, Paris 2011, 136-138.

Finalmente, la cuarta teoría del imaginario viene de manos de P. Ricoeur y definida como una teoría de la hermenéutica y de la representación. En este caso, el imaginario está constituido por la globalidad de imágenes cuyo sentido indirecto debe desvelarse por parte del mismo sujeto mediante una apropiación personal. Los signos culturales (un texto poético, un cuadro, una narración mitológica) presentan un doble sentido, el directo y el indirecto. Este segundo tiene una gran primacía para P. Ricoeur puesto que de él depende esa dinámica de apropiación personal que el sujeto haga del signo cultural.

Resumiendo, el imaginario respondería a cuatro significados: a) El conjunto de imágenes relacionadas con el mundo exterior (G. Bachelard); b) La expresión del carácter simbólico del hombre (G. Durand); c) La misma estructura y forma antropológica (Lévi – Strauss); d) El conjunto de imágenes con un sentido oculto que deben ser desveladas por parte del sujeto mediante su apropiación personal y su hermenéutica (P. Ricoeur). Ahora bien, existe una quinta teoría sobre el imaginario representada por el estudioso H. Corbin quien se aproxima al fenómeno del imaginario y de la imagen a través de la antropología religiosa y desde la perspectiva islámica aportando la interesante distinción que realiza entre “imaginario” (*mundus imaginarius*) e “imaginal” (*mundus imaginalis*) como también lo hace J. J. Wunenburger.

Si para F. Boespflug las imágenes o representaciones de lo visual se estructuran en seis categorías, naturales, visionarias, mentales, literarias, culturales y materiales⁷²; J. J. Wunenburger las sintetiza en tres grandes ramas implicadas entre sí. Por una parte, las imágenes mentales y materiales reproducen la realidad sea por la fotografía, la pintura o la memoria visual. En un segundo lugar, se encuentran las imágenes sustitutivas de la realidad como, por ejemplo, las imágenes fantásticas. Finalmente, en una tercera categoría y coincidiendo con la perspectiva de H. Corbin, se forjan las imágenes *imaginales* o surreales como parábolas o mitos, formas geométricas o sencillamente imágenes visuales con un fuerte contenido simbólico⁷³.

⁷² Cf. F. BOESPFLUG, *La pensée des images*. Véase nuestro capítulo sexto en la Parte III: *Infra*, 512-514.

⁷³ J. J. WUNENBURGER, “Introduction à l’imaginaire”, 201-202.

b) Lo “*imaginal*” y el “*mundus imaginalis*” (H. Corbin)

H. Corbin analiza la figura de Ibn'Arabî (1165-1240)⁷⁴ a partir de la búsqueda de su topografía espiritual. En ella, entre la Murcia que lo vio nacer y su peregrinación hacia el Oriente, se forja toda una tradición *imaginal* y el concepto de *mundus imaginalis* en la experiencia espiritual. En la visión espiritual del sufi, la imaginación ejerce una energía de carácter noético y cognitivo: «Il s'agira d'une fonction absolument fondamentale, ordonnée à un univers qui lui est propre, pourvu d'une existence parfaitement “objective” et dont l'Imagination est en propre l'organe de perception»⁷⁵. En la imaginación ignaciana y ejercitada a lo largo de los Ejercicios ignacianos, mediante su figuración, abstracción y *discretio* de espíritus, la actividad imaginativa tiene que ver mucho con el “reflectir para sacar más provecho” (cf. *Ej* 106). Este ejercicio entre los Ejercicios, “reflectir”⁷⁶, es un verbo en cuya raíz se encuentra activada la imaginación al volver a aquellas mociones particularmente tocadas en el ejercicio realizado, es decir, la huella afectiva depositada a lo largo del ejercicio. H. Corbin descubre la cosmología espiritual concebida por el sufi murciano de la cual resuena esa categoría intermediaria denominada *mundus imaginalis*:

«[...] Un triple monde: entre l'univers appréhensible pour la pure perception intellectuelle [...] et l'univers perceptible par les sens, il existe un monde intermédiaire, celui des Idées – Images, des Figures – archétypes, des corps subtils, de la “matière immatérielle”»⁷⁷.

Estamos delante de una pista abierta que dista de permanecer en la infertilidad de la percepción intelectual y la de los sentidos dando, así, un valor cognitivo, véase noético, a la imaginación verdadera que como bien trae a colación H. Corbin con Paracelso, se diferencia de la fantasía por ser esta un simple juego del pensamiento⁷⁸.

⁷⁴ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Entrelacs, Paris 2006 [orig.: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Flammarion, Paris 1958].

⁷⁵ *Ibid.*, 25; 236.

⁷⁶ Cf. *Infra*, 127-128.

⁷⁷ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 26. Para la noción de “intermediaria”, véase *Ibid.*, 230.

⁷⁸ «Cette Imagination ne doit surtout pas être confondue avec la fantaisie. Comme l'observait déjà Paracelse, à la différence l'*Imagination vera*, la fantaisie [...] est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature». Cf. *Ibid.*, 193; ID., *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris 1983, 35-36. En este sentido es mucho más delimitado su significado respecto al de fantasía que la indistinción de estos dos términos usada por C. G. Jung al exponer “la imaginación activa” que, por otra parte, resulta, asimismo, de un proceso creador. Véase, D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola*, Liguori Editore, Napoli 2009⁹, 61-67.

Renunciando, de esta manera, a las dicotomías – real e irreal, inteligible y sensible – el mundo *imaginal* del cual habla H. Corbin resulta un intermedio, es decir, un “lugar sin espacio” como afirmó P. A. Fabre⁷⁹, «où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel»⁸⁰. A este mundo tan real como objetivo, H. Corbin le llama *mundus imaginalis*, el cual se mueve entre la percepción intelectual y la de los sentidos:

«C’est cet univers dont l’Imagination active est l’organe; il est le *lieu* des visions théophaniques; la scène où *arrivent* dans leur vraie réalité les *événements* visionnaires et les histoires symboliques. Il sera beaucoup question de lui ici, sans que jamais soit prononcé le mot d’*imaginaire*, parce que ce mot, dans l’équivoque courante, préjugé de la réalité atteinte ou à atteindre, trahit l’impuissance devant ce monde à la fois intermédiaire et médiateur. Nous dirons *mundus imaginalis*»⁸¹.

La imaginación figurativa, abstraída y discernida en Ejercicios, precisamente, activa la función mnemónica y mistagógica por la cual se manifiesta la Palabra del Señor en la medida que se ejercita el sujeto y lo mueve a partir de las mociones provenientes de la verdadera consolación. Este supuesto se ve reforzado por la perspectiva de Ibn’Arabî al concebir la imaginación como activa, creadora, es decir, receptáculo teofánico: «Cette Imagination est *créatrice*: parce qu’elle est essentiellement Imagination active, et que cette activité qualifie essentiellement comme Imagination théophanique»⁸². La obra de Ibn’Arabî enriquece la fenomenología de la imaginación desde la experiencia teológico – espiritual. Dejando al margen ciertas posiciones rupturistas – filosofía y teología o en el caso del autor murciano, entre la filosofía del Islam y la árabe⁸³ – y sin ningún ánimo de sincretismo, el mundo *imaginal* de la inteligencia que se sensibiliza y de lo sensible que va tomando cuerpo inteligente y comprensivo, necesita de una herramienta propia al sujeto que se ejercita como lo es en la imaginación discernida ignaciana.

⁷⁹ Cf. 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*, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1992, 10.

⁸⁰ H. CORBIN, *L’Imagination créatrice*, 26.

⁸¹ *Ibid.* El sinónimo acuñado por H. Corbin es el de “imaginación creadora”. Cf. *Ibid.*, 102.

⁸² *Ibid.*, 28. De igual manera, H. Corbin argumenta: «Dépassement, plutôt, des conditions spatio – temporelles de la perception sensible. Ici encore la cosmologie du soufisme dispose de la dimension qui peut en rendre compte et qui manque à notre propre schéma du monde». Cf. *Ibid.*, 68.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 30-31.

Si para el segundo caso se trata del examen y del *corpus* hermenéutico o círculo interpretativo (reglas, notas, adiciones) que envuelve el proceso de Ejercicios; para el primero, en la visión de Ibn'Arabî, se trata de la exégesis o hermenéutica (*ta'wîl*). El mundo *imaginal* se sitúa en un plano intermedio y mediador de la manifestación o epifanía de la divinidad. Dicho plano es fundamentalmente más simbólico (conciencia no racional) que alegórico (conciencia racional)⁸⁴. En efecto, se hace necesario el aprendizaje en el desvelar el significado de lo simbólico en ese mundo *imaginal*:

«Le *ta'wîl* présuppose la floraison des symboles, l'organe de l'Imagination active qui simultanément les fait éclore et les perçoit; le monde angélique intermédiaire entre les pures Intelligences chérubiniques et l'univers des évidences sensibles, historiques, légales, irréversibles»⁸⁵.

De igual manera, desde la imaginación discernida, el ejercitante apoyado por las reglas de la *discretio de spiritus* tanto para la primera semana (cf. *Ej* 313-327) como en la segunda (cf. *Ej* 328-336) – concerniente esta para la vida en el seguimiento de Cristo –, se inicia en el escrutinio y en el orden de sus afectos para la búsqueda de la voluntad de Dios. Curiosamente si las primeras reglas versan más en la semántica bipolar de la consolación y de la desolación, las segundas introducen la sintaxis angelológica: buen ángel y mal ángel. Mientras que el primero es la forma de la consolación, “verdadera alegría y gozo espiritual”, (*Ej* 329) para que el ejercitante “crezca y suba de bien en mejor” (*Ej* 331) en todos los principios, medios y finalidades que disponga “inclinándose a todo bien” (cf. *Ej* 333); por el contrario, el ángel malo – muchas veces “*sub angelo lucis*” (*Ej* 332) –, trae la apariencia del primero, es decir, en “pensamientos buenos y sanctos” pero procurando “salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones” (cf. *Ej* 332) quitando toda “paz, tranquilidad y quietud” (cf. *Ej* 333) y haciendo ruido y agitación como “la gota caída en la piedra” (cf. *Ej* 338). Por lo tanto, las reglas de la discreción para segunda semana en *Ejercicios* no se mueven en torno al bien o al mal, sino a la sutileza de los engaños encubiertos y a las “otras intenciones” veladas bajo apariencia de bien.

⁸⁴ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 35.

⁸⁵ *Ibid.*, 36. Véase también en: ID., *L'homme et son ange*, 113-114.

La angelología así concebida es objeto de la hermenéutica del examen y de la imaginación discernida tan recurrente en el proceso de Ejercicios no únicamente como interpretación de lo sucedido en la oración sino fundamentalmente como también “ejercicio espiritual” y, en consecuencia, experiencia teológico – espiritual. Quizás entre otras diferencias, esta es la principal en comparación con el *ta’wîl* de Ibn’Arabî y con la imaginación discernida ignaciana.

Las dos visiones apuntan a la necesidad de interpretar el mundo *imaginal* y lo teofánico: aquello oculto que necesita ser desvelado⁸⁶. En *Ejercicios*, la relación inmediata del sujeto con su Criador y Señor es el “*Principio y Fundamento*” (*fides qua creditur*) de la experiencia pero mediada por las verdades de fe (*fides quae creditur*). Retomando la función del *ta’wîl* (exégesis o interpretación) o de la imaginación discernida en *Ejercicios* del mundo *imaginal*, esta nos muestra un tipo de conocimiento más experiencial o existencial que racional:

«[...] L’initiation au *ta’wîl* est naissance spirituelle [...] Parce qu’ici, comme chez tous ceux qui l’ont pratiqué dans le christianisme, c’est – à – dire ceuz qui n’ont point confondu le sens spirituel avec l’allégorie, le *ta’wîl* fait pénétrer dans un nouveau monde, accéder à un plan supérieur de l’être»⁸⁷.

La imaginación, hemos mencionado más arriba, presenta un valor noético, mnemónico y didáctico. Para el tercero, el “ojo interior” de Ignacio de Loyola en su experiencia teológico – espiritual, el P. Gonçalves da Câmara la formuló bajo la siguiente expresión: «Dios le enseñaba como un maestro de escuela a un niño» (*Au* 27). En el caso de Ibn’Arabî, el aprendizaje interior se dibuja en la relación entre maestro y discípulo: “Discípulo de Khezr”, el maestro interior. H. Corbin así lo describe:

«Avoir un maître spirituel avec qui la relation confère par essence au disciple une dimension “transhistorique”, cela présuppose cette aptitude à vivre des événements qui s’accomplissent

⁸⁶ La posición de Ibn’Arabî es claramente, como apunta H. Corbin, esotérica en clara oposición a la mediación de la Revelación por parte de la Iglesia y del dogma en el caso del cristianismo. No entramos a discutir esta perspectiva puesto que excedería nuestro tema de investigación. Para ello, consúltese: *Ibid.*, 36; 99.

⁸⁷ *Ibid.*, 49; 108-109.

dans une réalité autre que la banale réalité physique – des événements qui se transmutent spontanément en symboles»⁸⁸.

Los tres acontecimientos absolutos en el caso del sufista, nacido en Murcia el 28 de julio de 1165, son los funerales de Averroes en Córdoba, la peregrinación hacia Oriente y, finalmente, este tercer punto: su maestro interior, ser discípulo de Khezzr. Lo acaecido en los funerales en Córdoba marca un antes y un después. Se trata de una distancia por parte del sufista murciano en lo que se refiere a la obediencia exterior y la filosofía racional⁸⁹. Entre los años 1193 y 1200, vemos a Ibn'Arabî peregrinando por Andalucía y el norte de África en su camino que lo conduce hacia Oriente, un exilio occidental como así lo rotuló Sohrawardî (1155-1191)⁹⁰. La peregrinación de la que hablan no se desenvuelve únicamente en un plano físico sino, principalmente, se vincula a una experiencia interior como le sucedería a Ignacio de Loyola y analizado a través de su “ojo interior” en nuestra Parte III. De ello da fe, como remarcó H. Corbin, la primera persona del *Récit de l'exil occidental* del persa Sohrawardî: «récit d'une vision ou d'une expérience *personnellement* vécue; *expérience* qui conduise le mystique par cette Imagination active qui constitue son être le plus personnel»⁹¹. Sin embargo, ¿de qué trata este primer acontecimiento? De él se engendra el opúsculo en torno a las luces de Dios en el cual se describen las siguientes etapas lumínicas: a) La inicial o exotérica y b) La iniciática al *ta'wîl* o hermenéutica espiritual (*intelligentia spiritualis*)⁹². La llegada a la Meca el año 1201 es el punto de partida de la denominada dialéctica de amor. Tanto en la iniciación a la hermenéutica espiritual como en la dialéctica de amor (la relación de amor entre Creador y creatura), el maestro interior – ser discípulo de Khezzr – constituye un vínculo ejemplar y “ejemplificante”:

«L'être le disciple de Khezzr [...] le sens est tel que d'une part la personne de Khezzr ne se résout pas en un simple schéma – archétype, mais que d'autre part c'est bien dans une relation qui fait d'elle un archétype que la présence de sa personne, est éprouvée; pour que phénoménologiquement cette relation *montre*, il faut une situation qui lui corresponde dans les deux termes qui le fondent. Cette relation implique que Khezzr soit éprouvé

⁸⁸ *Ibid.*, 53.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 65.

⁹⁰ H. CORBIN, *L'homme et son ange*, 7; 15. Tal y como indica el autor, por Oriente se entiende la sabiduría persa de la cual será una fuente espiritual para Ibn'Arabî en su peregrinación hacia ese “Oriente”.

⁹¹ *Ibid.*, 13.

⁹² La obra es: *Mawâqî al – nojûm*. Véase en H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 70.

simultanément comme une personne et comme un archétype, comme une personne – archétype»⁹³.

Influenciado por la perspectiva de Sohrawardî, Ibn'Arabî abre una nueva pista para responder la eterna dicotomía entre lo real y el arquetipo. La teología cristiana y, especialmente, la experiencia teológico – espiritual se fundamenta en una relación entre dos personas, entre un Tú y un Yo. Esta relación podemos considerarla como una relación “persona – arquetipo”. En nuestro caso, de ella emana la ejemplaridad o la imitación en el seguimiento de Cristo tan presente a partir de la segunda semana en *Ejercicios* hacia ese “ojo crístico” que muestra el *self* en su condición más verdadera movida por la verdadera consolación que proviene de Dios. De hecho el filósofo francés presta una atención especial a esta relación inmediata entre quien da el ejemplo y quien permanece ejemplificado en su relación con el Maestro que le hace ser discípulo:

«Sa relation avec chacun est la relation exemplaire ou de l'exemplarité avec l'exemplifiant. C'est ainsi qu'il peut être à la fois sa propre personne et l'archétype et c'est en étant l'un et l'autre qu'il peut être le maître de chacun parce qu'il s'exemplifie autant de fois qu'il a de disciples, envers lesquels son rôle est de révéler chacun à soi – même»⁹⁴.

Para Ibn'Arabî ello se realiza en la investidura del manto. En *Ejercicios*, en su proceso imaginativo ejercitado y en la actividad figurativa, abstraída y discernida que se construye, las repeticiones a partir de la segunda semana devienen el acto casi litúrgico en donde se espera que el ejercitante ahonde al final de su jornada ejercitada en la investidura de la *forma Christi*. De ello da fe desde el inicio de la segunda semana con la nota de *Ejercicios* en la que se pide que el ejercitante repita el ejercicio del Rey Temporal (cf. *Ej* 91-98): «Este ejercicio se hará dos veces al día, es a saber, a la mañana en levantándose, y a una hora antes de comer o de cenar» (*Ej* 99). Asimismo, las contemplaciones de la Encarnación y del Nacimiento (cf. *Ej* 118), los misterios de la vida de Cristo cambiando únicamente la materia propia de cada ejercicio (cf. *Ej* 133), Banderas y Binarios (cf. *Ej* 148).

⁹³ *Ibid.*, 81.

⁹⁴ *Ibid.*

A esto debe añadirse el quinto tiempo de oración denominado “aplicación de sentidos” (cf. *Ej* 121-126) y en tercera semana, la de la contemplación de la Pasión del Señor: «tome un día entero la mitad de toda la pasión, y el 2º día la otra mitad, y el 3º día toda la pasión» (*Ej* 209). La intensidad de la repetición, por lo tanto, radica en la imaginación discernida – en segunda semana, las reglas de la *discretio*; en tercera, en cambio, las reglas para ordenarse en el comer (*Ej* 210-217) –. Bajo la conducción de estas reglas o cuerpo hermenéutico refuerzan la relación entre el Maestro y el discípulo en dos sentidos: a) Cristo como el criterio objetivador y catalizador de los engaños acostumbrados y de los deseos desordenados; b) El acompañante en tanto que es figura y mediación eclesial para que como «un peso dexa immediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*Ej* 15).

Desde esta perspectiva, la imaginación se concibe como una función humana y un diálogo interior⁹⁵ que en *Ejercicios* se desarrolla de una manera primordial mediante los coloquios de los diferentes ejercicios espirituales (imaginación abstraída). Por otra parte, el proyecto de J. Nadal en las *Evangelicae historiae imagines* (1593)⁹⁶ presenta una serie de imágenes, gravados, de las meditaciones de los *Ejercicios* lo cual supone un orden inverso a lo establecido en *Ejercicios* y al proceso imaginativo ignaciano. En el caso de la obra del P. Nadal, el conocimiento de tipo sensible y exterior viene de fuera hacia el interior mientras que el proceso en *Ejercicios*, la imaginación resulta ser “trans-sensible” como diría H. Corbin. Es desde el interior del ejercitante en su *mundus imaginalis*, el seno de la percepción teofánica (imaginación figurativa y abstraída) y la hermenéutica subyacente del examen y las reglas, de donde se desarrolla una proyección hacia el exterior o hacia ese eje horizontal donde las acrobacias ordinarias nos llevan a emprender la vida como un ejercicio espiritual constante:

«Cette perception théophanique s’accomplit dans le [...] *mundus imaginalis*, dont l’organe est l’Imagination théophanique [...] C’est elle aussi qui toujours de nouveau est à même de

⁹⁵ «*Imaginatio vera*, dialogue intérieur, et de son fruit le *corpus subtile*. Dialogue intérieur qui donne l’être en Imaginant [...]». Cf. H. CORBIN, *L’homme et son ange*, 40. Recordemos el coloquio paradigmático: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio» (*Ej* 53).

⁹⁶ Cf. J. NADAL, *Biblia Natalis. La Biblia de Jerónimo Nadal SJ*, J. Torres Ripa (ed.), Mensajero – Deusto Publicaciones, Bilbao 2008. También: *Annotations and Meditations on the Gospels* (3 vols.), F. A. Homann (ed.), Saint Joseph’s University Press, Philadelphia 2003 – 2007.

transmuer les données sensibles en symboles, les événements extérieurs en histoires symboliques. Ainsi, l'affirmation du sens ésotérique postule une herméneutique prophétique [...] postule un organe qui perçoit les théophanies, investisse les figures visibles d'une "fonction théophanique"⁹⁷.

La experiencia teológico – espiritual a partir de la imaginación creadora y teofánica, órgano activo y perceptivo de un conocimiento interior, hace mostrar una espiritualidad *imaginal*, lo que Sohrawardî llamó la búsqueda del sentido interior de la Palabra y que sin ese sentido, la Palabra parece perdida⁹⁸. De esta manera, podemos comprender la experiencia teofánica como el ejercicio donde la divinidad se muestra mediante ese *mundus imaginalis*. Para H. Corbin, la teofanía se revela en términos de unión mística como unión *sympathetica*. Movida por el amor o la compasión, la relación entre Creador mueve al sujeto a una progresiva unión desarrollada en el mundo *imaginal*, intermedio y mediador «dont le *coeur* est le centre»⁹⁹. La centralidad del corazón en el sufismo de Ibn'Arabî es tal que en él se produce el verdadero conocimiento y que, si bien es verdad que el corazón no es un término propiamente ignaciano, su correspondencia vendría a ser la del “conocimiento interno” ignaciano: «Le *coeur* (*qalb*) chez Ibn'Arabî, comme dans le soufisme en général, est l'organe par lequel est produite la vraie connaissance, l'intuition compréhensive, la gnose [...] de Dieu et des mystères divins»¹⁰⁰. Aquí radica la función noética o cognitiva de la imaginación también en el proceso de Ejercicios. Ella «oeuvre une dimension nouvelle des êtres, la dimension de leur invisible»¹⁰¹. Este valor *sympathetico* califica la relación entre el Creador y la creatura y es una recurrencia en *Ejercicios* a través de la petición “conocimiento interno” y de la actividad verbal “sentir” y “afectar(se)” como en todos los verbos relacionados con la afectividad, la emoción y la pasión. Ya para Sohrawardî, el “agnosticismo” era la muerte espiritual a diferencia de la resurrección espiritual como “éveil à l'ésotérique”¹⁰².

⁹⁷ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 101.

⁹⁸ Sobre la teosofía ismaelita y esta iniciación al “esoterismo y el Verbo”, consúltese: H. CORBIN, *L'homme et son ange*, 81ss.

⁹⁹ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 119. Aquí también leemos: «Le *coeur* est le foyer où se concentre l'énergie spirituelle créatrice, c'est – à – dire théophanique tandis que l'Imagination en est l'organe».

¹⁰⁰ *Ibid.*, 233-234.

¹⁰¹ *Ibid.*, 227.

¹⁰² Para el autor persa, el conocimiento (*gnosis*) resulta un modo no solo de conocer sino de ser, existiendo, así, tres tipos: a) Los que viven en lo exotérico y en la “palabra perdida” por no buscar su sentido interior;

Mientras que en la imaginación activa y creadora de Ibn'Arabî, el *pathos* o iniciativa divina es concebida como una “conversión de Dios”¹⁰³, la iniciativa de Dios en el modo ignaciano versa en la comunicación de amor, entre el amante y el amado tal y como se advierte en el último de los ejercicios ignacianos, la *contemplatio ad amorem* (*Ej* 230-237) [*CpA*]: «El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante [...]» (*Ej* 231). Tanto Ibn'Arabî con su “secreto del secreto” como con el fondo eckhartiano, con el relámpago poreteano o con la comunicación entre Criador y creatura ignaciana, se nos ofrece – salvando las distancias – una unión mística fundamentada en el amor o en la amistad con Dios (*Gottesfreunde*)¹⁰⁴ – a la cual aludiremos en nuestra Parte II –. Para el sufista murciano, H. Corbin apostilla:

«Le premier, c'est que si le serviteur du Nom est celui qui le manifeste, celui par qui ce Nom subsiste dans l'univers visible, c'est qu'il est l'action de ce Nom, il en réalise l'intention et la volonté. Cette action réalise en nous sa *significatio passiva* [...] Le second aspect, c'est que cette corrélation du seigneur divin et de son fidèle n'a point commencé d'exister dans le temps»¹⁰⁵.

Esta significación pasiva o dimensión receptiva tiene su valor en tres verbos del proceso imaginativo ignaciano. Los dos primeros referidos a la elección, “recibir” y “elegir”, mientras que el tercero, “alcanzar”, especialmente, en la gracia que se pide para “ser alcanzados por el Hijo” presente en los triples coloquios y, finalmente, en la *CpA*. En la figura primordial (*Urbild*) de Cristo, Hijo del Padre eterno, el segundo aspecto del que habla H. Corbin, remite a esa eternidad del Primogénito y del Unigénito, una eternidad encarnada en las coordenadas espaciales y temporales. La imaginación figurativa a lo largo de los Ejercicios construye esa “localización” encarnada en el *mundus imaginalis* del ejercitante. Esta dialéctica del amor, vemos que es una constante en la tradición *imaginal*:

b) Los que se inician en lo esotérico o dicha búsqueda (*quête*); c) Lo esotérico de lo esotérico, propio del modo de conocer y de ser de los ángeles. Cf. H. CORBIN, *L'homme et son ange*, 95; 98; 122.

¹⁰³ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 128.

¹⁰⁴ Cf. H. CORBIN, *L'homme et son ange*, 107-108; 233-234.

¹⁰⁵ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 144.

«Dieu ne peut nous être connu que dans ce que nous éprouvons de lui, de sorte que nous puissions le typifier et le prendre comme objet de notre contemplation, aussi bien dans l'intime de nos coeurs: que devant nos yeux et dans notre imagination, comme si nous le voyions, ou mieux dit, de telle sorte que nous le voyions réellement»¹⁰⁶.

Este tipo de comunicación o dialéctica de amor corresponde a nuestro esquema imaginativo¹⁰⁷: el círculo místico o lo que llamaría H. Corbin a propósito de Ibn'Arabî como *unio mystica* o *unio sympathetica*:

«Ce que l'on appelle "amour divin" [...] a un double aspect: sous un *aspect*, c'est le Désir [...] de Dieu pour la créature, le Soupir passionné [...] de la divinité en son Essence [...] aspirant à se manifester dans les êtres, afin d'être révélée pour eux et par eux; – sous un autre *aspect*, c'est le Désir de la créature pour Dieu, et c'est en fait le Soupir de Dieu lui – même épiphanisé dans les êtres, et aspirant à revenir à soi – même»¹⁰⁸.

Bajo la triple distinción del amor, divino, espiritual y natural, H. Corbin delimita este tipo de deseo. El primero referido al Creador por la criatura mientras que el segundo caracteriza la relación de la criatura respecto a su Creador «toujours à la quête de l'être dont elle découvre en elle l'Image»¹⁰⁹. Finalmente, el tercer tipo es la propia satisfacción de los deseos o como dice el texto ignaciano, «el proprio amor, querer e interesse» (*Ej* 189). A partir de aquí, ofrecemos, desde esta perspectiva, otra de las definiciones del mundo *imaginal*:

«Ce n'est pas un signe identifié par les sens mais par un autre organe; il s'agit d'une connaissance d'évidence immédiate [...] Alors l'âme perçoit cette théophanie; elle reconnaît que l'Aimé est cette Forme physique (sensible ou mentale, identifiée par l'Imagination active); et elle est entraînée vers elle, simultanément en sa nature spirituelle *et* en sa nature physique. Elle "voit" son Seigneur, et elle prend conscience qu'elle le voit dans cette Image extasiante donnée à ses facultés internes, et elle ne peut que l'aimer pour lui – même: amour "physique", puisqu'il a appréhende et contemple une Image concrète, et simultanément amour spirituel [...] Cette conjonction de l'amour spirituel et de l'amour naturel, par transmutation de celui – ci par celui – là, décrit en propre l'amour mystique»¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 163.

¹⁰⁷ Cf. *Infra*, 167; 169 (fig. 15).

¹⁰⁸ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 164; 207-208.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 166.

¹¹⁰ *Ibid.*, 168.

c) “A imagen y semejanza de Dios” (cf. Gn 1, 26): “*poiesis*” (creación) y “*mimesis*” (imitación)

La imaginación desata una creatividad producida desde el interior de la persona dibujando un conjunto de imágenes compartidas por una *societas* (imaginario) propias de un tiempo y de un lugar, «suerte de psiquismo colectivo autónomo, que se comporta como el Alma de grupo»¹¹¹. Ciertamente, existe una “isometría” entre la imaginación individual y colectiva. Esta última configura un código social y cultural con cierto carácter normativo¹¹². Las imágenes mentales de la meditación y de la memoria, de los sueños y de las visiones encuentran un sentido profundo en la antropología cristiana: «el ser humano *ad imaginem et similitudinem nostram* (Gn 1, 26)»¹¹³ llevada a su plenitud en la imagen de Cristo, su arquetipo. En la interacción entre las “imágenes exteriores e interiores” (H. Belting), estas conducen al sujeto en la experiencia teológico – espiritual a todo un mundo simbólico que trasciende el puro signo (semiótica) en búsqueda siempre del sentido¹¹⁴:

«Une “image” est plus que le produit d’une perception. Elle apparaît comme le résultat d’une symbolisation personnelle ou collective. Tout ce qui passe sous nos yeux, qu’il s’agisse de la vision physique ou du regard intérieur, se laisse donc élucider ou transformer en image. Aussi la notion d’image, si l’on veut bien la prendre au sérieux, ne saurait-elle être en définitive qu’une notion anthropologique. Nous vivons avec des images et nous comprenons le monde en images»¹¹⁵.

¹¹¹ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 116.

¹¹² De ella habla H. Belting proporcionando una distinción más que justa y necesaria. Si la imaginación individual se desarrolla en la facultad del sujeto, la colectiva (imaginario) lo hace desde la conciencia de la sociedad que elabora las imágenes con las que se perpetua: «Tandis que l’imagination demeurerait rattachée à une faculté du sujet, on a relié l’imaginaire à la conscience et par conséquent à la société et aux images à travers lesquelles se perpétue une histoire collective des mythes. Aussi l’imaginaire se distingue-t-il des produits par lesquels il se manifeste: il est en quelque sorte le fons commun visual et le réservoir d’images d’une tradition culturelle». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 100-102.

¹¹³ J. C. SCHMITT, “Imágenes”, en J. Le Goff – J. C. Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003, 365.

¹¹⁴ La unidad entre percepción, memoria e imaginación resulta más que necesaria en nuestros días. J. J. Wunenburger declara contundentemente: «Conviene entonces poner fin a toda teoría puramente continuista de las facultades mentales, que ha tenido demasiada tendencia a escindir percepción, memoria, anticipación e imaginación, y a poner el dato objetivo concreto, es decir, lo real reducido a su sentido literal, y una representación construida subjetivamente, que sería tratada como un extravío ficcional, como un rodeo equivocado». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 30.

¹¹⁵ H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 18.

Desde la teología cristiana, el modelo clásico que se ha ido formulando desde la época patrística es, precisamente, el de la persona como *imago Dei*. Muchos son los matices, de unos y de otros autores¹¹⁶. No es el momento, en nuestro caso, de analizar estas autoridades y sus textos. Sí que el núcleo fundamental resulta de un principio teológico: la persona es imagen del Dios creador pero, a su vez, una imagen encarnada en la segunda persona trinitaria quien redime esa imagen tocada por el pecado¹¹⁷. Antes, por lo tanto, y una vez establecidos los términos de “imaginario” y “lo imaginal”, de pasar a la representación visible que una imagen denota, nos es necesario ofrecer el significado de esta “imagen y semejanza” cuyo sentido es llevado a su plenitud en Cristo Jesús.

Aquí reivindicamos el papel de la Creación como imagen dinámica por la cual se establecen movimientos entre lo humano y lo divino y, viceversa¹¹⁸. Al respecto, en el seno de la teología cristiana, existen varias corrientes o posiciones que pueden resumirse en dos: la primera como un hecho externo imitativo (el modelo griego de *mimesis* aplicado al cristianismo)¹¹⁹ y la segunda, como una comunicación visual y verbal de Dios en el ser humano.

¹¹⁶ Véase nuestro punto 6.1 *Status quaestionis:Infra*, 511ss.

¹¹⁷ En palabras de Wunenburger: «Nell'economia cristiana, infatti, Dio, creatore increato del mondo, s'incarna egli stesso nel Figlio e genera una nuova immagine vivente di sé. L'incarnazione divina è a questo punto la premessa indispensabile per una distinzione più precisa fra i due modi di produzione di un'immagine». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 151. Para el autor estos dos modelos son el de la *mimesis* según la antigüedad clásica en tanto que imitación y, en segundo, el de la *mimesis* según la categoría de la teología cristiana de la filiación. Podríamos decir que en Jesucristo concentra la experiencia de filiación que en la teología cristiana ha predominado: «La teologia cristiana ha quindi optato per una superiorità del concetto di filiazione su quello di imitazione, al punto che per sant'Agostino la vera immagine, ossia la più profonda somiglianza, si confonde con l'immagine dell'incarnazione cristica». Cf. *Ibid.*, 153.

¹¹⁸ Básicamente dos son las líneas dibujadas. Una la que une Dios al hombre y, la segunda, la que los separa. La doctrina de la “imagen y semejanza” viene a condensar fundamentalmente la relación entre lo humano y lo divino, entre el hombre y el misterio cristiano en su relación sea de lejanía como de proximidad. P. Lamarche lo expresa de la siguiente manera: « Ce développement [“image et ressemblance”] s'est fait, semble-t-il, selon deux grandes lignes parallèles qui ont coexisté à travers toute la Bible. D'une part, on a précisé le thème en soulignant le lien direct ainsi établi entre Dieu et l'homme. D'autre part, on a insisté sur la distance qui séparait l'homme de Dieu: dans cet intervalle l'image parfaite (Adam céleste, la Sagesse, en vérité le Christ) doit conduire l'homme à Dieu». Cf. P. LAMARCHE, “Image et ressemblance. I. Écriture sainte”, en *DSp*, vol. VII, 1403-1404. Véase también su artículo: P. LAMARCHE, “Imagen”, en X. Léon – Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, 1967 (2ª reimp.), 366-368 [orig.: *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris, 1962].

¹¹⁹ Algo que para la patrística con sus matices diversos intentan contraargumentar con la finalidad de salvaguardar el vínculo intrínseco entre Creación y Redención y, por lo tanto, una imagen creadora más desde el interno del ser humano que no como un fenómeno externo: «I Padri della Chiesa si preoccupano, non a caso, di stabilire tra la creazione del mondo e l'incarnazione divina un rapporto di somiglianza, che fonda un

El bagaje patrístico¹²⁰ elaborado a partir del legado paulino, el ser humano como *imago Dei* o *Trinitatis*, lo ha condensado J. R. Busto en el breve apartado “Teología de la imagen, antropología y proceso espiritual”¹²¹ considerando tres formas de entender esta imagen: a) Interlocutores de la divinidad; b) «Imagen de la Imagen»; c) Imagen relacional y social. Manteniendo esta triple dimensión de la imagen de Dios, nos alejamos de cualquier «tránsito de la imagen a la semejanza»¹²², es decir, de la distinción excesiva entre la imagen y la semejanza, צֶלֶם (*tselem*)¹²³ y תּוֹמַד (*demuth*)¹²⁴ a favor, por el contrario, de una combinación única e indisoluble:

«Y dijo Dios: – Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los réptiles. Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1, 26-27).

Dicha unidad entre “imagen y semejanza”, casi intercambiable, vuelve a repetirse en Gn 5, 3: «Cuando Adán cumplió ciento treinta años, engendró a su imagen y semejanza y llamó a su hijo Set»¹²⁵.

legame tra i due evento, e nello stesso tempo un segno di differenza: da un lato preme loro testimoniare la presenza di Dio nella sua immagine, dall'altro ribadire che la creazione è solo un'immagine esteriore del suo autore». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 151.

¹²⁰ Cf. A. SOLIGNAC, “Image et ressemblance. II. Pères de l'Église. A. Pères grecs et orientaux. B. Dans la patristique latine”, en *DSp*, vol. VII, 1406-1425. Para todo el tratamiento posterior, en el Medioevo, la mística renana y carmelitana hasta la teología contemporánea, véase: R. JAVELET, “Image et ressemblance. III. Aux 11^e et 12^e siècles”, en *DSp*, vol. VII, 1425-1434; R. L. OECHSLIN, “Image et ressemblance. V. Des mystiques rhénans au Carmel réformé”, en *DSp*, vol. VII, 1451-1463; L. SCHEFFCZYK, “Image et ressemblance. VI. Dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui”, en *DSp*, vol. VII, 1463-1472; A. SOLIGNAC, “Image et ressemblance. IV. Chez les scolastiques du 13^e siècle”, en *DSp*, vol. VII, 1434-1451. Para una visión más sintética sobre las imágenes en la teología y su elaboración histórico – doctrinal incluyendo el problema de la iconoclasia: H. SCHADE, “Imagen, imágenes sagradas”, en *SMundi*, vol. III, 848-854. Una excepcional obra que recorre todo el tratamiento de la llamada doctrina de las imágenes: A. BESANÇON, *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, Siruela, Madrid 2003 [orig.: *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, Paris 1994]. Especialmente, 87-185.

¹²¹ J. R. BUSTO, “Teología Dogmática y Espiritualidad”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 315-317.

¹²² *Ibid.*, 315.

¹²³ Cf. H. WILDBERGER, “צֶלֶם”, en E. Jenni – C. Westermann (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1985, 700-709 [orig.: *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament* (2 vols.), Chr. Kaiser Verlag, Munich 1971].

¹²⁴ E. JENNI, “תּוֹמַד”, en E. Jenni – C. Westermann (eds.), *op. cit.*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1978, 638-644.

¹²⁵ Tanto P. Lamarche como H. Wildberger apuntan, desde la exégesis, a ese valor único de la expresión “imagen y semejanza” en el texto hebraico. Por su parte, P. Lamarche afirma: «Le fait qu'on rencontré dans les premiers chapitres de la *Génèse* tantôt les deux expressions ensemble (1, 26), tantôt la première seule (1, 27), tantôt la seconde seule (5, 1) montre bien qu'il ne faut pas exagérer la distinction entre ces deux mots. Ces objections valent aussi bien contre la tentation de majorer le sens “ressemblance”, par rapport à l' “image”». Cf. P. LAMARCHE, *art. cit.*, 1403. Asimismo, H. Wildeberger declara en este sentido: «Sin duda, tampoco el

“Imagen y semejanza” debemos concebirla como una expresión unitaria y en relación a una misión: el cuidado de la Creación o la soberanía del ser humano respecto al resto de las criaturas¹²⁶. Recordemos que nos encontramos ante el relato sacerdotal (P)¹²⁷, la intención teológica – espiritual de nuestro interés se encuentra en subrayar esa correspondencia misionera entre Dios y el hombre. En otros términos, el hombre y la mujer son referidos a Dios mismo – con una cercanía tan abrumadora – hasta el punto de tener una noble misión: dar esplendor de Dios, mostrar la belleza divina, ser el rostro de Dios en la tierra:

«Al declarar al hombre semejante a Dios no explica directamente en qué consiste tal semejanza; su centro de gravedad está, más bien, en el destino para el que Dios se la concedió. La dificultad se encuentra para nosotros, en que el texto considera suficiente y explicita la simple afirmación de la semejanza divina. Aun así, podemos hacer dos observaciones: las palabras צֶלֶם (“imagen”, “estatua”, “escultura”) y תּוֹמַר (“semejanza”, “algo parecido a”) – la segunda explica la primera subrayando la idea de correspondencia y semejanza – se refieren al hombre entero y no tan sólo a su naturaleza espiritual, sino también, y a veces en primer lugar, al esplendor de su aspecto corporal, a [la] dignidad, majestad y [la] gloria con que Dios le adornó (Sal 8, 6). Ez 28, 12 habla aún más explícitamente de la “perfecta hermosura” del primer hombre»¹²⁸.

significado de las dos palabras [...] es muy distinto. Partiendo del significado de la raíz, *d'mut* significa “igualdad” [...] No son, en modo alguno, dos palabras de contenido distinto, que haya que separar entre sí, como ha hecho la Iglesia al distinguir entre *imago* y *similitudo*». Cf. H. WILDEBERGER, *art. cit.*, 704. De igual manera nos remitimos al artículo que el autor propone sobre esta temática: U. LUZ, “La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el NT”, en *Concilium* 50 (1969), 554-565.

¹²⁶ Soberanía no quiere decir, de antemano, una autonomía independiente, sino una representación de Dios mismo en la Creación: «Como imagen de seres divinos, el hombre participa de todo el poder que se les ha dado a ellos. Así como en la imagen están presentes el poder de Dios, su esplendor y su magnificencia (Sal 8, 6) e irradian desde ella, del mismo modo se les ha dado al hombre poder divino de decisión, magnificencia divina». Cf. H. WILDEBERGER, *art. cit.*, 708.

¹²⁷ Sobre su crítica, contenido y teología, véase: H. CAZELLES, “La historia sacerdotal (P)”, en ID. (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981, 257-268 [orig.: *Introduction à la Bible*, vol. II, Desclée et Cie., Paris 1973].

¹²⁸ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1975³, 194 [orig.: *Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1957]. Véase también, G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 54-80 [orig.: *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenoëck und Ruprecht, Göttingen 1972⁹]. ¿De dónde surge la diferencia entre imagen y semejanza? Viene de la traducción de la LXX, Septuaginta. Así lo sintetiza P. Lamarche: «Cependant ici intervient une donnée nouvelle: la traduction des Septante. En introduisant ici les mots εἰκών (*eikôn*) et ὁμοίωσις (*homoiôsis*) le traductor grec, plus ou moins consciemment, a enrichi ces versets de résonances, d'allusions, de virtualités propres au sens grec de ces deux mots. Or, sous l'influence de Platon et de ses disciples, εἰκών (*eikôn*) à cette époque peut signifier une participations sous mode sensible, tandis que ὁμοίωσις (*homoiôsis*) indique la ressemblance spirituelle parfaite vers laquelle l'homme doit tendre [...] La Septante a préparé le terrain à l'exégèse patristique». Cf. P. LAMARCHE, *art. cit.*, 1403. Específicamente, sobre el hombre, imagen de Dios, sus fundamentos bíblicos, elaboración patristica, y los trabajos teológicos en la Edad Media, Reforma y una exposición sistemática, véase: W. SEIBEL, “El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original”, en *Mysterium Salutis*, vol. II, 623-632.

La imaginación ignaciana impulsa la *imago Christi* en la vida del sujeto y su pretensión es hacerla representar en el ejercitante, fuera y dentro de Ejercicios, de tal modo que se conmueva, se afecte y se decida por Cristo¹²⁹. El Resucitado, Cristo – Señor y dador de Vida por el don escatológico del Espíritu Santo – hace partícipe de su imagen plena al cuerpo, es decir, en integridad a la persona humana porque “el cristiano es cuerpo a imagen del Resucitado”¹³⁰, «glorioso evangelio de Cristo, que es imagen de Dios» (2 Cor 4, 4). Así, la persona y obra de Cristo «es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra: lo visible y lo invisible, majestades, señoríos, autoridades y potestades» (Col 1, 15). Cristo, *imago* (εἰκών)¹³¹ con sus hechos y dichos, en su Revelación, construye el sujeto cristiano.

El cristiano representa en su vida a Cristo como “horizonte de sentido”, “sumersión” en su vida y vertebrando, así, una “conciencia de síntesis”¹³². La experiencia teológico – espiritual pasa, en un primer momento, por una mirada a ese *otro*, Jesucristo, quien da una promesa, abre el horizonte de sentido para su vida y le ofrece un cumplimiento, es decir, la misma persona de Jesucristo a quien se ve y se experimenta. M. García – Baró expresa este primer estadio:

«En el primero [grado de representación] surge en bloque ante su objeto intencional, o sea por ejemplo, lo que recuerdo, lo que veo le pasa al otro, la ficción... En esta presencia unitaria y objetivada de lo re – presentado están *indicadas* las posibilidades del especial *cumplimiento*, de la especial plenificación que es el grado segundo en que puede vivirse una re – presentación»¹³³.

¹²⁹ La misma definición “representar” nos pone en esta tesitura: «Hazernos presente alguna cosa con palabras, o figuras que se fijan en nuestra imaginación [...] Es encerrar en sí la persona de otro como si fuera el mismo, para sucederle en todas sus acciones y derechos, como el hijo representa la persona del padre». Cf. *TLC*, 160.

¹³⁰ Cf. M. TENACE, “Il corpo ad immagine del Risorto”, en Id., *Dire l'uomo. II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 2005², 112-143.

¹³¹ Cf. O. FLENDER, “εἰκών (*eikôn*)”, en L. Coenen, – E. Beyreuther, – H. Bietenhard (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1985², 340-341 [orig.: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal, 1971].

¹³² Son los tres grados de realización de la representación, según M. García – Baró. Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 41-43.

¹³³ *Ibid.*, 41. Definirá, García – Baró, “cumplimiento” como «la satisfacción de una tendencia, ya sea de tipo cognitivo, ya sea de tipo afectivo o volitivo, que se encuentra inserta en múltiples vivencias». Cf. *Ibid.*

¿No es la *sólita oración preparatoria*¹³⁴ en *Ejercicios* el modo, de entrada, de disponer la intención¹³⁵ al encuentro con el Señor, objetivando las “intenciones, acciones y operaciones”? Por lo tanto, la intención: a) Dispone al sujeto a la conciencia del encuentro con su Criador y Señor; b) Inaugura el ejercicio espiritual; c) Forma parte de la discreción de espíritus, es decir, de la imaginación discernida volviendo, a un tercer momento de la representación, al “sujeto intencional”: Cristo, promesa y cumplimiento¹³⁶. De Él se hace vivencia¹³⁷, la figura, por antonomasia (imaginación figurativa). No obstante, este carácter figurativo en el que la conciencia se representa, da un paso más allá. En un segundo estadio – para nosotros, la imaginación abstraída – «va *cumpléndose* de alguna manera mejor la *intención* primitiva»¹³⁸:

«Este segundo grado de la vivencia de la re – presentación consiste en sumergirme en lo que empezó siendo un puro objeto enfrentado a mi conciencia. Lo que ahora me ocurre es algo parecido a que introduzco yo mismo en el mundo de la memoria o de la fantasía, a que me dejo llevar de los recuerdos, de la imaginación, o, también del otro y de su existencia, y me olvido de mi mismo, y del presente. Me olvido y me sumerjo en la re – presentación, por cierto, con una intensidad que admite amplísimos márgenes de variación»¹³⁹.

¹³⁴ «La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad» (*Ej* 46).

¹³⁵ La palabra intención está presente siempre al inicio de cada uno de los ejercicios. La intención da inicio al ejercicio, sin excepción en ninguno de ellos. Sin tener en cuenta la oración preparatoria (*Ej* 46), son 10 veces en *Ej* donde aparece (40; 41; 135; 169; 325; 326; 331; 332; 334). Véase *Apéndice* [2]. Cf. *Concordancia*, 666-667. Me remito a: J. CALVERAS, “Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 15 (1943), 252-270 y 324-340; J. LUZÁRRAGA, “La pureza de intención desde la espiritualidad bíblica”, en *Man* 57 (1985), 35-53; R. ORLANDIS, “De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección”, en *Man* 11 (1935), 97-126; A. SAMPAIO, “Intención”, en *DEI*, vol. II, 1042-1046.

¹³⁶ A ello le dedicaremos nuestro apartado sobre el “ojo crístico” en Ignacio de Loyola. Cf. *Infra*, 598ss.

¹³⁷ «Una vivencia no es sólo el instante presente, autoconsciente, personal, intencional, sino que conlleva un *horizonte de sentido*: una apertura evidente, inscrita en la propia índole de la vivencia, hacia futuros más o menos claramente predelineados. El que ve una cosa, justamente porque la percibe entera pero no la siente entera, experimenta su percepción como provista de un halo u horizonte de posibilidades que precisamente están solicitándole ser realizadas, aunque cabe, sin duda, que él pase a otro tema, dé por vista la cosa y se desinterese de ella». Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 41. “Este desinterés” no es apatía sino, al contrario, podemos comprenderlo como el hecho de trascender de toda plasticidad figurativa a todo lo que rezuma un horizonte de sentido. A él debe llegar y por el cumplimiento, realizarse.

¹³⁸ *Ibid.*, 41-42. Esta dimensión reiterativa de la *sólita oración preparatoria* (*Ej* 46) al inicio de cada uno de los ejercicios no solo ejerce un valor de conciencia sino también de referencia al horizonte de sentido. Tal y como apunta S. Arzubialde “un retorno iterativo” al *PyF* (*Ej* 23): *Intenciones, acciones y operaciones*: mi intencionalidad (querer), actividad y realizaciones concretas ulteriores se ordenen no en provecho mío, sino al servicio de Dios. Esta oración preparatoria es un retorno iterativo, que se repite en cada ejercicio, a la experiencia del Principio y Fundamento». Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009², 171.

¹³⁹ M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 42. El mismo M. García – Baró apunta a ese nivel de abstracción al afirmar que no se trata aún de una identificación con dicho “objeto intencional”: «En este grado segundo del vivir en

Este nivel de abstracción de la representación se encamina a un tercer momento, a una imaginación discernida o la denominada “conciencia de síntesis”: «Este tercer estadio [la conciencia de síntesis] es regresar a la objetivación del principio de todo el proceso, pero habiendo ganado la explicitación del sentido que ha sido recorrido, más o menos parte por parte, en el grado anterior de realización»¹⁴⁰. La representación de la *imago Christi* es de índole esencial para el cristiano y, en la imaginación ignaciana, ejerce un poder transformativo por la gracia. El ser humano se sueña, se medita, se recuerda desde Dios en Jesucristo quien nos transforma a su imagen (cf. 2 Co 3, 18)¹⁴¹. Verse desde Dios es el objetivo primero y último porque en el instante en que el sujeto se introduce en el seno de Dios, guiado por su Espíritu, es tocado y cambiado. Esta experiencia de transformación es la base de la *visio Dei*. ¿Qué relación tiene, por lo tanto, la imaginación con la “visión”? La visión a través de la imaginación indica un movimiento a partir de la realidad¹⁴² (mundo, yo, otros): “contemplar”, “fijar”, “representar con ayuda de la imaginación”, “ver con los ojos de la imaginación”, son algunas de las formulaciones ignacianas.

la re – presentación no es imprescindible que se dé identificación ni grande ni chica con aquello que era, en el grado primero, nada más que su objeto. Quiero decir que, en el recuerdo, me sumerjo en mi viejo yo y vuelvo a recorrer con él los territorios claroscuros del pasado, pero este viaje no requiere que reviva yo ahora la dicha del yo de entonces ni siquiera con la plenitud peculiar que ahora sería posible». Cf. *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, 43.

¹⁴¹ La imagen de Cristo se refiere a la imagen del hombre en tanto que este se va transformando y configurando a su persona y su obra, su Evangelio. Esta relación llevada a la comunión en Cristo adviene en el presente y se vive desde la esperanza escatológica: «Cristo aparece como imagen de Dios en 2 Cor 4, 4; Col 1, 15. Aquí no hay ninguna diferencia entre la imagen y el ser mismo del Dios invisible. En Cristo contemplamos a Dios (cf. Jn 14, 9). Pero a través de la participación en Cristo, el hombre se hace a su vez imagen de Dios (Rm 8, 29). La condición de imagen de Dios, que el hombre ha perdido por el pecado, es llevada a su plenitud en Cristo. En la comunión con Cristo nos hacemos a imagen suya. Pablo habla de esta transformación como de un acontecimiento presente (2 Cor 3, 18; Col 3, 10), pero también futuro, escatológico (1 Cor 15, 49; de un modo similar: Flp 3, 21)». Cf. O. FLENDER, *art. cit.*, 341.

¹⁴² Esta realidad para san Agustín puede ser vista mediante tres géneros de visiones correspondiéndoles tres sentidos (corporales, espirituales e intelectuales): «unum per oculos [...] alterum per spiritum hominis [...], tertium per contuitum mentis» (*Genesi ad Litteram* XII, VI, 386-387). La visión o imagen corporal, espiritual e intelectual configuran toda una antropología y una fenomenología agustiniana de los sentidos. Las tres se interrelacionan pero la supremacía queda reservada a la intelectual (*ab intellectu*) reconociendo «un gran absurdo llamarla mental por la mente». Véase el texto en *Apéndice* [3.1]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram XII* (CSEL XXVIII, 3-456). En este sentido, A. M^a Haas sintetiza: «Esta tricotomía corresponde a una jerarquía de cuerpo, alma y espíritu, y es de una corrección elemental. Ha configurado el esquema organizativo de todas las concepciones del ser en el pensamiento precristiano y cristiano y ha sido, y continúa siéndolo, el fundamento, también histórico, de la cosmovisión de la cultura cristiana». Cf. A. M^a. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999, 29.

La visión va más allá de la observación que se percibe o del contexto en el cual se piensa. Precisemos la palabra “visión”¹⁴³. En primer lugar, la relación del hombre con el mundo adviene a través de lo que va percibiendo (visión): ver es encontrarse con el mundo y conocerlo. Conocer es haber visto y no sencillamente haber solo percibido. Ver y conocer tienen su raíz indoeuropea en **weid* de la cual viene la forma griega ἰδ – οἶδ. Esta la podemos encontrar en el aoristo εἶδον o bien en el perfecto οἶδα (“yo he visto”) aunque su forma verbal en presente denota un “yo conozco”. Esto muestra las formas polisemánticas del verbo ὁράω que corresponde en latín a *videre-vision*¹⁴⁴. En consecuencia, notamos una íntima unión entre dos palabras: ver y conocer. Quien ve es quien conoce. Y la visión a partir de la capacidad imaginativa, en lo espiritual, vislumbra el camino a tomar a partir de la Palabra y de la Revelación. En este sentido, “el visionario” es quien mora en la profecía (προφήτης)¹⁴⁵ y en la revelación (ἀποκάλυψις)¹⁴⁶.

En segundo lugar, la imaginación como ejercicio espiritual, crea un lenguaje para dar a conocer lo vivido porque «el hecho de que un hombre o una mujer pueda decir a otro que lo conoce o que lo ama es la raíz de toda sabiduría»¹⁴⁷. La cuestión es: ¿de qué habla o de quién habla? El profeta es, por antonomasia, la persona (*nomen agentis*) que da a conocer el mensaje de Jesús, el Señor¹⁴⁸. El verbo “ver”, siguiendo el cuerpo juánico, muestra un sentido teológico profundo. Ver es permanecer cerca del Señor.

¹⁴³ Véase: P. ADNÈS, “Visions”, en *DSP*, vol. XVI, 950-1002.

¹⁴⁴ Cf. A. NITROLA, *Tratatto di escatologia, 2. Pensare la venuta del Signore*, vol. II, San Paolo, Milano 2010, 415-416.

¹⁴⁵ R. S. KRÄMER, “προφήτης”, en G. Kittel – G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1983 (reimp.), 783-796. Friedrich define “Prophecy”: «Prophecy, on the other hand, is by its very meaning and nature concerned with proclaiming to others, with to the community. Hence it can be said that *gnosis* puffs up (1 C 8, 1) but prophecy edifies (1 C 14, 3)». Cf. G. FRIEDRICH, “προφήτης”, en *TDNT*, vol. VI, 854.

¹⁴⁶ A. OEPKE, “ἀποκάλυψις”, en *TDNT*, vol. III, 556-583.

¹⁴⁷ E. WAUGH, *Retorno a Brideshead*, Tusquets, Barcelona 2008⁷, 64.

¹⁴⁸ El *locus* teológico del Apocalipsis es la persona de Jesucristo. Él es la esencia y la existencia de la Buena Noticia. Él mismo. La Revelación es formulada por un genitivo subjetivo: τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Co 1, 7; 2 Ts 1, 7; 1 P 1, 7-13). Cf. A. OEPKE, *art. cit.*, 583.

De alguna manera, la visión significa no solo percibir realidades externas sino adentrarse en la presencia cerca del Señor (“to dwell in possibility” según la poeta E. Dickinson). Sin embargo, la vista imaginativa es provisional, es inagotable. Permanecer tiene connotaciones teologales remarcables. Quien permanece con el Señor, está en comunión con Él (cf. los discípulos [Jn 1, 38.39], los samaritanos [4, 40], los creyentes hambrientos del Pan de la Vida [6, 27.56], los discípulos y la vida verdadera [15, 4.5.6.7], el discípulo amado [21, 22.23], el discípulo en relación con el Espíritu [14, 17]).

En tercer lugar, la imaginación señala (*signum – mysterium*) un camino o una narración. Llamémosle peregrinación. La vista imaginativa nos sumerge en un camino que mueve el camino, «der alles be-wëgende Weg»¹⁴⁹ escribió M. Heidegger. De esta manera, es innegable que la imaginación, capacidad de crear y transformar asumiendo también sus riesgos o sus ambigüedades, desvela nuestra vida y cómo la vamos viviendo con hondura. La imaginación es la función que nos capacita para *realizar* la fe. En otras palabras, ella pone nuestra vida personal de frente a la presencia de Dios. El camino de la imaginación, el modo de ver imaginativamente, es el puente del “sí de la fe” entre el drama definitivo de la Encarnación de Dios en el mundo y los dramas personales.

La vista imaginativa es la *poiesis* (creación) de la acción. Introducimos aquí la palabra clave nacida en la *Poética* de Aristóteles¹⁵⁰ en nuestro avance de una nueva relación entre imagen y representación. Poética es creación¹⁵¹, elaboración. No en un sentido *tecnopráctico* sino artístico, inspirativo aun siendo una producción. G. Genette lo expresará así: «será la forma como el lenguaje puede ser o llegar a ser un medio de creación»¹⁵².

¹⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1976, 183-187 [orig.: *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976]. Citado en L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Cerf, Paris 1987, 58.

¹⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, S. Mas (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid 2004³, 63ss.

¹⁵¹ Hay un presupuesto sobre la *poietica* y es, precisamente, la relación con lo real o la realidad: «C'è dunque immagine solo quando un essere, oggetto o idea che sia, si riproduce. Ora, già gli essere sensibili hano la proprietà naturale di lasciar apparire dei doppi, delle ombre, delle silhouettes, delle immagini speculari. Quanto agli uomini, sappiamo che costruiscono opere, utili o inutili che siano, somiglianti a realtà preesistenti». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La filosofia delle immagini*, 138. Una vez y siguiendo la pluma de Wunenburger, establecido este presupuesto, la *poietica* es la creación lo que la génesis o genética, la procreación. La entendemos así como lo más genuino y sublime del acto creador. Cf. *Ibid.*, 154.

¹⁵² G. GENETTE, *Ficción y dicción*, Lumen, Barcelona 1993, 15 [orig.: *Fiction et diction*, Seuil, Paris 1991].

Para Aristóteles, el lenguaje tiene una doble función. Primera, la ordinaria o retórica: hablar, informar, persuadir. Segunda, la artística o poética. La *mimesis* es el vehículo de creación, es decir, la representación simulada (como si...)¹⁵³. El filósofo griego establece una distinción pensando en un lenguaje verbal. Reconociéndole el valor de la palabra “poética”, en nuestros días la debemos aplicar también a todo el mundo visual, al de las imágenes y al de la imaginación como lenguaje poético, de creación, “la progresión de imagen en imagen” propia de la *tekhné poiétiké*, «el arte de la evocación imaginaria»¹⁵⁴. Ahora bien, este arte debe superar el anclaje de la antigüedad clásica en la que *poietica* está vinculada esencialmente a la imitación o copia de un modelo original. Esta visión llamada a rebasarse porque:

«[Implica] un essere produttore (*poietes*) preoccupato di imitare, nella maniera più somigliante, una Forma in sé (*eidon*), immutabile ed eterna. Certo, i processi sensibili di genesi naturale (*phytourgos*), propri degli essere viventi, trovano il proprio principio all'interno di loro stessi, ma devono nondimeno ricondursi, perché ritrovino il loro principio primo, a processi di creazione culturale, dal momento che la natura (*physis*) obbedisce alla medesima logica dell'arte (*techne*)»¹⁵⁵.

Su expresión textual será la metáfora, como trataremos más tarde. Entendemos la acción como la narración de los acontecimientos que se suceden. La visión imaginativa es la forma de entender y comprender el espacio y el tiempo vitales¹⁵⁶ aun sabiendo del «peligro

¹⁵³ Según Wunenburger, “ser imagen de”: «Essere un'immagine è essere propriamente “a immagine di”, cioè non esistere solo per sé ma rimandare e assomigliare ad altro da sé [...] L'immagine implica nella sua stessa definizione l'idea di una dipendenza dall'altro da sé, dipendenza da un modello nel registro di una rassomiglianza morfologica. La qualità e la verità del contenuto di un'immagine sono dunque condizionate da un raffronto tra l'immagine – copia e la forma di riferimento, che consente di stabilire se la copia è, da un lato, immagine, dall'altro, immagine più o meno somigliante. Nel momento in cui diviene immagine, una forma è chiamata a esistere per una seconda volta [...] Perché dev'essere la propria immagine somigliante ma anche essere sufficientemente distinta dal modello, per poter apparire come l'immagine e non come l'essere originario. Per cui l'immagine è sempre inseparabile da una comprensione in termine di filiazione. Essendo “immagine di”, essa rimanda inevitabilmente alla propria origine e chiede dunque di essere pensata attraverso il paradigma gnoseológico [...] Non si dà immagine se non si riproduce una qualche realtà di idee o di oggetti, cioè se la realtà non esce da sé e non produce altro da sé. La produzione, la filiazione e la genealogia costituiscono perciò il campo metaforico privilegiato per pensare l'immagine». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 137.

¹⁵⁴ R. BARTHES, *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona – México 1990, 94 [orig.: *L'aventure sémiologique*, Seuil, Paris 1985].

¹⁵⁵ J. J. WUNENBURGER, *La filosofia delle immagini*, 144.

¹⁵⁶ A propósito de la fenomenología de Husserl, M. García – Baró trae a colación una pregunta más que pertinente: «¿Qué se debe aprender a ver?». Su aportación versa en la distinción entre objetos físicos y psíquicos que ya, de entrada, son de naturaleza intencional: «Los seres reales “físicos” además de existir (o poder existir) en el tiempo, existen en el espacio. Los psíquicos, por su parte, no existen más que en el tiempo.

de esclerosarse en dogma y sintaxis. Es aquí donde la forma amenaza al espíritu cuando la poética profética es cuestionada y amordazada»¹⁵⁷. J. J. Wunenburger desea llegar a la *mimesis* concebida por P. Ricoeur llevando más allá su sentido de la antigüedad clásica y de la filiación de la tradición clásica cristiana (fig. 5):

«Ricoeur ha giustamente rilevato come la traduzione del termine *mimesis* con “imitazione” sia stata sempre fuorviante per il senso del testo e abbia condotto a una impasse filosofica ed estetica. Al contrario, bisogna intendere la *mimesis* come imitazione e rappresentazione nel senso dinamico di messa in rappresentazione, di trasposizione in opere rappresentative [...] [che] produce [...] la disposizione dei fatti con la messa in intrigo. La poietica mimetica dipende quindi da un’immaginazione fittiva, alla compete l’obbligo di creare una totalità equivalente a una storia, non imitando goffamente il reale ma rfigurandolo, inserendolo in una narrazione originale. Per *mimesis* non bisogna intendere ... qualche radoppiamento di presenza, come potrebbe ancora suggerire la *mimesis* platonica, ma la frattura che apre lo spazio della finzione»¹⁵⁸.

A la hora de presentar una nueva *mimesis* y cómo se representa la imagen elaborada (*poietica*) por la imaginación, nos alejamos de dos posiciones. La primera viene del modelo platónico en el cual una imagen presenta un ser (ontologización de la imagen) y la *mimesis* consiste en la mera reproducción del modelo original que se pretende imitar. El segundo, elaborado por la tradición cristiana, básicamente hasta la Edad Moderna, sostiene que Cristo, Encarnación de Dios Uno y Trino, visibiliza la Divinidad, introduciéndose en unos parámetros espacio – temporales y anunciando la salvación por su muerte y resurrección. El rescate del Primogénito y Ungido de Dios del pecado hace posible la adopción de los hijos, ahora en Cristo. Se introduce así la categoría “filiación” a la cual remitirse en la imitación y en el seguimiento de Cristo. Tal imitación adquiere un valor ejemplar.

Y no sólo esto, sino que pertenecen necesariamente a una corriente de tiempo que es la propia de un yo; y entre otros rasgos más, o bien son intencionales (o sea, que se refieren por naturaleza conscientemente a un objeto diferente de ellos mismos), o bien entran a formar parte de la composición de objetos psíquicos que son globalmente “intencionales”. Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, § 1. *Algunos problemas que tienen las cosas más claras del mundo*, 13-22 y § 30. *Representaciones*, 158-168. El problema que se le puede retribuir a dicho autor es disociar la coordenada espacio – temporal, a nuestro modo de ver, insoluble.

¹⁵⁷ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 9. Sin duda, la imaginación simbólica como “acontecimiento” deviene uno de los puntos focales en G. Durand. Si admitimos que la imaginación simbólica se rige por la premisa de la conciencia, esta está sometida inevitablemente por el espacio y por el tiempo; y, a su vez, por el sujeto pensante (principio de individuación) o bien por el colectivo (sociedades y contextos). Una imagen simbólica no puede huir de esta encarnación. No obstante, ella es eterna en tanto que no se ve reducida a códigos externos sino trascendendida. Por ello G. Durand recuerda: «La imaginación simbólica se presenta como vigilia del espíritu más allá de la letra, so pena de morir [...] La virtud esencial del símbolo es asegurar la presencia misma de la trascendencia en el seno del misterio personal». Cf. *Ibid.*, 39.

¹⁵⁸ J. J. WUNENBURGER, *La filosofia delle immagini*, 187. Me remito también: P. RICOEUR, *Temps et récit*. 1. *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris 1983, 105-162.

MIMESIS PLATÓNICA	MIMESIS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA	NUEVO HORIZONTE DE LA MIMESIS
Ontofanía de las imágenes	Encarnación del ser	Desontologización de la imagen
Imitación – copia del modelo original	Imitación – ejemplaridad Filiación	Representación y refiguración. Continuidad y discontinuidad

Fig. 5. Cuadro – resumen del concepto *mimesis*¹⁵⁹

¹⁵⁹ Véase, J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 201-262.

Sin embargo, el carácter ejemplar viene modelado al estilo helénico: reproducir los gestos y palabras de Cristo por la condición de hijos de Dios insistiendo, así, en una línea más genética¹⁶⁰ que genealógica y, particularmente, *teleológica*. Nuestra insistencia versará en esta última línea. La relación entre imagen y representación está fundamentada en la *mimesis* que es imitación en el seguimiento de Cristo – “Lógos” Verbo – icónico” –. La *imago Christi* comunica al sujeto, quien se ejercita fuera o dentro de *Ejercicios*, una vida salvada y una libertad liberada – «liberarsi della falsa immagine per ritrovare il vero volto di Dio, trasparente e luminoso (cf. 1 Cor 13, 12)»¹⁶¹ – o en palabras ignacianas: «quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas [...] buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima» (*Ej* 1). El énfasis no reside en la “ontología” de la imagen sino en su *sentido* y cómo este va formando, realizándose y dándole cumplimiento en la existencia del sujeto.

¹⁶⁰ La línea genética insistiría en un modelo de la Creación en términos “creacionistas” y como copia del ser de Dios. Sin embargo, y anunciando el tercer paradigma de la “nueva *mimesis*”, la teología cristiana asumiría una horizonte más teleológico en el que criatura y Creador – siguiendo una terminología ignaciana – buscan comunicarse. El cristiano vive la participación del naturaleza crística, siendo hijo de Dios; representando en su vida lo que cree, profesa y celebra; refigurando – apropiándose del significado de su ser cristiano –. El fin es el horizonte de sentido (*Sinn*) de la Forma (*Bild*) en el deseo de realizar la promesa y llevarla a cumplimiento por la Gracia. ¿No es acaso, el *PyF* (*Ej* 23) una expresión teleológica, un horizonte de sentido que abre y al que se refieren los *Ej*? J. J. Wunenburger insta a trascender la aporía entre Creador y criatura del segundo paradigma de la *mimesis*: «Evitare le aporie nate dalla dualità creatore – creatura [che] considerano piuttosto la cosmogenesi come un processo continuo, col quale Dio crea la sua opera *ad intra*, nell'interno stesso della propria assolutezza spirituale. Dio, infatti, non può dar vita a un altro essere che non sia lui, pena la perdita delle propria identità di essenza. Ciò che si manifesta da Dio nel visibile, la creazione, si presenta non come un essere altro da lui, ma solo come un'immagine del suo Essere. Il mondo è derivato da un principio inesteso ed esterno che penetra progressivamente nel campo della manifestazione molteplice e visibile. La creazione non è più elaborazione di una copia da un modello o opera somigliante». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La filosofia delle immagini*, 211.

¹⁶¹ *Ibid.*, 213. Y aún más: «L'immagine agisce pertanto sull'uomo perché è portatrice di una forza salvifica, di una grazia vivificante, perché essa è il Verbo o lo Spirito di Dio in atto in una figura visibile». Cf. *Ibid.*, 215. Dicha gracia vivificante convierte y transforma. La relación entre conversión y teoría mimética fue abordada por R. Girard. A ello A. Moreno le dedica las siguientes palabras: «R. Girard, pensador interdisciplinar (estudioso de la crítica literaria, la mitología, la antropología, la ciencia de las religiones, la teología...) ha elaborado una teoría de la naturaleza humana que concede una importancia fundamental a la imitación (teoría mimética), asumiendo, con Aristóteles, que el ser humano es el animal imitador por excelencia, aunque va más allá de la mimesis de representación. Parte de la mimesis de adquisición, que incluye la imitación de los deseos [...] como elemento primordial de la ontogenésis humana y la filosofía del sujeto. También a nivel filogenético, la teoría de Girard vincula el mimetismo con la creciente capacidad y plasticidad cerebral y la quiebra del régimen de los patrones etológicos e instintivos que determinarían a otros animales. La mimesis estaría ligada a los procesos de hominización y humanización. A la creación, el aprendizaje y la transmisión de la cultura, el lenguaje, los ritos y prohibiciones ...». Cf. A. MORENO, “La conversión en la teoría mimética de René Girard”, en *Pensamiento* 70 (2014), 277-305. Aquí, la cita de 280. Sin embargo, hay que añadir que dichos procesos de humanización y ejemplos (lenguaje, cultura, ritos) son fundamentalmente procesos simbólicos a lo que el nuevo horizonte de *mimesis* vincula más allá de la ontogenésis y la filogenética, argüido desde nuestra perspectiva.

Quizás es difícil encontrar una única definición para tal palabra: imaginación. Difícil tarea y «desvalorización extrema que sufrió la imaginación, la “*phantasia*”, en el pensamiento occidental y en el de la antigüedad clásica»¹⁶². Atrapar la semántica siempre es una ardua empresa. La imaginación, esa loca capacidad, reaviva la realidad. Esta siempre engulle al ser humano y su razón; aun siendo sabia, no puede, sin esta “loca” facultad, digerir todo lo que vive. A lo más, la razón racionaliza – valga la redundancia. El estupor, las contradicciones, los gozos y las penas de las situaciones vitales son el material de la realidad que superan al hombre. Y en esta superación desbordante, la imaginación complementa la razón. Da intuiciones a reflexionar, regala a la razón motivos quizás vagos e indefinidos, motiva complejidades indecibles para ser pensadas y comunicadas, crea insurrecciones para ser resucitadas. Lejos de pensar la imaginación como una capacidad de somnolencia, la “loca” a lo largo de la historia ha inspirado los más grandes creadores de lenguajes nuevos, de expresiones más o menos acertadas. La “loca” y la “sabia” ayudan al ser humano a «épouser l’humanité, pour le meilleur et le pire»¹⁶³.

1.2 ¿Imagen o palabra?

Vamos dilucidando cómo la imaginación ignaciana se posiciona en una *mimesis* que representa el misterio cristiano comunicado en la experiencia teológico – espiritual. El uso de la imaginación en *Ejercicios* inspira dicha experiencia. La representación como *imago Christi* se engendra de la memoria que de Él se hace y se vive, y de la imitación en su seguimiento. Esto crea lazos. En *Ejercicios*, la imaginación, en sus formas figurativa, abstraída y discernida, genera una serie de imágenes mentales. ¿Cómo denominarlas, visuales o lingüísticas? Si las imágenes interiores, nos hablan, ¿en qué tipo de lenguaje se sitúan? Las representaciones mentales que se van formando en la experiencia teológico – espiritual al modo ignaciano presentan un carácter simbólico fuerte. No son meros signos del misterio cristiano pues estaríamos hablando, en este caso, de un proceso semiótico falto

¹⁶² G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 9.

¹⁶³ S. GERMAIN, *Rendez-vous nomades*, Albin Michel, Paris 2012, 108.

de sentido. Las representaciones nacen de un *horizonte de sentido* al cual tender y darle un cumplimiento en Cristo Jesús. El trasfondo de la espiritualidad ignaciana es, precisamente, la imagen del hombre con su Criador y Señor. Profundamente antropológico y teológico¹⁶⁴. Aún más, teleológico. No desde lo exterior sino desde el interior del sujeto, de su memoria y de su percepción. Veamos algunas perspectivas y los lenguajes de la imagen y de la imaginación anunciando ya, de antemano, la perspectiva trascendental y el lenguaje simbólico, en particular metafórico, desde las cuales entender la imaginación ignaciana.

1.2.1 Perspectivas: lógico – lingüística, metafísico – religiosa y trascendental

Básicamente, indicamos tres grandes perspectivas en torno a las imágenes y a la imaginación: lógico – lingüística, metafísico – religiosa y trascendental. En primer lugar, la dirección lógica y lingüística considera todo lo simbólico casi reducible a lo semiótico (signo)¹⁶⁵. Esta perspectiva apunta hacia una literalidad semiótica de aquello que expresa sea en sus grafías, en sus modos sintácticos, morfológicos u actos locutorios de la imagen verbal o visual. R. Barthes trató de aproximarse a los *Ejercicios* desde esta línea puramente textual estableciendo cuatro niveles (literal, semántico, alegórico y anagógico) y la multiplicidad de cuatro textos en el texto de los *Ejercicios*¹⁶⁶ – ahora diríamos hipertextual – y al que R. García Mateo se refiere en «Los Ejercicios como “Texto”»¹⁶⁷:

¹⁶⁴ Véase las páginas dedicadas por H. Belting a “la imagen del cuerpo, visión del hombre” y su problemática contemporánea: H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 119-152. Dicho análisis atañe a uno de los desafíos contemporáneos y que, sin duda alguna, también “salpica” al mundo teológico – espiritual: ¿Se puede prescindir de la imagen y de la imaginación sin tener en cuenta al sujeto (el hombre y la mujer concretos) quienes imaginan y crean imágenes? Ciertamente, obviar esta consideración responde a una mentalidad puramente pragmática y únicamente immanente. La espiritualidad ignaciana mira al Espíritu del Señor en su comunicación y donación. El hombre es el sujeto en acción, visto y movido por dicha comunicación. El proceso y dinámica imaginativos en los *Ej* entreteje simultáneamente la imagen del hombre, del mundo y de Dios mismo. Todo ello configura un cuerpo vivo.

¹⁶⁵ «Designa ogni processo mediante il quale un'intelligenza giunge a distanziarsi dalla presenza stessa delle cose e a sostituirle con una rappresentazione compensativa *in absentia*, sia essa concreta, sotto forma di immagine, semi-astratta, sotto forma di parole-immagine, astratta, quando la cosa è pensata unicamente da un concetto nominale». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 79. Lo semiótico es lo relativo a la semiología: «Estudio de los signos en la vida social». Cf. DRAE, 1990. Véase la voz “Semiología” en: A. MARCHESE – J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Ariel, Barcelona 2000⁷, 367-371.

¹⁶⁶ Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 55-58. Un primer nivel vendría de lo puramente “textual”, tal y como se lee, destinado al director. En un segundo plano, se encontraría la relación entre el director y el

«Roland Barthes ha observado que los Ejercicios no son un texto, sino que en realidad implican cuatro textos. El primero es el texto mismo de la obra ignaciana; el segundo es el que el maestro de ejercicios debe proponer al ejercitante, o sea los llamados “puntos de meditación”; el tercero resulta de la meditación personal del ejercitante; y el cuarto, de las consecuencias prácticas que el ejercitante saca para su vida»¹⁶⁸.

¿Acaso el centro de la experiencia teológico – espiritual es el texto o los múltiples textos elaborados? Si la semiótica parte, de entrada, del análisis de la estructura y no de su contenido, nos resulta insuficiente esta perspectiva al tratar lo simbólico y los actos de comunicación – especialmente el valor performativo o perlocutorio¹⁶⁹ del mensaje –

ejercitante (nivel semántico): «La relación entre los dos interlocutores es aquí diferente; ya no se trata de una relación de lectura, o de enseñanza, sino de donación, que implica un crédito por parte del destinatario, ayuda y neutralidad por parte del destinador, como en el caso del psicoanalista y el psicoanalizado; el director *da* los *Ejercicios* [...], trata el tema y lo adapta con el fin de transmitírselo a organismos particulares [...] Materia maleable, que se puede alargar, acortar, suavizar, reforzar, este segundo texto es en cierta forma el contenido del primero (por lo que podemos llamar texto semántico); queremos decir con ello que si el primer texto constituye el nivel propio del discurso (tal y como lo leemos), el segundo texto es como su argumento; por esta razón no siempre se conserva el mismo orden: en el primer texto, las Anotaciones, relativas a materias que pueden afectar de forma continua a las cuatro semanas, ya no las anteceden, sino que son paramétricas, lo que prueba claramente la independencia de ambos textos. No es todo. El primero y el segundo texto tenían un actor común: el director del retiro, aquí destinatario y allá donante. De la misma forma, el ejercitante será también emisor y receptor». El tercer nivel o plano tercero textual adviene en esa misma recepción por parte del ejercitante y en diálogo con la divinidad – para Barthes, nivel alegórico –: «Dios es el destinatario de una lengua cuyos actos de habla son aquí oraciones, coloquios y meditaciones [...] Mensaje básicamente alegórico, ya que está formado de imágenes y de imitaciones». Finalmente, el cuarto texto o nivel llamado anagógico se perfila como «el sentido más profundo, el signo liberado por la divinidad».

¹⁶⁷ Cf. R. GARCÍA MATEO, “Los *Ejercicios Espirituales* como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 91-110. Especialmente, 98-110. He aquí su perspectiva semiótica: «Todo texto hablado o escrito forma, como enseña la moderna lingüística, un conjunto (un tejido) de estructuras, o sea una red de relaciones entre elementos verbales autónomos pero al mismo tiempo interdependientes, que tienen como objetivo comunicar una información o un estado de ánimo». Cf. *Ibid.*, 98. Sobre la palabra y la imagen: M. H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the critical tradition*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1971.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 99. García Berrio expone la posición postestructuralista de R. Barthes: «Junto al conjunto de ensayos breves [...], un libro, *Sade, Fourier, Loyola*, también de 1971, ofrece ya las perspectivas más claras hacia la definitiva transferencia de la crítica a la escritura, que se actuaría en *El placer del texto*. Compilación de escritos anteriores, como el estudio previo a los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio (R. Barthes, 1972), ostenta la maduración de todas las aspiraciones de Barthes. Lo primero, la desintelectualización del texto por abstracción de cualquier paso significativo del argumento y la consiguiente proclamación de un placer [...] El Texto es un objeto de placer [...] Recuperar la escritura, en suma, por encima del desinterés de los caedizos contenidos de la época; eternizar la confidencia de los viejos clásicos en la vibración sentimental de su palabra. Reencontrar en una lengua pura del pasado los ecos impurificados de la nuestra, y proyectar hacia el presente las intensidades de ese enorme cruce intertextual. Revitalizar nuestra cultura – pasado, presente y futuro – en el bloque de plenitud en masa de la palabra como experiencia resonante de la voz del arte. ¿Pero, ha dicho Barthes aquí con todo esto algo nuevo?». Cf., A. GARCÍA BERRIO, *Teoría de la Literatura*, Cátedra, Madrid 1989, 202-210. Aquí, 207-208.

¹⁶⁹ R. García Mateo así lo valora: «Se trata, pues, de un texto eminentemente performativo, realizador de lo que enuncia, por tanto, también persuasivo, pero no en el marco de las estructuras de la manipulación, como lo interpreta Barthes, sino como un hacer cognoscitivo que trata de proporcionar los elementos de convicción al ejercitante [...] La composición textual de la experiencia ignaciana vertebrada con la ayuda de la retórica los

establecidos en el proceso de *Ejercicios*. La insuficiencia, a nuestro modo de ver, viene de dos puntos. Primero, del énfasis exacerbado en el significante o receptor. Si bien es verdad que él mismo construye su proceso de *Ejercicios* por la ley de la gracia, existen dos relaciones, anisotrópicas, puesto que la preminencia es la relación bilateral entre el ejercitante y su Criador y Señor de donde nace, se genera y engendra la experiencia teológico – espiritual. El mismo Ignacio de Loyola lo determina en la décimaquinta anotación:

«El que da ejercicios no debe mover al que los rescibe más pobreza ni a promessa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir, que a otro [...] en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se inclina a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso dexe immediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*Ej* 15).

El segundo contraargumento llega de la disociación entre la forma y el contenido. De hecho, esta es la raíz de la problemática semiótica. R. García Mateo así lo plantea de un modo poco claro:

«Si forma y contenido en todo texto constituyen una unidad, esto es particularmente importante en lo que respecta a la obra ignaciana, ya que precisamente por su condición de método depende [...] de su estructura, hasta el punto que tengamos que decir que su verdadero sentido solamente podrá descubrirse en la forma y por la forma. Éste ha sido, a todas luces, el error común que se ha cometido a la hora de juzgar y de interpretar los Ejercicios: no haber tomado en serio sus estructuras formales [...] Aquí Roland Barthes es la gran excepción. Pero su interpretación, con todo lo que tiene de certera, cae en el extremo opuesto, olvida el contenido, y sobre todo pasa por alto el carácter performativo: que los Ejercicios están escritos no para ser leídos, sino para ser realizados [...] Por su naturaleza performativa los Ejercicios no podrán entrar adecuadamente ni en el ámbito de la lírica, ni de la narrativa, ni de la épica, sino precisamente en aquel género que también por naturaleza es acción, a saber, en el drama»¹⁷⁰.

diversos elementos: las vivencias personales del autor, sus fines pastorales y, por lo tanto, también el nivel religioso y cultural de sus destinatarios; crea una *totalidad significativa* comunicando el desarrollo de la trama un fin determinado de la manera más apropiada, es decir usando las reglas del “buen decir”: enseñar, conmover, deleitar. Cf. R. GARCÍA MATEO, “Los *Ejercicios Espirituales* como hecho lingüístico”, 100-101. El elemento retórico como modo argumentativo y desarrollo de la acción argumentativa – característica de la obra ignaciana, especialmente el *corpus* de *Ej* y de *Co*. Esta segunda ha sido estudiada en: J. C. COUPEAU, *El Espíritu en la forma: las Constituciones a la luz de la retórica*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2014 [orig.: *From Inspiration to Invention. Rethoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2010].

¹⁷⁰ R. GARCÍA MATEO, “Los *Ejercicios Espirituales* como hecho lingüístico”, 101.

De estas palabras se infiere la unidad existente entre forma y contenido, es decir, entre *Sinn* (sentido) y *Bild* (forma). Se tiende, sin embargo, a la preeminencia de la forma, de la cual, según el autor, adviene su naturaleza performativa. Ahora bien, la forma transmite un contenido que debe ser referido al fin que se pretende en Ejercicios: una experiencia teológico – espiritual con carácter dramático que quite “el desorden de los afectos y quitándolos”, “buscar la voluntad divina” (cf. *Ej* 1). Al contrario de lo que piensa García Mateo, «la interpretación teológica o espiritual es insuficiente para entender el texto en toda su profundidad»¹⁷¹, la unidad entre forma y contenido debe ser mantenida cosa que la perspectiva semiótica no acaba de realizar esta simbiosis indisoluble.

En segundo lugar, la aproximación metafísica – religiosa¹⁷² considera el código de interpretación de la imagen como la condición intrínseca para desvelar el sentido latente de lo que se desea representar. Esta exigencia se fundamenta en la idea del desvelamiento. Existe “algo” o “alguien” ocultado detrás de esa imagen, incluso mental. Sin duda, cargada de esoterismo:

«Il termine “simbolico” designa una ristretta categoria di immagini che si distinguono dai segni in generale e dai concetti in particolare grazie a una concatenazione occulta dei loro significati intrinseci. Un simbolo pertanto un’immagine, visiva o verbale, alla quale sono connessi significati latenti e secondi, che esigono la conoscenza preliminare di un codice per essere identificati e decifrati»¹⁷³.

Estas dos perspectivas dirigen su atención hacia las resistencias de Occidente (fig. 6) y sus sospechas cernidas en todo lo que concierne a la imaginación, “al conocimiento simbólico”¹⁷⁴ y su poder:

«¿Adivinan lo que nos diferencia de un pobre hombre de la Edad Media? Es muy sencillo, nos diferencia el poder. Nosotros, ciudadanos del siglo veinte, hemos alcanzado un gran poder sobre las cosas y, por encima de todo, un gran poder de conocimiento»¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Ibid.*, 110.

¹⁷² J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 80.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 25.

¹⁷⁵ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, Acanalado, Barcelona 2010, 374. Al respecto, G. Durand expone cómo la Edad Media se reanuda las disputas de la antigüedad clásica. Por un lado, se retoma la idea de la reminiscencia y, por el otro lado, la doctrina de la *deificatio* en lo referente a la tradición cristiana: «La Edad Media occidental reanuda por su cuenta la vieja disputa filosófica de la antigüedad clásica. El platonismo, tanto grecolatino como alejandrino, es más o menos una filosofía de la “clave” de la trascendencia,

No obstante, este “gran poder de conocimiento” ha recluso toda capacidad simbólica exiliándola a la esfera de lo improbable y de lo mítico. Finalmente, y gracias a las contribuciones de I. Kant, E. Cassirer, G. Bachelard¹⁷⁶ y G. Durand, en la actualidad, la perspectiva trabajada es la de tipo trascendental. Este tercer tipo considera la imagen como forma simbólica¹⁷⁷ desenmarañando así los extremos de las dos anteriores. Se presenta un nuevo horizonte dinámico; por un lado, yendo más allá del conflicto entre la forma y el contenido; por el otro, haciendo confluir lo semiótico y lo ontológico mediante la dialéctica. En otros términos, ni reducir «el *cogito* a las “*cogitaciones*” [...] ni el ser interior a la conciencia»¹⁷⁸. En este modelo trascendental la imagen participa directamente de las actividades sensibles e intelectuales¹⁷⁹ porque resulta un “esquema perceptivo”¹⁸⁰ y una “razón simbolizante”¹⁸¹. Sobre el primero, hay una premisa necesaria. El conocimiento no es reducible al modelo de las ciencias de la naturaleza sino éste se entiende en tanto que se fundamenta en una «*ricettività originaria*»¹⁸² o “percepción originaria de las partes de la conciencia” (M. García – Baró). Ella se caracteriza por los siguientes rasgos:

es decir que implica una simbólica [...] En los albores de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena sostendrá una doctrina parecida: Cristo se transforma en el principio de esta *reversio*, opuesta a la *creatio*, por medio de la cual se efectuará la divinización, *deificatio*». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 31. Ahora bien, los contraargumentos que podemos aportar podrían ser los siguientes: 1) La supremacía de lo sensible ya que esta debe ser conducida por la reminiscencia al mundo de las ideas; 2) La divinización del hombre no viene contrapuesta a la nueva *imago Christi* y a la nueva creación iniciada por la segunda persona trinitaria. Si no se comprende desde esta perspectiva, la creación puede verse reclusa a un fenómeno extratemporal y espacial, involutivo y anecdótico en la fe cristiana.

¹⁷⁶ Véase: I. KANT, “Crítica de la razón práctica” y “Crítica del juicio”, en Id., *Kant*, vol. II, M. Hernández Marcos (ed.), Gredos, Madrid, 129-298; 299-604; E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols.), FCE, México 1979 [orig.: *Philosophie der symbolischen Formen: 1. Die Sprache; 2. Das mythische Denken; 3. Phänomenologie der Erkenntnis* (3 vols.), Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923-1929]; G. BACHELARD, *La poética de la ensoñación*, FCE, México 2011 (6ª reimp.) [orig.: *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1960]; ID., *La poética del espacio*, FCE, México 2013 (14ª reimp.) [orig.: *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957].

¹⁷⁷ Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 83-84.

¹⁷⁸ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 28-29. El autor cita sobre “el ser interior a la conciencia” a F. ALQUIÉ, *Polarité du symbole*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 221.

¹⁷⁹ «L'immagine la rendiamo direttamente partecipe delle attività percettive e intellettive». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 84.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 85-89.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, 89-93.

¹⁸² *Ibid.*, 85. Para G. Durand, uno de los aspectos fundamentales de la imaginación simbólica es la creación de sentido y de receptividad. La idea de “recepción”, recibir desde el interior del sujeto, enlaza con la experiencia del sujeto no como un *cogito* vacío meramente receptor de lo exterior sino más bien un *cogito* que en su plenitud y recepción desde lo interior desata todo un proceso creativo por todo lo recibido y elaborado por la actividad intelectual (conciencia y afectividad): «La imaginación simbólica es creadora de un sentido y al mismo tiempo su receptáculo concreto». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 41.

Conocimiento simbólico y resistencias en Occidente

CONOCIMIENTO SIMBÓLICO	RESISTENCIAS EN OCCIDENTE
Pensamiento indirecto ←	Dogmatismos y clericalismos
Presencia representada de trascendencia ←	Pragmatismos
Comprensión epifánica ←	Explicaciones semiológicas y positivistas



Fig. 6. Resistencias en Occidente al conocimiento simbólico

«A cómo vivo en su fuente inmediata los acontecimientos que llenan el tiempo de mi existencia consciente, *mi tiempo interno*, lo que parece que eminentemente debe ser llamado *mi vida*»¹⁸³.

Lejos de ser un empirismo, sus trazos son definidos en los siguientes puntos:

a) La percepción de algo o de alguien en un eje espacio – temporal se sitúa ante todo no en el intelecto sino, por el contrario, en la sensibilidad del sujeto; b) La percepción no satisface únicamente un “momento impresivo” o la impresión inicial de las cosas y de las personas sino que se complementa con la actividad intelectual la cual «con i suoi concetti *a priori* e i suoi giudizi sintetici, sussume il fatto spazio-temporale a una rappresentazione intellettuale»¹⁸⁴; c) De los dos signos anteriores (sensibilidad del sujeto vinculada a su afectividad y la actividad intelectual subyacente) se genera el “formalismo trascendental”:

«Il soggetto che percepisce, infatti, non può rappresentarsi oggettivamente un dato se non alla condizione di elaborarne una sintesi figurativa anticipatrice, che consente di vincolare reciprocamente il contenuto sensibile spazio-temporale e il concetto corrispondente dell'intelletto»¹⁸⁵.

Estamos ante esta tercera actividad que va más allá de la intuición empírica o bien de la producción conceptual. Esta «ya no es [desde Kant] signo indicativo de los objetos sino una organización instauradora de la “realidad”»¹⁸⁶.

¹⁸³ M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 35.

¹⁸⁴ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 86.

¹⁸⁵ Así es descrita la *religatio* entre “la sensibilidad pasiva” y “la espontaneidad intelectual”. Cf. *Ibid.*

¹⁸⁶ «Por tanto, el conocimiento es constitución del mundo, y la síntesis conceptual se forja gracias al “esquematismo trascendental”, es decir, por obra de la imaginación». Con esta perspectiva de G. Durand y trayendo la pluma de E. Cassirer, el autor delinea el concepto como una organización de lo real donde «el objeto de la simbólica no es en absoluto una cosa analizable» sino más bien un «fenómeno ineluctable para la conciencia humana», constituyente de la «inmediata organización de lo real». En este sentido el paso es abismal: de concebir el concepto como «una especie de escultura total, viva y expresiva de cosas muertas e inertes» hacia una síntesis organizativa, viva, expresiva de toda la realidad. Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 69. En la misma línea, «Percepción y experiencia son palabras que, aunque también, por un lado, remiten a la inmediatez en el conocimiento [...] están abiertas a no dar sino con lo “meramente” fenoménico, prevalentemente no hay duda de que se usan para referirse a presuntos contactos con la realidad, y no con la apariencia tan sólo». Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 66. Recordemos que la percepción, según García – Baró, y a la que sumamos nuestra opinión, es la forma de aproximación a las vivencias mientras que por experiencia, muy originalmente, el autor la designa como vocablo correlativo a “*a priori*” o “antes de”. La cursiva es del autor: «*A priori* significa *antes de*. Lo que se quiere decir con esta expresión relativa es, sobre todo, que nada puede ser contingente si no posee, de manera *más fundamental* aún, una *índole esencial* propia. Cuando “la experiencia” nos da a conocer contingencias – ésta es, justamente, la noción básica de la experiencia –, es sólo gracias a que sus objetos *podrían, por su índole esencial misma*, no ocurrir cuando de hecho están ocurriendo, o no recibir sobreañadidos tales y cuales “accidentes” [...] Por esto, el término correlativo clásico de la expresión *a priori* es la palabra “experiencia”». Cf. *Ibid.*, 25.

Veamos el ejemplo de Fulvio Pinna: artista italiano afincado en Berlín y su *Inno alla gioia* (fig. 7). La caída del muro le sirvió para expresar todas las imágenes que esa frontera espeluznante ocasionaron horrores para tantos ciudadanos y, en consecuencia, para el mundo entero. El muro para Fulvio denotaba una serie de colores y de formatos concretos y, a su vez, connotaba la tragedia de ese “infierno dantesco”. La representación *a priori* sirve a Fulvio para una reelaboración del muro transmitiendo lo sensible y lo conceptual en una síntesis, nueva y original. El artista tiene una representación o percepción anticipadora de lo puramente sensible. Esta ayuda pero no reduce nuestras facultades a lo puramente fenoménico que se nos presenta a los sentidos. Hay unos sentidos corporales o una percepción que trasciende lo empírico¹⁸⁷, siguiendo a H. Belting, llamémosle “percepción icónica”:



Fig. 7. F. PINNA, *Inno alla gioia*, 1989, Muro de East Syde Gallery, Berlín

¹⁸⁷ Sirviéndose de I. Kant, Wunenburger lo expresa así: «Prima che un contenuto appaia attraverso i sensi, preesistono dunque, nelle facoltà rappresentativa, dei modi di appercezione che consentono di strutturare il fatto fenomenico [...] Tutto ciò che investe il soggetto in ordine ai sensi esterni (spazio) e ai sensi interni (tempo) può diventare intelligibile solo con la mediazione di analogie che conferiscono al contenuto le leggi soggettive della permanenza, della causalità e della comunanza». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 87.

«El concepto de médium n’acquiert sa véritable signification qu’à la condition d’être entendu dans le contexte de l’image et du corps [...] C’est d’abord le médium qui nous permet de percevoir les images de telle sorte que nous ne les confondions ni avec de vrais corps ni avec de simples choses. Si nous entendons distinguer l’image de son médium, c’est pour répondre à une suggestion de notre propre conscience corporelle. Les images du souvenir et de l’imagination naissent dans notre corps comme dans un médium vivant. On sait que cette expérience suscite le partage entre la mémoire, considérée comme un archive visuelle propre au corps, et le ressouvenir, en tant que production iconique endogène»¹⁸⁸.

No se trata, pues, de enfatizar como único punto de vista ni los sentidos ni lo conceptual. Al contrario, la posición que situamos es la de la vinculación mediante toda una actividad intelectual no reductible a lo conceptual. Ella engloba nuestra afectividad y nuestros pensamientos *a priori* y *a posteriori*. El artista italiano, Fulvio Pinna, tiene un concepto del “muro” que le sirve, a su vez, de soporte o médium (H. Belting), devastador, fruto de historias de unos y de otros, seguramente de personas anónimas y amigas que sufrieron los estragos de ese “telón de hierro”. Es la materia originaria para la reelaboración de su imagen mental y expresarla eternamente en ese trozo de muro donde se funde lo originario y lo original. Este ejemplo ilustra esa unicidad entre el soporte – médium del que habla H. Belting y la imagen en sí misma (acto de simbolización):

«La perception et la fabrication des images sont come les deux faces d’une même pièce, car non seulement la perception fonctionne sur un mode symbolique (symbolique dans la mesure où une image ne se laisse pas identifier de la même façon qu’un corps o une chose saisis par notre vision naturelle), mais la fabrication des images est elle-même un acte symbolique, puisqu’elle influe et façonne en retour notre regard et notre perception iconique»¹⁸⁹.

Así, la percepción no es una única retina epidérmica, sino en la llamada “percepción icónica” o acto de animación¹⁹⁰ surge la *Menschenbild* (imagen del hombre) y la *Bildgenese* (la iconicidad)¹⁹¹. Por esquematismo trascendental se comprende, en primer lugar, por lo

¹⁸⁸ H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 21.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 8. En la línea de la actividad creadora: «La simbolización deviene [...] una actividad creadora del sujeto que imagina que no se contenta más con reproducir en un orden subjetivo percepciones posibles, sino que desvela un sentido figurado». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 26. Me remito a sus páginas sobre “conciencia, ensoñación y realidad: la imagen simbólica”, 24-26.

¹⁹⁰ Por “percepción icónica” se entiende un acto de animación de las imágenes, véase *Ibid.*, 20-21. Al respecto, me remito, siguiendo también a H. Belting, a los siguientes estudios: W. J. T. MITCHELL, *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago 1987; ID., *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

¹⁹¹ H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 11. De la misma manera, H. Belting define así “imagen”: «La notion d’image ne peut que tirer avantage à ce qu’on considère image et médium comme les

perceptivo, de igual manera, que la razón actúa no como una facultad rígida, inflexible. Al contrario, la razón, fundamentalmente, es capaz de ser simbólica. En otras palabras, “razón simbolizante” (Wunenburger). Esto, por otra parte, hace que imagen no sea reductible a una lógica ni a una percepción¹⁹². Sin duda, nuestra perspectiva, la imaginación en la espiritualidad ignaciana, abraza estas intuiciones en el deseo postkantiano de dotar a la imagen de una figuración simbólica en la cual la experiencia va más allá de los datos sensibles entrando en el “mundo del sentido” y de una percepción icónica. Así leemos:

«Un passo essenziale nella filosofia trascendentale dell’immagine sarà compiuto quando, nel solco del postkantismo, l’immagine sarà considerata finalmente come una forma simbolica attraverso la quale l’esperienza empirica stessa entra nella sfera del senso»¹⁹³.

El mismo M. García – Baró bien propone la justa y necesaria distinción entre sensación y percepción. La primera estriba en los datos sensoriales proporcionados por los fenómenos físicos:

«La sensación simplemente propone datos sensoriales o fenómenos físicos. La percepción, en cambio, no es jamás mero proponer, mero objetivar, mero representar, sino que comporta, como elemento suyo esencial y característico, *la creencia en la realidad de lo percibido*. La percepción externa es, pues, un acto subjetivo más complicado que la sensación, pero que implica, como en su interior o núcleo, la sensación»¹⁹⁴.

Lo que para nosotros denominamos “percepción icónica” junto a “la razón simbolizante”, para García – Baró es “la percepción interior” cuando se da en los fenómenos psíquicos. La percepción externa es a los fenómenos físicos lo que la interna lo será a los psíquicos¹⁹⁵. La asociación esencial entre lo empírico y la actividad reflexiva – las

deux faces d’une même pièce: on ne saurait les dissocier l’une de l’autre, même si elles sont distinguées de fait par qui les regarde et qu’elles représentent des choses différentes. Pour rendre justice au concept de médium, c’est justement qu’il comprend, en tant que forme (médiation) de l’image, les deux aspects qu’on a coutume de séparer dans le cas des objets artistiques». Cf. *Ibid.*, 20.

¹⁹² «L’immagine allora, pur riducendosi, dal lato della percezione, a una funzione più logica che figurativa». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 91.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ De la misma manera sigue el autor: «La sensación cumple con su misteriosa tarea de presentar al yo los signos [...] Es puramente noticia, una objetivación. La percepción, en cambio, cree, es decir, pone en la realidad o quita de ella su objeto [...] La percepción no se restringe a mera *objetivación*, sino que es un *juicio*. Por ello mismo, es a partir de su peculiar complejidad donde hallaremos, por ejemplo, la interpretación de la *presuntamente* naturaleza o estructura de los fenómenos físicos». Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 71.

¹⁹⁵ «Lo que en nombre de los cuerpos sustanciales comparece directa o inmediatamente ante la experiencia externa o percepción externa es lo que [...] llama siempre fenómeno físico; mientras que lo que representa de

dos entendidas como actividad intelectual – se vertebra en tres puntos: la *poietica*, “el sujeto imaginativo” y la interpretación. Ahora, al anunciarlas debemos enunciarlas. La *poietica* entreteje “fecundidad, deconstrucción y, a su vez, nuevas formas y estructuras”¹⁹⁶. Al mirar la obra de Fulvio Pinna (fig. 7), por ejemplo, se yuxtaponen tres planos que estructuran la imaginación. Primero, el de la experiencia del autor la cual no es determinante para quien toma esa fotografía del muro berlinés. Uno puede conocer o desconocer el bagaje de Pinna, pero con seguridad ante la obra del muro, se desata una fecundidad verbal e icónica. Ante ello, un segundo plano viene del propio sujeto “imaginativo” quien con su sensibilidad, afectividad, experiencia realiza una serie de operaciones visuales y mentales (actividad intelectual). Finalmente, el tercero viene de la propia reelaboración que el sujeto construye mediante la experiencia que tiene delante de la obra, el tiempo de su estancia en Berlín o a través de una fotografía que le ha sido enviada, por ejemplo. Estos tres planos son los de la *poietica*, el sujeto imaginativo y la interpretación. Por sujeto imaginativo se comprende a la misma persona que con todas sus facultades y, especialmente, mediante su afectividad amasa las informaciones del mundo donde se encuentra, se vive y se piensa¹⁹⁷.

El proceso del sujeto imaginativo se vertebra en tres estructuras¹⁹⁸ totalmente dinámicas: a) La imaginación está conectada con una matriz inconsciente (arquetipo) y de su relación con todo lo consciente es capaz de transformar y revitalizar otra serie de imágenes¹⁹⁹; b) Las imágenes mentales conectan con la afectividad del sujeto, reelaborando, destruyendo de su forma inicial – que no originaria – para dotarlas del significado y simbolismo afectivo²⁰⁰; c) Finalmente, con todo el material elaborado desde su interior, el sujeto imaginativo se expresa y se dice:

alguna manera al alma en la percepción interna es lo llamado aquí siempre fenómeno psíquico». Se aclara, también qué son los fenómenos físicos: «Objetos de nuestros sentidos, como la sensación nos lo muestra, objetos de la sensación, lo sentido, estrictamente tomado en los límites en que es verdaderamente sentido, no es el cuerpo, sino sus presuntas propiedades, tales como el color, la forma, la rugosidad, el sonido que emite, el sabor, etc.». Cf. *Ibid.*, 67. Al respecto, véase, también, 67-68.

¹⁹⁶ «Della sua fecondità, della sua capacità di rottura e insieme di innovazione e strutturazione». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 93.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 94.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 96-97.

¹⁹⁹ «Transformare da una coscienza percettiva, vigile e attiva, in immagine nuove, arricchite, rivitalizzate a contatto con gli elementi materiali contingenti». Cf. *Ibid.*, 96.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 97.

«Le immagini devono il loro potere creativo al soggetto stesso, che le attiva e le rafforza con l'insieme della sua corporeità: l'attività fisica del linguaggio, la dinamica del corpo proprio attraverso i suoi movimenti, i suoi ritmi, il coefficiente di contrasto dei materiali elaborati dal gesto e in ultimo la temporalità discontinua dell'essere nella sua interezza, fatta di istanti successivi e innovativi che finiscono per risucchiarci in un "tempo immobile"»²⁰¹.

En todo este proceso, sin duda alguna, la interpretación o la hermenéutica constituye un aspecto esencial. La perspectiva trascendental de las imágenes y, por lo tanto, de la imaginación "trascendental" une el *sapere aude*²⁰² kantiano y el *sapere sentire*. De aquí el interrogante de J. Gomá Lanzón en su artículo "Atrévete a sentir" realizando una radiografía actual ante la dificultad de sentir lo sublime: «¿Podemos sentir, pensar y representar lo sublime en la actual época de la cultura?»²⁰³.

«Vivimos una hora en la que la simple mención de lo sublime suscita en la mayoría un mohín de escepticismo [...] Se define lo sublime: como lo grande, eminente, excelso, de elevación extraordinaria. La presente etapa de la cultura, desertora del ideal, habría quedado inhabilitada para tan subido sentimiento porque el igualitarismo democrático impone una nivelación general que lo excluye. Al *homo democraticus* le sería dado disfrutar de las cosas producidas por los clásicos de nuestra gloriosa tradición cultural – en una relación arqueológica o anticuaria con ellas –, pero ya no crearlas. Eso ya no, salvo acaso una sublimidad rasamente cuantitativa, como esas colosales obras de la arquitectura moderna o la admiración ante las extensiones impensables del universo con sus millones de millones de estrellas y galaxias que estudia la astrofísica. Pero una cualitativa, concebida como grandeza moral y estética, se nos antoja hoy muy poco convincente»²⁰⁴.

Desde este somero análisis, J. Gomá reclama la presencia de un ideal que mueva los sentidos y, en consecuencia, la imaginación:

«Cada época propone un ideal – griego, romano, medieval, renacentista, ilustrado, romántico – que, como expresión cimera de lo humano, seduce por su perfección, ilumina la experiencia individual y moviliza el entusiasmo latente haciendo avanzar al grupo en una dirección. Una sociedad sin ideal – y lo sublime es una forma de ideal – está condenada fatalmente a no progresar, a repetirse y a la postre a retroceder»²⁰⁵.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Para Wunenburger «el percurso ermeneutico incrocia, di fatto, nel momento in cui il soggetto non è più concepito come un Cogito vuoto». Cf. *Ibid.*, 113.

²⁰³ Cf. J. GOMÁ LANZÓN, "Atrévete a sentir", en *Babelia. Suplemento de El País*, nº 1.182, 19 de julio de 2014, 4-5.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

Ignacio de Loyola se mueve por un ideal o varios ideales (*eidos*) fruto de su experiencia particular y de sus arquetipos contextuales (cultura medieval y renacentista). Los ideales empujan y mueven. ¿Nuestra sociedad hacia dónde se mueve? Imposible soslayar con una respuesta esta cuestión en nuestra era contemporánea y postmoderna. Existen ideales pero ellos no fundamentan la existencia de la persona más circunscrita a las circunstancias que a la cuestión del sentido. Debemos reivindicar la presencia del ideal y del sentido para nuestra capacidad de trascendencia. Los dos aspectos, idea y sentido, devienen la matriz de la imaginación y, sin el cultivo de los dos, la atrofia está asegurada. Atrofia individual y societaria. Valga para la sociedad, la Iglesia y la Compañía de Jesús contemporánea. J. Gomá finaliza contundentemente su artículo con estas palabras:

«Kant dio el lema a la modernidad, ese “atrévete a pensar” (*sapere aude*) que todavía nos guía. Ahora nos convendría una exhortación pareja a dejarnos conmover, con entusiasmo crítico y bienhumorado, por todo lo grande, noble y hermoso de este mundo. El nuevo lema saldría de una ligera modificación del anterior, que no deroga sino complementa. Y diría sencillamente: “Atrévete a sentir”»²⁰⁶.

En ello reside la capacidad de trascenderse mediante la cual se inicia el proceso hermenéutico. De aquí, se desprende una intencionalidad por parte del sujeto o “conciencia intencional”: atravesarse a sentir y pensar en todo lo que vive y se dice. La imagen de Fulvio Pinna (fig.7) puede permanecer impertérrita si el sujeto no accede a ella a partir de la intención: ¿qué me dice? Únicamente el pensamiento vacío es así, vacío, si el sujeto decide que lo sea²⁰⁷. Y en este sentido, se atrofia toda una riqueza posible de existencia, de profundidad y apertura hacia nuevos modos de verse, de vivirse y de pensarse:

«L'immagine [favorisce] allora attività cognitive specifiche che differiscono tanto della percezione dall'intellezione. Pensare qualcosa in immagine consiste nel tesserne delle variazioni di profilo, che permettono di moltiplicare le prospettive, a differenza dalla percezione, che individualizza l'oggetto da un unico punto di vista. Per questa via, l'immaginario si conferma come un serbatoio di libere rappresentazioni, in grado di arricchire la percezione su scala multidimensionale»²⁰⁸.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ La intencionalidad imaginativa lleva hacia una intuición eidética. Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 117.

²⁰⁸ *Ibid.* Las imágenes activan toda una serie de actividades cognitivas moviéndose estas entre los datos sensibles y “entidades abstractas”: «Le immagini [...] sono rappresentazioni che partecipano alle operazioni cognitive del soggetto, da esse indirizzato verso il dato sensibile o verso entità astratte». Cf. *Ibid.*, 269.

Por lo tanto, es ineludible el poder de las imágenes y cómo el sujeto desde su conciencia e intención les confiere tal poder. Para algunos el pensamiento o actividad intelectual parte de los datos únicamente sensibles (empirismo). Para otros, las imágenes son actividades periféricas al margen del pensamiento propiamente intelectual. Con tales premisas, el pensamiento figurativo – o, según nuestro estudio, la “imaginación figurativa” engloba lo sensible y lo conceptual sin alienarse mutuamente sino, todo al contrario, complementándose. Este pensamiento figurativo tiene su núcleo en la consideración que lo sensible debe llevar a la cuestión del sentido (imaginación abstraída y discernida)²⁰⁹ pero en una relación recíproca o bilateral donde vida intelectual, conciencia y afectividad se activan:

«La nostra vita intellettuale, la nostra coscienza, la nostra affettività sono inscindibili dalle mediazioni immaginative, le cui proprietà, diverse e intracciate, permettono di distinguere più da vicino la natura prima delle cose»²¹⁰.

La relación entre *Bild* y *Sinn*, imagen y sentido, es fundamental porque se consolida en otro tipo de relación: lo denotativo como referente y lo connotativo o sentido profundo. Este juego tiene un rol esencial en la lectura que Ignacio de Loyola hace de la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum*. La razón es sencilla y, a su vez, compleja. Mediante la lectura²¹¹, lo sensible avanza en la moción de los espíritus tocándole en su realidad²¹² – por otra parte,

²⁰⁹ «L'immagine non è la cosa, bensì la sua rappresentazione sensibile, e neppure il senso “proprio” di un discorso, dal momento che [...] dice una cosa dicendone un'altra». Cf. *Ibid.*, 271. En *Ej*, véase *Infra*, 650ss.

²¹⁰ *Ibid.*, 402.

²¹¹ «L'immagine suscettibile di una lettura e di un ascolto immediati, quella che comporta nella sua figurazione un gioco denotativo e conotativo». Cf. *Ibid.*, 272-273. Véase *Infra*, 358ss.

²¹² «[...] y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios (Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios [...])» [*Au* 8]. El P. Laínez, al respecto, es mucho más escueto: «[...] iba leyendo las vidas de los santos en lengua vulgar, y sacando dellas lo que le parecía para su propósito, teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores, las cuales aun no entendía» (*Epistola*, n. 3, [FN I, 74]). A su vez, P. Polanco titula el primer capítulo de su *Summ. Hisp.*: «De la vida de Íñigo antes que Dios le tocase». Se insta a un corte entre la vida pasada, «hasta este tiempo, aunque era aficionado a la fe, no vivía conforme a ella» (*Summ. Hisp.* n. 4 [FN I, 154]) y la presente antes de emprender su peregrinación después de la batalla de Pamplona (1521) y su convalecencia en la casa – torre de Loyola: «[...] y así poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo de servir a Dios, aunque le dava su divina providencia entonces más una buena intención y voluntad, que lumbre de entendimiento de las cosas divinas [...] Iba leyendo las vidas de los Santos en lengua vulgar y sacando dellas los puntos que le parecían de mayor santidad para imitarlos» (*Summ. Hisp.* n. 9-10 [FN I, 158]). Este “corte” forma parte del carácter simbólico de la imagen: «La imagen deviene [...] “simbólica”, en el sentido en que su fuerza psíquica, su consistencia semántica viene de meta – significaciones que están “ligadas” al contenido [...] “desligadas” porque pertenecen a otro nivel de experiencia sensible o inteligible. La imagen en tanto que símbolo descansa entonces, a la vez, sobre un lazo y un corte». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 25.

verbo (tocar) con un claro eco afectivo y volitivo – y haciendo emerger el sentido de lo que estaba leyendo más allá de la semiótica y la sintaxis: la llamada «pregnancia simbólica»²¹³ de E. Cassirer. Este movimiento le proyecta a un presente y a un futuro: ¿Qué hacer a partir de ahora? En otras palabras, se activa la relación *Sinnbild*, imagen del sentido y la cuestión trascendente: «*Sinnbild*, resulta dall'intimo legame tra un senso, *Sinn*, e una forma sensibile, *Bild*»²¹⁴. Esta imaginación figurativa, su relación estrecha entre sentido y forma sensible, resulta ser una forma simbólica. Así, el ser humano, «el *homo sapiens*, en definitiva, no es más que un *animal symbolicum*. Las cosas sólo existen por medio de la “figura” que les da el pensamiento objetivante»²¹⁵. Esta va más allá de toda semiótica o señal²¹⁶ que no encuentra un juego denotativo y connotativo tan fuerte como en el símbolo. A ello ahondaremos en nuestro siguiente punto “Lenguajes”. Sin embargo, es el momento de apuntar en esta perspectiva trascendental la importancia de considerar la imaginación figurativa como parte de una operación intelectual eminentemente simbólica. Y aunque, desde nuestra última perspectiva, debemos superar todo modelo clásico proveniente de la antigüedad tanto en lo referente a la *mimesis* como al *symbolon*.

Ciertamente, debemos subrayar que el símbolo parte de una rotura y una unión entre dos partes²¹⁷. Este proceso de fragmentación y reconciliación, a su vez, es motivada por una fuerza interna y universal, “algo” de lo que es nuestra condición humana. En Ignacio de Loyola, todo el mundo simbólico interno se rompe o se fractura. Su lectura es el

²¹³ Citando a E. Cassirer, G. Durand lo traza de la siguiente manera: «Cassirer llama *pregnancia simbólica* a esta impotencia constitutiva que condena al pensamiento a no poder jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un sentido. Pero esta impotencia no es sino el reverso de un inmenso poder: el de la presencia ineluctable del sentido, que hace que para la conciencia humana nada sea jamás simplemente presentado, sino todo representado». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 70.

²¹⁴ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 278. Sobre la génesis del sentido y los “Cinco componentes del sentido” enunciados por M. García – Baró (1. Yo puro; 2. Conciencia pura; 3. Alma; 4. Persona; 5. Cuerpo), véase: M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 45-47.

²¹⁵ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 70.

²¹⁶ «La forma simbolica si distingue dai segnali e dai segni in quanto il significato semiotico vi risulta raddoppiato da un sovraccarico di senso che non dipende più da un semplice codice». Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 278-279.

²¹⁷ J. J. Wunenburger lo expresa así: «Il *symbolon* designava nell'antichità un frammento friabile che poteva essere spazzato in due parti a loro volta ricomponibili; un segno, per chi le aveva in consegna, di unione reciproca. Così, il rapporto tra simbolizzante e simbolizzato discende da un'unità fondata su una frattura. Da un lato, la simbolizzante riposa, a differenza del segno, su una motivazione interna forte, che esclude l'arbitrarietà del legame tra la forma e il suo senso e testimonia qualche universalità dei simboli». Cf. *Ibid.*, 279.

punto de partida al igual que lo serán otras situaciones de su vida. Todo su universo creado debe ser reconciliado y recompuesto mediante la fuerza de la tríada: imaginación figurativa, abstraída y discernida.

A lo largo del proceso de Ejercicios, la capacidad simbólica se estructura en tres tiempos. Primero, el de la imaginación propiamente figurativa mediante los preludios, peticiones y puntos. El segundo, imaginación abstraída, se vertebra a través de los coloquios. Finalmente, el tercer tiempo es el de la imaginación discernida o verificada resultante, especialmente, de «las reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la anima se causan» (cf. *Ej* 313-327) y las dedicadas «para el mismo efecto con mayor discreción de *spiritus*, y conducen más para la segunda semana» (cf. *Ej* 328-336). Esta tríada en la espiritualidad ignaciana remite al sentido simbolizado (*Sinnbild*) y en ella reside la “salvación” en nuestra cultura contemporánea y el acceso a la experiencia teológico – espiritual. Lejos de cualquier literalidad, huyendo de toda sensibilidad sin sentido, tocando la profundidad y la perspectiva que la trascendencia nos puede conducir:

«Il senso simbolizzato, o senso figurato, esplicito o implicito nell’immagine letterale, conferisce al simbolo una “profondità”, vale a dire un significato trascendente, nella misura in cui non si lascia mai chiaramente e integralmente comunicare»²¹⁸.

Sin dejarse agazapar por el literalismo, el empirismo o el racionalismo, la trascendencia o la comunicación trascendente es proceso y dinámica; progresiva, va “paso a paso”, precisamente, verificando y viviendo de lo revelado según los tiempos y circunstancias. Si esta perspectiva garantiza el sentido, tampoco hay que obviar ese ejercicio intrínseco de “examinarse”, imaginación discernida:

«L’immagine è anche e soprattutto garanzia di senso, quand’essa stimola a riflettere, per una sorta di contrappunto o di risonanza interni [...] Conviene forse distinguere l’oro vero dall’oro falso. E prendere le difese dell’immagine non vuole dire automaticamente assolvere qualsiasi tipo di rappresentazione»²¹⁹.

²¹⁸ *Ibid.*, 280.

²¹⁹ *Ibid.*, 402.

Saliendo, pues, de las redes de una perspectiva lógica – formalista, se percibe una profundidad y perspectiva provenientes de comprender la imaginación en tanto que simbólica o figurativa (G. Durand) y en su lenguaje verbo – icónico²²⁰ (J. J. Wunenburger). La bidimensionalidad concebida por lo simbólico reducido a lo semiótico (lenguaje visual) o una actividad intelectual pensante en términos racionalistas (lenguaje verbal) son sobrepasadas por la tridimensionalidad²²¹ propia de la profundidad y la perspectiva con su modo verbo – icónico. Dicho punto de vista exige ahondar en los tipos de lenguaje sabiendo que nuestra perspectiva augura una reconciliación entre el siguiente correlato: proceso imaginativo y estructura intelectual en la experiencia teológico – espiritual.

1.2.2 Lenguajes

Hablar de la imaginación o de las imágenes no puede hacerse desde un tipo de lenguaje descriptivo o directo porque no es una realidad empírica sino más bien como una realidad de interioridad existencial a partir de la experiencia de los hombres y de las mujeres. En consecuencia, ¿cómo se podría formular en palabras, la imagen o la capacidad de generar imágenes (imaginación)²²² desde nuestra perspectiva trascendental? Veamos los tres tipos de lenguajes: la analogía, el símbolo y la metáfora.

²²⁰ Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 46-50.

²²¹ Véase, las lógicas “lógica – formalista” y “psico – biográfica” y sus correspondientes lenguajes, perceptivo – visual y expresivo – verbal. Cf. J. J. WUNENBURGER, *Filosofía delle immagini*, 286-292.

²²² Sobre el tipo de lenguaje en la experiencia espiritual, véase: M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990²; M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid 2006, 81-199 [orig.: *La fable mystique, 1. XVI^e – XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982]; A. GUERRA, *art. cit.*, en J. García de Castro – S. Madrigal (eds.), *op. cit.*, 43-65; L. J. HATAB, “Mysticism and Language”, en *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), 51-59; J. LADRIÈRE, “Langage des spirituels”, en *DSp*, vol. IX, 204-217; J. A. MARINA, “El mundo y el lenguaje”, en Id., *op. cit.*, 60-78; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, 49-64.

a) *Analogía e imaginación analógica*

En primer lugar, la analogía (ἀναλογία) no acaba de matizar la realidad profunda de la experiencia por su naturaleza matemática y precisa ya que siempre establece proporcionalidad. Es un modo de lenguaje que «es fiel a su origen matemático, del lenguaje dice sencillamente la situación, la proporción, o proporcionalidad y no la operación»²²³, de algo o alguien que “reúne o recoge”²²⁴.

Esta proporción matemática aplicada a la *imago Dei* o a la imagen de Dios en nuestros prójimos no acaba de expresar la relación entre criatura y su Creador puesto que si bien se establece una relación de semejanza, “la imagen analógica”²²⁵ construye una distinción entre Dios y la persona. Ella es legítima: Dios no es igual a la persona humana y, viceversa. Sin embargo, esta distancia puede provocar una lejanía en la relación divina – humana. Pensar únicamente que “somos imagen analógica” de Dios supondría entrazar un abismo más ontológico que existencial del hecho religioso y, en consecuencia, espiritual.

²²³ A. NITROLA, *op. cit.*, vol. I, 223: «[...] Questo movimento del linguaggio da ciò che è immediato a ciò che immediato non è l'analogia non lo dice, perché fa esattamente il contrario e, fedele alla sua origine matematica, del linguaggio dice semplicemente la *situazione*, cioè la proporzione, o proporzionalità che dir si voglia, e non l'operazione, cioè il mettere in proporzione. Potremmo dire che è una foto e non un film, mentre per poter parlare dell'eschaton, noi che di ultimità non facciamo esperienza, dobbiamo *muoverci*, andargli incontro, all'interno dello scarto del linguaggio e della verità, avendo bisogno così nel senso più pieno del termine di un linguaggio *vivo*. Se dico “Dio è padre”, evidentemente lo faccio avendo davanti i vari padri che ho conosciuto, come anche l'idea di padre ricavabile dalla “cultura”, stabilendo una *proporzionalità* (più che una proporzione) tra l'essere padre degli uomini e quello di Dio, così che qui, poiché padre non è detto in senso univoco, come avverrebbe se parlassi di genitori umano, siamo di fronte a una analogia». Por otro lado, este carácter proporcional o parcial reside ya en su propia etimología: «1. Relación de semejanza entre cosas distintas; 2. Razonamiento basado en la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes; 3. Semejanza entre partes que en diversos organismos tienen una misma posición relativa y una función parecida, pero un origen diferente; 4. Método por el que una norma jurídica se extiende, por identidad de razón, a casos no comprendidos en ella; 5. Semejanza formal entre los elementos lingüísticos que desempeñan igual función y tienen entre sí alguna coincidencia significativa; 6. Morfología; 7. Creación de nuevas formas lingüísticas, o modificación de las existentes, a semejanza de otras; p. ej., los pretéritos *tuve, estuve, anduve* se formaron por analogía con *hube*». Cf. *DRAE*, 140. De la misma manera, «se aplica, respecto de una cosa, a otra que, en algún aspecto o parte, es igual que ella». Cf. *Moliner*, vol. I, 172.

²²⁴ Cf. *DCECH*, vol. I, 251. Para Aristóteles: «Llamo analogía a cuando, dados cuatro términos, el segundo es al primero como el cuarto al tercero; en tal caso, se podrá usar el cuarto en lugar del segundo o el segundo en lugar del cuarto. Y en ocasiones se añadirá un término afín al término sustituido. Por ejemplo: la copa es a Dionisio como el escudo a Ares; así, cabrá llamar a la copa “escudo de Dionisio” y al escudo “copa de Ares”. Y también: la vejez es a la vida como el atardecer al día; se llamará, pues, al atardecer “la vejez del día”». Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, 115.

²²⁵ Para la noción de “imagen analógica”, véase J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 161.

Por ejemplo, la espiritualidad ignaciana fundamentada en los *Ejercicios* presupone una comunicación inmediata entre el Creador y la criatura puesto que la esencia de Dios es darse y en ello toda distancia divina – humana se acorta. Si no partimos de esta premisa, permaneceríamos en lo que se ha mantenido en la historia teológico – espiritual: por un lado, lo natural; y, por otro, lo sobrenatural. Ello supondría separar lo inseparable entre el concepto y la experiencia, la teoría y la práctica, lo universal y lo particular, la razón y el afecto. Moverse en los extremos no es nuestro modo de abordar la imaginación ignaciana. Ella desata un proceso creador donde la complementariedad de las tales facultades se comunican y se necesitan.

Trayendo los tres grados de realización de la representación, tal y como hemos expuesto anteriormente bajo la pluma de M. García – Baró (a saber, el horizonte de sentido, la sumersión en el cumplimiento de la promesa y la conciencia de síntesis) rezuman un carácter escatológico propio de la experiencia teológico – espiritual. El lenguaje analógico ha sido recurrente a lo largo de la teología formulada con un corte tomista y católico como *analogia entis* (basada en la atribución y la proporcionalidad entre el Creador y su criatura) y la *analogia fidei* protestante figurada por K. Barth en su *Kirchliche Dogmatik*²²⁶. El tipo de lenguaje de la imaginación en la experiencia teológico – espiritual al modo ignaciano no puede ser analógico por dos motivos: a) Precisamente, porque en la espiritualidad ignaciana se insta a hacer un proceso o un movimiento ejercitado y b) Porque reclamamos, aquí, la dimensión poética (*poiesis*) de tal experiencia (creadora y transformadora).

²²⁶ Véase la exposición de A. Nitrola: A. NITROLA, *op. cit.*, vol. I, 217-224. Cf. J. SPLETT – L. B. PUNTEL, “Analogía del ser”, en *SMundi*, vol. I, 143-152; E. JÜNGEL, “§ 17. Il problema del discorso analogico su Dio” y “§ 18. Il Vangelo come discorso analogico su Dio”, en Id., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 2004³, 342-389 [orig.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977].

b) *Símbolo e imaginación simbólica*

En segundo lugar, el símbolo (σύμβολος)²²⁷ por definición no contiene todo el significado en sí mismo; primordialmente perceptivo y convencionalmente establecido²²⁸. Si únicamente concebimos la imaginación desde el símbolo, siempre existe el peligro de reducirlo al signo²²⁹ o de “meter en cuarentena todo aquello que se considere vacaciones de la razón”²³⁰. Bien es verdad que la imaginación simbólica «conduce lo sensible de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es epifanía, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él»²³¹. No estamos hablando aquí de concepciones erróneas sino más bien de avistar con un *esprit de finesse* cuál de ellas engloba la capacidad imaginativa. Lo simbólico, sin duda alguna,

²²⁷ Cf. A. NITROLA, *op. cit.*, vol. I, 207-251; J. SPLETT, “Símbolo”, en *SMundi*, vol. VI, 354-359. Para J. J. Wunenburg: «*Sym-bolon* que, en la antigüedad griega, designaba un fragmento de arcilla, del que una parte previamente separada de la otra está destinada a unirse a su otra mitad para reconstruir una unidad, prenda de amistad entre quienes son los portadores de ellas [...] A partir del léxico alemán, en un símbolo (*Sinnbild*, acoplamiento de una imagen y de un sentido), la imagen debe romper su lazo inmediato con el referente sensible, debe cesar de ser copia (*Abbild*) para acceder a la categoría de *Bild*, de imagen-cuadro, que tiene valor por sí, que deja que su sentido surja de sí mismo». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 53. Para Eugenio Trías más que símbolo como sustantivo se debería hablar de “simbolizar” como forma verbal: «Más que de símbolo (sustantivo) se hablará de “simbolizar” (forma verbal). Se hará, en efecto, referencia a la acción mediante la cual “se lanzan a la vez” (*syn – bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza». Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona 2014², 29. En cambio, desde una perspectiva más sacramental, L. M. Chauvet deviene una autoridad consagrada en su intento de revitalizar el concepto de sacramento vinculándolo a los actos de lenguaje y a la acción comunicativa, como acto de simbolización, entre Dios y su pueblo. Cf. L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 118-135; ID., *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010, 106-115.

²²⁸ DRAE lo define así: «1. Elemento u objeto material que, por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, de una idea, de una cierta condición, etc.». Cf. DRAE, 2013. Asimismo, Moliner: «cosa que representa convencionalmente a otra». Cf. Moliner, vol. II, 1089.

²²⁹ A ello se refiere G. Durand cuando habla de “hermenéutica reduccionista” propia de la semiótica, el signo y su falta de trascendencia. Desde esta perspectiva, «la simbolización se reduce a un simbolizado sin misterio». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 47. De hecho, «la simbólica sería entonces “el fondo” de lo semiótico, en el sentido en el plano simbólico toma prestado precisamente la forma del signo para decirse». La simbólica abarca la semiótica y no viceversa. Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 55.

²³⁰ Vacaciones de la razón, sospecha de todo lo llamado “simbólico” e imaginativo, en el pensamiento occidental: «La pensée occidentale et spécialement la philosophie française a pour constante tradition de dévaluer ontologiquement l’image et psychologiquement la fonction d’imagination “maîtresse d’erreur et de fausseté. On a remarqué, à juste titre, que le vaste mouvement d’idées qui de Socrate, à travers augustinisme, scolastique, cartésianisme et siècle des lumières, débouche sur la réflexion de Brunschvicg, de Lévy – Bruhl, de Lagneau, d’Alain ou de Valéry, a pour conséquence de “mettre en quarantaine” tout ce qu’il considère comme vacances de la raison». Cf. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Bordas, Paris – Bruxelles – Montreal 1969, 15.

²³¹ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 14.

estrecha un vínculo fortísimo con la imaginación y esta se nutre de ella puesto que, como arguye G. Durand, deviene “una representación transfigurada y epifánica”:

«Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido concreto, es la epifanía de un misterio»²³².

Debemos anotar que lo simbólico o el modo simbólico presenta una naturaleza epifánica porque revelación y acontecimiento se encuentran: «C’est l’Infini et l’Inaccessible [...] L’Être de Dieu dans sa majesté est donc infiniment au – dessus du monde, mais il habite, miséricordieusement, dans sa créature, dans l’humanité»²³³. Por lo tanto, la imaginación ignaciana, en sus formas figurativa, abstraída y discernida, tiene como objeto un sujeto: el misterio cristiano el cual «est le Christ en personne»²³⁴. Así, no estamos ni ante un enigma ni ante un esoterismo u ocultismo. Brevemente, el misterio cristiano designa cómo Dios mediante la economía de salvación se da personalmente en Jesucristo, la segunda persona trinitaria, Él mismo, para que la humanidad pueda alabar al Dios salvífico (cf. Flp 2, 6-11). Quien se hace visible – “*quasi visibile verbum*” según la expresión agustiniana – no muestra todo. Justamente, traemos a colación la distinción hegeliana entre revelación (*Geoffenbarung*) y manifestación (*Offenbarung*)²³⁵. Todo se revela pero no todavía ha sido manifestado completamente.

²³² *Ibid.*, 15.

²³³ A. GOZIER, *Le mystère de la liturgie*, Cerf, Paris 1990, 15. La Encarnación, la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, el Hijo de Dios – a saber, la cristología – da una nota temporal al ser de Dios, cosa que pone problema a la metafísica. Así lo describe M. García – Baró: «Dios no tiene principio y fin, ni es susceptible de cambio; y, sin embargo, Dios no se parece a un número, y, desde luego, no puede llamarse intemporal al ser que se piensa como el fundamento de la existencia de todo lo temporal. Y mucho menos, por así decir, admite la nota *intemporalidad*, el Dios cristiano [...] que se ha revelado en la historia del pueblo [...] La eternidad de Dios, aparte incluso de los problemas que suscita la cristología a la metafísica, ha escapado del presunto cuadro perfecto». Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 17.

²³⁴ A. GOZIER, *op. cit.*, 16.

²³⁵ Cf. R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008, 171. Citado por E. YON, *Sainte Liturgie. Relire le concile*, Salvator, Paris 2011, 140. Sobre la revelación cristiana: K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 207-213; ID., “Revelación”, en *SMundi*, vol. VI, 78-103; S. PIÉ – NINOT, *La teología fundamental*, “Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)”, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴, 239-323; H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 385-467; P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile, saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000³, 159-240.

Es el ejercitatorio de la vida teológica y espiritual para el cristiano: la progresiva realización por la gracia del deseo de Dios para con su vida, en sus circunstancias – contingentes, por otra parte – y en su “aquí y ahora” para darle cumplimiento en la orientación hacia la plenitud esperanzadora. Sin embargo, hay una premisa fundamental. Si el símbolo se concibiese como una representación sustitutiva o vicaria²³⁶, este no acabaría de salir de la esfera de lo semiótico y de la perspectiva helenística donde, recordemos, la imitación es mera reproducción. Aún más. Desde la experiencia cristiana no podemos sostener, y más en nuestros días, que la imitación en el seguimiento de Cristo no pueda que hacerse sin un encuentro personal entre la presencia de Cristo y su testigo²³⁷. He aquí, el fenómeno y el fundamento del acontecimiento simbólico:

«[El acontecimiento simbólico] constituye siempre un encuentro. O una relación (*sym – bálíca*) entre cierta *presencia* que sale de la ocultación y cierto testigo que la reconoce (y que determina su forma, o su figura). Esa presencia (de lo sagrado) y ese *testigo* (humano) componen, entonces, una correlación: una genuina *relación presencial* que sella, de forma manifiesta, dicho encuentro. En virtud de esa *relación presencial* la presencia adquiere forma o figura: como teofanía, como figura susceptible de ser representada o como *aura* de gloria, o irradiación luminosa. Esta relación presencial constituye, entonces, la condición de posibilidad de una genuina comunicación entre dicha presencia y el testigo (a través de la palabra o de la escritura). Tal comunicación verbal o escrita consuma la manifestación simbólica, o remata el proceso *simbolizante* del símbolo. Surge, como resultado de esa comunicación, una revelación en forma de palabra (sagrada) o de escritura (santa)»²³⁸.

²³⁶ Así lo argumenta E. Trías: «No se entiende aquí por símbolo un sustituto vicarial que “representa” algo otro que es, respecto a eso, presencia o cosa. No es símbolo contrato ni convenio que arbitre un nexo biunívoco entre cierto material “simbolizante” y aquello que de este modo simboliza (en el sentido de la representación sustitutiva o vicaria)». Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 49. La espiritualidad ignaciana se nutre de su fuente, por antonomasia, a saber, los *Ej*. Y precisamente como su nombre indica no son ni un tratado espiritual ni un manual teológico. Su carácter ejercitatorio es a lo que ciertas teorías en lingüística se llama interacción en contraposición de la clásica substitución. Me remito al estudio: P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 28-30; 99-100; 238-242.

²³⁷ Desde una plano fenomenológico, el símbolo presenta dos propiedades. Primera, la de una invariabilidad que denota universalidad (los símbolos son reconocidos a lo largo de los tiempos y de los espacios). Segunda, contrariamente, la de individualizar dichos símbolos, interpretarlos dándoles personalmente una vida creativa: «[El símbolo] pertenece a un régimen de violencia intrínseca, de lazo fuerte entre sentido y figura, lo que por otra parte da cuenta de la universalidad y del carácter invariante, generalmente atestiguado, de los símbolos; pero, por otro, conoce un régimen de libertad interior, de juego, de margen que facilita precisamente la creatividad simbólica y permite individualizar los procesos de interpretación». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 55.

²³⁸ Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 35. E. Trías sostiene la apertura constituyente del acto simbólico como acontecimiento y revelación. De ella retenemos su carácter creador y su génesis espiritual: «Del acto simbólico brota, como recién nacido, un evento que desborda y trasciende toda la trama de acontecimientos que el simbolismo ha ido urdiendo. Del símbolo plenamente consumado nace y crece [...] el *espíritu*, auténtica criatura nacida de la matriz que el ciclo simbólico va preparando. Y ese nacimiento espiritual determinará, entonces, la promoción de un nuevo ciclo de acontecimientos que se llamará *ciclo espiritual*». Cf. *Ibid.*, 51.

La imaginación ignaciana en tanto que simbólica deviene trascendente e inmanente²³⁹. Por una parte, trascendente porque atañe a la cuestión del sentido (*Sinn*) o del horizonte de sentido llamado a realizarse y darle cumplimiento en Cristo. El símbolo, por lo tanto, «remite a lo que trasciende. No se detiene en el límite que establece el ámbito categorial. Rebasa y desborda ese límite»²⁴⁰. Con las contingencias de la vida, los acontecimientos, las situaciones, por la imaginación ignaciana y simbólica, se va más allá, para que todo sea “tocado” por el misterio cristiano, el cumplimiento de una vida sanada y de una libertad liberada. Porque «en ese más allá se aloja lo que se puede llamarse lo sagrado, que en la experiencia mística es intuitivo. Pero el símbolo, asimismo, hace que lo místico se manifieste»²⁴¹. Por otra parte, porque ella misma es mediadora de un conocimiento experimental o existencial. ¿No es así, el “conocimiento” para Ignacio de Loyola y, específicamente, en el proceso de los *Ejercicios*?²⁴²: «Todo simbolismo es una especie de gnosis, o sea un procedimiento de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental»²⁴³. Los *Ejercicios* son todo un conjunto procesual y dinámico. Decimos procesual porque hay un itinerario y, a su vez, este implica una dinámica porque conlleva una finalidad a la cual orientarse:

²³⁹ Véase “Inmanencia y trascendencia” en: M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 169-183. La formulación de G. Durand va en esta línea, «el mundo como casa simbólica» o «el símbolo nos desvela el mundo». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 85. Consúltese también: H. URS VON BALTHASAR, “Parola e Parola trascendente”, en Id., *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013, 125-139 [orig.: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Verlag Herold, Wien – München 1956]; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 80-92; 186-193.

²⁴⁰ Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 285. Se trata de la “consumación simbólica” o la imaginación trascendental. Cf. *Infra*, 152ss.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Cf. *Infra*, 142ss.

²⁴³ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, nota 36, 40-41. Para G. Durand, la imaginación simbólica es “una especie” y no una “gnosis” propiamente porque la gnosis es racionalista y dogmática por naturaleza. Aquí subyacen dos posiciones contrarias. La primera, la cual sostenemos, que arguye cómo el modo simbólico crea las condiciones de posibilidad a una experiencia teológico – espiritual, trascendente e inmanente y viceversa (horizonte de sentido, sumersión en el cumplimiento de las promesas y la conciencia de síntesis). La segunda, la apunta A. Nitrola, al esgrimir que el lenguaje simbólico es insuficiente – desvinculando la metáfora del lenguaje simbólico –: «Dire che il cielo è simbolo della vita con Dio non significa nient'altro che quando uso la parola cielo la rivolgo in una direzione diversa da quella comune, scientifica. Lo stesso può avvenire al contrario per la parola inferno (mondo sotterraneo), visione beatifica, ecc. Insomma se intendiamo la parola “simbolo” all'interno della storia simbolo – mito – logos – e questo avviene se consideriamo simbolica l'umanità primitiva – proprio allora il simbolico del linguaggio escatologico si reduce a indicare un uso non comune delle parole, per cui, se non vuole diventare semplicemente l'equivalente di un dire impreciso». Cf. A. NITROLA, *op. cit.*, vol. I, 217.

«Todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales» (*Ej 1*).

¿Acaso el presupuesto de la finalidad de los *Ejercicios* – «quitar de sí todas las afecciones desordenadas» – no remite a una “escisión” y a una posible alianza – incluso en términos bíblicos – entre el sujeto y su Criador y Señor? E. Trías delinea magníficamente así este proceso de simbolización:

«El acontecimiento *sim – bólico* constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes. Una de ellas, la que se posee, puede considerarse la parte “simbolizante” del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido: es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que ésta simboliza: lo simbolizado en ella)»²⁴⁴.

Este proceso teológico – espiritual y su inevitable dinámica deviene tremendamente imaginativa en su conjunto puesto que es una experiencia y una mediación para una comunicación inmediata entre el Criador y su criatura. El fin es la reunión entre la *imago* y la *imago Christi*, tantas veces rota, separada, distanciada, por innumerables adversidades. No obstante, el fin es el horizonte de sentido y darle cumplimiento: el cristiano en la *imago Christi* y su Evangelio se *iconiza*, se piensa, se decide y se vive desde ahí. La *imago Christi* es su razón de ser y de existir, su identidad²⁴⁵. El cristiano deviene el testigo, es decir,

²⁴⁴ E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 29. Sobre el presupuesto de ruptura o escisión originaria entre las partes (simbolizante y simbolizado), tal autor sigue argumentado: «En principio se hallan desencajadas en él la forma simbolizante, o aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo (dado a la visión, a percepción, a audición) y aquello simbolizado en el símbolo que constituye su horizonte de sentido. Se poseen ciertas formas, figuras, presencias, trazos o palabras. Pero no se dispone de las claves que permiten debidamente orientar en relación a lo que significan». Cf. *Ibid.*, 33.

²⁴⁵ La consumación simbólica, según E. Trías, engendra un ciclo místico donde la categoría resultante es la cópula: «Esa categoría es la cópula (verbo *ser*) que hace coincidir la parte simbolizante y la parte simbolizada. Tal categoría expresa la *identidad* (de ser, de existencia) entre ambas partes. Una es la otra, y en consecuencia debe *reconocerse* en la otra. Luego una y otra parte (simbolizante y simbolizada) deben estar, en este marco categorial, ajustadas y adecuadas [...] La cópula entre las dos expresa, pues, la “verdad” que las ajusta (si por verdad entendemos *adaecutio*, la ecuación lograda entre ambas partes)». Cf. *Ibid.*, 290. El mismo E. Trías reconoce que el acontecimiento simbólico se sitúa en un “cerco fronterizo” pese a su carácter trascendente ya que «de hecho, el símbolo se aloja en el espacio limítrofe y fronterizo situado entre el cerco de lo sagrado y el cerco del aparecer». Cf. *Ibid.*, 286. Esto, precisamente, lo abordaremos en nuestro segundo capítulo: la distinción entre la imaginación (simbólica y metafórica) y la fantasía (acto del aparecer y no de la semejanza) y tantas veces su difícil y complejo límite. Como apunta G. Durand: «La imaginación humana reinstala el orgullo humano del conocimiento fáustico en los límites gozosos de la condición humana». Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 85.

testimonio de «cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» (*Ej* 236). Es parte de la espiritualidad ignaciana; «pidiendo cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej* 233), «haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad» (*Ej* 235). Si éste resulta ser el fin, el punto de partida es el «*dramatis personae*»²⁴⁶ donde el símbolo «es mediador y al mismo tiempo constitutivo de la personalidad por el proceso de individuación»²⁴⁷. Tal proceso, podríamos denominarlo como proceso personal

«mediante el cual se conquista el yo por equilibración, por síntesis de dos términos del *Sinn-Bild*: la conciencia clara, que es en parte colectiva, formadas por las costumbres, hábitos, métodos, idiomas inculcados por medio de la educación a la psiquis y el inconsciente colectivo, que no es otra cosa que la libido, esta energía y sus categorías arquetípicas»²⁴⁸.

Introducirse, de esta manera, en la imaginación simbólica, conduce a: «a) “La supresión total” de la clásica distinción entre “consciente racional” y la psique; b) “no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario”; c) Atender el principio de individuación, el correlato *Sinn-Bild*, equilibrio psicosocial»²⁴⁹. Ahora bien, el símbolo reúne o *conjunciona*²⁵⁰ sin que suponga el movimiento de transformación propio de la metáfora sin desvincularla a la función simbólica, es decir, el movimiento o recorrido transformativo del acontecimiento revelador de la imitación en el seguimiento de Cristo.

²⁴⁶ «El drama se orienta en dirección al escenario final de reunión, o de unificación, en el cual “se lanzan” ambas partes y se asiste a su deseada conjunción». Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 33.

²⁴⁷ Cf. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 76.

²⁴⁸ *Ibid.*, 74-75.

²⁴⁹ *Ibid.*, 95.

²⁵⁰ En este sentido, G. Durand advierte: «Por tanto, la función simbólica es en el hombre el lugar de “pasaje”, de reunión de los contrarios; en su esencia, y casi en su etimología (*Sinnbild* en alemán), el símbolo “unifica pares de conceptos”. Sería, en términos aristotélicos, la facultad de conservar juntos el sentido (*Sinn*=el sentido) consciente, que percibe y recorta con precisión los objetos, y la materia primera (*Bild*=la imagen), que emana, por su parte del fondo del inconsciente. Para Jung, la función simbólica es *conjunctio*, unión, donde los dos elementos se fundan sintéticamente en el pensamiento simbolizante mismo, en un verdadero “hermafrodita”. Cf. *Ibid.*, 74.

c) *Metáfora e imaginación metafórica*

Teniendo en cuenta todo lo dicho en nuestro anterior apartado sobre lo simbólico, finalmente, la metáfora (μεταφορά) parecería el tipo más pertinente del lenguaje simbólico para formular la imaginación y, en particular, la forma de la imaginación simbólica: «La métaphore est, au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée»²⁵¹. En efecto, J. J. Wunenburger se pregunta: «¿La metáfora remite de hecho a una imaginación verbal y visual que participa estructuralmente de la construcción de nuestras representaciones, incluso objetivas?»²⁵². El autor responde afirmativamente porque existe «el lazo entre *logos* y *topos*, entre ideación y espacialidad»²⁵³. Es nuestro objeto de interés aquí, enunciar la metáfora como el lenguaje de la imaginación por su carácter representativo y transformativo donde las coordenadas espacio – temporales son su lugar.

En su origen etimológico, la metáfora significa la unión de dos mitades configurando la unidad²⁵⁴. De esta manera, la imagen metafórica – la cual pertenece al lenguaje poético – vislumbra no solo el contenido imaginativo sino el movimiento o proceso de encuentro entre dos realidades. La imaginación expresada por la metáfora crea, renueva y transforma. Esto es el gran signo de esperanza: el Cristo *viniente* dice significativamente ‘alguna cosa’ al hombre de hoy y la metáfora transporta al ser humano a abrirse a la posibilidad de esta experiencia. No estamos hablando de un simple tropo y de ello dio fe P. Ricoeur al considerar cómo en la retórica y en su estilismo comenzó la decadencia de la metáfora. El mismo pensador francés escudriñó unos postulados mediante los cuales la metáfora ha permanecido exclaustrada como un tropo (sentido impropio y

²⁵¹ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 311.

²⁵² J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 46.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ No solo por su sentido de unidad sino por el carácter traslativo o de transporte: «En retórica, traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita». Cf. *DRAE*, 1454. Más interesante resulta la definición de *Moliner*: «Tropo que consiste en usar palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste una relación descubierta por la imaginación». Cf. *Moliner*, vol. II, 334. Sobre el lenguaje metafórico como lenguaje escatológico, su etimología e interpretaciones (Ricoeur, Derrida, etc.), véase: A. NITROLA, *op. cit.*, vol. I, 225-251.

figurado, laguna semántica, ausencia resuelta por el axioma de sustitución, necesidad de explicar el tropo, sin información nueva y elemento, por lo tanto, meramente decorativo)²⁵⁵. La metáfora, por lo tanto, debe ser considerada no solo como un hecho lingüístico sino más ampliamente comprendida en el enclave espacial de las operaciones mentales del sujeto:

«La metáfora no debe ser considerada sólo como un hecho de lenguaje, sino también como el testimonio de una espacialización del pensamiento [...] La metáfora atañe a las operaciones elementales del pensamiento, participa de la génesis de sus contenidos, porque el pensamiento tiene un vínculo nato, estructural con una topología»²⁵⁶.

Si una de las primeras notas identitarias de la metáfora es, sin duda, la “topología”, el espacio, la hermenéutica resulta ser la segunda por su naturaleza simbólica y porque es “salvación” de todo convencionalismo y sistema. Al respecto, G. Durand aduce:

«Una imagen simbólica necesita ser revivida sin cesar, casi como un trozo musical o un héroe teatral requiere un “intérprete”. Y el símbolo, amenazado, como toda imagen, por el regionalismo de la significación, corre peligro de transformarse a cada momento en lo que R. Alleau llama acertadamente un “sistema”, es decir, en una imagen que tiene ante todo una función de reconocimiento social, una segregación convencional [...] Y toda “convención”, aunque esté animada por las mejores intenciones de “defensa simbólica” es fatalmente dogmática»²⁵⁷.

Del griego ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, la referencia al dios griego Hermes es evidente y pertinente. Hermes fue el dios que llevaba la palabra divina y la comunicaba como guía y orientación para los mortales. De esta manera, se entiende la hermenéutica como el proceso de expresión, de comprensión, de traducción del mensaje para hacerlo más comunicable y audible. Toda interpretación, aun sea con imágenes, actúa como un acontecimiento o una encarnación en un eje espacio – temporal (remitificación para G. Durand y no desmitificación).

²⁵⁵ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 65-66. En este sentido, remito a sus siguientes páginas: 63-86; y en lo que toca a la “nouvelle rhétorique”, 173-219.

²⁵⁶ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 47.

²⁵⁷ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 38.

En la base de esta perspectiva, existe una necesaria distinción ya apuntada por W. Dilthey²⁵⁸ entre la explicación (*Erklärung*) del lenguaje científico y la comprensión (*Verstehen*) del lenguaje simbólico:

«El mythos sería entonces al logos lo que la “comprensión” sería a la “explicación”. La intelección explicativa (*Erklärung*), que domina en el pensamiento científico, parte siempre de un dato, material o inmaterial, que descompone en elementos intelectualizables, entre los cuales busca establecer relaciones seriales e invariantes [...] La comprensión (*Verstehen*), por el contrario, inscribe de inmediato el dato limitado en la totalidad de la experiencia del encuentro del sujeto y el objeto; se presume entonces que el “Todo” es portador de una inteligibilidad mediata [...] En lugar de aislar, descomponer, fragmentar lo que nos es dado en la experiencia para explicarlo, la comprensión, que apunta a un sentido global y originario, pasa por un recoger todos los datos y por el tener en cuenta, entre otros, lo virtual, lo posible, lo invisible que rodean al objeto»²⁵⁹.

Tal y como indica J. Y. Lacoste, «la hermenéutica se propone determinar lo que los objetos quieren verdaderamente decir e intentar verificar si lo que dicen es pertinente para un aquí y un ahora»²⁶⁰. Una imagen habla entre balbuceos y metáforas. Es un tipo de lenguaje que «no es principalmente ni fundamentalmente un cómodo instrumento de información o un distribuidor de interpelaciones controladas»²⁶¹ sino a «una operación mental compleja, que entremezcla lo verbal y lo visual y comporta modalidades retóricas variadas»²⁶². Esta operación mental o “actividad imaginativa” exige que el sujeto sea sujeto.

Precisamente, existe un compromiso que para la espiritualidad ignaciana deviene transcendental porque el mismo sujeto es quien decide, quien ora, quien se pone en relación con Jesucristo, el Señor; y su ser puesto en el mundo, este mundo, el real y no otro. Una de las principales características de la espiritualidad ignaciana es su carácter “decisional” sea por toda la materia de elección sea por la misma acción que el sujeto o institución movida por dicha espiritualidad debe realizar para más configurarse con su Criador y Señor.

²⁵⁸ Véase, W. DILTHEY, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, PUF, Paris 1942. Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 93-119.

²⁵⁹ *Ibid.*, 93.

²⁶⁰ J. Y. LACOSTE, “Herméneutique”, en Id. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 527.

²⁶¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 60.

²⁶² J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 49-50.

Dios no es una lúcida idea abstracta o una especulación intelectual sino, al contrario, de Él se hace experiencia porque se da y se comunica a dicho sujeto o institución que desee seguir a nuestro Señor y su Evangelio. Ello implica dos movimientos: primero, el de la relación entre sujeto y nuestro Señor; segundo, el del sujeto en su responsable decisión o “toma de decisiones” coherentemente vinculada al primer movimiento. Si esta relación entre el primer y el segundo movimiento no se corresponden, se produce una disfunción imaginativa y, en consecuencia, simbólica importante: «La vida inherente a las imágenes simbólicas y míticas es tributaria de un compromiso del sujeto que imagina que es llamado a darles sentido mediante actos de interpretación»²⁶³.

Mediante los coloquios en *Ejercicios*, el sujeto da un sentido (*Sinn*) a la forma (*Bild*). Sin duda alguna, el primer hermeneuta es el ejercitante durante los *Ejercicios* y durante el ritmo ordinario de su vida en el deseo de conformarla a la *forma Christi* (el referente o la significación; *Bedeutung*, en alemán). En consecuencia, la experiencia teológico – espiritual es principalmente subjetiva y, entendemos por subjetiva el sujeto en cuestión: persona y/o grupo en la singladura ignaciana. El lenguaje metafórico como lenguaje específico de lo simbólico conlleva ese ejercicio intrínseco del compromiso. En este sentido, el lenguaje es *poiesis*, poético en el sentido griego de la palabra. La imagen como lenguaje metafórico y, por lo tanto, poético, deviene palabra y acción al mismo tiempo. Si «hablar es, en primer lugar, escuchar»²⁶⁴ entonces se establece un diálogo, esto es, “recoger razonablemente”²⁶⁵. Si una de las primeras condiciones de la hermenéutica es «la actividad eminentemente subjetiva»²⁶⁶, la segunda proviene de lo heterogéneo porque «la esfera de las imágenes lingüísticas y visuales no puede ser llevada a un marco único y homogéneo»²⁶⁷.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, 105.

²⁶⁴ L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 62.

²⁶⁵ Del griego διάλογος, es una palabra compuesta por el sustantivo λόγος y la preposición διά (“a través de”). El verbo λέγω (en latín *legere*) en su sentido originario significa recoger razonablemente. Cf. A. DEBRUNNER, “λέγω”, en *TDNT*, vol. IV, 71-77. Así, διά - λόγος es el hecho de “recoger” a través de la palabra con quien se habla: sus palabras y su mundo. El λόγος comprende la alteridad.

²⁶⁶ «En primer lugar, para la hermenéutica, comprender (*Verstehen*) es una actividad eminentemente subjetiva, que convoca la totalidad del sujeto [...] que corta con la operación segmentada, parcial de la explicación (*Erklärung*) [...] Pero esta subjetividad no es espontaneidad impulsiva, fuente de una deformación proyectiva de un mensaje, y no podría pues, de golpe, verse desvalorizada frente a una objetividad garante de lo verdadero». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 108.

²⁶⁷ *Ibid.*, 109.

Pongamos, por ejemplo, el evangelio del lavatorio de pies (cf. Jn 13, 1ss) contemplado en un día de *Ejercicios* o en la oración diaria de la jornada. El mismo texto no tendrá el mismo sentido en otros *Ejercicios* o en otro tiempo de la vida. El texto seguirá siendo el mismo, el discurso juánico – sintácticamente y morfológicamente hablando – permanece inmutable quizás frío si no entra en relación con el sujeto y su imagen mental testimoniando así que «el plano semiótico está al servicio de uno simbólico»²⁶⁸.

La experiencia espiritual a través de la imaginación es dinámica. Decimos vida en el Espíritu como el proceso de encuentro que provoca una invitación, una transformación y un servicio en la persona. Esta, según el Espíritu, es “*naturae metaphora comunicabilis existentia*”²⁶⁹. En definitiva, un encuentro entre dos sujetos: el Espíritu de Jesús, el Señor, y el hombre. Desde esta perspectiva, la capacidad simbólica de la metáfora funciona en tres direcciones: a) La eufemización; b) El equilibrio psicosocial y c) La “remitificación”. En lo que respecta a la primera,

«aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo»²⁷⁰.

Por “equilibrio psicosocial” se entiende, por una parte, la transubjetividad o la relación entre los sujetos con sus códigos sociales y culturales los cuales los insertan en el mundo; sin embargo, por otra parte, la metáfora los trasciende en la imagen mental del propio sujeto. Finalmente, la remitificación, tercera línea de la capacidad simbólica – incluyéndose la metáfora –, desea la instauración «en busca del sentido [lo que] constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal»²⁷¹.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Más allá de las definiciones clásicas de Boecio “*persona est naturae rationalis individua substantia*” o de Ricardo de saint – Victor, “*persona est naturae rationalis incommunicabilis substantia*”.

²⁷⁰ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 127.

²⁷¹ *Ibid.*, 139. Es el «humanismo abierto» para el autor.

A modo de transición a nuestro siguiente capítulo, más específico sobre el lenguaje metafórico, anhelamos hacerlo dejando fluir los lenguajes y perspectivas en torno a las imágenes y la imaginación. Entre ellos, destaca el lenguaje simbólico mediante la metáfora y la perspectiva trascendental. Ellas insuflan un aire esperanzador al menos para nuestra cultura occidental. ¿Será posible un renacimiento imaginativo de lo simbólico incluso en nuestro lenguaje teológico – espiritual? O, por el contrario, ¿quedará exclaustrado en el dogmatismo? La espiritualidad ignaciana, con un fuerte componente imaginativo, está llamada a desempolvar lo más genuino y lo más creativo: lo simbólico de la imaginación que pertrecha los *Ejercicios* y lo constitutivo ignaciano. En otras palabras:

«La simbólica se confunde con la marcha de toda la cultura humana. En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo (...) [Y todo mediante] la mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal»²⁷².

De aquí surge «la libertad remitificante», es decir, «sentir una ciencia con conciencia» y «la afirmación mítica de una Esperanza». La poética de una nueva *mimesis* da una nueva perspectiva a la imitación en el seguimiento de Cristo, *Imago*, horizonte de sentido, cumplimiento de sus promesas y provocador de conciencia intencional para todas las “acciones, intenciones y operaciones” (cf. *Ej* 46) del ejercitante. Sin ello, nos situaríamos como cadáveres vivientes en «la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones»²⁷³.

²⁷² *Ibid.*, 140.

²⁷³ *Ibid.*

CAPÍTULO 2

TRANSPORTARSE

El valor transformativo y relacional de la metáfora en la imaginación

2.1 La imagen, lenguaje metafórico

Hemos mencionado que la imaginación se expresa mejor a partir del lenguaje metafórico. Primero, porque el símbolo solo designa «una conjunción o contrato entre dos partes»¹. Sin embargo, se debe reconocer que todo proceso de simbolización – algo que comparte con la metáfora – «no es un simple ornamento ni una degeneración del lenguaje»². Segundo, porque la metáfora significa “transportar”, es decir, llegar a la unión entre dos partes. Y en ese camino de movimiento de las dos partes, hay un cambio o transformación desde el inicio del proceso hasta el resultado final: la vida desde Dios o según el Espíritu *vivificans* la *vita vivificata*³. Ahora bien, existe siempre la dificultad, inclusive la ambigüedad, de poner palabras a la imagen como transportadora de una experiencia religiosa. Así, lo expresa M. P. Gallagher:

«Tutti i nostri linguaggi di fede sono destinati a una radicale inadeguatezza perché ciò che tendiamo di portare a parola è mistero, che non significa semplicemente qualcosa di incomprensibile, ma qualcosa che è al di là di ogni normale comprensione. Nessun linguaggio è degno di Dio, ma alcuni sono più degni di altri, perché raggiungono la nostra immaginazione e perché ci invitano a sintonizzarci con l'interiore parola dello Spirito, il quale ci conduce a rivolgerci alla Parola incarnata in Cristo nostro Signore»⁴.

¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 119.

² Cf. *Ibid.*, 130.

³ Cf. J. MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Cerf, Paris 1999, 370 [orig.: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlag, München 1991].

⁴ M. P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprendere: il Vangelo nella cultura di oggi*, EDB, Bologna 2010, 74 [trad. cast.: *El Evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende*, Sal Terrae, Santander 2014].

Desde esta reconocida ambigüedad o ambivalencia, nos sumergimos hacia cuatro reflexiones. La primera tiene que ver con el espejo y el icono. La segunda, sobre el lenguaje del querer y del pensar. En un tercer tiempo, ahondamos en el acto comunicativo y, finalmente, un cuarto momento está dedicado a los desbordamientos y límites entre la imaginación y la fantasía.

2.1.1 Espejo embaucador e imagen icónica

El ser humano no se define por su “naturaleza inalterable” sino como un “sujeto dinámico”, en movimiento. A. Blanch al hablar de una antropología centrada en lo imaginario nos la describe en estos términos:

«[El hombre] vive de hecho la experiencia de estar en el mundo y que reacciona ante sus múltiples estímulos hasta adquirir el suficiente dominio de su propia aventura personal, compartida acaso por algunos de sus semejantes»⁵.

El mundo racionalista y *tecno – práctico*⁶ ha hecho creer que la poesía es el género evasivo o del boato lírico. Lejos de esto, el hombre guiado por el Espíritu se expresa con el lenguaje de la existencia (poético), donde se inscribe la metáfora y su capacidad imaginativa. Dejarse sorprender y dejarse encontrar es «la irreductible misión de la poesía»⁷. La imagen de nosotros mismos, de los otros, y del Otro, resulta «lo specchio privilegiato della vita dello spirito»⁸. Es el trato experiencial en el misterio cristiano. Se relaciona con la realidad que desborda lo empírico. Y dentro de ello podríamos englobar ese mundo tecnocrático.

⁵ A. BLANCH, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, PPC – UPCo, Madrid 1995, 15.

⁶ Me remito a: Z. BAUMAN, *L'identité*, L'Herme, Paris 2010 [orig.: *Identity*, Polity Press, Cambridge 2004]; J. MOLINARIO – D. VILLEPELET ET AL., “Initiation et post – modernité”, en *Lumen Vitae* 66 (2011), 125-220; D. VILLEPELET, “Le paradoxe anthropologique du croire”, en Id., *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Desclée de Brouwer, Paris 2009, 47-89.

⁷ B. QUELQUEJEU, “Du christianisme come poétique”, en *Christus* 27 (1980), 13.

⁸ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 403.

Algunos apuntes sobre esto: a) Anestesia y amnesia. Las sociedades devienen cada vez más “líquidas” (Z. Bauman). Existe una fragmentación de los momentos que se viven. Se hacen experiencias, por ejemplo amistades en las redes sociales que sufren alteraciones constantemente. El pasado parecería no tener relación ni con el presente ni con el futuro que se desvanece. La anestesia adormece intenciones de los sujetos. La voz se adormece incluso en la acogida de la experiencia de fe; b) Tecnicismos y pragmatismo. El hombre está subyugado a la eficacia y al pragmatismo demoledor. El ser humano está situado a resolver los problemas que van surgiendo en las jornadas cotidianas. Sin embargo, cada vez más, no se da el paso de “imaginar” situaciones posibles. Los pensamientos, los gestos y los silencios, la poética no está en el orden del día. La acción se reduce a la “producción”; c) Desconfianza y fatiga. Pese a la abundante literatura sobre la autoestima, la confianza en sí mismo se suspende, a la vez que un cansancio en la “institución” o en el sentido de grupo; d) Autoreferencia y multireferencia. El sujeto, el Yo, es difícilmente percibido como “ego, conciencia pura, alma, persona, cuerpo” (M. García – Baró) en relación a lo que llamamos “mundo”. El Yo se reduce al Ego, único referente paradójicamente a los tantísimos referentes socio – culturales que ante tal pluralidad solo resultan ser epidérmicos y poco profundos.

Al respecto, «la imaginación no puede ser considerada como la productora de ficciones, de representaciones irreales por las cuales el sujeto perturba proyectivamente un conociendo del mundo»⁹ en la misma línea del pensamiento de la escritora francesa S. Germain: «Il ne s’agit pas de fantasmer à propos de puissances qui oeuvreraient en secret dans les coulisses de ce monde, ni de taxer celui – ci d’illusion, mais de relever un fait: [...] Nous avançons les yeux à la fois grands ouverts et passablement fermés»¹⁰. Así, exuda una posición intermedia entre la empirista (impresión externa) y la eidética (producción interna de conceptos). Tal posición viene de la mano de “la imaginación trascendental” que provoca el trabajo del *cogito* desde la observación o la percepción externa hasta la elaboración interior cognitiva:

⁹ Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 49.

¹⁰ S. GERMAIN, *op. cit.*, 98.

«El epicentro del pensamiento no está situado ni en las solas impresiones externas (posición empirista), ni en las solas producciones internas de formas conceptuales o ideales (innatismo de Platón o Leibniz), sino en una imaginación trascendental que prepara el trabajo del pensamiento, desde la percepción de la cosa hasta su sometimiento a categorías cognitivas»¹¹.

Desde la teología cristiana, este punto es fundamental porque actualmente el cristianismo debe fundamentarse primordialmente más en la experiencia de fe que desde la noción o el concepto. M. P. Gallagher a propósito de un monólogo imaginario de J. H. Newman, lo manifiesta así:

«Religion can easily remain ‘notional’, like those people described by Jesus as praying ‘Lord, Lord’ but never arriving at a change in their actions. This is the distinction between what I called nominal and ‘vital’ Christianity. I think that most people who try to pray have experienced the huge difference between drifting around in ideas and being really touched by the Spirit»¹².

Por lo tanto, la metáfora trasciende la pura eidética y la mera sensación estética. Así, la imaginación ignaciana descubre una antropología¹³ teológica de carácter metafórico – transporta al encuentro con Jesucristo y ofrece las condiciones de posibilidad para la transformación en la *imago Christi* – donde a tientas se camina entre lo especular, en el sentido de “espejo” – que no fantasmagórico – y lo icónico. Muy diferente, es el “ser espectral” expresado por R. Argullol:

«Decir que tenemos un solo doble es no hacer justicia a nuestro destino. Tenemos muchos dobles, tenemos un múltiple espectro que nos acompaña de aquí para allá. Pero no nos engañemos, el ejército de sombras, que también lucha contra el porqué, es tan corpóreo y real como nuestra querida identidad. Antes o después aparecen las sombras que hemos convocado a lo largo de nuestra vida. Nuestros dobles nos dibujan con exactitud mortal. No hay engaño en todo ello»¹⁴.

¹¹ Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 49.

¹² M. P. GALLAGHER, *Faith Maps*, Paulist Press, London 2010, 22 [trad. cast.: *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Sal Terrae, Santander 2012]. Cf. ID., “Il pensiero di Newman (1801-1890). Su immaginazione e fede”, en *RdT* 42 (2001), 645-658; ID., “Newman: sulla disposizione per la fede”, en *Civiltà Cattolica* 3617 (2001), 452-463; ID., “Ricupero dell’immaginazione e guarigione delle ferite culturali”, en *Studia Patavina* 51 (2004), 613-630.

¹³ Si para M. García – Baró la génesis del sentido se engendra en los cinco componentes (Yo, conciencia pura, alma, persona, cuerpo), para H. Belting el lugar de las imágenes es el mismo sujeto antropológico, el sujeto pensante en tanto que “sujeto corporal”. Ahora bien, por “cuerpo” no lo entiende más como noción global que fisonómica. Véase, H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 77-117.

¹⁴ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 99-100.

Precisemos: la metáfora sirve de vehículo formal y como parte constitutiva del ser humano en la imaginación. Si así no lo hiciéramos, caeríamos en la distinción insulsa entre la realidad – entendida como datos sensibles y únicamente fenómenos físicos – y la imagen. Aún más, dejaríamos de pensar, tal y como lo ilustra H. Belting, cómo la imagen, por constitución, es una noción antropológica:

«Nos corps occupent des lieux dans le monde [...] Mais nos corps représentent et constituent eux – mêmes un lieu où les images que nous recevons laissent derrière elles une trace invisible. Les médiums de l'image sont partie prenante de sa perception, non seulement parce qu'ils gouvernent notre attention d'un point de vue technique, mais aussi parce qu'ils modèlent la forme du souvenir que les images adoptent en nous [...] La perception, on le sait, est une opération analytique par laquelle nous recevons des données visuelles et des stimuli extérieures. Mais elle aboutit à une synthèse, qui seule est en mesure de faire apparaître dans un deuxième temps l'image comme *Gestalt*, comme forme. Aussi l'image ne saurait – elle être autre chose qu'une notion anthropologique et c'est en tant que telle qu'elle doit s'imposer aujourd'hui contre des concepts de nature esthétique et technique»¹⁵.

Existe una tradición que juzga la imagen – espejo como ilusoria y falaz, por su carácter aparente y su procedencia del paradigma helenístico: la mimética ontofónica, es decir, el ser de la imagen como copia (*Abbild*) de la naturaleza:

«Tenemos el hábito de distinguir la realidad y su imagen, pero ésta, en verdad, no puede pretender jamás la verdad, la vivacidad de su modelo [...] Tales son las imágenes de los espejos, que disponen de una magia propia, que experimenta ya la mirada especular y que ha emblematicado una larga tradición de mitos y ritos»¹⁶.

Pero, ¿en qué consiste el espejo? En la presencia única de la silueta de sí mismo como único centro y caracterizado más por su opacidad que por su transparencia: «La silueta sombría duplica el original, reproduce de éste el movimiento y los contornos, pero no otorga verdaderamente su imagen, su visión, puesto que la superficie del cuerpo

¹⁵ H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 80. «Cuerpo» que no es solo individual sino también colectivo: «Notre corps naturel est aussi un corps collectif [...] Il est un lieu des images dont les cultures sont constituées». Cf. *Ibid.*, 82.

¹⁶ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 169. «L'immagine speculare o catottrica (*katopttron*) in greco, *speculum* in latino) [è] un prototipo di un gioco di immagini che possono essere assimilate sia all'apparenza illusoria sia a una mimetica ontofonica [...] L'immagine speculare, sia essa naturale o artificiale, viene considerata da molti un'immagine povera, fallace, decisamente nefasta, in quanto fonte d'illusione». Cf. ID., *Filosofia delle immagini*, 227.

reflejado permanece opaca»¹⁷ (fig. 8). De sombras y de luces se forma la vida humana. En otros términos, más ignacianos, de engaños y de lucideces. Sin embargo, «el espejo, ¿ocasiona verdaderamente un travestimiento del ser? ¿Es él solo el responsable de un engaño sobre las duplicaciones?»¹⁸.



Fig. 8. D. VELÁZQUEZ, *Venus del espejo*, 1649-1651,
National Gallery de Londres

La imagen – espejo «nos embauca porque nos permite hacer aparecer una presencia, una consistencia de ser, con el aire de nada. Nada más fácil y engañoso que hacer aparecer un mundo [...] en tanto que no corresponde ningún substrato material a esas figuras»¹⁹. De aquí radica su poder y la problemática de los engaños; término, por un lado cuya connotación negativa²⁰ reside en la confusión entre el Creador y la criatura, es decir, entre Cristo y el ejercitante en Ejercicios. A dicha problemática se refiere C. Domínguez como una cuestión ilusoria:

«Entendida [la problemática de los engaños] como la intromisión de lo aparente, de lo falso o puramente imaginario, es lo que la psicología contemporánea, y particularmente el psicoanálisis, puso de manifiesto con el tema de lo ilusorio. Es decir, con las construcciones

¹⁷ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 173. Véase también: A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg im Breisgau 2014, 446-488.

¹⁸ *Ibid.*, 174-175.

¹⁹ *Ibid.*, 175.

²⁰ Connotación negativa representadas en corriente teosóficas como las de Böhme o Franz von Baader. Véase A. FAIVRE, «Âme du monde et divine Sophia chez Franz von Baader», en Id., *Sophia et l'âme du monde*, Albin Michel, Paris 1983, 259. Citado en J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 233.

mentales que encuentran su base y motivación fundamental en la fuerza del deseo, al margen o en contra de la realidad [...] Ignacio, sin el conocimiento de estas aportaciones de la psicología, mostró, no obstante, una sorprendente sagacidad para detectar esas complejas vías por las que el engaño, lo aparente, lo imaginario o lo ilusorio se constituyen en el campo de la vida espiritual»²¹.

Si vamos más allá del paradigma empirista o positivista, lo imaginario no se vincula con lo falso o lo aparente. En términos ignacianos, si todas las afecciones desordenadas son engaños, no podemos decir lo mismo a la inversa. No todos los engaños son movidos por lo volitivo o afectivo. Piénsese, por ejemplo, en un razonamiento o una hipótesis que yo creía sostener pero que después de investigar, descubro que ese razonamiento no era tan “verdadero” como aparecía (engaño). En *Ejercicios*, el tecnicismo “engaños” surge en seis ocasiones²² de las cuales una única vez aparece en el ejercicio de segunda semana, la Meditación de dos Banderas (*Ej* 136-147), y asociado al “mal caudillo” (*Ej* 139) en forma de petición²³.

La *imago Christi* deviene icono, pero la Meditación de las dos Banderas está construída, por decirlo de alguna manera, de forma especular y dialéctica, contraponiendo los engaños del “mal caudillo”, sus gestos y su discurso con Cristo, imagen – icono. Todo el ejercicio imaginativo está teñido del lenguaje metafórico: transformar al ejercitante, apasionarse por la *imago Christi* y desear «ser recibido debaxo de su bandera» (*Ej* 147), un movimiento metafórico, *trans* – portador de los engaños a una libertad liberada y vida salvada. Esto nos lleva a un segundo momento: el valor positivo de los engaños, integrados en la imaginación discernida²⁴ y formulados en las reglas de la *discretio spirituale*.

²¹ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Engaño”, en *DEI*, vol. I, 759-763. Aquí, 759; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Afectos en desorden: los varios autoengaños en la virtud*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Vitoria 1999; ID., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2015².

²² Cf. *Concordancia*, 450.

²³ «[...] Demandar lo que quiero; y será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar» (*Ej* 139). Sobre este ejercicio y su relación con el honor, véase *Infra*, 470ss.

²⁴ Véase los dos movimientos de la imaginación discernida, secesión y recesión, con la primacía de sus verbos, mudar y examinar(se) en: *Infra*, 646ss. También: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 385-396; 833-848.

Por un lado, dos recurrencias aparecerán para la primera semana – «cuando las descubre [astucias y suaciones del enemigo] a su buen confesor o a otra persona spiritual, que conosca sus engaños y malicias» y «no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos» (*Ej* 326) –. Por otro lado, tres veces recurren en la segunda semana: «trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos» (*Ej* 332), «se guarde para delante de sus acostumbrados engaños» (*Ej* 334) y «quando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño por ser de sólo Dios» (*Ej* 336).

En consecuencia, el valor positivo de los engaños en la experiencia teológico – espiritual ignaciana reside en dos motivos. El primero por contemplar la realidad en su entera globalidad, con sus sombras y sus luces. El segundo, porque facilita esa duplicidad de lo que somos tal cual como aparecemos y la posibilidad de diferenciarnos para pensarnos:

«La imagen – reflejo puede tener menos profundidad que un retrato pintado porque no confiere a ninguna forma valor de signo o símbolo, sino su superficialidad misma, su eflorescencia inmaterial, la que asegura una restitución sin alteración de la apariencia y por lo cual contribuye a hacerme conocer tal como yo aparezco»²⁵.

Si observamos, por ejemplo, *El matrimonio de Arnolfini* de Jan van Eyck (fig. 9), este matrimonio aparece en un primer plano como un gran espejo donde se muestran los dos flamantes flamencos, “espejo de detalles, espejo del mundo sensible”²⁶. Sin embargo, hay un segundo plano, discreto y apenas perceptible: un espejo al fondo del retrato (fig. 10)²⁷.

²⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 177; ID., *Filosofía delle immagini*, 227-234.

²⁶ Cf. E. GOMBRICH, *Història de l'art*, Phaidon, Barcelona 2008³, 239 [orig.: *The Story of Art*, Phaidon, London 1950].

²⁷ En la simultaneidad entre el espejo y el retrato, H. Belting describe la minuciosidad “fotográfica” de Jan van Eyck inscribiendo el propio cuerpo al interior de un espejo. Se rompe por completo el sentido jurídico y “genealógico” de la imagen a la cual el sujeto pertenecía, sea por el blasón sea por la divisa de la Edad Media y se instaura un nuevo periodo controvertido, por otra parte, entre las imágenes reales del espejo y las del puro retrato: «C'est avec une précision toute photographique que Jan van Eyck a saisi l'image de son propre corps, en inscrivant en outre sur le cadre le moment exact de sa réalisation. À son apparence éphémère, le portrait confère une durée paradoxale qui n'avait fait sens, jusqu'alors, que dans le seul contexte juridique de la transmission généalogique. À comparer le miroir du souvenir, dont les futurs spectateurs pourront encore se servir lorsqu'ils contempleront un portrait, et le miroir réel, qu'on utilise seulement dans l'instant, on voit surgir une contradiction interne qui laisse présager les controverses entre les divers modes sur lesquels seront appréhendés les premiers portraits de ce genre». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 168-169.



Fig. 9. J. VAN EYCK, *El matrimonio Arnolfini*, 1434, National Gallery de Londres



Fig. 10. Detalle del espejo envuelto de diez escenas de la Crucifixión de Jesucristo

Yendo en profundidad, emerge un tercer plano casi microscópico envuelto entre las escenas de la Crucifixión de Cristo. Y allí se reflejan, de espaldas, el matrimonio o bien el mercader italiano o el artista del cuadro. Este tercer plano da a conocer, en palabras de E. Gombrich, el «testimonio ocular perfecto»²⁸. Por lo tanto, las imágenes y la imaginación nos ponen ante una multiplicidad de planos. En este sentido, quizás la ambivalencia de la imaginación (Wunenburger) o su ambigüedad (Kolvenbach)²⁹ no radique tanto, por un lado, en las afirmaciones categóricas entre lo que es un icono y un espejo o, por otro lado, en sus límites etimológicos – a su vez poco clarificadores – sino, al contrario, en los valores que uno y otro presentan.

Al margen de las acusaciones versadas en todo lo especular – «forma priva di una vera iscrizione fisica, mero riflesso di una superficie»³⁰ – el valor de la imagen – espejo puede mostrar lo semejante de nosotros³¹ y, a su vez, revelarnos a nosotros mismos³² en un momento de conciencia intencional³³ y vital: «L'immagine è una forza creatrice che inspira vitalità, con una capacità straordinaria di animare gli oggetti, di trasformarli in realtà psichiche»³⁴. El vínculo entre imaginación y conciencia no es otro que el propósito de englobar todo el psiquismo de la persona humana en el fenómeno de la imaginación. Así, G. Durand considera la conciencia de dos formas, la directa y la indirecta:

²⁸ E. GOMBRICH, *op. cit.*, 243.

²⁹ Cf. P. H. KOLVENBACH, "Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales", en Id., *Decir... al 'Indecible'*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, 47-61.

³⁰ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 227.

³¹ «L'immagine allo specchio, infatti, essendo, a chiare lettere, nulla, essendo interamente votata alla riflessione di un'altra forma, può diventare strumento di una visione fedele o attendibile. Lo specchio è servito, fin dall'antichità, da referente abituale per l'immagine somigliante, per la duplicazione fedele». Cf. *Ibid.*, 229.

³² «Può anche aiutare a pensare il processo della differenziazione progressiva». Cf. *Ibid.*, 232. De igual manera, esta diferencia entre el yo tal como soy y cómo me veo implica una distancia, necesaria que lleva a diferentes direcciones a «examinar», admitiéndose aquí el verbo típicamente ignaciano del discernimiento. Sobre el término ignaciano «intención»: *Supra*, 75.

³³ Por su parte X. Zubiri entiende por intencionalidad el «estar ante mí»: «Intencional» es un vocablo tomado no precisamente de la inteligencia sino del orbe de la voluntad [...] Pues bien, se puede considerar el acto intelectual como algo que está dirigido «hacia algo» [...] con objeto de aprehenderlo, conocerlo y declararlo [...] Porque, para poder juzgar intencionalmente algo que tengo ante mí, aunque sea irreal, es menester que empiece por estar ante mí». Cf. X. ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005, 16-17.

³⁴ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 237.

«La conciencia dispone en dos maneras de representarse el mundo. Una directa, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, indirecta, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse “en carne y hueso” a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia»³⁵.

Una de las ventajas de esta aportación es, precisamente, conjugar toda la persona humana en su totalidad aun con el riesgo de concebir la conciencia directa para las artes visuales y verbales y la indirecta, para la representación mental. Considerando este peligro, las imágenes mentales – visuales o lingüísticas – nacen de la relación del sujeto con la realidad que en algunos casos será presente (conciencia directa) y, en otros, ausente o representándose³⁶ (conciencia indirecta). No obstante, en ambos casos, ¿podemos pensar en una imaginación metafórica cuyo sentido (*Sinn*) no haga referencia directamente a la cosa sensible (*Bild*)?³⁷. Sí. La imaginación ignaciana y metafórica reúne la cuestión del sentido y de la experiencia sensible sin que sea una relación vinculante. Primero, por una relación con todos los fenómenos o acontecimientos que se suceden en la vida en una unión íntima entre lo exterior y lo interior³⁸, unidad de vida – según X. Zubiri – que fundamentalmente resulta unidad de sentido «estando en la vida, viviendo, es como estamos en la realidad»³⁹.

El punto de partida de la experiencia teológico – espiritual es que somos “verbos” para configurarse con el Verbo «la Palabra [que] se hizo carne» (Jn 1,14a). Decimos: “voy a hacer ejercicios”. Lejos estamos de una quietud, no querida por el espíritu ignaciano, sino más bien se trata de una serie de operaciones que el ejercitante debe realizar para encontrarse con su Criador y Señor puesto que este es el fin de la experiencia y declarado en la primera anotación de *Ejercicios* (cf. *Ej* 1) mediante doce verbos: examinar, meditar,

³⁵ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 9.

³⁶ «[en la conciencia indirecta] el objeto ausente se re-presenta ante ella mediante una imagen, en el sentido más amplio del término». Cf. *Ibid.*, 10. Según Durand, la conciencia se mueve en dos extremos. El primero, dibujado por la «presencia perceptiva» y el segundo, mediante la distancia. Esta lejanía es lo que define al signo. Y el signo lejano, distanciado del significado, para el autor, resulta ser el símbolo. Cf. *Ibid.*

³⁷ Es la pregunta surgida de la afirmación de Durand: «la imaginación simbólica propiamente dicha [resulta] cuando el significado es imposible de presentar y el signo sólo puede referirse a un sentido, y no a la cosa sensible». Cf. *Ibid.*, 12-13.

³⁸ Para H. Belting «Images intérieures et images extérieures ressortissent sans distinction à la même notion d'image». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 40.

³⁹ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 73-80.

contemplar, orar, pasear, caminar, preparar y disponer el ánimo, quitar afecciones desordenadas, buscar y hallar la voluntad divina.

La persona humana es esencialmente “verbo” – según X. Xubiri en gerundio modal (hablando, pensando...) o como complementos circunstanciales –. En ella suceden cosas, se agitan mociones, se ponderan o no pensamientos propios, del buen espíritu o del mal espíritu (cf. *Ej* 32). Nos levantamos, bebemos, comemos, decimos, hablamos, jugamos, aprendemos, descansamos, injuriamos, blasfemamos, y un larguísimo etcétera. De esta manera, el ser humano «se inserta en un continuo de representaciones sensibles que constituye la vivencia psíquica»⁴⁰, la *Erlebnis* (vivencia) que entraña la *Erfahrung* (experiencia). La imaginación ignaciana como metafórica (“transporte a...”) se fundamenta más en una interacción que en una substitución, más “en un a través de” que en algo estilístico⁴¹. En efecto, resulta un movimiento transformador en “el Lógos – Verbo icónico” (Wunenburger), que para el ejercitante es, sin duda, Cristo.

2.1.2 Imagen y metáfora: lenguaje del querer y del pensar

B. Quelquejeu propone una interesante distinción de tres etapas o aproximaciones del cristianismo⁴²: racionalista, práctica y poética. Mientras que el racionalismo ha imperado, sin ninguna duda, creyendo y construyendo una “*sacra doctrina*”, tiranía de la acción o de la práctica; también, por otra parte, la producción o tecnopráctica persiste en la fabricación de ideas, de pensamientos, de nuevas tecnologías y si puede ser en el mínimo de tiempo posible. La cultura del *whatsapp* es solo uno de los ejemplos. Sin embargo, abrimos una tercera aproximación: la imagen, lenguaje metafórico. Propio de la poética cristiana. Ella

⁴⁰ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 22.

⁴¹ Véase, “Le moment iconique de la métaphore”. Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 238-242.

⁴² El autor habla de tres modos de vivir el cristianismo. Primero, los cristianos racionalistas en un mundo racionalista. Segundo, el cristianismo entregado a la práctica. Finalmente, B. Quelquejeu opta por una poética cristiana donde se conjugan: la epopeya, la lírica, el drama y la tragedia. Sin duda alguna, es notable su artículo al esbozar algunos trazos de esa poética cristiana: Creación, Escatología, Historia de la Alianza, Profecía y Eucaristía. Y por poesía entiende lo que pretendemos abordar en este capítulo, lejos de enmarcarla únicamente en el género lírico: «Elle ne culmine nullement dans le genre lyrique, elle comporte aussi l'épopée, et encore le drame, et encore la tragédie; les unes et les autres sont poésie. Elle dit aussi le sang et les larmes, les désespoirs et les nostalgies, les utopies et les clameurs vengeresses». Cf. B. QUELQUEJEU, *art. cit.*, 14.

persuade e inspira. Argumenta y provoca. Va más allá de un recurso estilístico. Abraza lo dramático, lo trágico, lo narrativo.

La imaginación ignaciana introduce al sujeto a una activación de la *memoria Christi*, representando la *imago Christi* en su realidad. Dicha realidad va en dirección a un sentido, creador e impulsor de la imitación en el seguimiento de Cristo en su vida viviéndose no sólo en acontecimientos que se suceden: «La unidad de la vida no es *durée* [...] Es una unidad de sentido»⁴³. En la imaginación ignaciana a lo largo de los Ejercicios, la imagen y la palabra a través de la metáfora, desvelan todo un proceso propio del querer y del pensamiento. Este querer “significa regalar la esencia”. Pongamos en “esencia”, la palabra “lo más humano”. A este propósito leemos en M. Heidegger:

«Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que ‘algo se presente’ mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello ‘en virtud’ de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténtico ‘posible’, aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible»⁴⁴.

Cuando nos adentramos en la imagen, querer e inteligir se relacionan. Al respecto, el verbo ignaciano “reflectir”, ¿es lo mismo que “pensar”? Ambos son de una gran riqueza semántica ignaciana, situados en lo que J. García de Castro acuña como «verbos de reflexión»⁴⁵ y no muy lejos de la aproximación de X. Zubiri acerca de la “inteligencia sintiente”:

⁴³ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 77.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid 2001 (2ª reimp.), 16 [orig.: *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976]. Sobre el deseo, afectividad y los sentidos espirituales hay una amplia y diversa literatura. F. Marty en su artículo “Toucher et goûter ‘sens spirituels’ et affectivité” sitúa la afectividad por el canal de entrada de la experiencia espiritual sea en la presencia como en la ausencia. Sin embargo, el autor reduce los cinco sentidos espirituales (vista, oído, olfato, gusto y tacto) a fundamentalmente dos: el gusto y el tacto quitándoles toda “corporalidad” y vinculándolos únicamente a su contacto con la Escritura. El propósito de Ignacio es mucho más amplio, integrador y pedagógico: todos los sentidos corporales son un ejercicio espiritual hacia un orden de los afectos en consonancia con la voluntad de Dios. Y al decir “ejercicio espiritual” se refiere a todas esas “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1). Cf. F. MARTY, “Toucher et goûter ‘sens spirituels’ et affectivité”, en *Christus* 151 (1991), 322-331.

⁴⁵ En lo referente a “pensar”, García de Castro expone tres variantes semánticas en los 20 contextos ignacianos: 1. «Sentido proyectivo», es decir, actualizar el presente y comprenderlo mediante situaciones de futuro; 2. Formular un juicio; 3. Razonar sobre un objeto propuesto. Este verbo se distingue del “reflectir”, siempre formulado en clave de máxima y únicamente en los *Ejercicios*: “reflectir para sacar algún provecho”. Tal y como indica el autor, «se trata de una acción segunda, supuesta una primera ya realizada. Volver de

«La inteligencia [...] está inmersa en sus actos en ese torrente de la conciencia [...] Pero es que la inteligencia no es un estado más que tengo yo dentro de mí, como pueda tener un sentimiento o un dolor de muelas. No la inteligencia justamente es vidente: ve. En tanto que estado, fluye como todos los demás estados, pero ve justamente su propio fluir. Y lo ve precisamente como realidad: es lo propio y específico de la inteligencia [...] El fluir de lo sentido es, pura y simplemente, la realidad en fluencia»⁴⁶.

Ignacio a lo largo de su vida, de los *Ejercicios* y de su legado apunta a la unión entre el querer y el “reflexionar”⁴⁷. Se trata de considerar cómo «la inteligencia sintiente está en la realidad fluentemente. Y esto es estar en la realidad»⁴⁸. Es la clave de la distinción entre imagen – icono e imagen – espejo señalada por P. H. Kolvenbach⁴⁹. “Reflexionamos” para impregnarnos de la imagen, de sus valores y de sus movimientos transformadores para la propia vida⁵⁰. De esta manera, la imagen deviene icono, translúcida de la acción de Dios. Si uno no «deja que la realidad personal, en cuanto tal, se sienta tocada (se sensibilice ‘sine glossa’) por la sorpresa de que todo es don recibido, pura deuda, y surja la espontánea respuesta llena de agradecimiento en todo»⁵¹; si no hay querer, la imagen deviene espejo de mí mismo, opacidad de falsedad en la experiencia espiritual. Aquí radica la ambigüedad o la ambivalencia⁵² de las imágenes y su peligro de tergiversar la realidad. «No hay imágenes sin pensamiento»⁵³.

nuevo sobre lo contemplado personalizando, aplicando el mensaje percibido a sí mismo». Es lo que llamamos, “la imaginación o actividad imaginativa del entendimiento abstraída”. Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”, en *Man* 74 (2002), 11-40.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 97.

⁴⁷ 13 veces la palabra se repite durante los *Ej* y el vocablo “reflexión” 2 veces en *Co* (IV parte), refiriéndose en lo que toca a los estudios; y una vez en *Au*. Véase, *Concordancia*, 1094. Cf. A. M^a. CHÉRCOLES, “Reflexionar”, en *DEI*, vol. II, 1544-1546.

⁴⁸ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 98.

⁴⁹ P. H. KOLVENBACH, “Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales”, 47-61.

⁵⁰ Al respecto, X. Zubiri apunta: «Para que el hombre haga su vida, es decir, haga la figura de su ser, apoyado en la realidad sustantiva de las cosas, hay que decir muy temáticamente en qué consiste la función de estas cosas [...] Se trata de ir paseando y viendo; uno abre los ojos y ve las personas o las calles que hay. Pero no me refiero a esto, que es obvio. Lo que quiero decir es que todo acto que el hombre ejecuta refluye sobre el ejecutante añadiéndole – en todo caso modificándole – rasgos que pertenecen a ese yo. El yo que duerme o el yo que pasea es un yo paseante y un yo durmiente. Y en estos participios se expresa el carácter de rasgo intrínseco que tiene justamente el yo en cada uno de sus actos». Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.*, 123. De aquí, la afirmación zubiriana «el hombre siente la realidad». Cf. *Ibid.*, 144-164. Aquí, 144.

⁵¹ A. M^a. CHÉRCOLES, “Reflexionar”, 1546.

⁵² Reconocida “ambivalencia” por J. J. Wunenburger. La ambigüedad de lo simbólico, de la imaginación como tal ya proviene de su raíz etimológica. En segundo lugar del contenido que se le quiera dar. Primero, “representación *in absentia*”. Una tercera aproximación viene del «ocultismo sistemático de sus significaciones organizadas en cadena». Para el autor, entre estas aproximaciones emerge una más razonable: «Enlazar la

Leemos la vida viviendo desde esa inteligencia sintiente o desde el “vínculo entre el sentido, *Sinn*, y la imagen, *Bild*”. Vínculo, por otra parte, generado por la interacción o la relación («voir comme» para P. Ricoeur⁵⁴). La metáfora nos sitúa ante tal movimiento que nos lleva de un sitio a otro, que supone dejar un momento inicial para llegar a uno final pero habiendo cambiado a lo largo de ese recorrido. Querer y pensar son dos verbos unidos por una cópula y no por la disyunción.

Aun admitiendo la ambigüedad de las imágenes que pueden conducir al sujeto a una situación fantástica, debemos reivindicar la potencia de esta capacidad humana incluyéndola en la dinámica espiritual: Ignacio quiere disponer al hombre entero a entrar en el misterio de Dios, una entrada que no será real si la imaginación no se incorpora al dinamismo espiritual más allá de un método. Allí donde «el afecto es pues como una forma sensible *a priori* de la imaginación simbolizante. Lejos de purificarla, censurándola, el sujeto puede ponerla a disposición de su finalidad»⁵⁵.

2.1.3 Todo un proceso de comunicación

La metáfora hace posible expresar la imaginación – siempre creadora – y, a su vez, fija en la memoria la experiencia de la realidad «restituyendo los objetos y permitiéndonos interpretarla»⁵⁶, no por sustitución sino por interacción o relación. Este proceso de imaginación, de verbalización mediante la metáfora y de interpretación es un proceso de comunicación. Cristo, “*Lógos* Verbo – icónico”, actúa en lo más interior con lo exterior

simbólica a una categoría de operaciones mentales [...] que desplaza ciertos signos hacia el sentido indirecto cuando el mismo pensamiento se opaca entre lo sensible y lo inteligible, entre lo percibido y lo conceptualizado, o viceversa». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 66-67.

⁵³ P. H. KOLVENBACH, “Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales”, 49.

⁵⁴ «Qu’est – ce que “voir comme”? Le “voir comme” est un facteur révélé par l’acte de lire, dans la mesure même où celui – ci est “le mode sous lequel l’imaginaire est réalisé” [...] Le “voir comme” est la relation intuitive qui fait tenir ensemble le sens et l’image». Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 268-269.

⁵⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 62.

⁵⁶ J. H. NEWMAN, *Grammaire de l’assentiment*, Ad Solem, Paris 2010, 81 [orig.: *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, The Catholic Publication Society, New York 1870].

haciendo de la vida apertura y comunicación y comenzando por la escucha de su Palabra – Acción (*fides ex auditu*)⁵⁷.

Este proceso de comunicación, siguiendo la línea de J. L. Austin, está constituido por tres acciones. Primero, el acto locutorio. Este es definido como la producción de una frase dotada de sentido y de referente. Segundo, el acto ilocutorio como la realización directa o indirecta del enunciado que pone a cada uno de los sujetos en relación. Tercero, el acto perlocutorio es el eco que el mensaje produce en el destinatario o receptor.⁵⁸

De alguna manera, la imaginación expresada por la metáfora tiene las siguientes características en una experiencia humana y, en particular, espiritual. Primera, introduce al sujeto, personal o colectivo, en una relación con alguien. La metáfora transporta, “lleva hacia Alguien”. Entre un tú (o nosotros) y Él se establece una alianza – en términos bíblicos – o vínculos⁵⁹ con la persona y su mensaje-valores.

Segunda, establece un proceso de comunicación eminentemente performativo, a nivel lingüístico o a nivel teológico, catequético. Según la palabra griega “κατηχέω” de donde proviene el sustantivo “catequesis”, en su nivel más originario, significa “hacer resonar” o bien el hecho de informar o de enseñar sobre alguna cosa. Este último sentido será el adquirido por san Pablo hasta nuestros días: la acción de instruir acerca de un tema de fe⁶⁰. Al hablar de la imagen formulada como metáfora, esta nos habla y su forma comunicativa es performativa porque resuena en quien establece comunicación con esa imagen y se deja penetrar por ella hasta el punto de elaborar un mensaje para expresar lo dialogado con esa imagen. Esta *performatividad* (resonancia del mensaje en el receptor) es

⁵⁷ J. J. Wunenburger trayendo a colación a M. M. Davy (*Initiation à la symbolique romane*, Flammarion – Champs, Paris 1977), expone la relación entre la visión y la audición: «El símbolo se dirige primero al oído que a la mirada. Entre los sentidos interiores que doblan los sentidos exteriores, el del oído prima sobre los otros. “Tú deseas ver, escuchar” – escribe san Bernardo –, la audición es un grado hacia la visión. Sólo la oreja atenta y vigilante está en condiciones de percibir la voz del silencio». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 60.

⁵⁸ Cf. J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris 1970 [orig.: *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962]. Citado en L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 137-142.

⁵⁹ Según L. M. Chauvet, “establecer un vínculo con alguien”. Cf. *Ibid.*, 139.

⁶⁰ Cf. J. BEYER, “κατηχέω”, en *TDNT*, vol. III, 638-640.

lo que en lenguaje teológico podríamos denominar como catequético en el sentido anteriormente mencionado (“hacer resonancia”).

Tercera, genera transformación y acción nueva. Es una doble dimensión: interna y externa pero, sin duda, enunciar lo vivido en la imagen y su creación como experiencia humana y espiritual a través de la metáfora, hace cambiar la posición del sujeto⁶¹. Este cambio es un desplazamiento o transformación, y una acción, sea personal o colectiva. A un nivel puramente lingüístico la metáfora desplaza semánticamente mediante «un término intermedio que tiene propiedades inherentes que son comunes a los dos términos que hacen de punto de partida y punto de llegada de la metáfora (X e Y)»⁶². Este desplazamiento expresa en palabra lo que en realidad se vive: una traslación espiritual a partir de la experiencia de fe. Este cambio o transformación no solo opera como fenómeno lingüístico o decoro estilístico. El hombre que se adentra con la imaginación crea a tientas el lenguaje metafórico no solo por la experiencia vivida sino como proyección a su presente y su futuro. H. Marcuse lo describe de esta manera:

«El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invocan clamar por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía»⁶³.

2.1.4 Entre límites o desbordamientos: imaginación y fantasía

La imagen se expresa a través del lenguaje metafórico, lejos de concebirlo como un mero decoro estético o figura retórica. Esto supone todo un movimiento de comunicación

⁶¹ L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 138. De igual manera, A. Blanch lo expresa diciendo: «El hombre (y su imaginario) no es considerado como hombre vitrina o disecado sino aquel ser vivo y sorprendente que, mientras lo es, no deja de moverse y expresarse de múltiples maneras, siempre metafóricas, pero relacionadas con su íntimo misterio, últimamente inefable». Cf. A. BLANCH, *op. cit.*, 15.

⁶² Cf. A. MARCHESE – J. FORRADELLAS, “Metáfora”, 256.

⁶³ H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1970, 140 y 144.

inagotable e indecible. El hombre se vive entre límites y desbordamientos⁶⁴ (A. Blanch) acerca de sí mismo, de sus historias personales y de sus circunstancias. Todo ello es el lugar de expresión liberadora a través de la metáfora, y no únicamente de todo su pasado mítico o “disecado” (la vida pasada). La imaginación y su lenguaje metafórico actúan como función liberadora y crítica en su acto de crear y de proyectar en el presente y hacia el futuro. Llegados a este punto, es necesaria realizar una distinción entre imaginación y fantasía (fig. 11). Por un lado, la imaginación ignaciana – tal y como la estamos entendiendo – desde el lenguaje metafórico (poético y particularmente simbólico) se sumerge en la realidad no como un fenómeno abstracto. La vida viviéndose, “el traer la historia” en lenguaje ignaciano resulta el *tópos*, el lugar de encuentro entre el sujeto y la *imago Christi* de donde subyace una nueva mirada, una nueva disposición y una decisión renovada en Cristo. Es lo que denominamos la ética y la moral subyacente de la experiencia de fe.

Aun reconociendo la difícil línea que discrimina la imaginación y la fantasía, epistemológicamente, tenemos la necesidad de establecer al menos unos criterios diferenciadores. La fantasía, por el contrario, encuentra su lugar en un “no – lugar” (*u – topía*) de carácter fabuloso o evasivo que proyecta al sujeto hacia la inmoralidad o la amoralidad, es decir, la fantasía no está sujeta al ámbito de las decisiones. Tramemos estas distinciones mediante los puntos siguientes: a) Real Realidad y b) Pánicos y miedos.

a) Real realidad

La imaginación como la venimos describiendo o, en lenguaje ignaciano, “vista imaginativa”, nos sumerge en el contacto con las imágenes. Ellas introducen al sujeto en el contacto con la realidad: la imagen de sí mismo, de los demás que le rodean, de la información y la formación que recibe del exterior y de la imagen transcendental de la

⁶⁴ A. Blanch vincula la capacidad del deseo con la imaginación y la fantasía sin clarificar los términos. Sin embargo, para nuestro fin que es descubrir la capacidad creadora de la imaginación como expresión de la realidad del ser humano, valoramos su definición de hombre al considerarlo “ser desbordado y desbordante”. Es decir, el hombre y la mujer viven situaciones de “graves amenazas existenciales” y, a su vez, surgen en ellas “las tendencias de superación y de aliento hacia realidades favorables todavía por venir”: desde una situación de desbordado, un dinamismo desbordante. Cf. A. BLANCH, *op. cit.*, 350.

imago Christi, sumamente encarnatoria. Es la realidad tal y como es en su proceso crítico de juicio, examen, evaluación y respuesta a él. El hombre se dice y se narra, va tejiendo su historia aun sin llegarla a escribir literalmente.

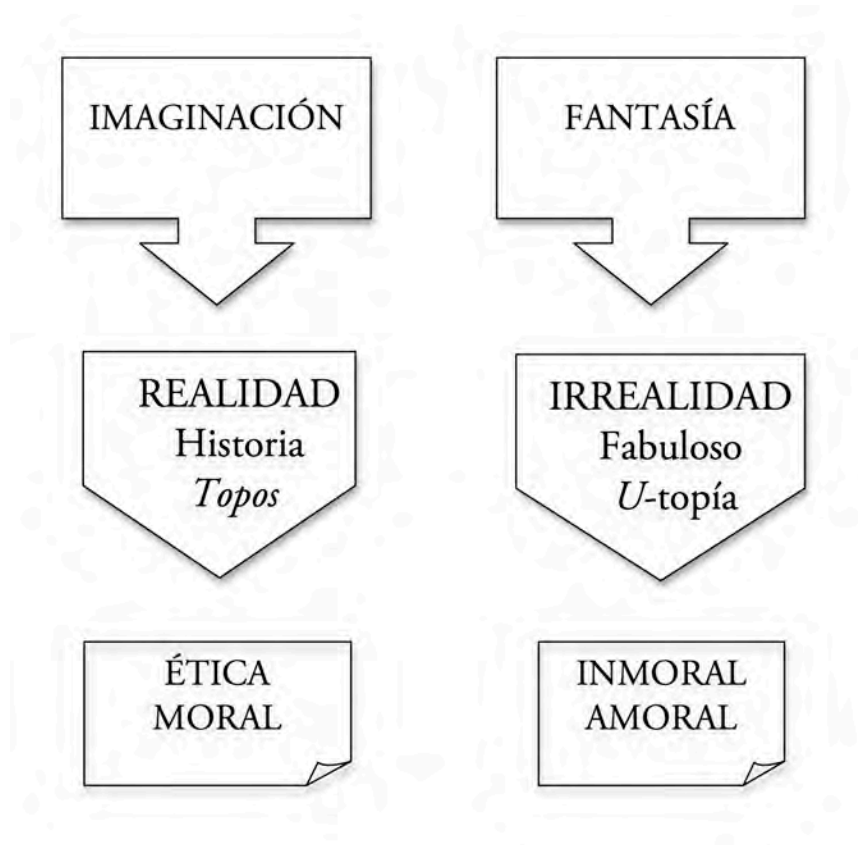


Fig. 11. Distinción entre imaginación y fantasía

De ahí que Ignacio en el proceso de Ejercicios insista en el valor del examen⁶⁵ de la oración puesto que la imaginación es acontecimiento y se encarna en un eje espacio – temporal. Esta es la real realidad, el yo y el mundo. Ahí donde el hombre deviene sujeto (yo) «de la masa de la vida, del río de las vivencias, atentas o “inconscientes”, concretas o meros momentos de estados existenciales suficientemente concretos»⁶⁶. Así, la percepción no es meramente el dato sensible, sino la conciencia de la relación entre este yo y el mundo: conciencia intencional o conciencia de imagen⁶⁷, «relación simultánea a lo otro en tanto que otro, a sí mismo en tanto que sí mismo y a la síntesis de ambas relaciones en tanto que tal síntesis»⁶⁸. En este sentido, J. M^a. Fernández Martos aglutinó los cuatro sentidos acerca de la palabra “realidad”: “lo opuesto a lo ilusorio”, “el sentido que encierra para el sujeto las personas o las cosas”, “el aspecto más ético frente a lo trivial” y “el carácter trascendente o la teleología orientada”⁶⁹. En efecto, la imaginación ignaciana desde su *conciencia intencional*

⁶⁵ Hasta 22 veces aparece la palabra “examen” en *Ej*; 48, en *Co*; 10, en el *De*. Cf. *Concordancia*, 510-512. En consonancia con nuestro punto de vista, García de Castro, situando el verbo “examinar” en las acciones verbales del entendimiento, define la ignacianidad del término: «examinar es revisar, analizar una información de la que ya se dispone para lograr una información valorativa o moral de lo examinado». En Ignacio será nuclear este verbo puesto que ya lo introduce como objetivo de lo que son los *Ejercicios*: «Todo modo de examinar la conciencia, meditar» (*Ej* 1). Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 25. Véase también, A. M^a. CHÉRCOLES – J. M^a. RAMBLA, “Examen de conciencia”, en *DEI*, vol. I, 841-850.

⁶⁶ Tal es la definición de “conciencia pura”, uno de los cinco componentes del sentido, según M. García – Baró. Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 46. Por otra parte, al decir “yo”, según el autor, abarcamos «con toda indeterminación, nada menos que la síntesis de estos cinco factores tan heterogéneos [yo, conciencia pura, alma, persona, cuerpo] [...] Atribuimos intuitivamente, en la re – presentación empática, un yo, en este quintuple sentido, a aquellos seres físicos que llegamos a percibir como otros tantos *cuerpos propios* (pero *ajenos*), podemos estar seguros de que la génesis fenomenológica de mi cuerpo propio es esencial para poder luego hablar de la génesis fenomenológica del otro yo en general». Cf. *Ibid.*, 47.

⁶⁷ «La imaginación propiamente dicha es un modelo complejo de la conciencia intencional [...] Se trata en ella de re – producción o peculiar intuición que se obtiene de un ser cuando se está percibiendo, recordando o hasta fantaseando una imagen, un retrato de él». Cf. *Ibid.*, 37. Esta nota “intencional” marca cualitativamente el tiempo dado en la vida, es decir, «constituye *sentido y ser*, da sentido, abre a las cosas todas de todos los mundos, los fenomenólogos suelen aplicarle el nombre de *espíritu*». Cf. *Ibid.*, 46. Para la experiencia teológico – espiritual, el Espíritu del Cristo Resucitado que anima la vida para ser reconocido.

⁶⁸ *Ibid.*, 126.

⁶⁹ Cf. J. M^a. FERNÁNDEZ MARTOS, “La incorporación de la realidad como clave del cambio en los Ejercicios Espirituales”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 242-243.

remite a la vivencia teológico – espiritual – donde actúan tres agentes: temporalidad, “yoidad” e intencionalidad⁷⁰ – que, en un primer momento, se intuye.

Expresiones como “no sé muy bien si rezo o no”, “quizás el Señor me esté diciendo esto o lo otro”, son connotaciones de ese titubeo, propio de la intuición primera:

«La foi n'est ni sage ni folle, et cependant l'une et l'autre; en fait elle se situe en marge de ces catégories, en deçà, au – delà. Elle est une intuition fondamentale – ou, plus exactement, un don que l'on intuitionne. Elle défie la raison, elle la met à l'épreuve, tout en exigeant de faire alliance avec elle. Elle a à voir avec la capacité d'invention, propre à l'imagination, mais sans se confondre avec celle – ci dont elle n'est aucunement le produit. Elle précède et excède tant la raison que l'imagination. Elle est un sens indéfinissable, non pas “un sixième”, mais un sens originel, inchiffable»⁷¹.

Por ello, J. J. Wunenburger advierte:

«Lo real jamás es pensable sino bajo forma de una imagen, ya que para la conciencia que en el acto perceptivo encuentra el mundo, éste no es más que una totalidad de imágenes en potencia que se vinculan a un mismo tiempo a un centro de percepción, el Yo. La percepción constituye de ese modo una suerte de ajuste de dos sistemas de imágenes, el del Yo y el del Mundo»⁷².

⁷⁰ Para M. García – Baró: «Las vivencias [...] son, pues las entidades que actualmente poseen yoidad, temporalidad e intencionalidad, frente a aquellas otras que sólo las tienen potencialmente». Cf. *Ibid.*, 128. En este sentido, en primer lugar, temporalidad «significa empezar, durar y terminar. Con estas tres palabras nos referimos a hechos que no admiten definición o esclarecimiento mediante hechos más simples; si bien durar quiere decir, en parte, ir terminando a la vez que empezando». Segundo, la yoidad «significa que una entidad de la clase de la conciencia siempre pertenece a un yo. Un yo es, en primer lugar, un subconjunto del conjunto conciencia. La palabra yo remite a un componente también inanalizable de ciertos hechos». Cf. *Ibid.*, 126. Sobre la intencionalidad histórica: P. RICOEUR, *Temps et récit. 1*, 311-396.

⁷¹ S. GERMAIN, *op. cit.*, 99. La intuición no solo es un recuerdo. La *memoria Christi* forma la *imago Christi* en la imagen del sujeto y/o colectivo en la espiritualidad ignaciana. La experiencia teológico – espiritual fuera y dentro de Ejercicios, anticipa el acontecimiento de Jesucristo en la vida del sujeto. Cristo adviene al encuentro, no solo por un recuerdo o signo del pasado sino porque en el acto de encuentro con Cristo se hace presente en ese instante (acontecimiento), “trayendo a la memoria” en lenguaje ignaciano a su Criador y Señor y, a su vez, la vida misma del sujeto. De ese encuentro, se producen “mociones”, movimientos – por otra parte a discernir –, base de las decisiones a tomar. M. García – Baró al hablar de la intuición, así lo expresa: «La intuición re – presentativa no se delimita, desde luego, al recuerdo. En la anticipación de la expectativa, el objeto está confinado en el futuro, y, antes de ser el correlato de una presentación originaria, lo es, paradójicamente, de un acto que lo fuerza a venir, en cierto modo, al presente y, así, lo re – produce antes de su producción primera». Cf. M. GARCÍA – BARÓ, *op. cit.*, 37.

⁷² J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 22. Estos dos sistemas se compenetran y complementan el uno con el otro. Estamos, por lo tanto, en una visión diferente impulsada por el cartesianismo de Descartes o por el empirismo de Hume: «Todas nuestras imágenes están derivadas de los sentidos [...] lo que no quiere decir que todo en la imagen sea reductible a lo empírico». Por ello Kant, introduce la categoría de “imaginación trascendental”, «es decir, que produce un esquematismo y una síntesis a priori de la experiencia». Véase, al respecto, la nota 5 en *Ibid.* De igual manera, remitimos a nuestro siguiente punto 2.2 acerca del «Profundidad: el espíritu sensible y “la imaginación trascendental”». *Infra*, 152ss.

Desde esta premisa, la imaginación ignaciana ejercitada va más lejos de ser considerada como un mero método ni mucho menos como un sencillo “ejercicio” anecdótico para las contemplaciones de segunda semana, ni su reclusión en la llamada “composición de lugar”.

Mientras que la imaginación nos sitúa ante lo posible y el orden natural, la fantasía lo fragmenta y lo transgrede:

«En lo fantástico [...] lo sobrenatural aparece como una ruptura de la coherencia natural. El prodigio se vuelve aquí una agresión prohibida, amenazadora, que quiebra la estabilidad de un mundo en el cual las leyes hasta entonces eran temidas por rigurosas e inmutables. Es lo Imposible, sobreviniendo de improviso en un mundo de donde lo imposible está desterrado por definición»⁷³.

Por el contrario, la imaginación ignaciana es el lugar *teologal*, de camino hacia Dios en su incesante búsqueda del deseo de Dios para el sujeto y del sujeto hacia Dios. La fantasía no se sitúa ante la *real realidad* por su naturaleza evasiva. La actividad imaginativa pone ante el sí mismo un mundo, el del Yo y sus relaciones:

«Ignacio se centra en la subjetividad individual, pero no se queda en la interioridad del individuo que toma conciencia de sí desde la conciencia, como hace Descartes. El yo humano es mundanal, la conciencia conoce a través de su ser en el mundo y de las realidades con las que toma contacto, y el hombre es simultáneamente un ser en el mundo y trascendente. Pero a Dios no se le encuentra sólo en la dimensión vertical sino en la horizontalidad del mundo. Hay que descubrirlo en la malla de relaciones del sujeto (“contemplativo en la acción”), uniendo así la mundanidad y la apertura a la trascendencia. Ignacio no cae ni en la *fuga mundi*, desde el polo del alma que a solas se encuentra con Dios, ni en la mera operatividad transformadora, que tiene el peligro de identificar lo divino con lo humano, sino que se encarna en una concepción operativa y contemplativa que tiene puntos de contacto con la antropología existencialista por un lado (el hombre como ser arrojado en el mundo, abocado a optar para vivir una vida auténtica: desde Heidegger hasta el mismo Sartre) y con un agustinismo mundanizado (el pecado como desorden, como resultado de haber perdido la orientación trascendente)»⁷⁴.

Sin embargo, la imaginación no permanece en un estado latente sino que la sana imagen lleva a la historia patente y, en consecuencia, a una decisión coherente al menos en su deseo. Es lo que llamamos ética y moral: hábito y costumbre. Ahora bien, lo fantástico puede vivirse sea desde la vigilia o, bien, sea desde el sueño. Atribuimos lo fantástico a la

⁷³ R. CAILLOIS, *Imágenes, imágenes*, Edhasa, Barcelona 1970, 11 [orig.: *Images, images*, Corti, Paris 1966].

⁷⁴ J. A. ESTRADA, “Conocimiento interno del mundo para que más le ame y le sirva”, en *Man* 71 (1999), 66.

ciencia – ficción y al sueño. No obstante, lo fantástico atañe también a un modo de vida y de pensamiento en vigilia. Ella se inscribe más en la intransigencia que en el compromiso. Dos son los motivos: a) La evasión en la imposibilidad de verse como persona nueva; b) La conciencia adormecida ante el servicio en una sociedad cada vez más centrífuga. Sí, lo imposible anestesia la conciencia y la intención; y, por consiguiente, el dogmatismo planea en los hábitos y en el sí mismo. De aquí, la intransigencia pese a que el campo de lo fantástico transgreda las leyes de la naturaleza como lo vio T. E. Apter⁷⁵. En nuestro intento de clarificar lo que es “real realidad” y lo que no lo es – por un lado, ya realizado por X. Zubiri⁷⁶ –, obviamente no podría faltar una mención a lo virtual identificado con lo ficcional. Una concepción somera de estos aspectos vendría a correlacionar lo real con lo empírico *versus* lo fantástico con lo ficcional.

A modo de ejemplo, la Meditación de las dos Banderas (*Ej* 136-148), ¿es un caso fantástico, ficcional o real? La narración, como en las demás propuestas de los *Ejercicios*, se fundamenta en un acto imaginativo de profunda naturaleza simbólica y, particularmente, metafórica⁷⁷. No olvidemos que el soporte textual de ellos es el *médium* de la experiencia teologal. Aún más. Todos los elementos espaciales, oracionales y los que configuran esas “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1) devienen un *médium* – soporte, siguiendo la antropología de H. Belting. Nada es ornamentación narrativa. Al contrario, todo el *corpus*

⁷⁵ Cf. T. E. APTER, *Fantasy Literature: An approach to Reality*, Macmillan, London 1982.

⁷⁶ X. ZUBIRI, *op. cit.*, 13-69. El autor describe tres modos de irrealidad en lo real: la ficción, el espectro y la idea.

⁷⁷ A ello se dedica el número 67 de la revista *Manresa* llevando por título *Formas literarias en los Ejercicios Espirituales*. Primero, J. R. Busto dedica su estudio al lenguaje parabólico desde la perspectiva religiosa, la retórica clásica, la tradición bíblica y, finalmente, los *Ejercicios*. Un segundo momento viene bajo la pluma de C. García Hirschfeld quien se sirve del ejercicio del Rey Temporal (*Ej* 91-98) para expresar la profundidad y la búsqueda de sentido del género parabólico dando algunas notas de Jesús y del Reino. Con ello, desea aunar el sentido de tal género y “el arte de decir y de comprender” en la parábola. Por su parte, V. Carro, en tercer lugar, estudia el problema literario de “las dos Banderas” (*Ej* 136-147), tema tratado desde un punto de vista textual y semántico, posteriormente, por J. García de Castro. Finalmente, A. Albuquerque desarrolla la parábola de “tres binarios de hombres” (*Ej* 149-157) instando al vínculo entre forma (la parábola) y el contenido que esta transmite. He aquí las referencias según su orden de aparición: J. R. BUSTO, “Sobre parábolas y ejemplos”, en *Man* 67 (1995), 115-121; C. GARCÍA HIRSCHFELD, “La Parábola del Rey Temporal. ¿Nos sirve hoy la parábola del Rey Temporal? ¿Fidelidad al texto o esfuerzo de traducción?”, en *Ibid.*, 123-138; V. CARRO, “El problema literario de «Las dos Banderas»”, en *Ibid.*, 139-148; J. GARCÍA DE CASTRO, “Érase una vez Dos Banderas. Observaciones al texto ignaciano. EE.EE (136-147)”, en *Ibid.*, 149-164; A. ALBURQUERQUE, “La Parábola de «tres binarios de hombres» (149-157)”, en *Ibid.*, 165-180.

de los *Ejercicios* es un *médium* vivo, “médiale” con un único fin: la aparición en el sujeto de la imagen⁷⁸. ¿Qué imagen?: la *imago Christi*.

El sujeto mediante un acto de animación o “percepción icónica” pone en marcha lo que podríamos denominar la animación imaginativa que hace posible un movimiento traslúcido de la imagen, la experiencia de Dios. Por lo tanto, el acto imaginativo – generador de imágenes – se construye en un doble sentido: a) Acto de animación (H. Belting) y b) Acto de acontecimiento (G. Durand). Desde esta perspectiva, trayendo a colación las palabras de G. Deleuze, H. Belting esclarece lo que es realidad y lo que es virtualidad⁷⁹. Debemos subsanar la antítesis entre lo real y lo virtual, como si esta última no fuera realidad – fuera de lo empírico y, en consecuencia, de la verdad –. No obviemos que es el mismo sujeto individual y/o colectivo pensante quien se sitúa tanto en el espacio “real” como en la “real virtualidad”. En este intento y deseo, H. Belting introduce la categoría “actual”. La realidad puede vivirse desde lo actual y lo virtual:

«Deleuze nos a appris que ce n'est pas le réel qu'il faut considérer comme l'antithèse du virtuel, mais plutôt l'actuel, au nom d'un réel auquel les images participent [...] L'actuel et le réel sont presque synonymes»⁸⁰.

La actualidad y la realidad, “sinónimos”, de hecho, constituyen las dos notas identitarias de la espiritualidad cristiana⁸¹. La acción textual del proceso de los Ejercicios, su narrativa y su animación imaginativa, responde a una arquitectura ficcional sin que esto signifique una “ciencia – ficción o fantasía”. Esto mismo ni debe reducirse a un nivel puramente semiótico ni mucho menos vinculado a lo irreal. La distinción entre lo real y lo virtual como antinómicas responde: a) A la preminencia de lo empírico (o ¡tecnológico!) del «encadenamiento de las causas y de los efectos»⁸²; b) A la identificación de lo empírico como lo real y verdadero; c) A la exclaustación de la imaginación como un método o

⁷⁸ H. Belting sintetiza esta idea: «L'ornement n'est pas un bijou, mais une technique médiale au service de la *Bildgenese* (“iconocisation”) du corps, de son apparition en image». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 50.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 46. Las obras que hacen referencia a G. Deleuze son estudios acerca del cine y su relación con el movimiento y el tiempo: G. DELEUZE, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Éditions du Minuit, Paris 1979; ID., *L'image-temps. Cinéma 2*, Éditions du Minuit, Paris 1985.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ A. GUERRA, *art. cit.*, 59-62.

⁸² R. CAILLOIS, *op. cit.*, 11.

técnica de producción de imágenes que evada al sujeto de su realidad porque, en definitiva, la maravilla da miedo⁸³. Primero, porque es un miedo de vivir irrealmente. Segundo, porque implica una nueva visión de la realidad y del sí mismo. Y ante ello, siempre crecen pánicos y miedos, propios de la fantasía.

Como veremos en el siguiente apartado *Pánicos y miedos*, la imaginación ignaciana en la *real realidad*, al contrario de la fantasía, pone al sujeto delante de la historia mediante la expresión típicamente ignaciana “traer la historia”. Se cree que por imaginar se ausenta de las problemáticas y de los desafíos de la historia que tejen la Historia. Sin embargo, desde la óptica ignaciana bombeada por los *Ejercicios*, la historia introduce la actividad imaginativa desde el primer momento:

«[...] La persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declara o sentir la historia [...] que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (Ej 2).

Mediante esta nota jalamos los siguientes puntos en relación a nuestro tema: la imaginación ignaciana en su *toma de posición* y, en consecuencia, en su conciencia “intencional” e histórica; creando, así, *real realidad*:

1. La anotación (cf. Ej 2) se dirige al “modo y orden” de quien da los *Ejercicios*. De esta manera, el acompañante y/o director de *Ejercicios* tiene la gran responsabilidad de introducir “imaginativamente” en la historia al ejercitante y, quizás, la primera imagen sea la propia, es decir, la que porta el mismo ejercitante en su interior. De aquí, establecemos un primer y fundamental punto: los *Ejercicios* no juegan con imágenes previas externas. Al contrario, la imagen, por excelencia, está en el mismo sujeto que se ejercita.

2. La historia “fielmente narrada de tal contemplación o meditación” debe ser entendida como memoria de fidelidad. La historia cristiana no es una exégesis sino una

⁸³ «El prodigio da miedo [...] porque la ciencia lo destierra y que se lo sabe inadmisible, espantoso». Cf. *Ibid.*

memoria mistagógica sucintamente declarada y ampliada por el mismo sujeto el cual se ejercita y se adentra mediante la imaginación figurativa y abstraída. Entiéndase “abstracción” como sumersión, profundidad, amplitud, buceo. La imaginación ignaciana activa su poder mnemónico entrando en contacto con la *memoria mistagógica* o *memoria salutis*. Esta engloba toda la espiritualidad ignaciana porque esencialmente deviene cristiana. Anotamos cómo actúa desde el primer momento en *Ejercicios*:

«El papel introductor que Ignacio asigna a la imaginación, en esta primer semana y en el llamamiento, creando el escenario, seguido del de la memoria trayendo la historia, tiene una innegable función pedagógica de adentramiento progresivo, con toda la persona en la realidad contemplada o meditada. Seguirá este adentramiento la “consideración”, y la reflexión (en el sentido reactivo del “reflectir” ignaciano) y el “sentir”, cada vez más invasores a medida que avanza el proceso de los Ejercicios. En esta dinámica Ignacio asigna a la memoria la función activísima de devolver al ejercitante constantemente a la historia, de no dejarle salir de ella ni a la órbita de la ideologización o de la ficción, ni a la del sentimentalismo. Y esta función la ejercerá no sólo durante el “ejercicio”, sino a lo largo del día “frecuentemente” (130.206)»⁸⁴.

3. ¿En qué consiste la fidelidad de la memoria histórica? ¿Literalidad o creatividad? En primer lugar, la *memoria mistagógica* en su función pedagógica como afirma I. Iglesias de “adentramiento” al misterio cristiano lo hace desde el presente (modo indicativo). La imaginación ignaciana no solo recupera unos hechos del pasado sino “el *moving* imaginativo” se hace presente. Mucho más allá de una mera reminiscencia, actualiza y da un cuerpo real a la historia presente y visiblemente actualizada desde el presente del sujeto y/o colectivo. Es el sentido más profundo del verbo “traer”. Algo o alguien se trae a diferencia de “ir”. Acontecimientos y personas no se alejan sino se hacen próximos y ¡prójimos!. La cultura del indicativo marca la *memoria mistagógica* acogiendo todas las acciones humanas transformándolas en acto de autocomunicación de Dios y con la *dis* –

⁸⁴ I. IGLESIAS, “La historia en los Ejercicios (el primer preámbulo es la historia)”, en *Man* 61 (1989), 123. Véase todo el artículo sobre la relación historia – memoria y la actividad imaginativa. Ante la aparente ausencia de la formulación ignaciana “traer la historia” más propia a partir de la segunda semana de *Ejercicios*, I. Iglesias se posiciona diciendo: «Como tal primer preámbulo desplaza a segundo lugar al que durante los ejercicios de primera semana y del Llamamiento ha sido el primero, la composición de lugar (47.55.62.65.91). Pero esto no significa que la historia esté ausente de estos ejercicios. Sería desfigurarlos esencialmente convertirlos en ejercicio de reflexión teórica y no de penetración sapiencia de la historia: la del pecado de los ángeles, la del de Adán y Eva, la del pecado particular, la de “todos los pecados de la vida”, la de “las ánimas que están en el infierno” (50.51.52.56.71), que la memoria, facultad evocadora por esencial, se encarga de “traer”, de hacer presente». Cf. *Ibid.*, 122.

posición de “la honestidad, la cortesía y el rigor”⁸⁵ pertinentes. En segundo lugar, la memoria activada por la imaginación y viceversa despierta el mundo del afecto y del deseo (modo subjuntivo). Este tipo de memoria está a la búsqueda de la verdad aunque no se reconozca como tal. En otros términos, se desea lo más profundo, creíble y confiable. Para P. Sequeri, el *affectus Dei* y la distinción entre verdad subjetiva y objetiva⁸⁶. Dios mismo se comunica (verdad objetiva) en diferentes formas al corazón del ser humano (verdad subjetiva). Es la experiencia que nadie puede realizar en mi propio lugar. Tal experiencia es la llamada de una fe audible, comunicable e interpretable (cf. 1 Ts 2, 13). Este modo subjuntivo es el del deseo, la apertura y la esperanza mostrando, de esta manera, la dimensión poética, imaginativa y afectiva de la fe.

Estos tres puntos (imagen interior, memoria mistagógica y sus dos modos, indicativo y subjuntivo) vertebran la acción imaginativa en la espiritualidad ignaciana mediante el aforismo “traer la historia”. Una historia «omnipresente como un *humus* viviente, una atmósfera, sin la que el proceso se ahoga en sí mismo; como una corriente de la que se nutre, todo el proceso, más aún, que hace que el proceso sea, y haga, historia»⁸⁷. Tal historia se encuentra con la *memoria Christi* desde la misericordia afectiva y efectiva del coloquio de primera semana (cf. *Ej* 53-54) y a partir de la segunda semana, desde el seguimiento de los misterios de la vida de Cristo donde *memoria Christi* y *memoria personalis* son llamadas a unificarse progresivamente⁸⁸. I. Iglesias habla de cuatro tipos de “historias” presentes a lo largo de los *Ejercicios*: a) *Memoria Christi*; b) *Memoria hominis*; c) *Memoria personalis*; d) Memoria ejercitada.

La historia de la *memoria Christi* se presenta como primer nivel fundamental, esto es, «en la historia de Jesús» porque «la historia es Él, su persona, su misión, su estilo, su mensaje. “Traer la historia” es traerle a Él, salvador de la historia», «es abrirle a Él toda la capacidad meditativa o contemplativa, ponerle en medio, o visto desde el que se ejercita,

⁸⁵ Véase H. HÄRING, “Sull’attualità della teologia negativa”, en *Concilium* 37 (2001), 185-201.

⁸⁶ Cf. P. A. SEQUERI, *op. cit.*, 168-199.

⁸⁷ I. IGLESIAS, “La historia en los Ejercicios («el primer preámbulo es la historia»)", 123.

⁸⁸ *Ibid.*, 124-125.

meterse a sí mismo en Él, confrontar con Él su propia historia personal»⁸⁹. En un segundo lugar está “traer la historia” como *memoria hominis* la cual «significa también que el ejercitante se contempla a sí mismo inmerso en ese acontecimiento de gracia y de pecado que es la historia de los hombres, la asume y hace propia»⁹⁰. I. Iglesias al exponer la *memoria personalis*, tercer tipo de historia, la focaliza en las circunstancias o historia personal del ejercitante. Los tres tipos de memoria se condensan en la última, la memoria ejercitada «nivel más inmediato y actual» la cual ha de ser “traída” también y de forma permanente la historia que va sucediendo en los mismo ejercicios»⁹¹.

Desde esta óptica, con estos cuatro tipos de memoria referidos a la expresión “traer la historia” en *Ejercicios*, la imaginación desentraña el sentido de *real realidad* haciendo posible que los sujetos sean sujetos en la historia. Con sus más y sus menos. Al contrario, la fantasía margina⁹² y obstaculiza todo atisbo de deseo de libertad. En la espiritualidad ignaciana, libertad liberada y vida sanada (salvada) en el encuentro real que proyecta a una realidad e historia memorable en Cristo Jesús. El estatus epistemológico de la imaginación cambia desde esta perspectiva, entrelazándose la imaginación con la historia y la memoria. Es la *toma de posición*, el desde dónde imaginar(se).

b) Pánicos y miedos

La fantasía es el mecanismo por el cual el sujeto se evade de las situaciones vitales apareciendo «una confusión nueva, un pánico desconocido»⁹³. Tiene una función creadora pero no liberadora puesto que se encanta en un mundo fabuloso donde nada es real sino

⁸⁹ *Ibid.*, 124.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² R. Argullol describe así “los márgenes”: «El descubrimiento de quedar al margen no es agradable. Acaso con el transcurrir del tiempo sí lo es. Al principio, no obstante, produce escalofríos: todos tienen una capacidad que yo no tengo, todos quieren ser fuertes o débiles para organizarse en la vida como fuertes o débiles, y yo voy a ser expulsado de esta organización que abarca los más distintos ámbitos. Te sientes como si te hubieran dado una patada en el estómago y estuvieras a punto de doblarte y caer al suelo con la seguridad de que nadie pasará a recogerte. Te sientes como si el fuego te quemara y para evitarlo te dirigieras a un hielo que también te quema y advirtieras, con horror, que en el mundo hay únicamente hielo y fuego». Cf. R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 364.

⁹³ R. CAILLOIS, *op. cit.*, 10.

utópico, «escándalo, una rajadura, una irrupción insólita, casi insoportable en el mundo real»⁹⁴. Llamamos utópico, en el sentido de la partícula “u” (*ouk*, en griego), a un “no – lugar” irreal, “creado a imagen y semejanza propia del sujeto” y no de Dios (cf. Gn 1, 26) donde no hay cambio o traslación sino transgresión (inmoralidad y/o amoralidad).

R. Caillois la dibuja «ya de entrada en el plano de la ficción pura» como «juego con el miedo»⁹⁵. Por una parte, la imaginación es considerada como la “potencia del alma que representa en la *phantasia* algún objeto” a través de la imagen. Esta se entiende como «figura, representación, semejanza y apariencia de alguna cosa [...] se llama también la estatua, o efigie o pintura de Christo Señor nuestro, de María Santísima o los Santos, que los representa y los da a conocer»⁹⁶. Por otra parte, la *phantasia* presenta esta segunda acepción interesante: «Se llama también el movimiento repentino o impulso del espíritu, que mueve e incita ejecutar alguna cosa sin consideración, ni reflexión»⁹⁷, aun suponiendo «la solidez del mundo real, pero mejor devastarlo»⁹⁸. La transgresión agrede, diferente al cambio y a la transformación, propias de la imaginación. La fantasía transgrede y agrede⁹⁹. Si la imaginación conduce a la *real realidad*, sea en su estado actual o virtual, en su capacidad analítica y sintética,

«lo fantástico imagina disociarlas e inventa seres o cosas que tienen un paso perceptible y una extensión delimitable, pero desprovistos de forma, de color, de consistencia y de toda propiedad que permitiera a los sentidos humanos percibirlas o circunscribirlas»¹⁰⁰.

Decíamos que la imaginación o el acto imaginativo se centra en un eje espacio – temporal, es decir, en una tridimensionalidad y, en consecuencia, en una *toma de*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Y si por ficción entendemos todo modo de distorsión de la realidad, entonces seguimos el recorrido de R. Caillois cuando expone qué es ficción: «recurrir a la ficción significa, en primer lugar, que uno renuncia a convencer y que no se ofrece a sí mismo como testigo». Cf. *Ibid.*, 18.

⁹⁶ *DiccAut*, vol. II, 212-213.

⁹⁷ *Ibid.*, vol. III, 248.

⁹⁸ R. CAILLOIS, *op. cit.*, 13.

⁹⁹ Tan solo algunos ejemplos o tópicos de líneas transgresoras expuestas por R. Caillois: 1. «La “cosa” indefinible e invisible, pero que pesa, que está presente, que mata o que daña»; 2. «Los vampiros; es decir los muertos que aseguran una perpetua juventud succionando la sangre de los vivos»; 3. «La estatua, el maniquí, la armadura, el autómatas, que de pronto se animan y adquieren una terrible independencia»; 4. «La maldición de un brujo, que acarrea una enfermedad espantosa y sobrenatural»; 5. «La mujer – fantasma, salida del más allá, seductora y mortal»; 6. «La inversión de los dominios del sueño y de la realidad»; 7. «La habitación, el departamento, el piso, la casa, la calle borradas del espacio»; 8. «La detención o la repetición del tiempo». Cf. *Ibid.*, 26-27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 29.

posición (G. Didi – Huberman)¹⁰¹, ética o moral. Por el contrario, la fantasía ejerce un poder transgresor rompiendo estos límites espaciales y temporales:

«Las transgresiones de las leyes fundamentales que presiden la regularidad del orden natural habrían terminado, en última instancia, en violaciones que cuestionan hasta los marcos a priori de la percepción: el espacio y el tiempo [...] Se trata de negar, sea el espacio geométrico: infinito, homogéneo, tridimensional, equipolente; sea el tiempo abstracto: infinito, irreversible, irreparable, isócrono [...] Espacios poseedores de más de tres dimensiones que se observan [...] están polarizados de manera inexplicable o toleran inadmisibles lagunas»¹⁰².

Al hablar de la *toma de posición*, estamos justamente delimitando el campo ético y/o moral. La imaginación en la espiritualidad ignaciana a lo largo de su ejercicio, desentraña todo un proceso de confrontación; en primer lugar, con Dios mismo en su inconmesurabilidad; y, en segundo lugar, con uno mismo y sus relaciones cotidianas (decisiones, operaciones, opciones, pensamientos). Todo ello no es ajeno ni periférico a la actividad imaginativa. Al contrario, resulta ser el centro teologal. Y desde ahí no solo confrontarse sino “afrontar algo” como G. Didi – Huberman expone:

«Se trata de afrontar algo; pero también debemos contar con todo aquello de lo que nos apartamos, el fuera-de-campo que existe detrás de nosotros, que quizás negamos pero que, en gran parte, condiciona nuestro movimiento, por lo tanto, nuestra posición»¹⁰³.

En la *toma de posición*, la imaginación ignaciana se sitúa en un espacio y en un tiempo. Estas coordenadas ofrecen el marco de la actividad imaginativa en *Ejercicios*:

«Se trata igualmente de situarse en el tiempo. Tomar posición es desear, es existir algo, es situarse en el presente y aspirar a un futuro. Pero todo esto no existe más que sobre el fondo de una temporalidad que nos precede, nos engloba, apela a nuestra memoria hasta en nuestras tentativas de olvido, de ruptura, de novedad absoluta. Para saber, hay que saber lo que se quiere pero, también, hay que saber dónde se sitúan nuestro no-saber, nuestros miedos latentes, nuestros deseos inconscientes, por lo tanto»¹⁰⁴.

Así, la imaginación en la espiritualidad ignaciana se sitúa y se desarrolla en un espacio y en un tiempo. Al respecto, J. A. Estrada defiende que «la trascendencia divina se

¹⁰¹ G. DIDI – HUBERMAN, *Cuando las imágenes toman posición*, Antonio Machado Libros, Madrid 2008 [orig.: *Quand les images prennent position*, Éditions de Minuit, Paris 2008].

¹⁰² R. CAILLOIS, *op. cit.*, 35.

¹⁰³ G. DIDI – HUBERMAN, *Cuando las imágenes toman posición*, 9.

¹⁰⁴ *Ibid.*

da en la historia, en cuanto que motiva e inspira al hombre, pero la responsabilidad recae sobre el hombre, que es el que tiene que transformar la realidad»¹⁰⁵. Para este estudioso, es la indiferencia en el ejercicio de los tres Binarios (*Ej* 149-157) junto al tercer grado de humildad (*Ej* 167), el valor buscado en estas dos parábolas : la voluntad «por imitar y pareacer más actualmente a Christo Nuestro Señor» (*Ej* 167). Asimismo, la pobreza, los oprobios, el rechazo de los honores, constituyen «el síntoma de una afección a favor de un Dios descentrado que se encarna en lo periférico de la historia y en las condiciones marginales del hombre»¹⁰⁶. A lo cual sabiamente J. A. Estrada añade:

«Sólo desde ahí, es posible la transformación de la realidad. El Dios menor es el mayor y la trascendencia se muestra en una encarnación al modo divino, no humano, que supone una subversión del poder, el prestigio y la riqueza mundana. Si Dios se revela en el crucificado, que es una locura para la razón, el seguimiento se produce desde la solidaridad con el Cristo pobre y humillado, que forma parte de la historia de las víctimas»¹⁰⁷.

En lo que concierne al aforismo ignaciano *A dónde voy y a qué*¹⁰⁸ condensa lo que venimos diciendo acerca de la *toma de posición*. La expresión viene de tres ejercicios. En primer lugar, lo concerniente a la *Addiciones* o esas otras operaciones espirituales que debe realizar el ejercitante «para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que desea»¹⁰⁹: «La primera addición es, después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Avemaría, pensar a la hora que me tengo de levantar y a qué, resumiendo el ejercicio que tengo de hacer» (*Ej* 73). En una redacción diferente, en segundo lugar, encontramos el mismo aforismo entre las cinco notas de segunda semana:

«La quinta nota: en todos los ejercicios, dempto en el de la media noche y en el de la mañana, se tomará el equivalente de la 2ª addición, de la manera que se sigue: luego en acordándome que es hora del ejercicio que tengo de hacer, antes que me vaya, poniendo

¹⁰⁵ Cf. J. A. ESTRADA, *art. cit.*, 72.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Véase L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «A dónde voy y a qué», en *Man* 82 (2010), 213-219.

¹⁰⁹ En torno a las adiciones me remito a la siguiente bibliografía: L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «Adiciones para acompañar a sujetos bloqueados», en *Man* 74 (2002), 229-241; B. GONZÁLEZ BUELTA, «Las adiciones de los Ejercicios en la cultura actual», en *Man* 74 (2002), 205-217; V. M. HERVÉ – F. FORNOS, «Ejercicios ‘para sentir y gustar de las cosas internamente’. La experiencia corporal en las adiciones», en *Man* 74 (2002), 219-228. Para algunos textos de las *Addiciones*, véase *Apéndice* [32].

delante de mí adónde voy y delante de quién, resumiendo un poco el ejercicio que tengo de hacer, y después haciendo la 3ª addición entraré en el ejercicio» (*Ej* 131)¹¹⁰.

Finalmente, en un tercer lugar, encontramos el aforismo “posicional” en el primer modo de orar propuesto en *Ejercicios*:

«Primeramente se haga el equivalente de la 2ª addición de la 2ª semana, es a saber, antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu asentándose o paseándose, como mejor le parezca, considerando a dónde voy y a qué: y esta misma addición se hará al principio de todos modos de orar» (*Ej* 239).

La imaginación versa hacia una *toma de posición* la cual mediante las preparaciones que el ejercitante realiza se posiciona haciendo emerger un deseo: el deseo de encontrarse con su Criador y Señor con total gratuidad y generosidad, haciendo lo posible en su *dis – posición*. Las imágenes interiores que el ejercitante trae consigo de su vida de Dios, del mundo y de sí mismo junto a las imágenes figuradas en cada uno de los ejercicios constituyen lo que llamamos “imaginación figurativa” la cual se trasciende en un momento determinado de “distancia” a través de la petición. Esta es una *toma de posición* y de conciencia “intencional”. Básicamente, anotamos dos funciones imaginativas claras: a) Selectiva y b) Unificadora¹¹¹. En la primera, una vez que el ejercitante fuera o dentro de Ejercicios establece las figuras oracionales (el propio pecado y del mundo, la misericordia de Dios, el llamamiento y seguimiento, la Pasión y la Gloria, una escena evangélica concreta, una frase de un Salmo, etc.); en la petición, el orante selecciona aquella figura imaginativa vinculándola a “su deseo y querer” (cf. *Ej* 48). Todo esto supone saltar esas

¹¹⁰ La 3ª addición a la que hace referencia Ignacio es la siguiente: «Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humillación» (*Ej* 75).

¹¹¹ Al respecto, M. Giuliani expresa una cierta dificultad en los que se inician en la oración y en *Ej*. La “petición” puede suponer una mera repetición vocal sin vivir «este instante de apertura a la oración sin darse cuenta, con cierta rutina». Este autor delinea dos funciones de la petición: «Se impone un trabajo de selección, que es ya el fruto de un auténtico discernimiento. Entre todos los deseos que arrastran la conciencia en múltiples sentidos, hay que elegir, sin despreciar nada que contenga dinamismo, impulso hacia Dios. La selección que se opera ha de afectar a las tres zonas de deseos [...]: deseo fundamental, que es la razón misma de hacer los Ejercicios; deseos nacidos de las oraciones y de las luces precedentes; deseos de recibir la gracia propia del ejercicio que comienza. No es fácil efectuar tal selección sin alguna violencia, sin violentar algo de sí mismo, sin ceder a una facilidad reductora o perezosa [...] Este trabajo de selección produce evidentemente un efecto de unificación interior». Cf. M. GIULIANI, “«Demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo (48)»”, en *Man* 61 (1989), 132-133.

resistencias de las que también habla G. Didi – Huberman: “barreras de opinión y de acceso al sentido profundo del deseo de saber”. De esta manera lo expresa:

«Para saber hay que contar con dos resistencias por lo menos, dos significados de la palabra *resistencia*: la que dicta nuestra voluntad filosófica o política de romper las barreras de la opinión (es la resistencia que dice *no* a esto, *sí* a aquello) pero, asimismo, la que dicta nuestra propensión psíquica a erigir otras barreras en el acceso siempre peligroso al sentido profundo de nuestro deseo de saber (es la resistencia que ya no sabe muy bien lo que consiente ni a lo que quiere renunciar)»¹¹².

Este *no saber* muy bien ni lo que “consiente” ni “a lo que se quiere renunciar” es la base de la fantasía y, en definitiva, de una situación “neutral”. La imaginación según nuestra perspectiva fenomenológica e ignaciana no se entiende sin una *toma de posición*, ni dentro ni fuera de *Ejercicios*. La espiritualidad ignaciana adquiere un sentido totalmente *encarnatorio* de donde radica la fuerza de la imaginación ignaciana:

«Nuestra situación en el mundo no es simplemente la de un lugar neutral, desde el cual decidamos y observemos, sino que estamos condicionados porque estamos situados. Nos conocemos de nuestra relación con las cosas y con las personas, que a su vez, son determinantes de la relación con Dios. La antropología ignaciana es relacional, por ello más agustiniana que cartesiana, y se distancia de ambas al subrayar la mundanidad del sujeto. La inautenticidad es la expresión antropológica de habernos perdido en la malla de las cosas, en lugar de orientarlas hacia Dios y dominarlas como medios que no pueden convertirse en fin. La personalidad no se construye desde un “cogito” aislado, ni desde la mera fe subjetiva, ni tampoco desde una libertad autárquica sino relacionalmente respecto de Dios, siguiendo así las pautas del planteamiento de San Agustín, pero dando mucha más atención a la tarea evaluadora del sujeto. Por eso, combina interioridad y exterioridad, reflexión introspectiva y también praxis transformadora, evaluación subjetiva y criterios objetivos de discernimiento»¹¹³.

Los *Ejercicios* y, por ende, la espiritualidad ignaciana invita a ser “saltadores de barreras”. La ley de la gracia lo comunica y la imagen en tanto que *toma de posición* convoca a saltar las barreras o resistencias sea dentro o fuera de *Ejercicios*; sea, por otra parte, como sujetos personales o instituciones colectivas deseosas de ser amasadas por la espiritualidad ignaciana. Por ello, la *toma de posición* nos ancla en la realidad, en la forma *encarnatoria* del seguimiento a Cristo en la animación imaginativa y ejercitada en

¹¹² G. DIDI – HUBERMAN, *Cuando las imágenes toman posición*, 9.

¹¹³ J. A. ESTRADA, *art. cit.*, 67-68.

Ejercicios. Y en esta *toma de posición* es clave el término del “distanciamiento”¹¹⁴ (*Verfremdung*) o la “amplitud de miras” de la que habla R. Argullol:

«¿Qué sé de mi intimidad? [...] Sé tan poco, ante todo, porque estoy mal situado para observar mi intimidad. Es un continuo error de espacio y de tiempo. Si considero lo íntimo desde el presente, mi perspectiva es pésima, puesto que me encuentro demasiado cerca de lo que debo juzgar. Me faltan la distancia y la amplitud de miras [...] Tampoco mejora mi conocimiento si me alejo en el tiempo y trato de diseccionar el ayer como si fuera un retazo de ahora mismo. El torrente se ha secado, y no tiene luz ni música que acompañen su cauce [...] Nunca sabemos si avanzamos a tientas en la oscuridad o simplemente somos ciegos»¹¹⁵.

Lo que nos aleja de la realidad no es la imaginación tal y como la entendemos. La *toma de posición* aporta un nivel de conciencia. La imaginación ignaciana figurativa en los preámbulos, petición y puntos de los *Ejercicios* genera una serie de imágenes a lo largo de las diferentes semanas configurando una gran *mise en scène*. Esta forma *encarnatoria* se trae no solo en “la historia” puramente a contemplar y/o meditar sino en la propia historia del sujeto y/o colectivo. Así lo hemos dibujado en nuestro apartado precedente *real realidad* y el sentido hondo de la expresión ignaciana “traer la historia”. Hay una vinculación entre la petición y la historia, entre la petición de gracia y la presencia de las realidades cotidianas:

«Hay gracias que sería ilusorio pedir, porque no son la expresión de una inclinación del corazón, y porque no se presentan como espacio para una auténtica espera de Dios; hay otras que, aunque ambiciosas y sobrepasando las fuerzas humanas, expresan un movimiento del que uno está cada vez más seguro: en la realidad de los encuentros diarios y de los deberes que hay que cumplir, se afirma la misma aspiración, las zonas profundas de la personalidad se iluminan, se establece un equilibrio. El ejercitante aprendiendo a conocerse, aprende también a pedir la gracia que se le adapta exactamente, al empezar cada oración, al empezar cada actividad humana vivida como un ejercicio de fe, al comienzo de cada encuentro con Dios, es decir, en toda actitud de acogida y de ofrenda en que su ser se compromete, en respuesta al amor que Dios le comunica»¹¹⁶.

De aquí, la función de las peticiones durante las jornadas y semanas ignacianas. En todas, se formulan a través del verbo “conocer”¹¹⁷. No lejos de su acepción, conocer toca el

¹¹⁴ Véase, G. DIDI – HUBERMAN, *Cuando las imágenes toman posición*, 59-62. Remito a su rica bibliografía sobre este término en su nota 57. Cf. *Ibid.*, 60.

¹¹⁵ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 238.

¹¹⁶ M. GIULIANI, *art. cit.*, 135.

¹¹⁷ Hasta 21 veces en el corpus de los *Ej*; 26 en *Co*; 19 en *Au*; 3 en *De*; 4 en los *Directorios*. Cf. *Concordancia*, 217-218. El sustantivo “conocimiento”, por otra parte, aparece 11 veces en *Ej*; 11 en *Co*; 4 en *Au*; 8 en *De*; 1 en los *Directorios*. Cf. *Concordancia*, 219.

propio pecado para confesarlo desde la honda experiencia de la misericordia de Dios, la memoria de reconocer el bien y la sensibilidad de vivir desde la gratuidad¹¹⁸. Al pánico y al miedo, a la ilusión de la Apariencia, se le combate con el coraje del afecto. Las peticiones en *Ejercicios* distancian al ejercitante de la imagen figurativa compuesta y le adentran en un proceso de conocimiento imaginativo, tocando el afecto: «lo que quiero y deseo» (*Ej* 48). En consecuencia, la imaginación figurativa se trasciende mediante la abstracción que conduce al discernimiento. La distancia no es necesariamente lejanía y frialdad. De aquí, se sigue la formulación ignaciana “conocimiento interno”. Este epíteto redunda en cómo se entiende lo que se pide y hacia dónde versa. Chércoles apunta los tres contextos de esta expresión:

«La Primera Semana (pecado: problema de la propia negatividad); la Segunda Semana (seguimiento de Cristo: problema de la propia libertad) y la Contemplación para alcanzar Amor (vuelta a la realidad: en todo amar y servir)»¹¹⁹.

Para la primera semana, «conocer los pecados y lanzarlos» (*Ej* 43) o como se dice en el tercer ejercicio de repetición del primer y del segundo: «el primer coloquio a Nuestra Señora, para me alcance la gracia de su Hijo y Señor» por la cual una de las tres cosas que se pide en este coloquio – fuera propiamente de la petición del ejercicio – es sentir «interno conocimiento de mis peccados y aborrecimiento dellos» (*Ej* 63). La imagen del propio pecado y el estructural de nuestro mundo involucra al sujeto en sí mismo y en sus

¹¹⁸ La primera acepción de “conocer” en el *Tesoro* bien lo expresa: «tener noticia de alguna cosa, conocer su pecado, confesarle». Mientras que para “conocimiento” su significado parte de palabras de un campo semántico totalmente afectivo y experiencial: «noticia, amistad, familiaridad, conocimiento de causa». De tal modo que en su acepción negativa “desconocimiento o desconocido” se lee: «Desconocido, el ingrato que ha perdido el conocimiento, y la memoria del bien recibido». Véase, *TLC*, 159.

¹¹⁹ A. M^a. CHÉRCOLES, “Conocimiento interno”, en *DEI*, vol. I, 400. Acerca del “conocimiento interno”, véase la bibliografía en *Ibid.*, 408 y que exponemos aquí como referencias esenciales de esta temática: A. M^a. CHÉRCOLES, “El conocimiento interno en el proceso de los Ejercicios”, en *Man* 71 (1999), 19-29; P. DIVARKAR, *La senda del conocimiento interno*, Sal Terrae, Santander 1984; J. A. ESTRADA, *art. cit.*, en *Man* 71 (1999), 46-63; J. MELLONI, “El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner”, en *Man* 71 (1999), 5-18; C. PALACIO, “[...] ‘Ansí nuevamente encarnado’ (A propósito del ‘conocimiento interno del Señor’”, en *Man* 71 (1999), 31-44; A. TEJERINA, “Petición de la contemplación de la Encarnación”, en *Man* 71 (1999), 45-61. Por otra parte, S. Arzubialde ofrece una síntesis perfecta de las grandes cuestiones dogmáticas y fundamentales (Alianza, Filiación, Pneumatología, Cristología, Trinidad) en relación a la experiencia subjetiva de Dios – mediante el verbo “viajar” (*Erfahrung*) y el “conocimiento interno” de Cristo – según la formulación ignaciana. Véase, S. ARZUBIALDE, “Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios”, en P. Cebollada (ed.), *op. cit.*, 227-264.

relaciones. Esto puede dar pánico y miedo. No se trata de una abstracción intelectual sino una experiencia personal la cual parte de la sensibilidad:

«S. Ignacio sabe que la culminación de todo conocimiento se da cuando nuestra sensibilidad se incorpora. La praxis está ligada a la propia sensibilidad. Un ejemplo puede aclarar esto: el que acaba de aprobar el examen para adquirir el permiso de conducir, en teoría, es el momento en que más “sabe”, sin embargo, aún no sabe conducir. Tendrá que pasar tiempo practicando para que su sensibilidad se incorpore y sus respuestas sean las correctas, hasta tal punto que si ha de conducir un vehículo diferente al suyo, no tendrá el menor problema para adaptarse al nuevo, cosa que no sería posible el día que aprobó el carné de conducir. Es decir, S. Ignacio sabe que la estabilidad de nuestros comportamientos en la vida depende de la estructuración de nuestra sensibilidad. El pianista que un día se levanta sin *ganas* de interpretar nada (emotivamente no está motivado), no por ello se le ha olvidado tocar el piano. Esto quiere decir que la actitud que apunta a la praxis, depende más de la *estructuración* de la propia sensibilidad que de la emotividad (muy cambiante y que no se controla), como tampoco depende del interés ni del entusiasmo»¹²⁰.

Mientras que en la segunda semana la petición versa en el «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (*Ej* 104, 113 y todas las demás contemplaciones de la vida de Cristo) junto a la específica de la Meditación de dos Banderas (*Ej* 136 y ss): «conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar» (*Ej* 139)¹²¹. En lo referente a la tercera semana, pese a la ausencia del verbo “conocer”, sin duda alguna, sus sinónimos semánticos versan en el «dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el señor a la pasión» (*Ej* 193). El conocimiento para Ignacio atañe al campo del afecto. En otros términos, la imaginación

¹²⁰ A. M^a. CHÉRCOLES, “Conocimiento interno”, 401-402.

¹²¹ En lo referente al “conocimiento interno” pedido en este “moving imaginativo”, la petición en tanto como gracia y don podría pensarse que está desvinculada a la historia o *real realidad* y, por lo tanto, considerarse como mera apostilla a una parábola más o menos ingeniosa tal y como se presente. Al contrario, y siguiendo las líneas de J. A. Estrada, la petición une en *modo o toma de posición* con la historia no únicamente narrada (*Bild*) sino a su sentido o significación (*Sinn*). La distancia mediante la petición estrecha lazos con “la teología de la historia”: «Este conocimiento interno del mundo está en relación con su teología de la historia, vista como un enfrentamiento de los caudillos, en la que el mal caudillo echa redes y cadenas, desde la dinámica de codicia de riquezas, de honores y soberbia (*Ej* 142), a lo que se contrapone la del mismo Cristo que llama a pobreza, menosprecio y humildad (*Ej* 146). Hay que afectarse por Cristo y desafectarse del mal espíritu, lo cual es al mismo tiempo un don y una tarea. Sólo así es posible una mística eficaz y competitiva desde una concepción de la historia como una lucha que atraviesa a la misma persona en el sentido del combate entre el hombre carnal y espiritual paulino (Rom 7-8). Hay que construir un universo de significado que sirva de orientación en las encrucijadas de la existencia humana, y esto es lo que se expresa con el conocimiento interno de sí y del mundo, a la luz de Dios, que permite la crítica y la lucha contra el desorden que se apodera de cada hombre. Este conocimiento interno no es sólo cognitivo sino también afectivo y abarca tanto el amor como el temor». Cf. J. A. ESTRADA, *art. cit.*, 79.

ejercitada mediante la figuración *toma posición* y conocimiento mostrado en el misterio cristiano. La petición o tercer preámbulo distancia al ejercitante de la misma imagen o de los *loci imaginalis* para «mostrar mostrando»¹²² lo que se medita o contempla.

Así, en cuarta semana, “conocer” se transforma en «me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Christo nuestro Señor» (Ej 221). La puntilla final adviene mediante la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237) donde la petición rezuma esta experiencia de revelación pedida: «cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad» (Ej 233).

En resumen, la imaginación figurativa durante el ejercicio de petición tiene como finalidad: «mostrar que se muestra no es mentir sobre el estatus epistémico de la representación: es hacer de la imagen una cuestión de conocimiento y no de ilusión»¹²³. Entiéndese aquí “ilusión” por esa Apariencia, aérea, difusa y poco *encarnatoria*. Deseamos apostillar los nueve trazos de los *Escritos sobre teatro* de B. Brecht rescatados por G. Didi – Huberman y que nos sirven para mostrar cómo la imaginación ignaciana mediante las peticiones y sus repetidas insistencias durante el proceso de *Ejercicios* ejercen una función de distanciamiento respecto a la imagen figurativa y de *recomposición*, a la vez que de “crítica” a todo tipo de ilusionismo:

«1. *Distanciamiento como una manera de comprender* (comprender – no comprender – comprender), negación de la negación; 2. *Acumulación de las incógnitas hasta que se produce su aclaración* (salto de cantidad en cualidad); 3. *Lo particular en lo general* (la singularidad, la excepción del acontecimiento, que es al mismo tiempo típico); 4. *Momento del desarrollo* (el paso de las emociones a otras emociones contradictorias, crítica e identificación unidas); 5. *Contradicción* (¡Esta persona en estas circunstancias! ¡Estas consecuencias de esa acción!); 6. *Comprender lo uno a través de lo otro* (la escena, al principio independiente por su sentido, se descubre ser partícipe de otro sentido adicional por su conexión con otras escenas); 7. *El salto* (*saltus naturae*, desarrollo épico con saltos);

¹²² G. Didi – Huberman recoge esta idea de B. Brecht: « ¡Mostrad que mostráis! Que las múltiples actitudes / Que mostráis mostrando cómo los hombres se comportan / No os hagan olvidar la actitud del demostrador. / [...] Es que nunca / La imitación irreflexiva será / Una imitación verdadera». Citado en G. DIDI – HUBERMAN, *Cuando las imágenes toman posición*, 61.

¹²³ *Ibid.*

8. *Unidad de las contradicciones* (se busca la contradicción en lo homogéneo [...]);
 9. *Practicabilidad del saber* (unidad de teoría y praxis)¹²⁴.

De la misma manera, «sin conocer, nada se puede mostrar; ¿cómo se hace para saber qué es lo que vale la pena conocer?»¹²⁵; las peticiones a lo largo de *Ejercicios* atisban ese deseo de conocimiento del misterio cristiano y, a su vez, ejercen una distancia respecto a la imagen figurativa compuesta desde el inicio de la oración sea en meditación o en contemplación. Por ello, la misma petición no adquiere un valor anecdótico o una pieza más del engranaje oracional. Mas, al contrario, ella es en sí misma una oración, bien repetida, si la imagen figurativa del inicio de la meditación o contemplación introduce al sujeto a una historia, la petición la deconstruye mediante la distancia y la toma de conciencia precisamente porque «de nada servirá si se reduce a un entusiasmo emotivo, sino que el “para que más le ame” ha de traducirse en un mayor seguimiento o en una praxis»¹²⁶: la real realidad, saltando pánicos y miedos en la que se va formando otra imagen.

Nada hay previo sino que surge y se genera desde el *interior* ejercitado y, en consecuencia, imaginado desde su lenguaje metafórico, es decir, transformativo y portador de horizonte de sentido y cumplimiento de las promesas en Cristo. Es el momento, de entrar en tres criterios que marcan la metáfora (transporte) en la imaginación ignaciana: la profundidad, lo sensible y la tridimensionalidad.

2.2 Profundidad: El espíritu sensible y la “imaginación trascendental”

Si la fantasía conduce a la Apariencia; la imaginación, tal y como venimos explorando, puede hacerlo a la profundidad y a la perspectiva: la tridimensionalidad. Lo contrario de lo profundo es la superficie. Dedicarse a ella es tratar con un único plano. El renacimiento cultural descubre la perspectiva – «la tercera revolución en el interior del cuerpo»¹²⁷ – y, en

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ G. Didi – Huberman reporta aquí *El Breviario de estética teatral* de B. Brecht. Cf. *Ibid.*

¹²⁶ A. M^a. CHÉRCOLES, “Conocimiento interno”, 403.

¹²⁷ R. ARGULLOL, “La influencia del Renacimiento en las vanguardias del siglo XX”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *op. cit.*, 2.

consecuencia, la profundidad, la anchura y la “longura”. La Compañía de Jesús y la espiritualidad ignaciana se sitúan indefectiblemente en este momento¹²⁸. Se trabajan varios planos. Se inicia en esos renacimientos y en la experimentación de la realidad. Deseamos iniciar este segundo punto sobre el “sentir” y la tridimensionalidad – notas de la imaginación ignaciana – con un ejemplo: Andrea Pozzo (1642-1709)¹²⁹. No tratamos, aquí, ni de sus aspectos artísticos propiamente ni de sus trabajos sobre la perspectiva. Nuestro interés reside en la relación entre la imaginación ignaciana y la perspectiva. Pozzo la pondrá al servicio del arte y de la espiritualidad ignaciana. Concretamente los *Ejercicios* son su fuente de inspiración y de creación¹³⁰ como indicó G. A. Bailey:

«La contribución ignaciana más relevante a las artes visuales fue sin duda su manual de meditación, los *Ejercicios espirituales* (1548). Una obra espiritual entre las más duraderas del mundo. Este manual recurre con decisión a las imágenes y al uso de los sentidos, y sus temáticas, el sujeto y la organización secuencial están en la base de casi todos los primeros ciclos pictóricos jesuíticos»¹³¹.

Pese a que el autor concibe los *Ejercicios* como un puro texto o un “manual de meditación” y los receptores del texto más como lectores que como ejercitantes, debemos subrayar cómo ha captado esa representación mental elaborada por el sujeto quien dota de sentido y forma (*SinnBild*) a la actividad imaginativa: «Los lectores, sin embargo, son espoleados a hacerse sujetos activos en la meditación, colmando los espacios vacíos y delineando ellos mismos esbozos mentales»¹³². La imaginación ignaciana se sitúa en la coordenada espacial (longura, anchura y altura). Al hablar de la actividad imaginativa posicionada en un espacio (el propio, el de la *imago Christi*, y el de los demás) estamos apuntando a esa capacidad metafórica, es decir, al movimiento que realiza el cristiano en el

¹²⁸ Del nacimiento de la Compañía de Jesús, el Renacimiento, y del poder imaginativo de los *Ej*, podemos comprender el vínculo que existe entre el arte y la espiritualidad ignaciana. Al respecto, véase: J. C. COUPEAU, “Arte y espiritualidad ignaciana. Liberados para crear”, en <ignaziana.org> 3 (2007), 81-97.

¹²⁹ Cf. U. KNALL – BRŠKOVSKY, “Pozzo, Andrea”, en *DHCF*, vol. IV, 3210-3211. Consúltense: A. DE ANGELIS, “La scenografia sacra di Andrea Pozzo a Roma e a Frascati”, en *Studi Romani* 6 (1958), 160-170; V. FAGONE, “Il problema dello spazio prospettico nella pittura di A. Pozzo”, en *Civiltà Cattolica* 102 (1961), 405-410; F. GARCÍA GUTIÉRREZ, “Andrea Pozzo (1642-1709): Su vida y su obra”, en *Temas de estética y arte* 10 (1996), 153-166; H. PFEIFFER, “Andrea Pozzo e la spiritualità della Compagnia di Gesù”, en *Il Massimo* 52 (1995), 56-61; G. ROVELLA, “Andrea Pozzo e l’arte barocca”, en *Civiltà Cattolica* 93 (1942), 153-161.

¹³⁰ A ello se refiere el siguiente estudio: G. A. BAILEY, “La contribución de los jesuitas a la pintura italiana y su influjo en Europa, 1540-1773”, en G. Sale (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Mensajero, Bilbao 2003, 123-168 [orig.: *Sant’Ignazio e l’arte dei gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003].

¹³¹ *Ibid.*, 125.

¹³² *Ibid.*

encuentro con Cristo. Pozzo brillará por la persuasión y la retórica de las imágenes en sus trabajos. Su expresividad se evidencia en lo sublime de un simple pasillo, el *corridoio de la casa profesa del Gesù* en Roma (fig. 12):

«[...] Une el cielo y la tierra de tal manera que la visión de la gloria de S. Ignacio y la del envío y la difusión de la luz de la verdadera doctrina de Cristo sobre el mismo Ignacio y sobre el mundo parecen hacerse realidades. El plano de las figuras, tradicionalmente comprimido, permite la lectura correcta del suceso narrado por el fresco y, al mismo tiempo, le proporciona la necesaria armonía estética. La configuración plástica confiere realidad de presencia a las figuras, mientras que con la resolución de las superficies, en valores pictóricos se consigue un cierto enlace de los planos»¹³³.

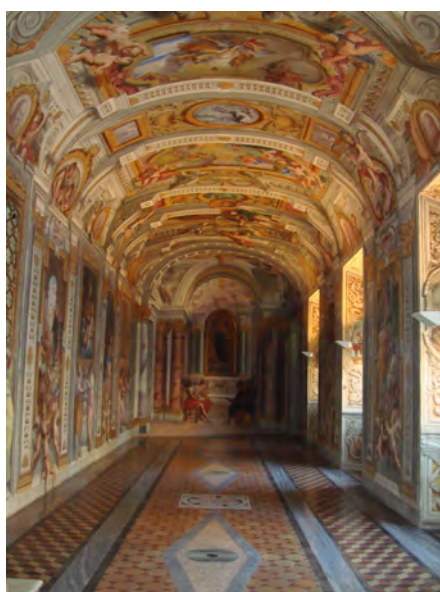


Fig. 12. A. POZZO, Panorámica del *corridoio Casa profesa del Gesù*, 1681-1686, Roma

Más que un pasillo o un mero tránsito, deviene un espacio comunicativo de la experiencia en Ejercicios por su misma naturaleza «retórico – dramática» pero no por los «signos teatrales imaginarios (las *cuatro semanas* de los Ejercicios)» – como propugna R. García Mateo¹³⁴ (perspectiva semiótica) – sino por su naturaleza simbólica y, particularmente, metafórica (a saber, el valor transformativo por el movimiento que implica la actividad imaginativa). Lo primero que uno se encuentra al entrar es el fondo con cuatro planos de perspectiva (fig. 13). En realidad, solo hay uno. Mejor dicho, en la superficie

¹³³ U. KNALL – BRŠKOVSKY, *art. cit.*, 3211.

¹³⁴ Cf. R. GARCÍA MATEO, “Semiótica teatral en los «Ejercicios Espirituales»”, *Letras de Deusto* 23 (1993), 99-116. Aquí, 103.

existe un único plano pero desde la distancia se aprecian los cuatro: las columnas grises, las rosadas, el altar y, finalmente, el cuadro del Santo. Solo acercándose, la pluralidad de planos y su profundidad se van transformando en un único plano: la unicidad que religa la profundidad.

Y la realidad viviéndose desde la profundidad, supera el sinsabor de vivirla como «una invención de gentes con poca imaginación»¹³⁵ parafraseando a Charles Wychwood.



Fig. 13. Detalle del *corridoio*

La arquitectura de la espiritualidad ignaciana busca esta profundidad y perspectiva, jamás inagotables. La búsqueda constituye su *modus operandi* junto a la activación de la imaginación. Esta búsqueda a lo largo de la tradición teológico – espiritual se ha ido denominando “perfección”. Ahora bien, esta puede ser uno de esos vocablos equívocos. La perfección tiene su razón de ser en la búsqueda de Dios, de su profundidad y perspectiva. A lo largo de la tradición teológico – espiritual, ese ensanchamiento, la longura y la

¹³⁵ Citado por P. Barolsky en “Contar el fracaso en el arte”, véase H. DE BALZAC, *La obra maestra desconocida*, Casimiro, Madrid 2011, 17.

profundidad, han sido motivos de reflexión los cuales J. L. Chrétien los condensa en el concepto *dilatation*, objeto de una “alegría espaciosa”¹³⁶.

San Agustín (354-430) analiza la vida espiritual, básicamente, desde tres categorías: el deseo, la memoria y la inhabitación divina en el interior del hombre¹³⁷. Para el obispo de Hipona, el deseo resulta deseo de espacio, amplitud y largura (*cor dilatatur*) que a través de la memoria el sujeto se sumerge en el “espacioso campo de la divinidad” (*spatiosi campi divinitatis*), espacio, por otra parte, de inmensidad habitable¹³⁸. Para san Gregorio Magno o el Grande¹³⁹ (c. 540-604) el carácter espacioso o la dilatación del corazón son promovidos por el amor que lleva al conocimiento elevado. En algunos fragmentos de sus *Homilías sobre la profecía de Ezequiel*, se sirve de la metáfora “cámara – ventanas” para dilucidar temas teológicos – espirituales. La caridad es la fuerza que dilata el interior del creyente por el bien del prójimo.

Pese a que, según Gregorio Magno, la imaginación hace divagar al sujeto mientras que la dilatación da amplitud y espacio al corazón¹⁴⁰; su contribución versa en el espacio dilatado por el Espíritu (*dilatatum mentis spatium*), camino de conocimiento divino. «Por

¹³⁶ Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Éditions de Minuit, Paris 2007. A través de este ensayo, se nos sumerge a la sucinta historia de la *dilatatio*, *delectio* y *gaudium* del corazón en la experiencia de fe y cómo esta tríada vertebró la alegría en el Señor, ensachada, ampliada, espaciosa. Su punto de partida se sostiene en considerar cómo la alegría resulta movimiento e “incoación viva” más que un estado metafísico.

¹³⁷ «Le désir d’élargissement ne se réduit pas à une soif d’espace, il fait corps avec un désir de libération et d’affranchissement hors de notre étroitesse, de notre petitesse, de notre constriction, et donc de nos multiples emprisonnements en ces irrespirables cachots que nous avons nous – mêmes construits, ou hérités de nos parents. Seul ce désir de liberté fait l’exigüité de la prison, et donne pour elle un regard aigu, et non pas l’inverse». Cf. *Ibid.*, 33-63. Aquí, 33. De igual manera: ID., *L’espace intérieur*, Éditions de Minuit, Paris 2014, 57-74 y 109-129 para la metáfora “Templo del Espíritu”. Por otra parte, véase algunos textos referentes en *Apéndice* [3.2-3.8]: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones* (CSEL XXXIII, 1-388).

¹³⁸ J. L. Chrétien así lo condensa: «Cette spaciosité est celle d’une demeure, d’un lieu habitable et nôtre, qui, par le multiple secret de ses recoins et de ses recès, se prête à une exploration sans fin [...] Le chemin vers l’intérieur n’est donc pas la perte de l’immense, mais la plongée dans une immensité plus déconcertante encore, car sa demeure est en moi, elle est moi. Le privilège augustinien de l’intériorité n’erésida pas en ce qu’elle exclut l’extériorité, mais en ce qu’elle l’inclut et l’excède». Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, 35.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 65-88; ID., *L’espace intérieur*, 130-136. También, me remito a los textos de las *Homilías sobre la profecía de Ezequiel* (abreviado *HE*) de Gregorio Magno. Cf. *HE* I, 6, 1.19; II, 2, 15; 3, 11.12; 5, 17. Véase en *Apéndice* [4]: GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem prophetam* (SC 327.360).

¹⁴⁰ Así lo plantea J. L. Chrétien: «L’ampleur de l’espace extérieur est celle où l’imagination pour Grégoire peut errer, se perdre et divaguer (*vagari*, *evagari*, *divagari*), alors que la dilatation de l’espace intérieur suppose une forte concentration, et n’est possible que par elle, et aussi longtemps qu’elle se maintient». Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, 77. Esta perspectiva – la imaginación puede llevar a la divagación – recurrirá en algunos *Directorios*. Especialmente a partir de “Los avisos del P. Pereyra” (D10). A ello nos dedicaremos en nuestro capítulo octavo, Parte IV. Cf. *Infra*, 698ss.

el camino de tus mandatos correré cuando me ensanches el corazón», “*cum dilatasti cor meum*” (Ps 118, 32)¹⁴¹. Así se expresa el salmista y del cual se sirve J. L. Chrétien para adentrarse en santa Teresa de Ávila (1515-1582)¹⁴². La dilatación (*dilatasti*) en lenguaje teresiano resulta ser “ensanchar” o “ensanchamiento” del corazón quien provoca consolación en el sujeto. Su fuente no es otra que de la de Dios. Su gratuidad y generosidad dilata el interior del alma. Gratuidad y generosidad, por otra parte, que nacen del sujeto en reconocer “las mercedes y gustos del Señor”. En resumen:

«Si l’amour est la clef du coeur, qui l’ouvre pour le dilater, la *dilatatio cordis* apparaît clairement comme le point de départ de la vie renouvelée, comme le commencement par excellence de la vie selon l’esprit (lequel commencement est toujours un recommencement, une seconde fois, une renaissance)»¹⁴³.

Ni la expresión “ensanchamiento del corazón” (*dilatasti cor meum*) ni la fórmula “dilatación” pertenecen al lenguaje de la espiritualidad ignaciana. Con ello no queremos decir que no las elabore. La experiencia teológico – espiritual al modo ignaciano es fundamentalmente cristiana y como tal para Ignacio de Loyola tal dilatación, espacio de consolación, es formulada como «salir de su propio amor, querer y interesse» (*Ej* 189) y la ordenación de los afectos en el servicio de Dios nuestro Señor y el bien de las “ánimas”. A

¹⁴¹ Para el concepto veterotestamentario “Corazón” (לֵב), consúltese: F. STOLZ, “לֵב”, en E. Jenni – C. Westermann (eds.), *op. cit.*, vol. I, 1176-1185. Por un lado, su uso es «empleado para describir la relación entre Dios y los hombres» y, por otro, «abarca [...] todas las dimensiones de la *existencia humana*». Cf. *Ibid.*, 1180-1181; H. J. KRAUS, *Teología de los salmos*, Sígueme, Salamanca 1985, 195-196 [orig.: *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1979]. Me remito también a: J. DE FRAINE – A. VANHOYE, “Corazón”, en X. Léon – Dufour (dir.), *op. cit.*, 159-161. Las cuestiones neotestamentarias sobre “Corazón” (καρδία), TH. SORG, “καρδία”, en L. Coenen, – E. Beyreuther, – H. Bietenhard (dirs.), *op. cit.*, vol. I, 339-342. De él leemos: a) Corazón es «centro de la vida corporal y espiritual», «el yo del hombre», «centro de la vida espiritual [...], el lugar del hombre a donde Dios se dirige. Es la sede de la duda y la obstinación así como de la fe y de la obediencia». Aún más, «corazón e inteligencia [...] pueden aparecer como paralelos (2 Cor 3, 14ss) o sinónimos (Flp 4, 7)». Cf. *Ibid.*, 340.

¹⁴² Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, 89-118. Para los textos de *Las Moradas del castillo interior*, véase *Apéndice* [5] (abreviadas como *Las Moradas*) siguiendo la edición: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, E. de la Madre de Dios – O. Steggink (eds.), BAC, Madrid 1977⁷, 363-450.

¹⁴³ Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, 139. La vida en Cristo, su *Imago*, representada y conformada en el cristiano, supone un nuevo avance en la vida teológico – espiritual. La espiritualidad cristiana fundamentalmente es una espiritualidad de la renovación en Cristo, “adhesión del corazón” (*fides qua creditur*). Este es un punto clave en la definición de “Corazón” neotestamentaria: «En adelante la fe en Cristo, adhesión del corazón, procura la renovación interior, de otra manera inaccesible. Es lo que afirma san Pablo: “Si tu corazón cree que Dios lo ha resucitado de los muertos, serás salvo. Porque la fe del corazón obtiene la justicia” (Rom 10, 9s). Por la fe se iluminan los ojos del corazón (Ef 1, 18); por la fe habita Cristo en los corazones (Ef 3, 17). En los corazones de los creyentes se derrama un espíritu nuevo, “el Espíritu del Hijo, que clama: Abba, Padre” (Gal 4, 6), y con él, “el amor de Dios” (Rom 5,5)». Cf. J. DE FRAINE – A. VANHOYE, *art. cit.*, 160-161.

través de los Ejercicios, las representaciones mentales vinculan el pensamiento y el sentir, como las imágenes interiores y exteriores.

La imaginación figurativa, abstraída y discernida (las tres formas de la imaginación ignaciana) activan todo un proceso del Yo inmanente al Yo trascendental¹⁴⁴. Algunas notas al respecto: a) Debemos salir de la dicotomía interioridad – exterioridad (y otros binomios, a saber imagen exterior – interior o sentir – pensar)¹⁴⁵; b) Pensar la interioridad como el lugar teológico – espiritual donde la imaginación vehicula un proceso de la inmanencia a la trascendencia, de una identidad arbitraria a la propia identidad construída. Desde estas dos premisas, la espiritualidad ignaciana concibe los pensamientos y los sentimientos en una estrecha relación a lo largo del proceso del discernimiento espiritual. Y en dicho vínculo, se percibe las dos grandes consecuencias de la “dilatación” del corazón, “alegría espaciosa” según J. L. Chrétien: la alteridad y la *kénosis*¹⁴⁶.

La novedad ignaciana reside en cómo la imaginación deviene lugar teológico – espiritual, «fenómeno de la imagen poética cuando la imagen surge en la conciencia como un producto directo del corazón, del alma, del ser del hombre captado en su actualidad»¹⁴⁷. Así lo refiere M. I. Rupnik:

¹⁴⁴ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, 125-140.

¹⁴⁵ La actividad mental imaginativa conlleva mantener conjuntamente forma y materia. Es en ese “todo” en el que se produce el acto simbólico y, por lo tanto, metafórico. Primero, simbólico, porque reúne dos partes. Segundo, metafórico, por una lógica de interacción (Dios, el mundo y los otros) de donde nace su naturaleza transformativa. A su vez, *encarnatoria* o en palabras de H. Belting, mediática o *médial*: «Les images fondatrices des sens [...] nous apparaissent comme des images qui se transmettent par le truchement d'un médium, comme *images médiales*. Le médium – support leur confère une surface, en même temps qu'il les dote d'une signification et d'une possibilité effective d'être perçues [...] D'un point de vue anthropologique, la configuration triangulaire que je décris ici est fondamentale de la fonction image: image – médium – spectateur ou image – dispositif visuel – corps vivant». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 30. El mismo autor expone el problema actual de la dicotomía interior – exterior o concepto – percepción: «Le discours actuel en revanche, ou bien analyse les images en un sens si abstrait qu'on dirait qu'elles existent sans corps ni médium, ou bien les confond tout bonnement avec leurs dispositifs techniques. Dans un cas, les images sont réduites à un simple concept, dans l'autre à la pure technique. Une telle dichotomie se trouve en outre renforcée par la séparation que nous établissons entre images intérieures et images extérieures». Cf. *Ibid.*, 31.

¹⁴⁶ «La première concerne l'altérité [...] La dilatation constitue donc une affirmation de soi [...] qui atteste l'altérité: je ne suis possible que par l'autre, et en le prenant en moi [...] La seconde conséquence [...] est la nécessité du *vide* [...], il faut corps et âme du vide en nous pour qu'il puisse y avoir la dilatation [...] La kénose du Christ qui lui a rendu possible d'en venir à subir la mort finit par conduire à une kénose du monde lui – même, à un évidement du cosmos, au momento de la crucifixion. À Pâques, Dieu redonne soufflé au monde en train de suffoquer». Cf. J. L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, 232-233.

¹⁴⁷ G. BACHELARD, *La poética del espacio*, 9.

«En tiempos de Ignacio, la cultura de Occidente descubre un nuevo encanto de la imagen y, por consiguiente, de la imaginación. Desde S. Francisco de Asís, con su invención del pesebre [...], la imagen es mediación e implicación en el contenido espiritual. Se empieza así a desarrollar la imagen como identificación, accesible al hombre, con las actitudes y los sentimientos que han tenido los santos personajes, según la Biblia o la tradición. Por consiguiente, la imagen por un lado ha de ser realista para cautivar la sensibilidad del hombre, para ser la puerta por la que se entra, pero luego ha de inflamar hacia una mayor devoción y llevar a un provecho espiritual»¹⁴⁸.

En este movimiento del Yo inmanente al Yo trascendental, «Ignacio pone en conexión directa la imagen representada y el pensamiento reflexionado: “y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere” (*Ej* 53)»¹⁴⁹. Esta nota muestra el valor transformativo de la imaginación en la *imago Christi* condensado en el verbo “mudar” o en su sustantivo “mudanza”¹⁵⁰ como tecnicismo textual y como trasfondo del proceso de Ejercicios, metafórico por su carácter profundo y transformativo. Por otra parte, la transformación cristológica resulta el requisito fundamental¹⁵¹ para entrar en Ejercicios. Este cambio en Cristo, su *Imago*, para el cristiano, se fundamenta en una interacción entre el yo y el tú. La lógica de la relación pone la base de la experiencia de la fe. No es la substitución. La lógica de la interacción despierta y fomenta los cambios y la apuesta por la imitación en el seguimiento de Cristo. Este nivel ofrece una perspectiva profunda y expresiva. Desde un punto de vista estético, es la denuncia del viejo maestro Frenhofer en *La obra maestra desconocida* (1831) de H. de Balzac. De ahí leemos:

¹⁴⁸ M. I. RUPNIK, “Pensamientos”, en *DEI*, vol. II, 1440-1445. Especialmente, aquí: 1443-1444.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 1444.

¹⁵⁰ Cf. L. GONZÁLEZ – QUEVEDO, “Mudanza”, en *DEI*, vol. II, 1299-1302. Cf. *Concordancia*, 819-820. Para J. García de Castro «Mudar(se) / hacer mudanza» es un verbo o expresión verbal situado como verbo de acción interna relacionado con la facultad humana de la libertad: «Es un tipo de ejercicio que requiere atención y concentración para estar dispuesto a cambiar, a *mudar*, según las circunstancias espirituales lo vayan requiriendo. Es responsabilidad de la persona que se ejercita, en primer lugar, “mudarse de la casa donde moraba, tomando otra casa o cámara para habitar en ella cuanto más secretamente pudiere” para hacer los ejercicios [20]. Así mismo, cuando “no halla lo que desea, ha de hacer *mudanza* en el comer, en el dormir... porque muchas veces en las tales *mudanzas*, Dios nuestro Señor da a sentir a cada uno lo que le conviene” [89]. Asimismo, “mucho aprovecha el intenso *mudarse* contra la tal desolación”[319]. *Mudarse* alude a la atención y a la flexibilidad requeridas para cambiar algunos aspectos de la oración según las circunstancias lo requieran [49, 105, 119]. Se recomienda también *mudar* las adiciones según la semana en la que se esté [130, 206, 229]». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 17.

¹⁵¹ C. R. Cabarrús esgrime cinco requisitos «sin los cuales no se puede hacer nada» en Ejercicios: a) La disponibilidad; b) La Meditación del Reino; c) La Meditación de Banderas; d) El amor “político” o vinculación a los empobrecidos; e) Experiencia del dolor y sufrimiento de los hermanos. Si la primera es más una aptitud del ejercitante, las cuatro restantes resultan cristológicas. Cf. C. R. CABARRÚS, “¿Por qué no nos cambian los Ejercicios Espirituales?”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *op. cit.*, vol. I, 277-284. Especialmente, 281-284.

«¡Colorean ese dibujo con el tono de la carne, preparado de antemano en su paleta, cuidando de que un lado quede más oscuro que otro, y sólo porque miran de vez en cuando a una mujer desnuda puesta en pie sobre una mesa, creen haber copiado la naturaleza, creen ser pintores y haber robado su secreto a Dios! ... ¡Prrr! Para ser un gran poeta no basta a conocer a fondo la sintaxis y no cometer errores de lenguaje! [...] Es una silueta que sólo tiene una cara, es una figura recortada, es una imagen incapaz de volverse o de cambiar de posición. No siento aire entre ese abrazo y el ámbito del cuadro; faltan el espacio y la profundidad; sin embargo, la perspectiva es correcta, y la degradación atmosférica está observada con exactitud; pero, a pesar de tan loables esfuerzos, no puedo creer que ese bello cuerpo esté animado por el tibio aliento de la vida»¹⁵².

La imaginación genera racimos de imágenes, diferentes planos de perspectiva. No solo nos referimos en el campo visual – plástico o lingüístico sino también en el perceptivo – emocional. Es el «trabajo del Yo Trascendental»¹⁵³ según J. García de Castro dibujado en cinco trazos: 1. “Yo activo” el cual advierte en el interior del sujeto las figuraciones del mundo mediante facultades como la memoria, el entendimiento, la voluntad, la fantasía y la imaginación. Además, dota de conciencia todo lo que acaece en forma de movimiento (moción) al expresar «estoy teniendo un pensamiento»; 2. “Yo retirado”. Es el momento de la distancia para lo que me sucede con tales pensamientos y sentimientos, y viceversa; 3. “Yo atento”. La atención lucha contra la dispersión y la superficialidad a favor de la concentración y la profundidad que vinculan al “Yo trascendental”; 4. “Yo observador” del mundo pre – concebido, de las figuraciones que acaecen en el sujeto, de la distancia entre el Yo que figura y el que trasciende, del sentir que provoca y de la identidad de dicho sentir y, finalmente, de la relación proyectiva que el cambio supone¹⁵⁴.

No hay neutralidad para el espíritu humano puesto que a través de la actividad imaginativa se busca el sentido ayudados por el compromiso hermenéutico:

«Por un lado, el espíritu, lejos de ser neutro, impasible, indiferente, encerrado en la calma fría de la objetividad [...] se siente afectado por la imagen o el lenguaje. La recepción del sentido, cuando se expresa a través de la densidad poética o religiosa, no se reduce a la asimilación de un contenido intelectual, sino que entraña una suerte de vibración del ser, de

¹⁵² H. DE BALZAC, *op. cit.*, 28-29.

¹⁵³ J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, 130.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 130-138.

alumbramiento del sentido a través de la totalidad de la sensibilidad y de la afectividad del sujeto»¹⁵⁵.

Es la denuncia del viejo Frenhofer. La percepción de lo que sucede en la vida puede permanecer en la superficie. Mediante la recreación de lo percibido y del pensamiento, se transporta al sujeto hacia estadios o estratos diferentes y plurales. Y al alejarse de ellos, paradójicamente, se profundiza y se toca la unicidad¹⁵⁶. La experiencia ignaciana dota de profundidad y de perspectiva al ejercitante. De hecho, de estas dos notas de la espiritualidad de los Ejercicios nacerá la imagen de un grupo societario a la apostólica, los primeros compañeros jesuitas, aquellos de París. Su origen, hombres estudiantes parisinos y oriundos de diversos parajes y paisajes y su carisma, la experiencia ejercitada de la imaginación ignaciana, les proyecta hacia una nueva perspectiva y profundidad: el servicio a las ánimas. Pozzo mediante la grafía del pincel transmite este origen y carisma (fig. 14). Sus tres planos ahondan en esa misión universal. La centralidad no se encuentra en la figura de Ignacio ni en su sotana negra. Tampoco en los movimientos bruscos de las personas ni en la *faccia di spavento* de la mujer, del mendigo y del endemoniado. En cambio lo nuclear reside en una mano y en el pórtico abierto hacia el cielo y fondo romanos.

La mano casi divina y creacional nos traslada a la mano por excelencia: la de Miguel Ángel en *la Creación*. Aquella que sugiere sin tocar. La perspectiva muestra la profundidad de la entrega y del espíritu ignaciano. La imagen transporta a los mismos *Ejercicios*: ordenar los afectos desordenados y servir a Dios nuestro Señor (cf. *Ej* 1). Así, el pórtico aglutina cuatro grandes ministerios: la enseñanza a los rudos, la atención a las prostitutas, la misericordia para los pobres y la primacía de los *Ejercicios*. En un espacio limitado se traza lo ilimitable. La espiritualidad ignaciana movida por las imágenes ejercitadas configura un

¹⁵⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 108.

¹⁵⁶ De ello habla M. I. Rupnik al subrayar la “importancia de la relación entre sentimiento y pensamiento” y el “reto de integración”: «La otra característica que hace de Ignacio un gran maestro espiritual en la época moderna es la unión y la interacción entre pensamiento y sentimiento que no desariende, sino que de nuevo incluye con gran maestría en la vida espiritual. Al pensamiento justo se le reconoce, precisamente, por el sentimiento que suscita y viceversa [...] Ignacio percibe, sin embargo, la dificultad en integrar estas realidades traídas por la realidad en la que vive. De hecho, un tipo de desintegración entre el pensamiento y el sentimiento, entre el concepto y la imagen será una de las crisis más explícitas de la modernidad hasta hoy. Esto llevado a la teología, produce la brecha entre la fe como actitud y fe como contenido, entendido cada vez más como noción». Cf. M. I. RUPNIK, *art. cit.*, 1444-1445. Para J. A. Marina es la “mirada inteligente”: «lo que caracteriza a la mirada inteligente es que [...] dirige su actividad mediante proyectos. Cada vez que elegimos dónde mirar y la información que queremos extraer, dejamos que el futuro anticipado por nuestras metas nos guíe». Cf. J. A. MARINA, *op. cit.*, 29-42. Aquí, 34.

modo eclesial y, de esta manera, este pórtico traza una iglesia de amplitud, “longura” y anchura.



Fig. 14. A. POZZO, *Corridoio Casa profesa del Gesù*, 1681-1686, Roma

Así se dibuja la expresividad, tan reivindicada como estimada por el maestro Frenhofer de Balzac quien exhorta delante de Porbus y Poussin:

«Tengo la impresión de que si pusiera la mano sobre este seno de tan firme redondez, ¡lo encontraría frío como el mármol! No, amigo mío, la sangre no corre bajo esa piel de marfil, la vida no llena con su corriente purpúrea las venas que se entrelazan en retículas bajo la ambarina transparencia de las sienes y del pecho [...] Tu creación es incompleta. No has sabido insuflar sino una pequeña parte de tu alma a tu querida obra»¹⁵⁷.

Durante todo el proceso imaginativo de los Ejercicios, es el propio sujeto que está invitado a expresar su historia, sus afectos y sus pensamientos; su vida debe correr por el río ejercitatorio y, sin ello, no hay ni expresión ni mucho menos Ejercicios. La expresividad si bien tiene en cuenta toda la larga tradición, ella refuta de ser pura imitación de la realidad y de la naturaleza. Se vislumbra el problema de la imitación (sea helénica, sea empírica): la falta de espíritu sensible o en otros términos, la no elocuencia o inexpressividad fortuitamente provocadas por la indecisión.

¹⁵⁷ H. DE BALZAC, *op. cit.*, 28-29.

Algo tan ignaciano como la elección marca el Espíritu. El cristiano en sus decisiones conformadas al seguimiento de Cristo y su Evangelio, se expresa en aquello que celebra y cree. Esta expresividad no es una imitación al más puro estilo heroico. Al contrario, la singladura ignaciana deviene una decisión personal poniéndose en ella todo el sujeto «a fin de obtener la unidad que simula uno de los requisitos de la vida»¹⁵⁸. Una decisión que debe ser tomada a partir del sentir de la consolación, fuente divina y criterio de elección y de confirmación:

«El Yo trascendental ha de permanecer vigilante para no dar por terminado el proceso de *decisión* hasta haber alcanzado una convicción suficiente de que tal decisión y su acción consecuente estrecha la relación del sujeto con Cristo e incide en el mundo construyendo el Reino. ¿Qué es lo que otorga tal convicción? El sentir de la consolación que todo lo torna evidente. A través de ella Dios nos dice quién y cómo es, y dónde y cómo quiere estar más en el mundo a través de la decisión. Por la consolación sabemos y sentimos que el mundo “está bien hecho” y que estará todavía mejor a través de la acción fruto de la decisión»¹⁵⁹.

2.2.1 El “sentir”

El mundo del “sentir”¹⁶⁰ es una recurrencia ignaciana refiriéndose a la voluntad junto a los verbos “afectar(se)”, “conmover”, “desear” y “sentir” los cuales constituyen el recorrido verbal ignaciano en el campo afectivo¹⁶¹. Al respecto, J. García de Castro muestra su contenido semántico en dos aspectos, racional y afectivo sin que estos supongan divisibles. En lo referente al racional: «tiene un primer significado de “notar”, “percibir”, de

¹⁵⁸ *Ibid.*, 30.

¹⁵⁹ J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, 137.

¹⁶⁰ Véase la voz “sentir” descrita por: J. MELLONI, “Sentir”, en *DEI*, vol. II, 1631-1636. Me remito a: J. CALVERAS, “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 20 (1948), 47-70.125-136; F. MARTY, *art. cit.*, 322-331; H. PINARD DE LA BOULLAYE, “Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint Ignace”, en *AHSI* 25 (1956), 416-430; K. RAHNER, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, en *RAM* 13 (1932), 113-145; ID., “La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, en *RAM* 14 (1933), 263-299. Las coincidencias ignacianas corroboran su importancia en la espiritualidad ignaciana: «219 veces en el corpus ignaciano: 108 veces en *De*; 64 en *Co*; 33 en *Ej*; 9 en *Au* y 5 en *Directorios*». Cf. J. MELLONI, “Sentir”, 1631; *Concordancia*, 1159-1165.

¹⁶¹ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 34-35.

“consciencia de sentimiento”» junto a uno «próximo también a “intuir” como un “lúcido sentir”»¹⁶².

Por lo que concierne al ámbito afectivo, el “sentir” señala dos direcciones: a) «El sentir de lo propio» apuntando al «sentimiento de finitud de la primera semana», es decir, del propio pecado y de los desórdenes afectivos; b) «El sentir proyectado [...] hacia algún valor, ya sea de manera desordenada u ordenada»¹⁶³ en este caso por amor y servicio de su Criador y Señor.

De estas notas semánticas, podemos subrayar, por una parte, el nexo entre el pensamiento y el sentimiento; y, por otra parte, el sentido de proyección y representación, propio de la actividad imaginativa. Los sentidos y el “sentir” son preparados ya desde la primera semana. Todo apunta a una transformación o «metamorfosis del sentir»¹⁶⁴ a lo largo del trabajo del Yo inmanente al Yo transcendental, del imaginar al imaginarse, de lo circunstancial que se siente en el desorden de los afectos a lo absoluto del orden del afecto en Cristo. En palabras de J. García de Castro, se cambia «la cualidad del sentir», sus discursos, hacia dónde conducen los pensamientos “sentientes”, y se advierte «el nuevo sentir [...] del haber procedido en verdad»¹⁶⁵. En este sentido, la fuerza conativa de los sentidos imaginativos se formula a partir de la segunda semana de Ejercicios insertándose el famoso quinto ejercicio: «La quinta [contemplación] será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación» (*Ej* 121)¹⁶⁶. En primer lugar, la fuerza expresiva imaginativa recae en los dos ejercicios presentados a lo largo del día y, en consecuencia, ejercitados. No es una mera repetición de uno de ellos, sino “sobre los dos” en su conjunto «pasar de los cinco sentidos de la imaginación» (*Ej* 121).

El modo que propone Ignacio es similar al de las contemplaciones realizadas: la oración preparatoria, los tres preámbulos (la historia, la composición de lugar y la petición) y el coloquio. Ahora bien, los puntos versan en cada uno de “los sentidos de la

¹⁶² *Ibid.*, 35.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, 137.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 138.

¹⁶⁶ Sobre su recepción en los *Directorios*, véase nuestro capítulo octavo, Parte IV. Cf. *Infra*, 717-723

imaginación”: «ver las personas con la vista imaginativa» (*Ej* 122), «oír con el oído lo que hablan o pueden hablar» (*Ej* 123), «oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo» (*Ej* 124), «tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan» (*Ej* 125). En cada uno de los mencionados puntos, se repite en diferentes formulaciones un aspecto importante: «sacando algún provecho».

La expresividad y el sentido (*SinnBild*), buscadas por la imaginación ignaciana, llegan hasta los estragos más profundos con la inserción de este quinto ejercicio. La frialdad y el discurso racional no cambia la persona, la asimilación a la *forma Christi* ordena el afecto al servicio de la Divina Majestad mediante un sentido pensado o un pensamiento sentido¹⁶⁷. Se busca ese «sexto sentido», en palabras de M. Lavra¹⁶⁸. Si los sentidos se consideran como «facultades orgánicas» y «facultades interiores del ser humano»¹⁶⁹, este llamado “sexto sentido” aglutina todos los sentidos del ser humano en su modo de aprehender y captar la realidad exterior e interior¹⁷⁰. En este sentido, la imagen expresiva es “antinómica” y “antitética” de la tradicional *mimesis*¹⁷¹, la de la imagen – copia (*Abbild*):

«L'immagine [espressiva] assolve a una funzione non più mimetica, bensì espressiva, allorché partecipa alla manifestazione dell'essere in una pluralità di figure, a un tempo differenti fra loro eppure tutte esatte nel loro rapporto col referente [...] L'espressività di Dio è tanto più fondata quanto più legata a una Parola, a un Verbo che chiama, rivela, profetizza, esternando così la verità: tuttavia l'espressione divina, essendo solo un suo modo

¹⁶⁷ La etimología del vocablo “sentir” atestigua la alianza entre los pensamientos y los sentimientos: «Senso percipere. Notorio es a todos llamar cinco sentidos corporales, la vista, el oído, el gusto, el odorato, y el tacto, y muchas veces sentir, se pone por entender, como decir». Cf. *TLC*, 173.

¹⁶⁸ M. LAVRA, “«Traer los cinco sentidos...» (121)”, en *Man* 71 (1999), 167-170.

¹⁶⁹ Así lo precisa M. Lavra: «Los sentidos son, ante todo, nuestras facultades orgánicas [...] Podemos considerarlos como ventanas abiertas al mundo exterior, con el que entramos en contacto recibiendo y transmitiendo una enorme variedad de reacciones. Los sentidos son también facultades interiores del ser humano que vive también otro modo de hacerse presente a la realidad: “ve” la lógica de un razonamiento; “escucha” la voz de la conciencia; “huele” la honradez; “gusta” la belleza de un ideal; “toca” la felicidad con la mano». Cf. *Ibid.*, 167.

¹⁷⁰ «Existe también un “sexto sentido” – llamado así porque parece que no cabe en las clasificaciones anteriores –, que permite captar aspectos de la realidad exterior e interior, que escapan a los análisis, pero son accesibles a la intuición». Cf. *Ibid.*

¹⁷¹ J. J. Wunenburger delinea la imagen expresiva como todo lo contrario a la imitación o *mimesis*. Bien es verdad que la imagen expresiva no es imitativa en el sentido clásico del término. Sin embargo, ella puede resultar una nueva comprensión de la *mimesis* o imitación, más desde la búsqueda del sentido en la reproducción con alma y expresión (*Sinnbild*) que no desde la reproducción o copia (*Abbild*). Al respecto, véase, J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini*, 164-168.

di manifestarsi, non ne è il diretto riflesso, per cui risulta insufficiente per la piena conoscenza di Dio e, ancor più, per la piena partecipazione al suo essere»¹⁷².

Estamos, por lo tanto, hablando de que la espiritualidad ignaciana tiene un fondo de profundidad y de expresividad. Si el anciano maestro alerta a Porbus de que «la misión del arte no es copiar la naturaleza, sino expresarla»¹⁷³, podríamos afirmar que la misión del Espíritu es, precisamente, expresarse y que el sujeto y/o colectivo se exprese según el movimiento de dicho Espíritu según el “sentir de la consolación”. ¿No son acaso las mociones de la diversidad de espíritus el modo ignaciano de expresión teológico – espiritual? Y aún más, ¿no son acaso estas mociones, expresividad teológica – espiritual, la condición ignaciana para la realización del proceso de *Ejercicios*?

«El que da los ejercicios, quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessoluciones, ni es agitado de varios spíritus, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios, si los hace a sus tiempos destinados y cómo; asimismo de las addiciones, si con diligencia las hace pidiendo particularmente de cada cosa destas» (*Ej* 6).

Siguiendo al viejo maestro de Balzac, la imaginación ignaciana tiende a no separar sino a ser examinada. Ello conlleva una unidad y una *mimesis* lejana de ser meramente una copia. Esto supone «no separar el efecto de la causa, que están irrefutablemente el uno en la otra»¹⁷⁴. El mismo anciano expone: «¡Dibujan una mujer, pero no la ven! No es así como se consigue forzar el arcano de la naturaleza!»¹⁷⁵. Ni los *Directorios* hasta 1599, ni las posteriores interpretaciones pueden atrapar silogísticamente el espíritu ignaciano de los *Ejercicios* como estudiaremos en nuestra IV parte. La práctica de los *Ejercicios* debe situarse – y hoy más que nunca es una premura – en el espíritu ignaciano; más desde la profundidad que en la imitación reproductiva; más desde la génesis que en la genética. El modo y orden ignacianos son una llamada a la interiorización desdeñando toda superflua reproducción. El viejo Frenhofer, en este sentido, prosigue:

«La mano de usted reproduce, sin pensarlo, el modelo que ha copiado de su maestro. No profundiza en la intimidad de la forma, no la persigue con el necesario amor y

¹⁷² *Ibid.*, 165.

¹⁷³ H. DE BALZAC, *op. cit.*, 30.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 31.

¹⁷⁵ *Ibid.*

perserverancia en sus rodeos y en sus huidas [...] Es preciso esperar su momento, espiarla, cortejarla con insistencia y abrazarla estrechamente para obligarla a entregarse»¹⁷⁶.

La controvertida “aplicación de los sentidos” ejemplifica lo que supone la imaginación ignaciana: un nuevo horizonte de la *mimesis* donde la experiencia teológico – espiritual adquiere profundidad y sensibilidad. En la búsqueda de una nueva *mimesis* anclada en la imaginación ignaciana, la mera reproducción no tiene cabida. Todas las imágenes mentales, actividad intelectual de la imaginación, elaboradas por la espiritualidad ignaciana, se dirigen a una búsqueda donde la meta no es la imitación pura de Cristo sino hacer de Él, experiencia de comunicación y de relación. De aquí surge, la expresividad. El viejo Frenhofer anhela esta fuerza expresiva, único camino de perfección:

«La Forma es, en sus figuras, lo que es para nosotros: un medio para comunicar ideas, sensaciones, una vasta poesía [...] Toda figura es un mundo, un retrato cuyo modelo ha aparecido en una visión sublime, teñido de luz, señalado por una voz interior, desnudado por un dedo celeste que ha descubierto, en el pasado de toda una vida, las fuentes de la expresión [...] Sólo porque han hecho algo que se parece más a una mujer que a una casa, creen haber alcanzado la meta»¹⁷⁷.

2.2.2 Tridimensionalidad: círculos hermenéutico, figurativo y místico

La profundidad se construye (*poiesis*) en la tridimensionalidad y en un modo de comunicación performativa. La recomendación undécima ignaciana de las *Anotaciones* precisamente quiere expresar este punto: «Al que toma ejercicios en la 1ª semana aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la 2ª semana; mas que así trabaje en la 1ª, para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2ª ninguna buena se pudiese hallar» (*Ej* 11). La expresividad y la profundidad denotadas en los Ejercicios y connotadas por el sujeto en la imaginación figurativa, abstraída y discernida, buscan cortar la ansiedad, viviendo el día a día y proyectando ya una transformación en la *forma Christi*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, 32.

¹⁷⁸ «Un sujeto acostumbrado al discernimiento va constatando que los discursos figurados que pasan por su interioridad están más espontáneamente vinculados “a las cosas del Padre”. La familiaridad con los discursos figurados de Dios, con su irrenunciable componente de consolación, van desvelando el rostro de Cristo en el

El P. Jerónimo Nadal en su *Dialogi pro societate* perfila así la figura de Ignacio de Loyola, como un sabio ignorante que no se adelantaba al Espíritu:

«Quo tempore Lutetiae fuit, non solum studia literarum sectatus est, sed animum simul intendit quo spiritus illum ac divina vocatio ducebat, ad Ordinem religiosum instituendum; tametsi singulari animi modestia ducentem spiritum sequebatur, non praeibat. Itaque deducebatur quo nesciebat suaviter, nec enim de Ordinis institutione tunc cogitabat; et tamen pedetentim ad illum et viam muniebat et iter faciebat, quasi sapienter imprudens, in simplicitate cordis sui in Christo»¹⁷⁹.

La arquitectura ignaciana del texto de los *Ejercicios* es toda una imagen textual trazada en diversas líneas que configuran tres grandes círculos que configuran una tridimensionalidad de la expresividad y de la profundidad: el hermenéutico, el figurativo y el místico (fig. 15)¹⁸⁰. Esta estructura se fundamenta en el proceso imaginativo de los Ejercicios y en su recorrido textual con la pretensión de añadirse a otros autores como R. García Mateo y R. Barthes que se han aproximado al texto de los *Ejercicios* desde dos perspectivas semióticas¹⁸¹. Mientras que la primera se centra en lo retórico – dramático, su disposición es fundamentalmente lineal dejando al margen el *corpus* hermenéutico y metodológico como las *Anotaciones*, las reglas y las notas. De alguna manera, presenta únicamente lo figurativo reducido al signo (semiótica); por su parte, la segunda estructura subyacente de la semiología, se inspira en el “modelo actancial” de Greimas, dividiendo los *Ejercicios* según los sujetos que intervienen¹⁸². Reconocemos su valor y, a su vez, la pérdida de lo cristológico y crístico puesto que Cristo junto a María, ángeles y santos aparecen en

Yo trascendental y favoreciendo, por tanto, la cristianización de todos los procesos que “descienden” de él». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, 140.

¹⁷⁹ FN II, n. 17, 252.

¹⁸⁰ Debemos nuestro esquema de tres círculos a lo expuesto por E. Trías en *La edad del espíritu*. Allí, el autor expone las “cuatro categorías simbolizantes” (material, cósmica, presencial y verbal). En torno a ellas, se realiza el llamado “acontecimiento simbólico” entre lo simbolizado y el simbolizante o “encuentro efectivo entre la presencia sagrada y el testigo”. E. Trías apunta a las “claves hermenéuticas” que dotan de sentido las formas ideales que el símbolo revela. Sin embargo, el “círculo místico” resulta el único que llega a reunir las dos partes en clave nupcial. En otras palabras, «Tal es la categoría mística, la que modula el encuentro simbólico *en clave mística*, definiéndolo como acontecimiento de encuentro con la tiniebla liminar adonde remite el sentido. Con ello quedan determinadas las dos partes, simbolizante y simbolizada, del símbolo». Véase, E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 33-49.

¹⁸¹ Cf. R. GARCÍA MATEO, “Los *Ejercicios Espirituales* como hecho lingüístico”, 101-106.

¹⁸² Cf. R. GARCÍA MATEO, “Semiótica teatral en los «Ejercicios Espirituales»”, 110-111.

un mismo nivel mediador cuando la mediación cristológica es el Fundamento y el primado en el camino de imitación en el seguimiento de Cristo.



Fig. 15. Círculos trazados en los *Ejercicios*: hermenéutico, figurativo y místico

En primer lugar, encontramos mucho más al exterior el círculo hermenéutico constituido por : 1. Las *Anotaciones* (*Ej* 1-20), 2. Las *Addiciones* (*Ej* 73-90) incluyéndose las tres maneras de hacer penitencia (*Ej* 82-86) y sus cuatro notas correspondientes (*Ej* 87-90), 3. Los tres modos de orar (*Ej* 238-260), 4. «Las reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan» sean las propias para la primera semana (*Ej* 313-327) sean, para la segunda semana (*Ej* 328-336) y; finalmente, 5. Las otras reglas agrupadas en las de para ordenarse en el comer (*Ej* 210-217), las de distribuir limosnas (*Ej* 337-344), las notas para sentir y entender escrúpulos (*Ej* 345-351) y las de «para el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener» (*Ej* 352-370) conjuntamente a dos notas, es decir, el fin de los *Ejercicios* (*Ej* 21) y el Prosupuesto (*Ej* 22).

Ahondando, en un segundo tiempo, en el esquema presentado, las cuatro semanas de *Ejercicios* devienen un segundo círculo al cual llamaremos “figurativo”. La primera semana (*Ej* 24-72) la constituyen el Examen particular (*Ej* 24-26) y sus correspondientes cuatro adiciones y una nota (*Ej* 27-31), el Examen general (*Ej* 32-42) y el modo de hacerlo (*Ej* 43) junto a la confesión general (*Ej* 44), y los cinco ejercicios (*Ej* 55-72). La segunda semana (*Ej* 91-189) se vertebra en torno a los misterios de la vida de Cristo¹⁸³ iniciándose con «el llamamiento del rey temporal» (*Ej* 91-100). Además se incluye el «preámbulo para considerar estados» (*Ej* 135-168), el «preámbulo para hacer elección» (*Ej* 169) el cual se subdivide en: a) Las cosas que se debe hacer elección (*Ej* 170-174), b) «Tres tiempos para hacer sana y buena elección» (*Ej* 175-177), c) Los dos modos para hacer sana y buena elección (*Ej* 178-188). Finalmente, todo lo relativo a la elección finaliza con la advertencia ignaciana «para emendar y reformar la propia vida y estado» (*Ej* 189). La tercera semana (*Ej* 190-208), se figura entre tales ejercicios y los referidos más adelante (*Ej* 289-298). De igual manera, para la cuarta semana (*Ej* 218-229 y 299-312).

¹⁸³ Estos quedan articulados en dos grandes apartados. Primero, los referidos a la Encarnación (*Ej* 101-109), el Nacimiento (*Ej* 110-117), sus repeticiones (*Ej* 118-120) y el traer “los cinco sentidos de la imaginación” para estos dos ejercicios (*Ej* 121-126). Aquí van incluidas las notas y cambio de adiciones y otras indicaciones (*Ej* 127-134), más específicas, para el momento del ejercitante. El segundo apartado concierne los misterios de la vida de Cristo “para meditar y contemplar” (*Ej* 261-288).

Finalmente, llegamos al núcleo de la experiencia ignaciana y a la cual la imaginación está presente en la unión del simbolizante y del simbolizado: el círculo místico. Este se construye mediante un principio fundamental y original: la relación entre Criador y Señor y la persona o sujeto. Dos piezas claves de esta unión metafórica son el *Principio y Fundamento* (Ej 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237).

Estos círculos construyen toda una arquitectura no solo ficcional sino visionaria cuyo color es la experiencia misma de Dios, la traída por los *Ejercicios* y la sacada de ellos. Estos colores abarcan un espectro difícil de catalogar o de codificar. Un intento podría ser el siguiente. La primera semana urdida por una paleta de colores con una presencia fuerte del verde. La esperanza escatológica late con fuerza en este primer momento. En la segunda semana, el marrón, color de la tierra, connota encarnación mientras que en la tercera; el rojo, testimonio y martirio, resta indefectiblemente su color. Así, en cuarta, el blanco hasta llegar a la *Contemplación para alcanzar amor* que siguiendo toda una tradición literaria, cultural y espiritual, el color, por antonomasia, es el azul¹⁸⁴.

Los tres círculos comprenden una manera de expresar el Espíritu del Dios cristiano, fuente de expresividad y profundidad, de una génesis imaginativa y de una incorporación al misterio cristiano. Este transforma al acercarse ya no en Apariencia sino en Búsqueda. He aquí, la clave de la perfección y a la que el viejo maestro Frenhofer se refiere. Él que tanto anhelaba la obra de arte perfecta, expresiva y con alma; él que tanto buscaba huir de todo naturalismo empirista o realismo falsamente concebido como lo únicamente verdadero; él acaba realizando su maestra obra pese a la trágica decisión de incendiarla por la incompreensión de Porbus y de Poussin:

«Al acercarse percibieron, en una esquina del lienzo, el extremo de un pie desnudo que salía de ese caos de colores, de tonalidades, de matices indecisos, de aquella especie de bruma sin forma; un pie delicioso, ¡un pie vivo! Quedaron petrificados de admiración ante ese fragmento librado de una increíble, de una lenta y progresiva destrucción. Aquel pie aparecía allí como el torso de alguna Venus de mármol de Paros que surgiera entre los escombros de una ciudad incendiada»¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Cf. A. Ma. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*.

¹⁸⁵ H. DE BALZAC, *op. cit.*, 58.

Al igual que la obra de Frenhofer, la imagen expresiva no da el sentido en su plenitud sino parcialmente. Precisamente, la razón oscila en su carácter progresivamente revelatorio, articulado por unas y otras imágenes. Un ejemplo: realizar la Meditación de las dos Banderas (*Ej* 136-148) por sí sola tiene un sentido (*Sinn*) pero su grandeza se revela al insertarla en todo un proceso imaginativo que necesariamente provoca un corte o cesura, llámase transformación al ir tejiendo todos los movimientos e imágenes del círculo hermenéutico y figurativo que apuntan al núcleo esencial: el círculo místico. J. J. Wunenburger se fija en este punto al destacar el carácter *no – semejante* (“dissomigliante”) de la imagen expresiva con el dato sensible. De esa ruptura o conflicto visto desde la pluralidad, surge la identidad:

«L’immagine espressiva comporta dunque una dissomiglianza insuperabile, perché è portatrice di uno scarto, di un’alterazione, nei confronti del dato immediato, eppure questo dissomiglianza, coniugata al plurale, è esattamente il mezzo mediante il quale l’identità della cosa può apparire parzialmente alla luce»¹⁸⁶.

¹⁸⁶ J. J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagine*, 165.

Esta parte se abría con la cita de Job: «Hasta ahora sólo de oídas te conocía, pero ahora te veo con mis propios ojos» (42, 5-6). *Hic et nunc*. Sobre la imagen y la imaginación tantas cosas podrían decirse. Caleidoscopio. La presente investigación trata del problema hermenéutico en torno a las imágenes y a la imaginación. Tal problema no pertenece únicamente y específicamente al ámbito fenomenológico, antropológico o filosófico. La teología en su carácter disciplinar se aproxima a ellos con la pretensión de comprender e interpretar el valor transformativo de la imaginación, en particular, en la espiritualidad ignaciana y, en general, en la experiencia teológico – espiritual. Teniendo en cuenta la ambigüedad y la ambivalencia de las imágenes y de la imaginación proveniente, ya de entrada, de su etimología – raíz indoeuropea, griega y latina –, la imaginación ignaciana se sitúa en una posición intermedia como la representación mental donde se conserva la información de la realidad y se activa la potencia mnemónica. La memoria y la actividad mental imaginativa se alían dotando al sujeto de su ser “pensante” y “sentiente” frente a posiciones más empiristas (imagen – impresión) y positivistas (imagen – idea). La imaginación relacionada con la memoria abre un horizonte de comprensión y de interpretación mucho más antropológico y fenomenológico sin reducir la imagen ni a un dato ni a un solo concepto. Entender la imaginación ignaciana como la actividad humana donde la experiencia de fe adviene, supone elucidar la expansión de las facultades humanas (entendimiento, memoria y voluntad) y sus estrechas e inseparables relaciones. La *memoria Christi* hace emerger la *imago Christi* en la cual el cristiano se refleja. Esto implica una serie de implementaciones: a) Cristo no sustituye la imagen del hombre y, viceversa; b) La imitación de Cristo (*mimesis*) resulta el camino de la experiencia teológica – espiritual.

Desde luego, la *mimesis* (imitación) de la representación de Cristo ha sido un concepto altamente elaborado por las diferentes disciplinas filosóficas, teológicas y artísticas. Para el cristiano, Cristo configura su ser y su existir. La *imago Christi* deviene el horizonte de sentido, el cumplimiento de las promesas y la conciencia de síntesis. Estos tres grados de realización de la representación (M. García – Baró), aplicándolos al ámbito teológico y espiritual, inician, quizás, un nuevo modo de comprensión de la *mimesis*, la *imago Christi* y su imitación.

1. ¿Imitación de Cristo o Imitación en Cristo? A lo largo de esta Parte I, hemos ido esgrimiendo más la segunda que la primera. Si la primera, “imitación de Cristo” supone un complemento de nombre, “de Cristo”, la *mimesis* y su representación se posicionarían en una imitación en sentido “copia” (*Abbild*) y, a su vez, en una lógica de sustitución puesto que Cristo no deja de estar ausente el cual se debe “sustituir” por una representación. Sin embargo, “imitación en Cristo” o imitación en el seguimiento de Cristo evoca mediante el complemento circunstancial de lugar “en Cristo”, el lugar teológico – espiritual: Cristo (*Urbild*) mismo es el sujeto de la revelación y de la manifestación.

2. Una de las características de este modo de abrir la *mimesis* hacia un proceso y una dinámica creadora (*poietica*) es que la imagen y el sentido se mantienen en una alianza indisoluble: *Sinnbild*, sentido y forma. La experiencia ignaciana de los Ejercicios, precisamente, apunta a la transformación del sujeto en el seguimiento de Cristo. Toda la actividad imaginativa ignaciana desde el *Principio y Fundamento* (*Ej* 23) se enraíza en una dimensión más genealógica que genética. Si la segunda la entendemos como puro empirismo imitativo, la primera entronca con la creación (*poietica*) de carácter teleológico (horizonte de sentido). La vista imaginativa en Ejercicios busca ese horizonte, Cristo mismo, nuestro Señor (imaginación figurativa), quien mueve al sujeto a una serie de movimientos (imaginación abstraída), pensamientos y sentimientos que deberán ser discernidos (imaginación discernida). En la medida que el sujeto entra en este proceso, se está sumergiendo en el cumplimiento de las promesas que Cristo mismo realiza en el sujeto. Aquel

quien ve, conoce y va desvelando lo compacto y lo denso del misterio de la vida con su complejidad y sus texturas, allí donde Dios es misterio. Es la experiencia espiritual. Se configura la imagen de uno mismo, de los demás, del mundo y de Dios. Ante ello, ni el racionalismo ni la praxis pueden dar un sentido a la imagen ni, por tanto, a la Palabra. Solo la poética entendida como creación. ¿Acaso no es el sentido de la Creación bíblica? ¿acaso no es el sentido de la afirmación paulina «en efecto, nosotros somos su obra ([...] literalmente *poema*, *poiëma*), nos ha creado en Cristo Jesús para que hagamos buenas obras» (Ef 2, 10)?

3. Sobre la base de esta nueva *mimesis* o representación (*memoria e imago Christi*, imitación en el seguimiento) la perspectiva de las imágenes y de la imaginación experimenta un giro notable: de lo puramente lógico – lingüístico hacia lo simbólico. Reconociendo las resistencias en Occidente al conocimiento simbólico, su perspectiva inaugura el arte de concebir la experiencia teológico – espiritual en un sentido trascendental en la cual el sujeto que percibe (y forma imágenes en su interior) y el sujeto que las piensa, no están, en absoluto, disasociados. Las figuraciones, por ejemplo, del cristiano que se ejercita en su experiencia de fe (del mundo, de sí mismo y de Dios) pertenecen a la dimensión inmanente de la cual, por el mismo hecho de ejercitarse, se anima y se mueve hacia un “Yo Trascendental” (J. García de Castro). Dicho movimiento – de naturaleza transformativa – parte de la base de una “percepción icónica” (H. Belting, J. J. Wunenburger) o de la inteligencia “sentiente” (X. Zubiri). Esto tiene también como consecuencia que el sentido y la forma (*Sinnbild*) caminan juntamente. En otras palabras, el simbolizante y el simbolizado están llamados a reunirse.
4. Entonces, ¿cómo expresar esta alianza simbólica o acontecimiento? Ante el problema del lenguaje de la experiencia teológico – espiritual, hemos dilucidado cómo la metáfora – lenguaje específico de lo simbólico – resulta el más pertinente. La imagen es palabra y portadora de Palabra, de Revelación. Nos dice, se dice.

Dichten, en alemán: compactar o condensar, del latín *dictare*¹⁸⁷. *Vemos* lo que nos rodea, y nos va *dictando*: qué deseos, qué informaciones, qué tristezas, qué pasiones, qué alegrías. Nos *vemos* en este mundo, y nos va *dictando*: quién soy, cómo soy, qué soy, por qué soy. *Vemos* a quienes nos envuelven, y nos va *dictando*: quién es ese, quién es el otro, ¿extranjero o hermano?. *Vemos* todo esto y más, y nos va *dictando*: Dios. La Palabra¹⁸⁸. La imaginación ignaciana deviene un ejercitatorio de la *imago Christi* quien a través de la memoria, el entendimiento y la voluntad mueve al sujeto movido en la diversidad de espíritus que deberá discernir. En este proceso son dos las notas claves: a) La interacción y b) La transformación. Precisamente, estas son dos de las lógicas reivindicadas por P. Ricoeur en la nueva comprensión e interpretación de la metáfora. Esta más viva que nunca, saliendo del exilio del tropismo y de la lógica de la sustitución. Apartándola de todo reduccionismo lírico, ella es la forma de lenguaje que permite el acceso a la imaginación y a la expresión por la palabra de la imagen: la metáfora. Novalis hará esta confesión tan notable: «Die Poesie ist das echt absolut Reelle / Dies ist der Kern meiner Philosophie / Je poetischer, je wahrer»¹⁸⁹.

5. De todos modos solo desde aquí resulta comprensible entender la imaginación ignaciana como lenguaje metafórico: a) Por su valor relacional con el misterio cristiano; b) Por su valor transformativo en el seguimiento de Cristo. La idea de *trans* – portar fundamenta nuestra perspectiva. De tal aproximación – de la relación y de la transformación – subyace la experiencia de fe entendida como comunicación – de Dios al hombre, y viceversa – en la cual la supremacía la adquiere la *fides ex auditu* y la *fides qua creditur*. La escucha de la Palabra, Acción de Dios, nuestro Señor, forja las condiciones de posibilidad de una fe que se adhiere al Misterio cristiano, primordialmente, en tanto que relación. De aquí, nace el sentido perlocutorio o performativo de la comunicación: el eco en el cristiano. Por ello, la

¹⁸⁷ F. CASSINGENA – TRÉVEDY, *Poétique de la théologie*, Ad Solem, París 2011, 16.

¹⁸⁸ «La actividad del *dichten* [...] excede tanto la invención poética, cuanto la fabulación». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 96.

¹⁸⁹ «La poesía es la realidad absoluta / Éste es el núcleo de mi filosofía / Cuanto más poético, más verdadero». Cf. NOVALIS, “Fragmentos, I”, en Id., *Escritos escogidos*, E. E. Keil – J. Talens (eds.), Visor, Madrid 2014⁴, 105.

imagen deviene un lenguaje metafórico. Transportando, transformando ... ¿No es esto la *intentio finis* de la experiencia espiritual?

6. Combatiendo todas las resistencias y sospechas en torno a la imaginación – en la difícil tarea pero no ingenua de distinguirla de la fantasía – la actividad imaginativa al modo ignaciano no fabula ni ficciona sino pretende sumergir al sujeto en la *real realidad* mediante “el traer la historia” con la memoria y la función de las peticiones en *Ejercicios*. A través de la memoria del cristiano, este se confronta con la *memoria Christi* que desvela su *Imago*. “Traer la historia” no es historizar los hechos y dichos cristológicos sino “*trans* – portarse”, en un primer momento, en sus figuraciones (imaginación figurativa) para que, en un segundo momento, mediante las peticiones, el sujeto se distancie para introducirse también en su propia memoria e historia haciendo dialogar cada una de ellas (imaginación abstraída). De este modo, por la gracia, se realiza historia de salvación. Plenamente, la imaginación ignaciana resulta *encarnatoria* y *toma posición* ayudando, así, a la formación de una “conciencia intencional”. En cuanto que ya la imaginación ignaciana dispone al sujeto con su “sentir” y su “pensar” y lo traslada a la *memoria e imago Christi*, es del interior del sujeto de donde se forjan las imágenes.

7. Finalmente, la interioridad del cristiano comprende la profundidad y la perspectiva, caracterizada por dos aspectos: el “sentir” y la tridimensionalidad. Las dos pertenecen a la constitución textual de los *Ejercicios* y su proceso. Sin embargo, ellas son constitución porque, en primer lugar, son partes constitutivas del ser humano. Primero, el “sentir” nos conduce al proceso del Yo inmanente al Yo Trascendental (J. García de Castro) en el que el cristiano desde su experiencia de fe ejercitada se relaciona, se comunica e interacciona con el misterio cristiano engendrando, así, una serie de movimientos del espíritu que serán discernidos y objeto de ello serán las decisiones que deberá tomar en la imitación en el seguimiento de Cristo. Segundo, la tridimensionalidad constituye las medidas de la realidad – a diferencia de la fantasía – en la cual el cristiano se mueve, se siente, se piensa, se vive. Por ello, finalizamos nuestra Parte I con estas medidas que

cicunscriben la imaginación ignaciana: el círculo hermenéutico, figurativo y místico. Estos constituyen la actividad imaginativa y disponen, de igual manera, el texto de los *Ejercicios* – frente a otras aproximaciones de carácter más semiótico –.

Ante todos estos presupuestos, iniciaremos el recorrido de Ignacio de Loyola y de la espiritualidad ignaciana a través de esta potencia transformadora: la imaginación, creadora y transformadora, surgidas de una necesidad y de una sed: la de un nuevo tiempo, en los siglos XV y XVI, sus antecedentes y la del propio Ignacio de Loyola. Así R. M^a. Rilke expresa dicha necesidad y sed:

«Si su vida cotidiana le parece pobre, no se queje de ella; quédese de usted mismo, dígame que no es bastante poeta como para conjurar sus riquezas: pues para los creadores no hay pobreza ni lugar pobre e indiferente [...] Una obra de arte es buena cuando brota de una necesidad. En esa índole de su origen está su juicio: no hay otro. Por eso, mi distinguido amigo, no sabría darle más consejo que éste: entrar en sí mismo y examinar las profundidades de que brota su vida: en ese manantial encontrará usted la respuesta a la pregunta de si *debe* crear»¹⁹⁰.

(*Cartas a un joven poeta*, 17 de febrero de 1903)

¹⁹⁰ R. M^a. RILKE, *Cartas a un joven poeta*, J. M^a. Valverde (ed.), Alianza, Madrid 2012³, 27-28.

«El Renacimiento es centrífugo y estalla en grandes líneas de fuga que exigirán siempre una apuesta por la profundidad, por la exploración».

Rafael Argullol, *Maldita perfección*

PARTE II

DE LOS MÍSTICOS DE LOS SIGLOS XII – XIII, LA OBSERVANCIA FRANCISCANA Y LOS *ALUMBRADOS*, A LA *VIDA DE CRISTO* DE LUDOLF VON SACHSEN

Imaginando *otros* tiempos



Fig. 16. A. DÜRER, *Melancholia I*, 1514, Galeria Nacional de Arte, Karlsruhe

La imaginación, aun siendo esa “loca” bajo sospecha tanto ayer como hoy, es una de las capacidades humanas de creación y de renovación constituyéndose como lenguaje metafórico o poético por su valor de transportar y de transformar. Esta “locura” sin ser patológica llevó a un apasionamiento a muchos hombres y mujeres en su deseo de renovar la vida en el Espíritu a lo largo del Medioevo y del Renacimiento donde se sitúa Ignacio de Loyola. Este anhelo bien lo podríamos ilustrar con la célebre *Melancolia I* de A. Dürer (fig. 16)¹. De alguna manera, este grabado representa ese *otro* tiempo entre todo lo sembrado en los albores del siglo XII, lo germinado en el bajo medioevo de los siglos XIII y XIV y lo florecido en el *cinquecento* renacentista.

Todo este arco de tiempo si bien es arduamente complejo, a su vez, configura una tradición teológico – espiritual donde personalidades y movimientos se van yuxtaponiéndose los unos con los otros, salvaguardando sus entidades propias. Bien es verdad que Ignacio de Loyola proviene de una formación administrativa y cultural propia de los ideales de las cortes caballerescas y palaciegas. Sin embargo, Ignacio y los primeros compañeros jesuitas, dirigirán todo ese bagaje cultural llegado y legado de siglos anteriores hacia otras direcciones. R. Argullol define “imaginación” como «el viaje hacia todas las direcciones»² y es en esta disposición donde se entrecruza el sentido de “peregrinación” y de “búsqueda”. Todo lo proveniente de un mundo anterior es redirigido hacia otra nueva visión y otro nuevo imaginario. De esta manera, tanto la imagen de Dürer como las palabras de R. Argullol son nuestro pórtico a esta Parte II: «Imaginando *otros* tiempos».

¹ No es casual que el historiador J. Huizinga lea en el final de la Edad Media un “anhelo de una vida más bella”: «Toda época suspira por un mundo mejor. Cuanto más profunda es la desesperación causada por el caótico presente, tanto más íntimo es este suspirar. Hacia el fin de la Edad Media el tono fundamental de la existencia es una amarga melancolía [...] Dondequiera que se busque, en la tradición literaria de aquel tiempo, en los historiadores, en los poetas, en los sermones, en los tratados religiosos, e incluso en los documentos, apenas parece haberse conservado en ellos otra cosa que el recuerdo de las disensiones, del odio y la maldad, de la codicia, la rudeza y la miseria. Y uno se pregunta: ¿es que no podía complacerse aquella época en otra cosa que en la crueldad, la soberbia y la intemperancia? ¿es que no cabe encontrar por ninguna parte una dulce jovialidad y una tranquila dicha de vivir?». Cf. J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid 2012 (7ª reimp.), 43 [orig.: *Herbst des Mittelalters*, Kröner, Stuttgart 1975].

² R. ARGULLOL, *Breviario de la aurora*, Acantilado, Barcelona 2006, 63.

A. Dürer ilustra de forma gravitatoria lo que supondrá el Renacimiento: movimiento hacia fuera, líneas de fuga, exploración y búsqueda. Es el *homo quaerens*. Su brazo pensante muestra al hombre dubitando, interrogándose, imaginando, creando algo que perdurará hasta la recreación del *penseur* escultórico de Rodin. La esfera divina y terrestre se aproximan y se ponen en movimiento. El *putto* cerca de la oreja de la criatura pensante lo testifica. Ignacio y los primeros jesuitas representan el *homo quaerens* tanto por su formación teológica y en Artes como por sus *Ejercicios Espirituales*, por sus conversaciones, por sus viajes, por sus ministerios de la palabra y por sus obras de misericordia. Es el hombre movido por Dios. Es un sujeto receptor de la acción de Dios que todo lo mueve. Dios continúa siendo un sujeto pero en su forma ahora ya pasiva. En este sentido, el *Principio y Fundamento* de los *Ejercicios* es clave:

«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. De donde se sigue, que el hombre tanto a de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (*Ej 23*).

El sujeto gramatical es el hombre. Tres veces sale mencionado explícitamente, dos como sujeto principal y una como complemento agente de una oración pasiva analítica de proceso y no de estado o resultado: «y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre». Son muchos los sujetos elididos o implícitos, “nosotros” o “el hombre”, mientras que solo hay una mención a Dios, «servir a Dios nuestro Señor», quien es «la imagen ante la que se halla situado el hombre [...], Dios en cuanto Dios y Padre en su absoluta transcendencia de amor»³. S. Arzubialde analiza todos los *Ejercicios* en su estructura formal y refiriéndose a este pasaje aporta una luz importante: el sentido de desvelo, de visión para ser abierta a la que el hombre en su condición de criatura penetra al inicio de este proceso espiritual.

³ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 119.

Este es el pórtico de los *Ejercicios* y de ese *otro* tiempo: el hombre medita ante una mirada hacia fuera, hacia lo exterior que no deja de ser interior, pues es su fundamento y principio. Muchos elementos tildados como renacentistas están presentes: la escalera hacia lo divino, «vós me lo distéis a vós Señor lo torno» (*Ej* 234), la esfera y el cuadrado mágico vislumbran el gusto por las Artes y los descubrimientos. Proliferan, por lo tanto, todos estos aspectos nacidos no únicamente en el Renacimiento sino ya provenientes de una tradición inaugurada por ese *otro* tiempo medieval desde el siglo XII y, especialmente, a partir del siglo XIII. Hablamos, pues, de una continuidad de la reforma que conlleva, sin duda alguna, algunas discontinuidades⁴. Por ello, esta Parte II estudia las imágenes y la imaginación en ese mundo *imaginal* (zona intermedia de representaciones mentales y/o de imágenes visionarias) e imaginario, teológicos y espirituales, que Ignacio de Loyola recibirá sea como ecos sea como fuentes directas en el siglo XVI. En efecto, no consideramos el Renacimiento como una ruptura con la Edad Media. Contraponerlas supondría no tener en cuenta todo el sustrato y el germen de este nuevo y *otro* tiempo ya iniciado antes.

⁴ Por ejemplo, al hablar de la historia del Arte, el reconocido E. Gombrich dedica un capítulo al Renacimiento titulado *Tradición e Innovación*. Son dos formas que se conjugan y se complementan aun reconociendo que el elemento de ruptura viene al no seguir unas formas *miméticas* o *similares* tal y como ocurre en el modo medieval. Cf. E. GOMBRICH, *op. cit.*, 247-269. En consecuencia, en el Renacimiento, inclusive la producción espiritual nacida de la experiencia, se rompe con la similitud de escuelas y de autores dejando más patente la capacidad imaginativa. Leemos, al respecto, en Coomaraswamy: «En la producción de cualquier cosa hecha con arte, o en el ejercicio de cualquier arte, están implicadas simultáneamente dos facultades, respectivamente, imaginativa y operativa, libre y servil. La primera consiste en la concepción de alguna idea en una forma imitable, y la segunda, en la imitación (*mimesis*) de ese modo invisible (*paradeigma*) [...]. La imitación, el carácter distintivo de todas las artes, tiene, por consiguiente, un doble aspecto: por una parte, el trabajo del intelecto (*nous*) y, por otra, el de las manos (*cheir*) [...] esto es, nuestro Sí espiritual o intelectual y nuestro Ego sensitivo y psicofísico trabajando junto (*synergoi*)». Cf. A. K. COOMARASWAMY, *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Shopia Perennis, Barcelona 2001², 45-46. La época del Renacimiento apuesta por la aventura ya naciente en siglos anteriores. Sin embargo, nos encontramos ante una época no germinante sino ya floreciente. Esto significa experimentar nuevas formas, nuevos lenguajes, nuevas palabras, nuevos descubrimientos incluso en lo espiritual. Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas, especialmente el primero, vivirán entre dos mundos tantas veces expuestos como opuestos. Ignacio de Loyola le tocará vivir entre nobles caballeros de palacios y cortes (Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino, y el II Duque de Nájera) pero también como viajero de lugar en lugar por su servicio a Velázquez de Cuéllar. Los primeros jesuitas ya se sitúan en una época floreciente de viajeros, gremios, burgueses y mercaderes. *El Otoño de la Edad Media*, siguiendo el título de la obra de J. Huizinga, da paso a una primavera hacia nuevas direcciones. Valores de antaño (lealtad, justicia, honor, entre otros) redirigidos hacia un tiempo de búsqueda y de exploración: el Renacimiento. En lo referente a la espiritualidad, hay que recordar que lo ignaciano no tiene precedentes. No hay nada anterior a ella, ninguna fundación, ninguna reforma, ningún autor como en las escuelas franciscana y benedictina o bien autores independientes.

Entender a Ignacio de Loyola y, en particular, su uso de la “vista imaginativa” en la experiencia teológico – espiritual, supone insertarlo dentro de una tradición de imaginación visionaria y no visionaria. Así, J. Melloni escribe a propósito de “Ejercicios espirituales: el texto”:

«La génesis de los Ejercicios está marcada, en primer lugar, por las experiencias internas de Ignacio; en segundo lugar por determinadas lecturas que hizo a lo largo de sus extensos años de formación y, en tercer lugar, por el *humus* cultural y religioso de la época»⁵.

La imaginación no consiste en crear de la nada sino en redirigir toda una serie de valores hacia otra dirección; redefiniéndolos, purificándolos y transformándolos que en el caso ignaciano será el *ad maiorem dei gloriam*, aforismo y señal identitarios de la Compañía de Jesús al servicio de las almas en cualquiera de los modos e instrumentos que conduzcan a tal fin apostólico. Si en nuestra Parte III, dedicaremos nuestro objeto de estudio al mundo *imaginal* e imaginario en torno a lo caballeresco, ahora toca hacerlo sobre las figuras y movimientos teológicos y espirituales. Tal horizonte es de una envergadura compleja. Este *humus* precedente a Ignacio de Loyola se vive en unos tiempos convulsos socialmente, políticamente y, en consecuencia, religiosamente. Es ahí, donde la espiritualidad en su enorme capacidad imaginativa y creadora insufla *otro* aire ante la realidad eclesial, política y social, íntimamente unidas en aquellos tiempos, «en medio del desconcierto – afirma S. Bara –, fruto de las guerras, la peste, la crisis de las instituciones... emerge una enorme sed de Absoluto y la búsqueda de una personal e intensa unión con Dios, dentro o fuera del marco eclesial»⁶. Ignacio de Loyola vive anclado en un tiempo revuelto, queriendo ser *otro tiempo* como lo fueron en su momento figuras y/o movimientos. Estos son el cuadro donde dibuja el Peregrino, Ignacio de Loyola, su presencia y su aportación. Él vivió en ese bagaje espiritual, cultural y social. Estos tres adjetivos son indisolubles. Se entrelazan y se relacionan en este *otro tiempo* en tiempos revueltos.

⁵ J. MELLONI, “Ejercicios Espirituales: el texto”, en *DEI*, vol. I, 685.

⁶ S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, en S. Castro – F. Millán – P. Rodríguez (eds.), *Umbra, imago, veritas*, UPCo, Madrid 2004, 38. De igual manera, la autora subraya este *otro tiempo* nacido de la necesidad de “volverse hacia lo eterno”: «Nuestro místico [Heinrich Seuse] fue un hombre profundamente marcado por su biografía y su época. Un tiempo de crisis, hambre y pestes, guerras, injusticia social, sufrimiento y dolor, en el que el sentimiento de fugacidad ante la vida invitaba a muchos hombres y sobre todo mujeres, a volverse hacia lo eterno, anhelando encontrar una alegría profunda y sin fin». S. BARA, “El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.”, en *Ciencia Tomista* 131 (2004), 139.

Ante tal empresa, cribamos nuestro interés en dos esferas (no castellana y castellana). En primer lugar, el tercer capítulo se desplaza a toda una tradición mística en Occidente proveniente de los anteriores siglos al XVI. La imaginación será el punto de mira a partir del cual soslayar esos *otros* tiempos y lugares. El “ojo interior” y el uso de las imágenes nos introducen a todo ese *otro* mundo desde el norte de Europa (primavera) hasta la Castilla (verano y otoño) en la cual se forma y se encuentra Ignacio de Loyola. Existe una línea de fuga que apunta hacia una dirección: la imaginación como experiencia de Dios en sus funciones mnemónica (la memoria), iniciática (la mistagogía) y transformadora (la conversión). La primavera proviene de toda una serie de figuras espirituales que tienen como denominador común la imaginación y/o lo visionario. Así lo ha expuesto excepcionalmente J. F. Hamburger al relacionar el imaginario devocional (cultura visual) y la experiencia visionaria⁷ (*imaginal*⁸ o surreal). La imagen devocional medieval abraza todas las facultades y capacidades humanas:

«Embraced the entire person, not only the mind, the emotions, and the imagination, but the body as well. Devotional performance engaged all the senses, corporeal as well as spiritual, through speech, sight, and gesture. Devotional imagery has often been construed as the starting point for an imaginative flight out of the body»⁹.

La experiencia visionaria resulta *imaginal* o surreal puesto que conlleva un situarse en un lugar intermedio, no motivado ni por una reflexión ni por una percepción visual. En definitiva, asistimos a la correspondencia entre cultura y conciencia y su reciprocidad, en cuya relación la experiencia del misterio cristiano desborda al sujeto por su capacidad imaginativa y penetrante y, a su vez, transformativa del mismo sujeto y de las decisiones que debe emprender. Si el vínculo entre imagen devocional y experiencia visionaria es uno de los rasgos a partir del siglo XII, otro estrechamente relacionado es el del correlato latín y lengua vernácula.

⁷ J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York 1998. Especialmente, me remito a sus páginas sobre la relación entre «Texts versus images», 13-34.

⁸ Cf. *Supra*, 55; 59.

⁹ J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 19.

Como más abajo ya mencionaremos, al presentar las seis figuras de esta primavera, mientras que el siglo XII despuntan Hildegard von Bingen y Elisabeth de Schönau por su “voz y escritura”, el siglo XIII deviene el siglo del estallido, estallido de donde

«la voz latina deja ahora paso a muchas otras lenguas; éstas traspasan los muros de claustros y conventos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos, en las vías de difusión de sus ideas, y en el diálogo audaz y renovador al que responden, y al mismo tiempo invitan»¹⁰.

En efecto, por este motivo, estudios recientes han puesto en duda el concepto de “teología popular” (como inexperta) en favor de una “vernacular theology”¹¹. Teniendo en cuenta, por una parte, la conexión entre la imagen devocional y la experiencia visionaria y, por otra parte, entre el latín y la lengua vernácula; este primer momento del capítulo tercero apunta hacia seis figuras que representan unos *tópoi* teológicos – espirituales donde se desarrollan la *cura animorum* sea *monialium*¹², sea *laicorum* (no olvidemos los sermones y la faceta predicadora de algunos como Eckhart, Seuse o Tauler): desde el Rin comercial de la monja benedictina Hildegard von Bingen, la Lovaina de la mística cortés con la cisterciense Beatriz de Nazaret, la Umbría italiana de la franciscana Angela de Foligno, el París universitario de la beguina Margarita Porete, hasta la Colonia del dominico Meister Eckhart y la Suabia germana de su discípulo, también dominico, Heinrich Seuse.

Estas son las seis figuras escogidas de entre otras tantas personalidades como: Elisabeth de Schönau (1126-1165) benedictina, amiga de Hildegard von Bingen, quien sigue sus huellas con alguna de sus obras como el *Liber viarum Dei*, conjunto de visiones al estilo hildegardiano; Lutgard de Aywières (1182-1246), cisterciense belga de quien tenemos noticia por Thomas de Cantimpré (1201-1272), dominico, quien impulsó la devoción al Sagrado Corazón y el amor por la herida de Cristo; Matilde de Magdeburgo (c. 1207- c. 1282) beguina al inicio y después monja cisterciense, su obra *La luz fluyente de la divinidad* (*Das fließende Licht der Gottheit*) presenta un sentido profundo de revelación

¹⁰ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid 2008, 15.

¹¹ Véase, J. F. HAMBURGER, “The Place of Theology in Medieval Art History: Problems, Positions, Possibilities”, en J. F. Hamburger – A. M. Bouché (eds.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey 2006, 11-17.

¹² Cf. J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 17-34; 35-109.

y del carácter líquido de la divinidad; Margarita d' Oingt (c. 1240- c. 1310), cartujana de la provenza francesa deja básicamente en francoprovenzal la *Pagina meditationum* y *Speculum*; Mechthild von Hackeborn (c. 1241-1299) del Císter con su *Libro de la Gracia especial*; su contemporánea, Gertrud von Helfta (1256-1302) benedictina de la Sajonia alemana, con sus únicas tres obras supervivientes, el *Memorial de la abundancia de la divina suavidad*, *Legatus divinae pietatis*, *Exercitia Spiritualia*, ejerce una autoridad notable entre su mística (experiencia) y su teología (reflexión); Hadewijch de Amberes (s. XIII), beguina de Brabante, se destaca por su escritura en neerlandés medio de poesías amorosas (*Minnesang*) y visiones; Jan van Ruysbroek (1293-1381), flamenco y prior del convento de Groendal; Johannes Tauler (c. 1300-1361), alsaciano y dominico, discípulo eckhartiano con sus *Sermones*; Brígida de Suecia (c. 1302/3-1373), fundadora de la Orden del Santísimo Salvador; y, entre otros, la lejana inglesa Juliana de Norwich (c. 1342- c. 1416), anacoreta y escritora de *Revelaciones del amor divino*. Más que ser exhaustivos, deseamos introducir no solo una geografía teológico – espiritual, sino la compleja ramificación tan influyente de la espiritualidad benedictina, cisterciense y dominica. De entre ellas, del Císter, Guillaume de Saint-Thierry (c. 1085-1148) y Bernard de Clairvaux (c. 1090-1153) devienen una autoridad recurrente. Por otro lado, el canónigo regular de san Agustín, Hugo de saint – Victor (c. 1096-1141) junto a su discípulo Ricardo de saint – Victor (c. 1110-1173) constituyen la escuela victoriana recuperando el pensamiento agustiniano, el de Pseudo – Dionisio, o el de Escoto Eriúgena, entre otros. Además, no podemos olvidar el franciscanismo desarrollado en Italia¹³ con Clara de Asís (1194-1253), Margarita de Cortona (1247-1297), terciaria franciscana y, entre otras, Clara de Montefalco (1268-1308), primero terciaria franciscana y después agustina; por otra parte, Catalina de Siena (1347-1380), dominica, destaca por su importante literatura toscanesa, especialmente su epistolario.

¹³ Cf. R. PAZZELLI, “L’orientamento francescano del movimento penitenziale lungo il secolo XIII”, en E. Menestò (ed.), *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 1992, 3-16. En Italia será capital el movimiento franciscano, especialmente por la superación del *ordines* jerárquico entre clérigos y laicos siendo uno de sus huellas identitarias la “fraternidad”. De aquí, el impulso de laicos, especialmente mujeres, deseosos de abrazar la pobreza y la enseñanza franciscana (amor a Dios, al prójimo y al enemigo, ejercicio de misericordia, de la caridad y de la limosna, desprecio del cuerpo con sus vicios y pecados, frecuencia del sacramento de la Eucaristía, estima por la humildad). Véase al respecto, el siguiente artículo: G. CASAGRANDE, “Il Terz’ordine e la beata Angela. La povertà nell’ordine e della non-povertà”, en E. Menestò (ed.), *op. cit.*, 17-38.

Esta primavera está marcada por la impronta de las *mulieres religiosas*¹⁴, muchas de ellas podrían colocarse bajo este paraguas. Ahora bien, por motivos de precisión, así lo destacaron V. Cirlot, B. Garí y R. de Ganck, «se trata de mujeres que viven una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, es decir, al margen del monasterio»¹⁵. Sucintamente, presentemos nuestras seis figuras para después esgrimir el porqué de nuestra selección respecto a tantas otras personalidades, algunas ya mencionadas.

a) Hildegard von Bingen (c. 1098-1179). Su imaginación sensorial (ojo y oído) son un modo de acceso al misterio cristiano en su plenitud. Las miniaturas (imágenes extraídas de su experiencia teológico – espiritual) acompañan al texto en esa extraordinaria convivencia entre imagen – palabra. Dicha vivencia divina “mueve” a llevar en las decisiones cotidianas lo experimentado en el seno del Misterio. Hildegard von Bingen representa, con corte benedictino, la experiencia visionaria por antonomasia. Con ella, la cuenca del Rin inicia un potencial desbordante en el uso de las imágenes visuales que no son solo un acompañante al texto o su ilustración, sino ellas resultan un texto en sí mismo. La imaginación de esta compleja mujer y abadesa tiene un fuerte componente mistagógico, una densidad teológica y una recia decisión. De una de sus visiones, decide marcharse a fundar un monasterio propio. Aquello que con el ojo interior se contempla y se oye no le deja impertérrita sea en lo teológico – espiritual, sea en lo musical y medicinal. Su pensamiento vasto engloba toda una comprensión total y totalizante del misterio trinitario, a tiempos en los rezos litúrgicos, a tiempos en el estudio de las plantas medicinales o en sus propias creaciones musicales.

¹⁴ R. DE GANCK, “El contexto religioso de las «Mulieres Religiosae»”, en *Cistercium* 220 (2000), 705-723; B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, vol. III, Crossroad, New York 1998, 153-198.

¹⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 18. Estas medievalistas, traen a colación también aquí a Mateo París, en su *Crónica a Colonia*, quien las define como «mujeres [que] emprendieron vidas religiosas de una forma más leve, llamándose a sí mismos “religiosos”, profesando continencia y simplicidad de vida a través de un voto privado, sin atarse a ninguna regla ni encerrarse en un monasterio (*Chronica Majora*, v. 4, 278)». Asimismo, R. de Ganck delinea tres características fundamentales de monjas y beguinas, *mulieres religiosas*: “la frugalidad o sencillez de vida (pobreza, según el autor en la profesión monástica), virginidad y autoconcomiento”. Cf. R. DE GANCK, “Pasos preliminares para el encuentro con Dios”, en *Cistercium* 220 (2000), 725-741.

b) Beatriz de Nazaret (1200-1269), de la escuela cisterciense, representa la síntesis típicamente medieval de la experiencia y reflexión teológico – espiritual. Desde todo su lenguaje imaginativo y metafórico, lo visible conduce a lo invisible: la unión con el Dios trinitario. Es el terreno de lo más noble en lo visionario. Tal Misterio no se ve con los “ojos de la carne” sino con los de la mente (representación mental). Ojos mentales y memoria se alían configurando una imaginación mistagógica, iniciática y apocalíptica (reveladora). Lovaina será el lugar de esta mujer y escritora con sus *Siete modos de amor*, obra de grandes ecos en Angela da Foligno y en Margarita Porete. En el caso de Beatriz de Nazaret, su mundo *imaginal* traza ya un camino de corte ascético centrado en otro de los tópicos de la cultura visual (devocional) y de la experiencia visionaria: la Pasión de Cristo desde los ojos del amor cortés.

c) Casi yuxtaponiéndose, la Umbría italiana es el tercer lugar místico traído de la mano de la terciaria franciscana Angela da Foligno (1248-1309). En ella, la imagen auditiva y visual se complementan de manera sublime. Su “grito” o “voz” después de verse abrazada por el Cristo de *la vetrata degli angeli* de la Basílica de Asís (visión por la visión) sitúa su experiencia teológico – espiritual no solo como un progreso sino, más aún, como una identificación total con Cristo, pobre y humilde. La fuerza iterativa de la imagen del Cristo crucificado es una recurrencia en el contexto donde nos movemos y su consideración deviene el camino teologal para la Foligno.

d) *El espejo de las almas simples* de la beguina Margarita Porete (c. 1250-1310) nos conduce pese a su origen y su devenir inciertos a los márgenes de la ortodoxia, a su contribución especular e imaginativa. Nos interesa traerla a colación por dos motivos: 1. La unión íntima del intelecto y del afecto («regarday en pensant»); 2. El valor preeminente de la libertad que conduce al Amor. “Imagen – escucha”, “imagen – espejo” e “imagen – pensamiento” son la tríada del *speculum* del alma “tocada por Dios”. Con ella damos paso a dos autoridades masculinas: Eckhart y Seuse, Maestro y discípulo de la escuela dominicana.

e) Un quinto lugar lo encabeza Meister Eckhart (1260-1328). La imagen tiene un carácter mediador (*médium*), profundamente simbólica y, particularmente, metafórica (Alma – Templo; Fecundidad – Mujer). De él se desprende toda una dimensión expresiva de la experiencia imaginativa pero solo en tanto medio o canal puesto que el fin es el vacío llenado únicamente y apofáticamente por el desapego.

f) Finalmente, la primavera de esos *otros* lugares concluye con Heinrich Suse (c.1295-1366). Este discípulo de Eckhart establece un vínculo totalmente íntimo entre la imagen (*bild*) y el giro o conversión (*ker*). La *Bild* (imagen) no es solo un canal sino un modo de penetración trinitaria donde la Pasión (*imago crucis*) provoca el goce espiritual. Tal imagen, la Imagen por antonomasia, persuade y encamina hacia su imitación mediante la conversión o *metanoia*. La identificación con Cristo es tan buscada hasta el punto de gravarse con una estilete el IHS, la imagen de Cristo Salvador, el emblema – imagen que traspasa el corazón del seguidor de Cristo.

Toda esta aventura, situada entre los siglos XII y XIV, deviene la antesala espiritual proveniente de esos *otros* lugares fuera de Castilla. Ahora nos queda exponer los criterios, a nuestro modo de ver, de elección de estas seis figuras y no otras. Nuestro deseo es aproximar estas seis figuras como representación de toda una tradición en el uso de la imaginación, alejada dos siglos de Ignacio de Loyola, y caracterizada por su fuerza imaginativa y creativa en sus experiencias de fe. Por lo tanto, no estamos ante un estudio exhaustivo de cada una de las figuras ni comparativo entre Ignacio de Loyola y cada una de ellas. Nuestro tratamiento riguroso pretende “mostrar mostrando” las seis figuras escogidas del medioevo. Uno de los primeros criterios es el de su alta representatividad en el uso de lo visual y de la imagen mental cuyo denominador común se engendra del deseo de reforma de la vida espiritual y, por ende, eclesial. Por otra parte, nos sumamos al interés de los últimos tiempos en estas cuatro místicas y dos místicos por parte de historiadores, ensayistas, teólogos, filólogos y pensadores en sus escritos, manuscritos, copias y/o traducciones (S. Bara, V. Cirlot, P. García, B. Garí, R. Guarnieri, A. M^a. Haas, J. F. Hamburger, A. M. Vannier, A. Vega, P. Verdeyen, entre tantos otros que configuran una bibliografía actualizada, inmensa, vasta y formativa).

Así como R. Guarnieri, conocedora del Movimiento del Libre Espíritu e investigadora de los manuscritos del *Miroir des âmes simples* de Margarita Porete, presenta a Angela da Foligno como «mística europea» en el conjunto de toda una tradición ya iniciada en el siglo XII¹⁶; nuestras seis figuras capitanean toda una serie de relaciones en un contexto de “tráfico espiritual” como acuñó Z. Bečanović refiriéndose a los escritores del Humanismo y del Renacimiento¹⁷. Beatriz de Nazaret y sus *Siete modos de amor* serán revisitados por Margarita Porete tal y como expuso J. Arblaster y R. Faesen¹⁸; a lo que se añade la contemporaneidad de esta última y los “siete modos” también contemplados en el *Memoriale* de Angela da Foligno; y, de la trágica situación de la beguina Margarita Porete, procesada y condenada a la hoguera, por su *Miroir*, el mismo Meister Eckhart podría haber conocido su *Miroir*, bien sea en la hipótesis de 1302-1303 durante su estancia en la Sorbonne de París, bien sea más plausiblemente entre los años 1303 y 1311¹⁹. Ese anonadamiento típico del pensamiento eckhartiano será legado a su discípulo, a su vez, H. Seuse. Nuestra sorpresa se engrandece al ir leyendo cada uno de los textos de estas seis figuras: *Scivias*, *Siete modos de amor*, *Memoriale*, *Miroir des âmes simples*, sermones eckhartianos y *Vida* “der Súse”. Hablamos, pues, de dos tipos de imaginación: la visionaria de Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret y del abrazo de Cristo de Angela da Foligno, y la no visionaria de Margarita Porete, Meister Eckhart y Heinrich Seuse. Con todo ello, nuestra hipótesis – insertar a Ignacio de Loyola en la tradición mística de Occidente – recobra una fuerza notable, del legado recibido y de su aportación.

¹⁶ R. GUARNIERI, “Angela, mística europea”, en E. Menestò (ed.), *op. cit.*, 39-82.

¹⁷ Cf. Z. BEČANOVIĆ NIKOLIĆ, “La cultura del Renacimiento en Europa y las obras de William Shakespeare”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *op. cit.*, 11-24. Aquí, 12.

¹⁸ J. ARBLASTER – R. FAESEN, “The influence of Beatrice of Nazareth on Marguerite Porete: *The Seven Manners of Love* revised”, en *Cîteaux* 64 (2013), 41-88.

¹⁹ Un resumen lo traza B. Garí en su introducción a la edición del *Miroir* de M. Porete: «Como ha escrito R. Guarnieri, Eckhart pudo conocer el *Espejo* durante su estancia en París en 1302-1303, cuando coincidió allí con su colega de enseñanza en la Sorbona, Godefroi de Fontaines, en el hipotético caso de que la aprobación de este maestro en teología no hubiera tenido lugar en 1306 sino antes. Mucho más probable, sin embargo, es que el libro llegara a sus manos en 1311. Entre los años 1303 y 1311, es decir cuando tienen lugar todos los sucesos dramáticos que afectan a Margarita y a su libro, el Maestro [...] se halla inmerso en un período de intensa actividad [...], pero en 1311 el capítulo de los dominicos reunido en Nápoles dispensa a Eckhart de sus obligaciones y lo envía a París para ocupar de nuevo una cátedra. En la ciudad del Sena se instala en el convento dominico de Saint-Jacques. En ese mismo convento vive el Inquisidor y también dominico Guillermo de París [...], allí pudo conocer Eckhart el uso hecho en Vienne de las actas de ese proceso en la condena de los “ocho errores” del Libre Espíritu [...] Lo que sabemos con certeza es que en el corazón de algunos de los sermones alemanes del Maestro, escritos justamente después de estas fechas, resuenan con fuerza los ecos de algunos pasajes del *Espejo*». Cf. M. PORETE, *El espejo de las almas simples*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2005, 30-31.

Finalmente, otra de las razones de nuestra selección es la interrelación entre el Norte y la Italia de la baja Edad Media y la corona castellana, merecedora de un estudio particular. Piénsese que los vínculos entre los ahora llamados Países Bajos y España, «florecientes en la Edad Media, conocieron su apogeo en los siglos XVI y XVII a raíz de la unión dinástica de las casas de Trastámara y Habsburgo, en las personas de Juana de Castilla y Felipe el Hermoso»²⁰. Pero tales relaciones políticas y dinásticas ya influyen en la Castilla de finales del siglo XIV e inicios del XV, viendo su florecimiento con el inicio del XVI a través de la imprenta en Alcalá (22 de noviembre de 1502) y de su impulsor el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517). Ya los mismos anaqueles de la reina Isabel la Católica (1451-1504)²¹ muestran todo un interés por la historia, el derecho y la religión en cuyo último caso, los autores se alinean al movimiento de reforma y renovación religiosa propios de la *Devotio Moderna*. Por este último criterio, el tercer capítulo concluye con esas *otras* figuras que más directamente encontrará de un modo u otro Ignacio de Loyola en Castilla.

De entre ellas, la observancia franciscana destaca con la figura de Francisco de Osuna (c.1492-1540) y su *Tercer Abecedario Espiritual* (1527) y el movimiento del recogimiento²². La imaginación oscila entre la afectividad rezada y un entendimiento suspendido. Aquí se estudia más bien, la mirada hacia la imagen de un sujeto orante (*homo quaerens*) y la *imago Christi* en el deseo de su imitación y seguimiento cuyo referente más próximo al “período fundante”²³ en Ignacio de Loyola es el *Ejercitatorio* cisneriano durante su estancia en Montserrat – Manresa (1522-23). Y sabemos que el primo – hermano del cardenal Cisneros, fray García Jiménez de Cisneros, fue gran impulsor de la observancia y abad del monasterio de Montserrat de 1493 a 1510, figura capital en esos tiempos y escritor de dos obras conocidas: *Ejercitatorio de vida espiritual* y el *Directorio de las Horas canónicas*, ambas de 1500 cuyo espíritu franciscano y el de la *Devotio Moderna* serán

²⁰ M. N. UBARRI – L. BEHIELS (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Trotta, Madrid 2005, 9.

²¹ Al respecto, me remito al estudio de: F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 759-761.

²² Algunas obras: *Hun brevissimo atajo e arte de amar a Dios* (1513) de Amorós, el *Sol de contemplativos* (1513) de Hugo de Balma, o el *Arte de servir a Dios* (1521) de Alonso de Madrid.

²³ Así lo denomina J. Melloni. De este período, sigue afirmando cómo las dos obras, *Ejercitatorio* y *Directorio*, «consisten en una recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna*. De S. Buenaventura y Hugo de Balma tomó el esquema clásico de las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativa; de Zupthen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, según el estilo de la *Devotio Moderna*». J. MELLONI, “Ejercicios Espirituales: el texto”, 686-689.

recogidos. Asumimos como lo propuso J. Melloni²⁴, la hipótesis de que Ignacio fue conocedor del *Compendio breve de Ejercicios Espirituales, sacados de un libro llamado Ejercitatorio de vida espiritual, que compuso el muy reverendo Padre Fray García de Cisneros, Abad que fue de este monasterio de Nuestra Señora de Montserrat (Compendio Breve)*, edición anónima de 1555 aunque existiesen manuscritos mucho más anteriores. La tesis de J. Melloni versa en dos sentidos: a) Al pasar Ignacio de Loyola en 1522 por Montserrat, conocería el *Compendio Breve*, mucho más accesible que las dos obras cisnerianas por separado; b) Por su carácter sintético, “compendio” del *Ejercitatorio* y del *Directorio*, sería el medio de estructurar las siete horas de oración mental (correspondiendo con las siete horas canónicas del Oficio litúrgico) durante la estancia de Ignacio de Loyola en Manresa.

Ello corrobora la inserción del Peregrino, Ignacio, en una tradición mística de Occidente. No olvidemos que en Loyola había leído el *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen, fuente de la *Devotio Moderna*. Ahora, en Montserrat y Manresa, a través de su experiencia orante, no deja de recibir esas influencias a través del *Compendio Breve*. Existe, pues, un correlato entre Loyola, Montserrat y Manresa que enraíza a Ignacio de Loyola en toda una tradición basada en la centralidad de la vida de Cristo y en la experiencia imaginativa. En efecto, nuestras seis figuras, anteriormente seleccionadas, se destacan por estas dos notas y quizás, la más alejada en el tiempo, Hildegard von Bingen, suponga un tanto arriesgado incluirla desde un punto de vista estrictamente cronológico e histórico. Sin embargo, desde la perspectiva de la experiencia visionaria e imaginativa, ella recobra un valor preeminente y casi fundacional.

²⁴ J. MELLONI, “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998, 353-377. J. Melloni esgrime con sólidos argumentos cómo la secuencia vendría a ser *Ejercitatorio, Compendio, Ejercicios*. Al contrario, de lo que para algunos estudiosos como M. Ruiz Jurado creen ver el *Compendio Breve* como fruto de las influencias de los *Ejercicios (Ejercitatorio, Ejercicios, Compendio)* si solo se sostiene como única edición la de 1555. Cf. M. RUIZ JURADO, “¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?”, en *Man* 198 (1979), 65-75. Véase también sobre la oración metódica en Montserrat el siguiente estudio: A. M. ALBAREDA, “Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall’abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)”, en *AHSI* 25 (1956), 254-316.

Por último, una mención recibirán *los alumbrados*, dedicándonos a la “observancia en lo esencial” y a esta “lumbre heterodoxa y *heteropráctica*” particular del Reino de Toledo (1525) puesta de manifiesto en los últimos años por estudiosos en lo referente a la apariencia (*similitudo*) de Ignacio de Loyola como alumbrado – así le veían otros – por sus hábitos y costumbres especialmente durante su tiempo en Alcalá de Henares (1526) y que conllevará el inicio de sus primeros procesos inquisitoriales. Aproximarse a este círculo espiritual, no está exento de recelos. Es el caso de la reciente biografía del de Loyola publicada en castellano por E. García Hernán²⁵.

Esta Parte II finalizará con un cuarto capítulo dedicado a una obra voluminosa: la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen (c. 1300-1377/78). Una vez dibujado todo este mundo *imaginal* e imaginario de algunas figuras representativas desde el Norte de Europa de los siglos XII a casi el siglo XIV hasta los movimientos y sus personalidades de la Castilla del siglo XVI, recibe un tratamiento especial esta obra, la del denominado *Cartujano* cuya recepción resulta extraordinaria en los círculos de la Europa entre los siglos XIV al XVI y su difusión responde al movimiento de la renovación espiritual y del anhelo por la contemplación de la vida de Cristo. Ignacio de Loyola leerá su traducción realizada por fray Ambrosio de Montesino en uno de los primeros trabajos acuñados en la imprenta de Alcalá, en 1503. Durante la convalecencia de Ignacio, tras su herida en la batalla de Pamplona (1521), será una de las obras – al no verse correspondido su deseo de leer las caballerescas por no disponerlas en su casa-torre – ofrecidas por su cuñada Magdalena de Araoz, aquella que fue dama de la corte de Isabel de Castilla y que al casarse con Martín, hermano del de Loyola, le regaló la valiosa edición de la *Vita Christi*, fuente directísima del componente imaginativo para los futuros *Ejercicios Espirituales* y enlace indirecto con todo lo ocurrido en las latitudes de Ludolf von Sachsen.

²⁵ E. García Hernán postula la salida de Ignacio de su casa – torre hacia Montserrat, como una «nueva vida “alumbrada”». Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013.

Mediante su lectura interior, el “ojo interior” de Ignacio de Loyola, quedó impregnado de ella. Se deja ya entrever ese proceso de transformación, propio de una imaginación tocada por la experiencia de Dios, una imaginación afectada que le llevó a unos agitados pensamientos y afectos (cf. *Au* 7)²⁶. He aquí, el paso de una imagen figurada (imaginar) hacia una imagen abstraída en el misterio cristiano (imaginarse), es decir, la imitación en el seguimiento de Cristo el cual solo es fruto de un paso intermedio: la imaginación discernida.

Este mundo *imaginal* e imaginario es uno de los trasfondos de Ignacio de Loyola que junto al otro, el del mundo caballeresco, configuran su bagaje cultural y espiritual. De esta manera, ante este viaje “hacia todas direcciones”, dos son las líneas: la mística y la cultural. Ellas confluyen, se complementan, deudoras y prestamistas la una de la otra.

²⁶ Cf. *Epistola*, n. 3 (FN I, 73-74); *Summ. Hisp.*, n. 9 (FN I, 157-158).

CAPÍTULO 3

ANTE TIEMPOS REVUELTOS, *OTROS* TIEMPOS Los místicos de los siglos XII y XIII, la observancia franciscana y los *alumbrados*

En el siglo XIII late un espíritu de creación de nuevas formas de vivir la religiosidad. Responden a un principio de reforma (*ecclesia semper reformanda*) y a un deseo de hondura en la fidelidad evangélica en un tiempo de tránsito del principio “agustiniano político, teocrático y cesaropapismo”¹ a nuevas maneras centradas en hombres de gobierno y en un contexto de urbanización y de secularización. De este tránsito, y en el campo de la espiritualidad cristiana en Occidente, surgen personalidades y movimientos, esos “otros” quienes en su deseo de fidelidad viven imaginativamente el Evangelio, en esos tiempos revueltos, sufriendo incluso las incomprensiones de lo establecido². A este propósito, V. Cirlot y B. Garí manifiestan:

¹ Cf. A. VERDOY, *Síntesis de historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, UPCo, Madrid 1994, 22-43.

² El mundo conocido es la cristiandad y fuera de él queda lo desconocido y lo infiel. ¿Cuál es, no obstante, el límite entre lo fiel y lo infiel? La fidelidad es política y religiosa. La Inquisición surge de este problema ya que la Iglesia necesita controlar el movimiento político y social pidiendo ayuda al bien temporal. En líneas generales, la Inquisición medieval es creada como una organización de investigación, de denuncia y de castigo para aquellas herejías que se salían de la fidelidad política y religiosa. No obstante, en España adquirirá unos matices particulares. Primero, peculiaridades referentes a la organización. Segundo, la “Otra” Inquisición, la llamada Española, tendrá como objeto de sus investigaciones dos colectivos. Por una parte, durante los Reyes Católicos, los judíos conversos. Por otra parte, con la subida al trono de Carlos V, los *alumbrados*, los humanistas y los luteranos. Respecto de estas peculiaridades leemos: «... y por medio de este excelente varón (Tomas de Torquemada), y destes santos Reyes, quiso Dios que huviessse la fé tan sin sospecha ni manzilla en España, pluguiera al cielo que ansi resuscitaran otros que hizieran otra nueva Inquisición contra los que no tienen caridad, para que asi estuviera la fe tan viva como limpia». Cf. J. DE SIGÜENZA, *Historia de la orden de San Jerónimo*, vol. II, J. C. García (ed.), Madrid 1907-1909. Citado en: S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, 33.

«La Edad Media europea advierte en seguida una transformación en el campo de la experiencia religiosa [...], nuevas interpretaciones de los ideales de una espiritualidad pauperística y apostólica que buscan la expresión verdadera del antiguo paradigma de imitación de los apóstoles de Cristo. El cambio nace lentamente con el progreso de la sociedad feudal en los siglos XI y XII [...] El modelo apostólico lo encontramos muy pronto en algunos monasterios. En los claustros reformados del Císter se empieza a hablar de él, a ponerse en práctica. Le acompaña una invitación a la introspección, al descubrimiento del ‘hombre interior’, a la experiencia humana completa, carnal y espiritual, en el camino de la unión con Dios. Más allá de los claustros, la transformación es general en todo el Occidente»³.

Adentrarse en esos *otros* tiempos es comprender la urdimbre de un tiempo y su cultura religiosa, espiritual y social con la siguiente condición *sine qua non*:

«Hay que vencer las murallas de los siglos dejando atrás el sentimiento de superioridad del nuestro y tratando de comprender el suyo. Es necesario resituarse las palabras en su mundo, en su cultura. Es necesario reconstruir, contextualizar»⁴.

En efecto, los siglos XII y XIII se caracterizan por la singularidad de las mujeres escritoras fuera y dentro de los claustros y conventos, creadoras de imágenes y sonidos nuevos, fruto de sus experiencias místicas marcadas fundamentalmente por la imaginación y por la relación entre el latín y la lengua vernácula, especialmente en el siglo XIII⁵. Es en dicho siglo donde confluyen el seguimiento a Cristo abrazando su Pasión y la pobreza junto a la exploración del sí mismo:

«[...] Hace converger en una única forma de vida los ideales apostólicos y pauperísticos de la etapa precedente, la vida activa y contemplativa, la imitación de Cristo, la identificación con la esposa del Cantar que es también la Magdalena, la exploración de sí en el hombre interior»⁶.

Se profundizan nuevas formas a la vez que se desarrolla una mística del amor de reminiscencias caballerescas y cortesanas, no exenta de sospechas y de dificultades. Nuestro intento es de explorar todo este nuevo tiempo ya iniciado desde el siglo XII y que presenta su cenit en el Renacimiento donde encontramos a Ignacio de Loyola.

³ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 14.

⁴ *Ibid.*, 13.

⁵ Cf. *Ibid.*, 15.

⁶ *Ibid.*, 16.

No podemos obviar toda esa línea de fuga, de exploración y de creación de nuevas formas de espiritualidad, de un deseo y de una pasión en la vida del Espíritu. Junto a los trazos de “caballeros y caballerías” constituyen un mundo *imaginal* y un imaginario colectivo, que salvando las peculiaridades y distinciones, de unos y de otros, todos beben y convergen en él.

3.1 Mística visionaria y no visionaria. Primavera, *otros* lugares (Norte de Europa e Italia)

La observancia no es solo el cumplimiento de una ley. La ortopraxis va acompañada tanto de la ortodoxia como del Espíritu que la mueve, la forma y le dota de un sentido y de un significado compartido. El equilibrio entre la tradición y la innovación ya viene desde esos *otros* lugares. Repasemos esos espacios lejanos a los reinos castellanos, quizás innovadores de una espiritualidad de lo esencial que, posteriormente, se irá trasladando hacia Castilla con sus matices y diferencias. Los destellos de una *nueva* manera de formular la experiencia de la fe comienzan hacia el siglo XII paralelamente a la fundación de Universidades o Estudios Generales y la imposición de cátedras (Primas y Vísperas) de Teología. La escuela teológica se sistematiza mientras que *otras* figuras desarrollan una teología más experiencial, una “alta escuela” de la experiencia de la fe con un denominador común: la función imaginaria y/o visionaria. Son cuatro mujeres y dos hombres; además, de ser cuatro escuelas (benedictina, cisterciense, dominicana y franciscana) y una beguina: Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret, Angela da Foligno, Margarita Porete, Meister Eckhart y Heinrich Seuse. En ellos se da todo un potencial desbordante⁷ mediante la imaginación y su misticismo (deseo de unión con Dios). Las imágenes y la imaginación adquieren una significación particular en cada uno de ellos.

⁷ Sobre la imaginación desbordante: *Supra*, 131ss. Los autores presentados son figuras capitales en ese “exceso de la mente” en correlación a esa imaginación desbordante de palabras y de imágenes. A este propósito, véase la tesis de fondo: «¿Hasta qué punto los excesos lingüísticos de los místicos no responden, en toda época, a un exceso de significado en sus imágenes?». Cf. A. VEGA, “El lenguaje excesivo de los místicos alemanes”, en O. Pujol – A. Vega (eds.), *El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta, Madrid 2006, 49-65.

Mientras que Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret y Angela da Foligno las situamos en una imaginación visionaria; Margarita Porete, Meister Eckhart y Heinrich Seuse se emplazan más en una imaginación no visionaria. En la primera, la experiencia de la “visión” es definitiva ya sea en sus múltiples formas: como arrebatos duraderos o de corta duración. No obstante, la visión constituye la característica de la actividad mental imaginativa y que como bien apostilló B. McGinn, engendra más un mensaje teológico que una conversión⁸. En efecto, tal actividad subraya la revelación de un mensaje al receptor, a quien hace esa experiencia de fe. Se le dice algo para su vida a partir de una percepción icónica, es decir, yendo más allá de la forma de “lo real” y haciendo realidad las cuestiones divinas. Hildegard von Bingen resulta un claro ejemplo en su experiencia enciclopédica junto a la *Vida* de Beatriz de Nazaret o a la “visión por la visión” de Angela da Foligno quien viendo el Cristo abrazando a san Francisco de Asís en las vidrieras de la Basílica, se transporta a ese mismo lugar siendo ella misma abrazada por Cristo. Ahora bien, consideramos como una imaginación no visionaria aquella por la cual no existe un mensaje revelatorio específico para el sujeto y que su característica fundamental reside en su conversión sea por la propia experiencia sea por las predicaciones. Es el caso de Margarita Porete, Meister Eckhart y Heinrich Seuse. Con todo, ellos y ellas ayudan a reconstruir una tradición mística en Occidente a la luz de tres categorías descritas por B. McGinn: a) Los místicos que narran la experiencia inmediata de Dios; b) Los autores místicos, los cuales escriben y enseñan el proceso de adhesión a la presencia divina; c) Los visionarios de cuyas visiones dependen si son místicas o no según su contenido⁹. En efecto, en todos los casos, el concepto de “mística” es un denominador común. Al respecto, M. Heidegger se refirió en su lección no impartida propugnando que en lo místico se incluye tanto la vivencia como la «teoría de lo vivencialmente experimentado»¹⁰.

⁸ B. MCGINN, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, vol. II, Crossroad, New York 1994, 325-326.

⁹ Acerca de la discusión en torno a los términos “mística” y “visión”, B. McGinn precisa: «In this discussion it may be helpful to distinguish three categories: mystics, in the sense of those who recount experiences of the immediate presence of God; mystical authors, who have not only had such experiences, but have written and taught about the process of attaining and living out lives based on mystical experience of God's presence; and visionaries, whose visions may or may not be mystical in content, depending on whether or not they involve direct contact with the divine». Cf. *Ibid.*, 327.

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 2001², 213-255. Aquí, 214 [orig.: *Phänomenologie des religiösen Lebens: “Agustinus und der Neuplatonismus”, “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995*].

3.1.1 Hildegard von Bingen (c. 1098-1179)¹¹: Escuela benedictina

Iniciamos este recorrido con una voz y una pluma femenina entre inciensos monacales y cantos litúrgicos¹²: la Sibila del Rin y mística visionaria. En ella se conjugan la visión profética y la necesidad de la escritura¹³ mostrando la *ratio triplex* de la imaginación: la didáctica, la afectiva y la mnemónica. Todo ello configura un camino mistagógico mediante las «*Lehrvisionen* (visiones pedagógicas)»¹⁴, pertrechando, así, el misterio trinitario. Las miniaturas de los textos de *Scivias* (1141-1151) y de *Liber divinorum operum* (1163-c. 1174), realizadas casi perfectamente en los códices del siglo XIII, rezuman una sublime correspondencia entre el texto y su imagen. Dicha correspondencia se manifiestan en una total sintonía y autonomía. Ni la teología de Hildegard von Bingen resulta verbal ni únicamente visual. De ello dio fe, el estudioso B. McGinn:

«Hildegard's theology is as much visual as it is verbal – neither side can be neglected in trying to gain an understanding of her teaching. In the case of Hildegard [...], art does not so much illustrate theology in the sense of being a secondary adjunct to it; it is a necessary expression or manifestation of theological insight itself. Image is not just illustration, it is argument»¹⁵.

¹¹ Me remito a las siguientes bibliografías: V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder, Barcelona 2005; ID., *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Siruela, Madrid 2010, 107-126; V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 47-69; G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 2007, 39-83 [orig.: *Femmes troubadours de Dieu*, Brépols, Belgique 1988]; N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Hildegarda de Bingen (1098-1179)”, en Id., *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI- XIV)*, San Pablo – UPCo, Madrid 2012, 93-139; B. MCGINN, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, 333-337; M. SCHRADER, “Hildegard de Bingen (sainte)”, en *DSP*, vol. VII, 505-521. Seguiremos la edición: Cf. V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Siruela, Madrid, 2001.

¹² Sobre la escuela benedictina: A. ROYO, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 2003 (2ª reimp.), 155-184.

¹³ Propiamente no podemos hablar de Hildegard von Bingen como “autora” sino más bien como escritora con una “mystical disposition”. B. McGinn lo ha puesto de manifiesto trayendo a colación toda una serie de estudiosos (C. Bynum, P. Dronke, B. Newman): «One of her most sensitive readers, Peter Dronke, has said, “She is clearly of mystical disposition her sense of the divine presence is the lodestar of her life”. A number of contemporary students of the German visionary, however, have seen her primarily as a prophet and apocalyptic reformer, agreeing with Caroline Bynum, who says that “Hildegard was not be as contradictory as they seem, if only because of the subtle qualifications each scholar introduces. Hildegard was certainly not a mystical *author* in the sense of having a major role in the tradition of Christian writing concerning the preparation for, enjoyment of, and effects produced by the consciousness of the immediate divine presence in this life». Cf. B. MCGINN, *The Growth of Mysticism*, 333-334.

¹⁴ Apelativo de V. CirLOT en su epílogo: V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 314.

¹⁵ B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 188.

Nacida en 1098 en Bermersheim, muy pronto junto a Jutta von Spannheim se vio recluida en clausura cerca del monasterio de Disibodenberg (1112). Allí en 1141 comenzó a escribir *Scivias* [conoce los caminos] movida por el mismo Dios, pues necesita poner palabras a lo visto y así lo testifica (*Scivias, Protestificatio*), lo que para B. Newman¹⁶ supone un clamor a la autoridad de sus escritos y, en consecuencia, de su experiencia teológico – espiritual:

«Y he aquí que fue en el año cuarenta y tres del curso de mi vida temporal, cuando en medio de un gran temor y temblor, viendo una celeste visión, vi una gran claridad en la que oyó una voz que venía del cielo y dijo: Frágil ser humano, ceniza entre cenizas, podredumbre entre la podredumbre, di y escribe lo que veas y oigas. Pero como tienes miedo de hablar, eres ingenua e ignorante para escribir, dilo y escríbelo, no fundándote en el lenguaje del hombre, no en la inteligencia de la invención humana, sino fundándote en el hecho de que ves y oyes esto desde arriba, en el cielo, en las maravillas de Dios [...] Y de nuevo oí una voz del cielo que me decía: Proclama estas maravillas, escribe lo que has aprendido y dilo. Y sucedió en el año 1141 de la encarnación de Jesucristo, Hijo de Dios, a la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea¹⁷ que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los Salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos [...], aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos»¹⁸.

Así comienza su obra profética en consonancia y resonancia con Juan de Patmos y su Apocalipsis. La imaginación en Hildegard von Bingen es movida por dos sentidos: el ojo y el oído al igual que lo será en Angela da Foligno. Ambos sentidos se dan en una compenetración casi perfecta con el añadido de que son esencialmente interiores, allí donde el Espíritu opera.

¹⁶ Citada en B. MCGINN, *The Growth of Mysticism*, 334.

¹⁷ En Ignacio de Loyola, el término “ignus”, fuego, viene explicitado en dos ocasiones. Una, en la Meditación del Infierno al invitar al ejercitante a ver «con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos» (*Ej* 66). La imagen del fuego, a partir de Hch 2, 3, tiene una doble visión: a) Devastador y b) Purificador. Quizás en este caso, son inseparables. La segunda ocasión viene descrita en el *Diario Espiritual* del mismo Ignacio en el género del coloquio. Ignacio está hablando con el Espíritu Santo, el contexto previo a la misa, sintiéndolo como «flama ígnea modo insólito» (*De* 14). De estas dos acepciones, más la presencia del vocablo en el mismo nombre de Ignacio, véase J. MELLONI, “Ígneo”, en *DEI*, vol. II, 986-987.

¹⁸ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 47-48. Véase también con algunas diferencias en la *Vida* de Theoderich von Echartenach quien con los materiales escritos del secretario de Hildegard, Gottfried, y su mismo testimonio, pone por escrito la vida y sus visiones. Cf. T. VON ECHTRENACH, *Vida*, en V. CirLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 38-39. Desde ahora lo abreviamos como T. VON ECHTRENACH, *Vida*, el número del libro y la visión junto a la página de dicha edición.

Junto a la vista y al oído, se añade un tercer sentido espiritual: el del tacto por el hecho de escribir. Este atestado inicial nos muestra la humildad en el modo de comprender el misterio y la unión con Dios (mística). Ella misma se lo narrará en una carta (1146-1147) a Bernardo de Clairvaux quien apelará a seguir por la vía del conocimiento interior:

«Padre, estoy muy angustiada por una visión que se me apareció en el espíritu como misterio, pues nunca la vi con los ojos exteriores de la carne. Yo, miserable de mí y aún más miserable en nombre femenino, vi desde mi infancia grandes maravillas que mi lengua no podría relatar si el Espíritu de Dios no me hubiera enseñado a creer [...] Soy un ser indocto que no ha recibido enseñanza alguna de temas exteriores. He sido instruida en el interior de mi alma. Por eso hablo entre dudas. Pero me sentí consolada al oír de tu sabiduría y de tu piedad. No me he atrevido a decir esto a nadie, pues, según oigo decir, hay muchos cismas entre los hombres»¹⁹.

Fragilidad, ceniza y podredumbre reafirman ese temor y temblor ante este suceso que, ante todo, debe vivirse en discreción y humildad. De ahí nace la veracidad de la visión. Esta y la audición de la palabra de Dios producen apertura, algo característico de la imaginación dejando una impronta tan lejana a la fantasía donde todo se desvanece sin dejar impresión alguna²⁰. Esta experiencia cinestésica va más allá de lo sensorial porque no viene de ella. La visión «será el acontecimiento de vida»²¹ porque transforma su persona. Y así el folio 1 de la miniatura de Eibingen, del códice de Rupertstberg (fig. 17)²², nos lo argumenta: ese acontecimiento cambia la vida de la mística y la proyecta a un nuevo modo de vida. En efecto, el acontecimiento forma parte de la conciencia intencional de Hildegard von Bingen y de la operación simbólica realizada en la visión.

¹⁹ V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 114. La respuesta del abad de Clairvaux (1146-1147) será escueta: «Aunque pareces sentir nuestra exigüidad de un modo muy diferente al que nos dice nuestra propia conciencia, consideramos que eso sólo lo debemos imputar a tu humildad. De ningún modo he pasado por alto responder a tu carta de caridad, aunque la cantidad de obligaciones me fuerza a hacerlo con mayor brevedad de la que quisiera. Nos alegramos por la gracia de Dios que hay en ti. En lo que a nosotros respecta te exhortamos y conjuramos a que te afañes en responder a la gracia que tienes con toda humildad y devoción, sabiendo que Dios resiste a los soberbios y otorga su gracia a los humildes. Por lo demás, ¿qué podemos aconsejar o enseñar donde hay un conocimiento interior y una unción que todo lo enseña? Más bien te rogamos y pedimos humildemente que nos tengas junto a Dios en la memoria y también a aquellos que están unidos a nosotros en la comunidad espiritual en Dios». *Ibid.*, 115.

²⁰ Fragilidad y humildad provenientes de dos dimensiones: de sus enfermedades y “perturbaciones psicósomáticas” y, por otra parte, de su cultura. Cf. G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 42; 45-46. De ello, nos da también información: T. VON ECHTRENACH, *Vida*, II, I, 50-55: «Desconocía muchas cosas exteriores debido a mis frecuentes enfermedades que me han aquejado desde la lactancia hasta ahora, debilitando mi cuerpo y haciendo que me faltaran fuerzas».

²¹ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 23.

²² Véase la miniatura en *Ibid.*, 145; ID., *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 181.

No solo asistimos a la reunión entre el simbolizado y el simbolizante sino a toda una traslación o metáfora urdida en la experiencia inmediata de Dios²³. Ceñiremos nuestra exposición a dos puntos: las imágenes y la imaginación visionaria en *Scivias* para, en un segundo momento, destacar la importancia del “ojo interior”, la abundancia de la luz y su valor transformativo en la misma vida de Hildegard von Bingen.



Fig. 17. *Protestificatio* de *Scivias*.
Facsímil de Eibingen del códice de Rupertsberg,
fol. 1, segunda mitad del s. XII,
Wiesbaden (Hessen), Landesbibliothek, Alemania

²³ Cf. *Supra*, 109ss.

a) «Scivias», imágenes e imaginación visionaria

El año 1141 da un horizonte nuevo a Hildegard: «El suceso del año 1141 ilumina la vida de Hildegard von Bingen. Es un eje vertebrador que ordena el resto de acontecimientos [...] Implica un cambio cualitativo y con él una nueva orientación de la vida según rumbo ya inalterable»²⁴ como lo será para Angela da Foligno en lo acaecido ante la *vetrata degli angeli* en la Basílica de Asís²⁵. Las imágenes de los códices y/o facsímiles condensan su vida y su “ojo interior” o visión abierta. Se trata de penetrar en el Misterio, esto es, la Trinidad y sus procesiones²⁶. Por ello, la relación con el misterio cristiano en Hildegard es total. Si bien es verdad lo que C. Mews y N. Martínez – Gayol subrayaron sobre su énfasis más en la Trinidad económica que en la inmanente²⁷, el *Deus absconditus* es el *Deus revelationis*²⁸, *revelatus*. En *Scivias*, el camino es visionario y configura toda una imagen total salvífica desde la Creación, el mundo y el hombre (Parte I, seis visiones) cuya sexta visión [fig. 18] es la del *Coro de los ángeles*²⁹, pasando por la obra de Jesucristo Salvador – destacando el *Cristo en la Trinidad* (Visión segunda) – [fig. 19]³⁰ y la Iglesia (Parte II, siete visiones) hasta la construcción de la obra de Dios y la participación del hombre (Parte III, trece visiones).

²⁴ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 27.

²⁵ Véase nuestro apartado dedicado a Angela da Foligno: *Infra*, 240ss.

²⁶ Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 69 [orig.: *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1993].

²⁷ Cf. C. MEWS, “Religious Thinker: «A Frail Human Being» on Fiery Life”, en B. Newman (ed.), *Voice of the living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, University of California Press, Berkeley 1998, 58. Citado en N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Hildegarda de Bingen. Una pneumatología en imágenes”, en M. Aroztegi – A. Cordovilla – J. Granados – G. Hernández (eds.), *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 174.

²⁸ Es la tesis de Carlos Mendoza – Álvarez al tratar el deseo, la memoria y la imaginación escatológica en su tratado de teología fundamental. Un amplio recorrido por cómo se ha abordado la fe y hacia donde se proyecta en una sociedad postmoderna. Cf. C. MENDOZA – ÁLVAREZ, *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011.

²⁹ Junto a la humanidad de Cristo, la devoción a María y a los santos y con una disposición humilde de corazón, los ángeles son una mediación para la unión divina. Son los característicos de la escuela benedictina y, en particular, subyacentes de los escritos de Bernardo de Clairvaux. Cf. A. ROYO, *op. cit.*, 170-178; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 263-318 [orig.: *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1990].

³⁰ Siguiendo el facsímil de Eibingen del código de Rupertsberg, segunda mitad del s. XII, Wiesbaden (Hessen), Landesbibliothek, Alemania; las figuras 18 y 19 son presentadas en: T. VON ECHTRENACH, *Vida*, 195.199; V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 155-156; ID., *La visión abierta*, 70. Véase los textos de *Scivias* I, VI (fig. 18) y *Scivias* II, II (fig. 19), en *Apéndice* [6].

El conjunto será ilustrado por treinta y cinco miniaturas³¹. En efecto, *Scivias* desvela la imaginación visionaria de Hildegard von Bingen desde su intento de hacer visible lo invisible que desde la especulación:

«La experiencia de visibilidad del misterio trinitario apunta una vez más a la invisibilidad como claro objetivo del arte medieval. Hacer visible lo invisible adquiere con el tema iconográfico de la Santísima Trinidad su grado máximo de expresión [...] Esa ventana abierta al otro mundo no sólo sirvió para satisfacer el deseo y el gozo de ver (*Schaulust*), sino también [...], para dar lugar a una especulación teológica que no se puede limitar a los textos y al lenguaje escrito con palabras, pues efectivamente las imágenes, mentales y plásticas, contribuyeron ampliamente a concretar ideas y visualizar conceptos, aportando en ocasiones brillantes soluciones simbólicas, superiores a muchos de los áridos y estériles discursos escolásticos»³².

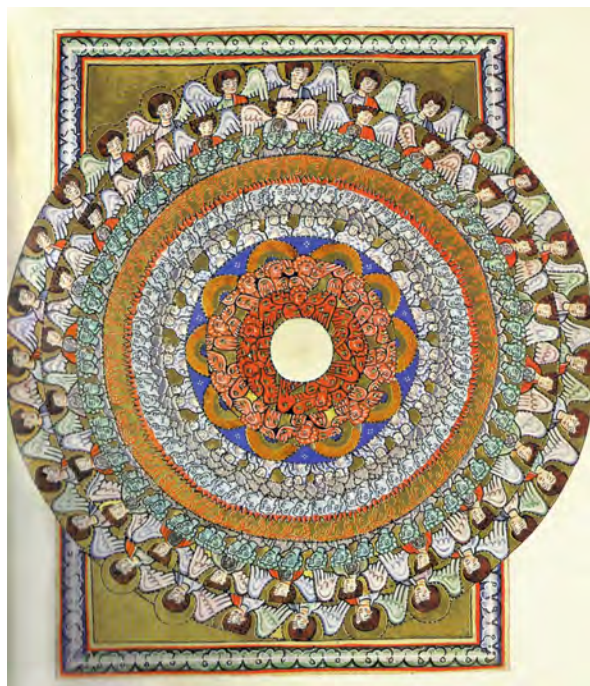


Fig. 18. *Scivias* I, VI. “El coro de los ángeles”, fol. 38

³¹ Sobre las miniaturas, véase “Notas” en V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 269-270.

³² V. CIRLOT, *La visión abierta*, 107. Cf. B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 187-195.



Fig. 19. *Scivias* II, II. “Cristo en la Trinidad”, fol. 47

En la visión hildegardiana confluyen su percepción y su observación del creado y de las realidades divinas, fruto de sus conocimientos medicinales, de sus observaciones, de sus reflexiones y, sin duda, de sus imágenes visionarias. Las imágenes y metáforas³³ son de una riqueza indiscutible y de un detallismo admirable. La parte primera de *Scivias*, las imágenes visionarias se centran en todo lo concerniente a la creación, al macrocosmos y a los elementos del mundo (fig. 20 y 21). Ya en este inicio visionario, el fuego tiene un papel notable que recorrerá las «*Lehrvisionen*»³⁴. Fuego que, a su vez, viene denotado como “ígneo”, creador y purificador más que devastador y destructor. De esta manera, como reconoció B. McGinn, Hildegard von Bingen “integra su experiencia visionaria, la tradición monástica y la práctica exegética” en sus “*visiones/auditiones*”³⁵. Asimismo, las visiones y audiciones de *Scivias* representan una *imago Trinitatis* por su contenido y por la misma estructura tripartita de la obra como ha indicado C. Meier³⁶.

³³ Muchas de ellas giran en torno al fuego, el aire, el agua, la fuente, el bálsamo/perfume y la combinación de varios de ellos. Cf. N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Hildegarda de Bingen. Una pneumatología en imágenes”, 183.186-200.

³⁴ Véase nuestra nota 14. Cf. *Supra*, 199. G. Épiney – Burgard sostiene cómo el elemento didáctico viene *ex visione*, esto es, «un modo de pensamiento simbólico que hace prevalecer la investigación del sentido trascendente sobre la de las causas y explicaciones, y que favorece el lirismo poético». Cf. G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 48.

³⁵ B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 187.

³⁶ C. MEIER, “Hildegard von Bingen”, en K. Ruh (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, vol. III, Walter de Gruyter, Berlin 1981. Véase la nota 16 de B. McGinn en *Ibid.*, 188 y 203.

De ellas, la imagen del fuego se hace presente desde su *Protestificatio* (fig. 17) llamada «luz ígnea» o «llama» que se derrama por su cerebro, corazón y pecho «del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos»³⁷ como lo hará el globo de fuego tocando el cerebro y expandiéndose por todos los miembros (cf. *Scivias* I, IV). En ambos casos como un Pentecostés³⁸. Estamos hablando del fuego del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad. Su función creativa y creadora anima los elementos del mundo, la materia del cosmos que en cuyo caso los vivifica según la voluntad del creador.

En la espiritualidad ignaciana, el fuego presenta dos acepciones. La primera se presenta en *Ejercicios* como devastador en los horrores infernales cuya finalidad no es otra que la de fijar la atención del ojo imaginativo en cinco ocasiones (*Ej* 66.70.140)³⁹, referidas a la consumación de las ánimas y de los cuerpos y la ausencia de la divinidad. La segunda, en cambio, el fuego es purificador de los malos pensamientos en el contexto de la misa y delante del altar tal y como viene descrito en el *Diario Espiritual*⁴⁰. No obstante, es en algunos momentos de este último texto en donde el vocablo “fuego” se aproxima al sentido hildegardiano, el del Espíritu Santo, en seis ocasiones⁴¹, siendo cercano, “junto a”, “cercano a”, y vinculado al misterio trinitario.

³⁷ V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 180.

³⁸ J. A. SCHROEDER, “A fiery heat: images of the Holy Spirit in the Writings of Hildegard of Bingen”, en *Mystics Quarterly* 30 (2004), 93. Al respecto, Richard Holle (c. 1290/1300-1349), eremita inglés, bajo el influjo de la escuela cisterciense, confecciona una obra rotulada como *Incendium amoris* (c. 1343).

³⁹ Cf. *Concordancia*, 549.

⁴⁰ «El cual pensamiento y multiplicación me movía a maior devoción interna: y al vestir, con esta y otras consideraciones, un abrirse más la ánima a lágrimas y sollozos. entrando en la misa pasando por ella asta el evangelio, dicho con asaz devoción y asistencia grande gracia calorosa, la qual parecía después batallar, como fuego con agua, con algunos pensamientos [del salvar y otros, a ratos aniquilando y a ratos conservando]» (*De* 64). O bien, «y a tiempos contrariando el fuego grande con el agua, por no hallar al Sacramento» (*De* 129).

⁴¹ «Después, al fuego, con nuevo representárseme Jesú con mucha devoción y moción a lágrimas» (*De* 74), «comenzando la misa no sin mucha, quieta y reposada devoción; y con algún modo tenuo a lacrimar, pareciéndome que con menos me allava más satisfecho y contento en dexarme gobernar por la divina magestad, de quien es el dar y retirar sus gracias, según y cuándo más conviene; y con esto después, al fuego, creciendo este contentamiento, con una nueva moción interior y amor a Jesú [...]» (*De* 81), «acabada la misa, en la oración y después al fuego diversas vezes con mucha intensa devoción, terminándose a Jesús, y no sin expeciales mociones interiores a lágrima o más adelante [...]» (*De* 86), «después diversas vezes, al fuego, con interno amor en ella, y mociones a lacrimar» (*De* 110), «y después así durándome al fuego, y otras algunas vezes que me acordava, este reposo y a la noche no hallando en la oración del Padre descubrírseme a nueva devoción y mociones, terminándose a la Sanctíssima Trinidad» (*De* 116), «como quería dar fin, acabada la misa, y viniendo al fuego, no sabiendo en qué me resolver por buen espacio de tiempo, si daría fin a las misas, o cuándo; después viniéndome in mente que mañana dixiese misa de la Sanctíssima Trinidad [...]» (*De* 130).

Siguiendo con Hildegard von Bingen, en las tres primeras visiones de la parte primera (fig. 20), la presencia del fuego del Espíritu Santo inunda los ojos de Hildegard von Bingen, «reverberaba mi rostro», ya en la primera visión (*Scivias* I, I), con una figura sembrada de ojos (imagen ocular)⁴² y la abundancia lumínica de las «centellas vivas»⁴³. La imagen del fuego se hace más densa ante la multiplicidad de lámparas (*Scivias* I, II) dibujando una animación imaginativa. No asistimos meramente a una narración de hechos sino a un continuo movimiento de imágenes simultáneas al interior de la misma visión y de la audición. A través de la visión segunda, Hildegard experimenta la agitación de los elementos del mundo detallados en su tercera visión (*Scivias* I, III):

«Most of Hildegard's language about the Holy Spirit is derived from scriptural images of fire, breath, anointing oil, and baptismal waters, but [...] her development of this imagery comes from the abbess's observation of the physical world around her and her theories about the nature of the universe. Hildegard's beliefs about the Holy Spirit and its attributes are profoundly influenced by her understanding of the four elements (earth, fire, water, and air) and their qualities of cold, heat, moisture, and dryness»⁴⁴.

El movimiento de las imágenes se hace mucho más evidente en la tercera (*Scivias* I, III) y que será una constante en sus visiones y en sus audiciones. Por otra parte, dicho movimiento recuerda el *Loingprès* de M. Porete como veremos más adelante. El globo de fuego se eleva “para encontrar más fuego” y desciende hacia el frío «de modo que rápidamente retiraba sus llamas de allí». El movimiento a través de la elevación y del descenso aquí se ejercita a través del aire pero que en otras visiones será más terrestre mediante la figura tradicional de la escalera o la de “los escalones de piedra blanquísima” (cf. *Scivias* III, X). El fuego del Espíritu desvela “el secreto del creador superior” (*Scivias* I, IV). Se introduce ahora la vida celestial (antropomorfismo) sino también la forma humana (antropología) [fig. 21]: hombres haciendo quehaceres cotidianas, la mujer y el útero cuya “esfera ígnea” tocará cerebro, corazón y miembros dando vida.

⁴² Me remito al estudio sobre la figura sembrada de ojos, su relación iconográfica con la tradición juánica y simbólica cuya miniatura se copiará para el convento de las monjas de Santa Gertrudis de Colonia y que fue objeto de un sermón de Johannes Tauler en 1339. Cf. V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 95-112.

⁴³ Tanto las centellas vivas, las chispas lumínicas, tendrán su eco con el “relámpago” en el quinto estado del *Miroir des âmes simples* de M. Porete (cf. c. LVIII) o en el pensamiento de Meister Eckhart. En todo caso, todos señalan hacia una apertura o una brecha, es decir, ruptura y novedad. Cf. *Infra*, 272; 295.

⁴⁴ J. A. SCHROEDER, *art. cit.*, 80.

Visión I	Parte superior: Monte de color de hierro Cima: el ser superior Desde los cuatro costados: la sombra De Él salen centellas que vuelan El monte cubierto de ventanas con cabezas humanas, blancas y pálidas.	Parte inferior: Al pie del monte, imagen llena de ojos (imagen ocular) Delante de la imagen ocular imagen del niño con túnica pálida y calzado blanco, de quien desciende la claridad del ser de la cima
Visión II	Multitud de lámparas Fulgor ígneo Lago de altura y profundidad: -boca (pozo) de donde salen humo, llamas (olor fétido) -espantosa nube que se extiende hacia una vena (aspecto engañoso)	Otra región: -Nube blanca que salía de una hermosa forma humana -La forma humana contenía muchas estrellas, expulsadas por la vena Resplandor rodea la región Elementos del mundo (antes en quietud), en agitación Terribles horrores
Visión III	Instrumento redondo y umbroso (parecido a un huevo) Fuego luminoso en su exterior con un fuego rutilante Encima tres antorchas llameantes sosteniendo el fuego Elevación del fuego para encontrar más fuego Descenso del fuego recibiendo frío y retirándose	Del fuego, sale el viento y sus torbellinos En la piel, el fuego tenebroso (no se podía mirar): agitación (ruidos, tempestades, piedras afiladas) Elevación del ruido, conmoción del fuego luminoso, de los vientos y del aire

Fig. 20. Esquema *Scivias*, Parte I, Visiones I-III

Visión IV	Esplendor inmenso y sereno (llameaba), con muchos ojos Cuatro ángulos (orientación, cuatro costados del mundo) REVELACIÓN DEL SECRETO DEL CREADOR SUPERIOR	Esplendor como la aurora (claridad del fulgor púrpura) Hombres en la tierra: haciendo quesos duros, blandos y amargos Mujer, útero con una forma casi completa de ser humano Disposición del creador supremo: agitación del útero Movimiento de vida Esfera ígnea ocupa el corazón de esa forma, toca el cerebro y se expande por todos los miembros
Visión V	Imagen de mujer pálida (cabeza a ombligo) y negra (ombligo a pies) Sanguínea en los pies rodeados de una nube blanca y pura	Sin ojos, manos en las axilas Ante el altar de Dios sin tocarlo En el corazón: Abraham En su pecho: Moisés En su vientre: profetas Admiración de todos por la belleza de la Iglesia En la cabeza: un cerco semejante a la aurora
Visión VI	Ejército A de espíritus superiores Pechos alados, rostros como los hombres Ejército B de espíritus superiores Pechos alados, rostros como los hombres brillantes, espejo de la imagen del Hijo del hombre 5 ejércitos circunscritos en 1 y 2: -ejército 1: caras como hombres, brillantes -ejército 2: brillantes (no se podía mirar) -ejército 3: como mármol blanco, cabezas con antorchas, rodeados de nube férrea	-ejército 4: forma humana, yelmos y túnicas de mármol -ejército 5: sin forma humana, rojeantes como la aurora Estos 5 circundan otros dos: -ejército 1: alados y con ojos, con espejos y en el espejo, rostros humanos -ejército 2: con fuego, alados, el orden eclesiástico Todos con música, maravillas y glorificación a Dios

Fig. 21. Esquema *Scivias*, Parte I, Visiones IV-VI

A lo largo de *Scivias*, el blanco y el rojo son dos de los colores más presentes⁴⁵, lo que nos lleva a determinar cómo las imágenes visionarias y auditivas de Hildegard von Bingen devienen una experiencia profunda por sus detalles y sus figuraciones cromáticas o «visiones de luz»⁴⁶. Esta parte finaliza con el coro angélico (*Scivias* I, VI) [fig. 18] como canto de maravilla y de glorificación a Dios por la multitud de ejércitos de ángeles; algunos con forma humana y otros, sin forma; con el espejo de la imagen del Hijo del hombre, alados, “rojeantes como la aurora”. Con todo, el fuego se halla como resplandor iluminador de toda la claridad serafínica, brillantez divina. Así, luz, resplandor y brillantez definen las cualidades de esta visión sexta cuyos dones son dados por el fuego ígneo, el Espíritu vivificador.

Por lo que se refiere a la segunda parte, sus siete visiones (fig. 22) condensan la dramaturgia de la creación del mundo, la caída del hombre, la Encarnación y la salvación. Podemos hablar, así, de una dramaturgia divina como lo es del alma humana⁴⁷. En efecto, las visiones de la Sibila del Rin responden a un aprendizaje en el misterio cristiano y, a su vez, en la explosión de imágenes proféticas y reveladoras que constituyen «una aventura personalmente vivida»⁴⁸. En esta segunda parte, las visiones se entremezclan con las audiciones en una especie de sinfonía entre lo que se ve y lo que se oye, entre la experiencia visionaria y la auditiva.

⁴⁵ Algunos ejemplos: Los pies con sangre rodeados de nube blanca (*Scivias* I, V), ángeles alados con fuego o cabezas con antorchas rodeados de nube férrea (*Scivias* I, VI), el resplandor blanco y rojo de la imagen-mujer (*Scivias* II, V), los cuerpos luminosos de algunos y otros pálidos (*Scivias* II, VI), llamas expulsadas por el gusano hacia la nube (*Scivias* II, VII), la cabeza con corona triangular roja y la imagen vestida de túnica blanca (*Scivias* III, III) o bien, el contraste en el aquilón entre el joven de rostro viril con el perro ígneo o el león rojizo (*Scivias* III, XI). De hecho, «en casi todas las visiones predomina una luz de alborada, que se torna rojiza, rutilante, es decir, la luz propiamente visionaria, como también lo es la crepuscular, en la indeterminación de día y noche, y en su iluminación “otra” procedente de “otro mundo”. De entre las visiones cromáticas, prevalece sobre todo el rojo: el rojo de la aurora, de la alborada, y también el rojo-púrpura de la sangre que mana del costado de Cristo». Cf. V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 162-163.

⁴⁶ *Ibid.*, 162.

⁴⁷ La lectura de *Scivias* como «una dramaturgia del alma». Cf. *Ibid.*, 159-182.

⁴⁸ Véase la nota 9 en *Ibid.*, 161.

Visión I	Fuego lúcido Todo viviente, al interior, llama de color aéreo Aire oscuro y redondo = golpe al aire Centella, resplandeciendo cielo y tierra Gleba de tierra cenagosa, la llama la caliente, soplo, se irguió un hombre vivo	La llama ofrece al hombre una flor blanquísima Tinieblas Tres grandes estrellas unidas En la tierra, un gran fulgor Nacimiento de la suprema voluntad VOZ de lo alto Del fulgor, un hombre serenísimo (irradia luz) Ascensión del hombre serenísimo
Visión II	Luz serenísima Forma de hombre de color del zafiro	Ardiendo en un fuego rutilante Inundación de luz, luz y fuerza única
Visión III	Imagen mujer – ciudad Ventre perforado Cielo ocular VOZ de la mujer: «Engendraré y alumbraré»	Multitud de ángeles: escaleras y asientos Niños negros entrando dentro del vientre Luz del hombre serenísimo Cambio pieles negras por túnicas blancas
Visión IV	Torre redonda (de piedra blanca) Cima de tres ventanas (gran resplandor) Niños que habían penetrado el vientre Diversidad de niños	Algunos se desgarran de la imagen: -de ellos, unos regresaban por la penitencia -otros, quedaban en la arrogancia de la muerte
Visión V	Resplandor blanco (como la nieve) de la imagen-mujer (en su rostro) Resplandor rojo (como púrpura-jacinto) de la imagen-mujer (pechos-ombligo)	Extensión de su resplandor Aparición de una imagen de una joven bella (con túnica roja, cabellos negros)
Visión VI	Mientras Hijo de Dios colgado en la cruz, imagen-mujer junto a la emanación de la sangre (costado del Hijo de Dios) Los esponsales VOZ del cielo Aproximación del altar Sacerdote con sagradas túnicas Celebración de los divinos sacramentos Relámpago de fuego Claridad del cielo abierto hasta la ofrenda Aparición como espejo: Natividad, Pasión, Sepultura, Resurrección y Ascensión	VOZ del cielo cerrado Cinco hombres antes de recibir el Sacramento: -cuerpos luminosos y almas ígneas -pálidos de cuerpo y tenebrosos de alma -cuerpos hirsutos y almas de inmundicia -cuerpos de espinas y almas con lepra -cuerpo ensangrentado y alma fétida Al recibir el Sacramento: -unos resplandecían de ígnea luz -otros se sumían en las tinieblas de una oscura nube
Visión VII	Ardiente luz (como un monte, alto y grande) Hombres blancos con un velo transparente Yace un gusano de longitud admirable (furor y horror):	-negro, hirsuto, lleno de úlceras y pústulas -de su boca, llamas hacia las nubes, a los hombres seculares y espirituales, y al abismo -de su boca, flechas A la izquierda: riquezas mundanas

Fig. 22. Esquema *Scivias*, Parte II, Visiones I-VII

El inicio ya marca el tono: una primera persona, la misma Hildegard von Bingen, «ni enardecida», «ni instruida» sino «frágil costilla imbuida de inspiración mística» (*Scivias* II, I). Estamos, de esta manera, ante el “ojo interior” que se adentra en el fuego del Espíritu Santo, «lucidísimo, inabarcable, inextinguible». Su incandescencia no consume sino vivifica. Así se desarrolla la creación humana. Del fuego surge el aire cuyo soplo calienta la “tierra cenagosa”. El nacimiento del hombre aparece como una dinámica plástica y cromática (“fuego lúcido y flor blanquísima”) y como una teología del don (“el fuego lúcido ofreció al hombre la flor blanquísima”). Asistimos a la imagen del nacimiento de la condición humana como una especie de inversión de la imagen prometeica, quien debe robar el fuego de los dioses, poder entre los poderes. Precisamente, en esta inversión, la magnificencia divina y el deseo de Dios (la “suprema voluntad”) son experimentadas desde la perspectiva del don y de la gratuidad divinas. Desde esta generosidad, surge la voz: «de este misterio no podrás ver más de cuanto te sea concedido por el milagro de la fe» (*Scivias* II, I). El inicio de esta segunda parte da la clave hermenéutica para entender lo que sucede a Hildegard y, en consecuencia, al hombre religioso. Solo la fe deviene la puerta de acceso a esa interioridad y cataliza lo que es una imagen real o irreal⁴⁹.

Junto al fulgor, el movimiento de ascensión o de elevación del hombre adquiere tintes solares por la irradiación lumínica y la serenidad entregadas al hombre. Esta luz acaba de inundar la visión segunda⁵⁰ con la centralidad de la segunda persona de la Trinidad (fig. 19) cuya miniatura de Wiesbaden rezuma esta luz de donde se circunscribe la figura de Cristo al interior de una mandorla y envuelto por el globo de fuego, el del Espíritu Santo a quien aludió N. Martínez – Gayol como el «vínculo de la unidad y la inseparabilidad de las tres personas»⁵¹. La centralidad de Cristo se presenta en torno a las otras dos personas trinitarias. Bajo la pluma de B. McGinn, la imagen visionaria de Hildegard conjuga la teología trinitaria de la tradición y la impronta de su experiencia:

⁴⁹ A este propósito, V. Cirlot trae a colación H. Corbin: «la teofanía se produce según la dimensión del receptáculo que lo acoge». La misma autora sostiene: «Justamente por el hecho de que sólo la fe tiene acceso al universo espiritual, la imagen es real y es en un contexto de agnosticismo cuando la imagen se convierte en pura irrealidad». Cf. *Ibid.*, 169, nota 29.

⁵⁰ Cf. *Apéndice* [6.2].

⁵¹ N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Hildegarda de Bingen. Una pneumatología en imágenes”, 181.

«The appearance of the simmering human image of Christ within the two circles indicating the other Persons suggests a keystone of Hildegard's theology: her teaching about the absolute predestination of the Second Person of the Trinity. The accompanying text explains how the Son gives access to the other two Persons and also explores a variety of Hildegard's distinctive Trinitarian analogies»⁵².

La tercera visión desarrolla un conjunto de imágenes sobre la Encarnación y lo que supone “hacer redención del género humano” (cf. *Ej* 107). Aquí, podemos establecer un correlato con la imaginación ejercitada en los *Ejercicios* ignacianos mediante la contemplación de la Encarnación (*Ej* 101-109)⁵³. Especialmente, nos situamos en los puntos ignacianos referentes a las personas divinas. Allí, primero, se trata de «ver y considerar las tres personas divinas como en el su solio real o throno de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno» (*Ej* 106). Más tarde, en un segundo momento, el ejercitante es invitado a la visión de lo que hablan (oír) las personas divinas (*Ej* 107) por ese “milagro de la fe” hildegardiano. Evidentemente, Hildegard e Ignacio tienen un objetivo diferente. Sin embargo, la imaginación visionaria de la primera y la imaginación ejercitada del segundo se encuentran en el hecho de que ambos señalan ese adentramiento en el misterio trinitario, experimentado por la visión en el primer caso o por la “vista imaginativa” ejercitada en el segundo.

Mientras que en Hildegard se vive en primera persona; en los *Ejercicios*, es una realidad para ejercitarse por el don de la gracia divina. En todo caso, ambos sugieren la experiencia visionaria y auditiva como modo de participación en el interior trinitario. Desde esa interioridad, los movimientos de la visión dejan paso a la voz de la imagen – mujer, «engendraré y alumbraré» (*Scivias* II, III). La sonoridad de la visión se conjuga con la misma luz del alumbramiento y la sinestesia por contraste entre la luz y el negro de las pieles, de aquellos que en Cristo viven una nueva vida. Y esto supone adentrarse en la vida de Cristo cuya participación es una metaformosis espiritual, «arrancando a cada uno de ellos la piel negra y echándola fuera del camino» para vestirlos «con una túnica muy blanca».

⁵² B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 188-189.

⁵³ Cf. *Infra*, 674-676.

Las visiones cuarta, quinta, sexta y séptima ahondan en el tiempo de la Iglesia y de los sacramentos. De ellas subyacen dos cualidades fundamentales: la cromática y la sinestésica. Las dos se concilian para crear un movimiento de imágenes teológicas: «aquellos que se desgarran de la imagen crística» (*Scivias* II, IV), el regreso a la imagen por la penitencia, la permanencia «en la arrogancia de la muerte» (*Scivias* II, IV), el contraste de resplandores blanco y rojo de la imagen – mujer (cf. *Scivias* II, V). Todo esta dinámica imaginativa encuentra un cenit importante en las visiones sexta y séptima. La sexta aborda esencialmente la cruz, las bodas esponsales y la Eucaristía como el sacramento por excelencia de la unión divina. Hay dos imágenes dinámicas que conviene subrayar. La primera, la de la imagen – mujer conducida a la boda esponsal y que la miniatura “La misa” (fig. 23)⁵⁴ resuelve con la figura femenina recogiendo la sangre del costado de Cristo crucificado en una copa. Tal imagen pertenece a una tradición iconográfica y literaria elaborada especialmente a partir del siglo XII siguiendo el principio paulino de hacer visible lo invisible (*per visibilia ad invisibilia*). Como sucederá también con Angela da Foligno y el motivo de la herida del costado de Cristo, aquí presenciamos tanto por la visión en el texto como en la miniatura, un interés y una pasión por «el fenómeno visionario»⁵⁵ que también atañerá a la construcción del mito del grial. No es el momento de establecer paralelos en la tradición del grial o de la poética y de la construcción del mito y la imaginación visionaria de Hildegard von Bingen. Sin embargo, ambos se forjan en «un despertar de un ojo interior que pudiera atravesar la materia hasta alcanzar el espíritu, desde la realidad sensible hasta la inteligible»⁵⁶. En efecto, en el *Perceval* de Chrétien de Troyes, lo esencial no será el objeto del *grial* del cortejo que pasa ante los ojos del joven junto a la lanza chorreante de sangre. La pregunta no realizada por un exceso de silencio – ¿a quién sirve ese cortejo? – se irá transformando en las continuaciones del *roman* hacia una pasión por el objeto sagrado: el cáliz donde está la sangre del costado de Cristo. A ello nos dedicaremos más en nuestra Parte III, sobre la materia caballeresca, otra de las fuentes para la imaginación ignaciana.

⁵⁴ Extraída de V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 207. La miniatura pertenece al facsímil de Eibingen como las figuras 17, 18 y 19. Cf. *Ibid.*, 269-270.

⁵⁵ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*, 251ss.

⁵⁶ *Ibid.*, 251.



Fig. 23. *Scivias* II, VI. “La misa”, fol. 86

La segunda imagen de esta sexta visión es la de la misma cruz que une la parte superior e inferior de la miniatura. De la cruz surgen esos rayos de luz provocando así un movimiento de ascenso y de descenso cuyos rayos tienen su origen en la cruz y su recepción en el cáliz del altar, y a la inversa. La iluminación está siempre presente y colma toda esta narración visionaria y sacramental. Por último, la voz aparece en dos ocasiones en una especie de otro movimiento: apertura y clausura del cielo. De la misma manera que el costado de Cristo se abre para emanar la redención derramando – véase su componente fluído –, acto seguido el cielo se abre ofreciendo la voz para la invitación a las bodas esponsales: «Sea esta, Hijo, tu esposa para la restauración de mi pueblo, y sea su madre, renovando las almas por la salvación del espíritu y del agua» (*Scivias* II, VI). Sin duda, en la voz del cielo abierto resuena el momento de la pasión y de la gloria del cuarto evangelio o de San Juan. En la misma voz confluyen los dos momentos evangélicos, el del diálogo a tres entre María, Jesús y el discípulo amado (cf. Jn 19, 25-27) y el de la lanza que traspasa el

costado de Cristo (cf. Jn 19, 34). En este último caso, se transforma “la sangre y el agua” por “el espíritu y el agua”. El segundo momento que Hildegard experimenta la audición del cielo, ahora cerrado, pertenece más a la tradición sinóptica y paulina, al hacer referencia a las palabras institucionales de la Eucaristía, «Comed y bebed el cuerpo y la sangre de mi Hijo para borrar la prevaricación de Eva hasta que seáis restituidos a la justa herencia» (*Scivias* II, VI).

La segunda parte concluye con la visión séptima de tono apocalíptico y con base bíblica. Esta visión constituye el molar de *Scivias*. La posición textual en el conjunto visionario resulta ser el centro, «decimotercera en las veintiséis que constituyen esta obra»⁵⁷. Diríamos que la visión se desarrolla como una imagen de contraste entre dos realidades, la de la luz o ardiente luz del monte (cf. *Scivias* II, VII) como la del monte que inaugura las visiones lumínicas de la primera parte (cf. *Scivias* I, I), y la del gusano con úlceras⁵⁸. En efecto, la imagen del contraste resulta de la de Dios y la del pecado y de las riquezas mundanas. En definitiva, estamos ante una elección como bien ha indicado G. Épiney – Burgard subrayando el valor del discernimiento (*discretio*) en la obra hildegardiana⁵⁹. Como sabemos, la espiritualidad ignaciana ha sido tradicionalmente valorada por su insistencia en el discernimiento como proceso básico de los *Ejercicios*. Si bien es verdad, debemos anotar que la palabra *discretio* solo aparece dos veces⁶⁰ en *Ejercicios* a diferencia de la proliferación del término en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Si nos centramos en los *Ejercicios*, la primera recurrencia se da en ocasión del segundo tiempo de elección (*Ej* 176) y la segunda, con las reglas de segunda semana para mayor discreción de espíritus (*Ej* 328). Propiamente, la imagen ignaciana de contraste, como en el caso de Hildegard von Bingen, se desarrolla en un contexto de elección, entre el bien y el mal, entre fuerzas antagónicas – que en el caso ignaciano serán consolaciones y desolaciones, fruto de las mociones del ejercitante –. También, la imagen de contraste con la del fuego del Espíritu se desarrollan en un contexto de “batalla” o combate:

⁵⁷ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 131.

⁵⁸ Sobre su sentido simbólico como bestia, véase *Ibid.*, 131-137.

⁵⁹ Cf. G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 56-57.

⁶⁰ Cf. M. J. BUCKLEY, “Discernimiento”, en *DEI*, vol. I, 607-611. Cf. *Concordancia*, 389-390. Me remito a nuestras páginas sobre el “ojo crístico” en Ignacio de Loyola y su relación con la *discretio spirituale*, el engaño y la apertura de los ojos. Cf. *Infra*, 584; 592.

«Entonces vi cómo un querubín, en un ardiente fuego en el que se encuentra el espejo de los misterios de Dios, perseguía con una espada de fuego a los espíritus del aire que me atormetaba, y éstos huían de mí gritando: “¡Ay, ay!, ¿ahora nos desaparece ésta y no podemos llevárnosla?”. De inmediato revivió plenamente en mí mi espíritu y mi cuerpo revivió en venas y médulas, y me curé completamente»⁶¹.

En los *Ejercicios* ignacianos, destacamos algunas imágenes ignacianas de contraste:

a) La vista imaginativa del primer preámbulo en el primer ejercicio de primera semana dirigida al lugar corpóreo – templo o monte – donde se encuentra Jesucristo o Nuestra Señora y al ánima encarcerada en el cuerpo corruptible, destarrado entre brutos animales (*Ej* 47); b) Por una parte, el contraste de los tres puntos del primer ejercicio de primera semana – al traer la memoria – del pecado de los ángeles (*Ej* 50), del de Adán y Eva (*Ej* 51) y del de la humanidad (*Ej* 53) y, por otra parte, la imagen del Cristo “delante y puesto en cruz” del coloquio (*Ej* 54); c) La meditación de los pecados del segundo ejercicio de primera semana (hombres *versus* ángeles y santos), “mi corrupción y fealdad corpórea” o “llago y postema” (*Ej* 58) y los contrarios al considerar «quién es Dios, contra quién he pecado, según sus atributos» (*Ej* 59); d) Los contrastes de lo que se ve de tanta diversidad de gentes, lo que se oye y lo que hacen y, a su vez, lo que ve las tres personas divinas, lo que oyen y lo que hacen (*Ej* 106-108); e) La Meditación de dos Banderas, una de Cristo y la otra de Lucifer (*Ej* 136-147); e) Los tres grados de humildad (*Ej* 165-167); f) El segundo tiempo de elección «quando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y dessoluciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus» (*Ej* 176). Así, las imágenes ignacianas de contraste se concentran básicamente sobre el pecado, la Encarnación y la elección. Retomando a Hildegard, la tercera parte (fig. 24) de *Scivias* podemos denominarla como una arquitectura centrada en la descripción detallista de sus partes (ángulos, partes, muros). En efecto, estamos hablando de una arquitectura visionaria y sonora sumamente detallista del macrocosmos y del microcosmos como una obra de Dios⁶².

⁶¹ T. VON ECHTRENACH, *Vida* II, IV, 61.

⁶² En otra visión, T. von Echtenach reportará lo visto y oído por Hildegard: «En verdadera visión vi la figura del hombre, el cual, aunque tenga la doble naturaleza del alma y cuerpo, es, sin embargo, un solo edificio [...] El hombre es la obra de Dios, está con toda criatura y toda criatura está con Él. Pero la obra del hombre, que es sin vida, no es semejante a la obra de Dios, que es vida, del mismo modo que el vaso del alfarero no se parece a las casa del obrero». Cf. T. VON ECHTRENACH, *Vida*, II, V, 64; VI, 67-68.

Visión I	«Yo persona elegida». ORIENTE Piedra de inmensa anchura y altura (color de hierro) Trono real redondo	Círculo de color de oro inabarcable Salida del secreto, una estrella Multitud de centellas candentes Viento y vuelta al resplandor
Visión II	AL INTERIOR DEL CÍRCULO Monte y edificio cuadrangular, en diagonal (de Oriente a Occidente, septentrión al mediodía)	Muralla de dos tipos: -Resplandor -Ensambladura de piedras Descripción detallista del edificio
Visión III	EN MEDIO DE LA PARTE LUMINOSA DEL MURO Torre de color de hierro Cinco imágenes con arco, coronados: -a Oriente (con cinta pontifical) -al aquilón (con túnica púrpura-adolescente) -al septentrión (oculta su rostro)	-a la columna de la Palabra de Dios (cubre su cabeza y en su pecho la imagen de Jesucristo) -a la Iglesia y hombres que transitan (armada con yelmo, espada, escudo y lanza) Otras dos imágenes: -cabeza con corona triangular roja -vestida de túnica blanca pálida llevando la cruz La VOZ de las imágenes
Visión IV	COLUMNA Ramas en la raíz (Abraham, Moisés, Josué y demás) Patriarcas y Profetas Mártires, confesores, vírgenes y santos Resplandor y paloma con un rayo de color de oro	VOZ del cielo Multitud angélica y alada Hombres que venían del mundo Vestiduras nuevas en el edificio VOZ del creador
Visión V	ÁNGULO SEPTENTRIONAL DEL EDIFICIO Cabeza prodigiosa (color del fuego y rostro humano) Tres alas:	-Hacia el aquilón -Hacia en medio -Hacia la garganta del septentrión Movimiento, sin palabra
Visión VI	DESCRIPCIÓN DEL ÁNGULO Y MURO	SEPTENTRIONAL
Visión VII	ÁNGULO OCCIDENTAL Columna de color púrpura ennegrecida	
Visión VIII	ÁNGULO MERIDIONAL Columna negra Entre la columna negra y la de la Trinidad: Separación de tres codos	Columna umbrosa, escaleras: Ascenso y descenso de las virtudes, de las cuales hay siete visibles La primera lleva la imagen del Hijo encarnado
Visión IX	Torre y columna de la humanidad del Salvador Escalera ÁNGULO SEPTENTRIONAL	Hombres de la semilla de Adán Entrada y salida LA VOZ de la virtud (la ciencia de Dios)
Visión X	CIMA DEL ÁNGULO ORIENTAL Dos tipos de muros (de luz y de piedra), como seis escalones de piedra blanquísima	Sobre ellos, un asiento con un joven de rostro viril (imagen de cabeza a ombligo) Mirando al mundo: la VOZ del joven
Visión XI	EN EL AQUILÓN Cinco bestias (hacia Occidente) -perro ígneo -león rojizo -caballo amarillento -puerco negro -lobo gris Mirada al ángulo oriental	El joven de rostro viril (imagen de ombligo a los pies) Imagen-mujer delante del altar Cabeza monstruosa Estiércol Trueno-nube fétida Retorno al Evangelio de Cristo
Visión XII	Movimiento de todos los elementos y criaturas Fuego, aire, agua, tierra. Purificación VOZ a todo el orbe Reunión de los huesos de los hombres	Se cubren de carne y con todos los miembros Resplandor y el signo de la fe Juicio Serenidad de los elementos. No hay noche.
Visión XIII	Aire luminoso VOZ con todos los significados dichos Músicas	Alabanzas Exhortaciones Victoria de las virtudes

Fig. 24. Esquema *Scivias*, Parte III, Visiones I-XIII

Cada visión se profundiza en la siguiente. Lo visual y lo sonoro se intensifican. La voz de la cabeza con una corona triangular roja condensa el misterio trinitario:

«Venzo en oriente con el poderoso Hijo de Dios que salió del padre para venir al mundo para la salvación de los hombres y que volvió al Padre después de morir en la cruz con gran tristeza, resucitando de entre los muertos y ascendiendo al cielo. No quiero ser confundida huyendo de las miserias y dolores de este siglo» (*Scivias* III, III).

La voz abunda en las visiones: algunas, prodigan el temor divino y la *memoria creationis* (cf. *Scivias* III, IV); unas, confirman todo lo visto para ser conservado, «mira el vestido que has recibido, y consévalo» (*Scivias* III, IX); otras, sencillamente vociferan (cf. *Scivias* III, X) ante el mundo y los hombres sin saber muy bien lo que dice. Finalmente, y como no podía ser de otra manera, circularmente, las visiones lumínicas y auditivas, concluyen con esa sinestesia, el “aire luminoso” (*Scivias* III, XIII) de donde nace la voz suprema dirigida a Hildegard von Bingen, voz, que a su vez, no habla en forma directa sino indirectamente: «Entonces vi un aire muy luminoso, en el que oí, con todos los significados ya dichos, de un modo admirable todo tipo de músicas» (*Scivias* III, XIII).

b) *El ojo y la decisión*

Reclusa en el monasterio de Disibodenberg, su *testificatio* abre una nueva vida, aquella que le llevará a Rupertsberg en 1150 donde finalizará su obra *Scivias* un año más tarde. De alguna manera, Hildegard usa la imaginación como el receptáculo donde la *visio Dei* y su audición tiene lugar como revelación. “Ser tocada” va en correlación con “ser sacada”. Diríamos también ser movida. La imagen saca a la persona que recibe a Dios y lo ve, es decir, le pone en movimiento y en una decisión según ese Deseo revelado en la visión: «Vi en visión, y fui enseñada y obligada a revelarlo a mis prelados, que nuestro lugar tenía que separarse con sus pertenencias del lugar en que había sido consagrada por Dios»⁶³.

⁶³ T. VON ECHTRENACH, *Vida* II, III, 58.

Este hecho, supone el «exilio de una falsa patria y la búsqueda de la patria prometida»⁶⁴. No obstante, hablamos más de éxodo que de exilio: de la reclusión a la fundación, de la opresión a la libertad. La imagen es profética y, en este caso, vehicula la liberación a partir de la creación de algo insólito, innovador para su época: una mujer con temor y temblor escribe sobre las cosas de Dios. Además, indocta⁶⁵. A su vez, el movimiento de Hildegard no le es propio sino es provocado por la iniciativa de Dios como lo fue un día para Moisés en ese Paso del Mar Rojo aun con todas las vicisitudes:

«Entonces vi una verdadera visión que me sucederían tribulaciones como a Moisés, porque cuando condujo a los hijos de Israel de Egipto al desierto por el mar Rojo, murmuraron contra Dios y desalentaron a Moisés, a pesar de que Dios les hubiera iluminado con maravillosos signos (Ex 16, 2). Así también Dios permitió que la gente común, mis parientes y algunas de las que vivían conmigo me desalentaran, puesto que nos faltaba lo necesario para vivir, si no nos lo daban en limosnas por la gracia de Dios [...] Nosotras, sin embargo, esperábamos que nos socorriera la gracia de Dios, que nos había mostrado aquel lugar»⁶⁶.

Y ese lugar, ni celeste, ni terrestre, es el lugar revelado para ir haciéndose encarnatorio e historizado. De aquí, el interés por la llamada Trinidad económica⁶⁷. Ese lugar será Rupertsberg pero como tal no aparece en las visiones. El lugar de la visión ni tiene apariencia celestial ni terrenal porque es otro lugar o zona intermedia, *mundus imaginalis*, que mueve a ir caminando hacia su concreción a través de las decisiones. Se va desarrollando así la huella impresa en la visión y su puesta en escena en la historia concreta. En sus agitaciones en Disibodenberg tuvo la ayuda del monje Volmar y la confirmación oficial de su experiencia visionaria por el papa cisterciense Eugenio III (1147-1148)⁶⁸. *Physica*, *Sinfonía* y *Lingua ignota* serían otras obras. En 1158 realizaría *Liber vitae meritorum* a partir de una visión⁶⁹.

⁶⁴ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 34.

⁶⁵ Cf. *Supra*, 201. Véase nuestra nota 20. Será un recurrente literario de humildad y de afirmación veraz de sus visiones, sus escritos y sus decisiones como en la carta al monje Guibert de Gembloux (1175). Cf. *Infra*, 223.

⁶⁶ T. VON ECHTRENACH, *Vida II*, II, 56.

⁶⁷ «Hildegard's fascination with what theologians call the economic Trinity that is, the Trinity revealed in history. She shows little interest in the inner life of the Trinity through visualizations based on the interplay of revealing and concealing the hidden mystery». Cf. B. MCGINN, «Theologians as Trinitarian Iconographers», 192. Ver también: N. MARTÍNEZ – GAYOL, «Hildegarda de Bingen. Una pneumatología en imágenes», 185.

⁶⁸ Cf. V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 118-119.

⁶⁹ Cf. T. VON ECHTRENACH, *Vida II*, IV, 64.

Sin embargo, nos detenemos en 1163, año donde a través de la experiencia visionaria iniciaría otra obra profética: *Liber divinorum operum*. La visión desencadenante de esta escritura también la describe Theoderich von Echternach en la *Vida* (1180-1190) ya con materiales elaborados por un secretario de Hildegard, Gottfried (1174-1175), y su mismo testimonio:

«Un tiempo después vi una visión maravillosa y misteriosa, de tal modo que todas mis vísceras fueron sacudidas y apagada la sensualidad de mi cuerpo. Mi conocimiento cambió de tal modo que casi me desconocía a si mismo. Se desparramaron gotas de lluvia de la inspiración de Dios en la conciencia del alma, como el Espíritu Santo empapó a San Juan Evangelista cuando chupó del pecho de Cristo la profundísima revelación, por lo que su sentido fue tocado por la santa divinidad y se le revelaron los misterios ocultos y las obras al decir: ‘En el principio era el Verbo, etcétera’»⁷⁰.

Sus diez visiones y las diez miniaturas del siglo XIII (del manuscrito llamado de Lucca)⁷¹ constituyen todo un imaginario acerca el cosmos, el Creador y cómo opera en la naturaleza (fig. 25) y en la historia visionada también por las virtudes teologales y la sabiduría como modos de relacionarse con ella. Por ello, bien consideró J. A. Schroeder a Hildegard von Bingen como única por “su manera de integrar la teología, la cosmología y la fisiología”⁷² o como A. H. King – Lenzmeier la califica: «integrated vision»⁷³. Si bien Hildegard ni aquí ni en todo su *corpus* visionario presenta los misterios de Cristo, este es oído y visto como centro de todo el universo mediante su salvación puesto que es el Misterio por excelencia (fig. 26).

⁷⁰ T. VON ECHTERNACH, *Vida* II, VII, 68-69.

⁷¹ Sobre las miniaturas de la Biblioteca Statale di Lucca, del *Liber divinorum operum*, véase *Ibid.*, 271-272. Un notable estudio acerca de la relación entre esta última obra profética de Hildegard y los círculos trinitarios de Gioacchino da Fiore de su *Liber Figurarum* se encuentra en: V. CIRLOT, *La visión abierta*, 107-126. Por otra parte las dos figuras [20.21] presentadas las extraemos de: ID., *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 249.251; ID., *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 147.152; ID., *La visión abierta*, 71.

⁷² Cf. J. A. SCHROEDER, *art. cit.*, 91.

⁷³ A. H. KING – LENZMEIER, *Hildegard of Bingen: An Integrated Vision*, Liturgical Press, Collegeville – Minnesota 2001, 25. Citado en *Ibid.*, 92.



Fig. 25. *Liber divinorum operum*, fol. 1v (s. XIII)



Fig. 26. *Liber divinorum operum*, “El espíritu del mundo y la rueda”, fol. 9 (s. XIII)

Esta última obra (fig. 26) abre el misterio de la Trinidad; su horizonte y finalidad será: penetrarlo mediante la infusión del Espíritu Santo. Moriría el 27 de septiembre de 1179. La imagen hildegardiana vehicula la *visio Dei*. Es profética por lo revelado continuamente penetrado. La imaginación si bien no se explicita como capacidad espiritual, constituye el movimiento y la relación mistagógicas. Ellas conllevan tribulaciones y dificultades pero se fundamenta en lo esencial: la relación con el misterio trinitario de donde sus procesiones son la *dynamis* del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que por su iniciativa introducen a la persona en su relacionalidad. El hombre lleva el sello divino. Así lo propugna G. Épiney – Burgard:

«Él [el hombre], microcosmos, reproduce hasta en los menores detalles, en su anatomía, en su fisiología, el macrocosmos. Todo órgano humano, toda operación de los sentidos, tiene una triple correspondencia: con los elementos, con la vida moral, con la vida sobrenatural»⁷⁴.

Como colofón, la carta de Hildegard al monje flamenco Guibert de Gembloux (1175), nos señala el sentido de sus sentidos (ojo y oído) y cómo la imagen de lo oído y lo visto permanece dejando huella en ella en su memoria y en su escritura. A este hecho, T. von Echtenach señala la necesidad de escribir como modo de ampliación del conocimiento interior y de desvelo de la «contemplación interior oculta»:

«Cuanto más avanzamos en la escritura, tanto más aumenta el cúmulo de las insignes visiones, de los actos y las palabras de la beata virgen. Hay en todo ello tal exceso de conocimiento y verdad que sería una tremenda temeridad de mente obstinada no abarcar toda su obra ni venerarla con todas las fuerzas. Pues, ¿de quién sino del Espíritu divino, generoso donador de gracias, bebía ella como de una fuente constante de sabiduría de salvación, emanando de su corazón la abundancia de doctrina espiritual como un río de agua viva? La pluma de la contemplación interior oculta en ella volaba hacia la visión superior cuando interpretó el Evangelio de Juan»⁷⁵.

De la carta se desprende un conocimiento de sí misma y la distinción entre dos tipos de luz que, en definitiva, se tratan de dos tipos de percepción:

⁷⁴ G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 52-53. La misma estudiosa al referirse al texto del *Liber divinorum operum* y la visión cuarta (fig. 21) relata: «La caja torácica representa todo el espacio aéreo entre las nubes y la tierra que, por los vientos, pone la rueda terrestre en movimiento. Igualmente, es la sede del alma que, como el aire, une el cielo y la tierra. Este alma, chispa divina, está llamada a orientar al cuerpo por el recto camino del Bien». Cf. *Ibid.*, 53.

⁷⁵ T. VON ECHTRENACH, *Vida II*, VII, 69.

«Desde mi infancia, cuando todavía no tenía ni los huesos, ni los nervios ni las venas robustecidas hasta ahora, que ya tengo más de setenta años, siempre he disfrutado del regalo de la visión en mi alma. En la visión mi espíritu asciende, tal como Dios quiere, hasta la altura del firmamento y hasta el cambio de los diversos aires, y se esparce entre pueblos diversos, en lejanas regiones y en lugares que son para mí remotos. Y como veo estas cosas de este modo, las contemplo según el cambio de las nubes y de otras criaturas. No oigo estas cosas ni con los oídos corporales ni con los pensamientos de mi corazón, ni percibo nada por el encuentro de mis cinco sentidos, sino en mi alma, con los ojos exteriores abiertos, de tal manera que nunca he sufrido la ausencia del éxtasis. Veo estas cosas despierta, tanto de día como de noche. Y con frecuencia estoy atada por enfermedades y atenazada por fuertes dolores, hasta tal punto que amenazan con llevarme hasta la muerte. Pero hasta ahora Dios me ha sustentado. La luz que veo no pertenece a un lugar [...] Se me dice que esta luz es la sombra de luz viviente [...] Lo que he visto o aprendido en esta visión, lo guardo en la memoria por mucho tiempo, pues recuerdo lo que alguna vez he visto u oído. Y simultáneamente veo y oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo, lo desconozco, puesto que no soy docta [...] Y de vez en cuando, y no con mucha frecuencia, percibo en esta luz otra luz, a la que nombran luz viviente, que, mucho menos que la anterior, puedo decir de qué modo la veo. Pero, desde el momento en que la contemplo, toda tristeza y todo dolor es arrancado de la memoria, de forma que adquiero las maneras de una simple niña y no de una mujer vieja [...] Me desconozco a mí misma en los dos modos, esto es, en cuerpo y en alma, y me tengo en nada. Tiendo hacia Dios vivo y abandono todo esto a Él, pues Él, que no tiene ni inicio ni fin, me defiende en todo esto del mal. Reza por mí, tú que buscaste estas palabras, junto a todos aquellos que desean oírlas fielmente, para que permanezca felizmente en el servicio de Dios»⁷⁶.

Por un lado la “luz que no pertenece a un lugar” y, por otro, la “luz viviente”. Ambas resultan interiores y son activadas de forma intencional y consciente (“ausencia del éxtasis”). Si la primera se define por ser “la sombra de la luz viviente” (*umbra viventis lucis*) de lo objetual, de la percepción figurativa y de la observación física; la segunda, la luz viviente (*lux vivens*) claramente se sitúa en lo inefable e inenarrable⁷⁷. En todo caso, la claridad del entendimiento o la abstracción en el misterio trinitario colma toda la realidad. Así lo vivió Ignacio de Loyola en ese camino 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» (*Au* 30).

⁷⁶ V. CIRLOT (ed.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, 151-153. Véase en *Apéndice* [7] algunos textos de san Buenaventura acerca de los sentidos corporales y espirituales. Aquí Hildegard von Bingen no pretende ser descriptiva teológicamente hablando sino, al contrario, argumenta su experiencia visionaria. Esta se caracteriza por un alto grado lumínico, es decir, la presencia de Dios inunda la experiencia de la Sibila del Rin.

⁷⁷ Cf. B. MCGINN, *The Growth of Mysticism*, 335.

En la poética de la tradición *imaginal*, Hildegard von Bingen representa la excelsa unión entre la imagen y el texto, entre aquello que ve y oye (vista y oído) y aquello que debe decirse (escritura). En la zona intermedia (*mundus imaginalis*), la visión y la audición penetran en el misterio trinitario conduciéndola tanto a la unión con Dios como a la toma de decisiones. Por este motivo, la experiencia teológica – espiritual en la Sibila del Rin se caracteriza por ser un acontecimiento del cual subyace el exilio o el éxodo hacia la fundación de un monasterio. La capacidad visionaria, en vigilia, está inundada por la irradiación lumínica y la experiencia cromática. Luz y color forjan una arquitectura visionaria o una percepción más allá de lo sensible, una percepción icónica porque esta le transporta hacia el misterio trinitario.

Sus fuerzas antagónicas esgrimidas en las visiones de *Scivias*, nos ponen en la tesitura de la dialéctica entre el bien y el mal que en la imaginación ignaciana se matiza a través de la *discretio spirituale*. La figuración inunda la capacidad visionaria en Hildegard von Bingen como la imaginación figurativa en *Ejercicios* se desarrolla. En ambos casos, las representaciones mentales devienen el lugar de la manifestación divina o, mejor dicho, de la comunicación de Dios que por su gracia se hace experiencia y relación. Penetrar el misterio trinitario resulta la participación en el seno del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Desde ella, el movimiento ocular a través de las visiones se traduce en un movimiento de éxodo, es decir, en una toma de decisiones que la guían hacia Rupertsberg. Así, la visión, la revelación y la peregrinación constituyen tres de sus notas más características. Con Hildegard von Bingen, podríamos decir, se inicia nuestra tradición *imaginal* en el medioevo, una poética en torno a la imagen que emerge como lugar teológico – espiritual.

3.1.2 Beatriz de Nazaret (1200-1269)⁷⁸: Escuela cisterciense⁷⁹

Cuando Angelus Silesius (1624-1677) habla de la rosa sin porqué en su *Peregrino querubínico*, *Die Ros'ist ohn'Warum, sie blühet weil sie blühet, Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*, “La rosa es sin porqué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista”⁸⁰, nos ofrece la experiencia de Dios vivida por Beatriz de Nazaret en clave de unión esponsal cuya exigencia es la ascética que se formula en términos de examen y de autoescrutinio. Esta es la perspectiva de su tratado teológico – espiritual rotulado *Los siete modos de amor*⁸¹ (*Seven manieren van minne*).

Nacida en Tienen, cerca de Lovaina, su escritura responde al medio neerlandés aunque su voz nos ha llegado de manos de su confesor y capellán, el fraile cisterciense anónimo, quien escribió la *Vita Beatricis*⁸² a los pocos años de su muerte. En latín, incluirá en esta *Vita* lo más propio de esta mujer, su tratado latinizado y recortado: *Los siete modos de amor*. A partir de esta traducción latinizada se pudo descubrir en 1895⁸³ el texto original, la voz y la escritura de la propia Beatriz en medio neerlandés mezclado entre los *Sermones limburgueses*.

⁷⁸ Para la bibliografía de esta autora un tanto desconocida, véase: R. FAESEN, “Beatriz de Nazaret y su mística de las «Siete Maneras de amor»”, en *Cistercium* 219 (2000), 459-470; B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, 166-174; L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268). Su persona, su obra”, en *Cistercium* 219 (2000), 429-443; ID., “Siete maneras de amor”, en *Cistercium* 219 (2000), 633-646; J. VAN MIERLO, “Béatrice de Nazareth”, en *DSp*, vol. I, 1310-1352; G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 121-151; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 143-163.

⁷⁹ De referencia: R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica. Vistas en el ambiente de la segunda ola de la espiritualidad cisterciense”, en *Cistercium* 219 (2000), 391-410; J. DE LA CROIX BOUTON, “La vida de las monjas de Cister en los siglos XII y XIII”, en *Cistercium* 220 (2000), 757-775; P. VERDEYEN, “Influencia de Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Claraval en Beatriz de Nazaret”, en *Cistercium* 219 (2000), 623-630.

⁸⁰ Citado en S. GERMAIN, *op. cit.*, 116. La traducción es mía.

⁸¹ Seguimos la traducción del neerlandés actual al castellano de A. M. Schlüter realizada a partir de: R. FAESEN, *Beatrijs van Nazareth: Seven manieren van minne*, en *Cistercium* 219 (2000), 647-662. Lo abreviamos como *Siete modos* seguido del número del modo en grafía romana y de la página donde se encuentra en la revista *Cistercium*.

⁸² Sobre sus fuentes y manuscritos, véase R. DE GANCK, “Curriculum vitae de Beatriz. Su biografía y el biógrafo”, en *Cistercium* 219 (2000), 418. Nuestras referencias a la *Vita Beatricis* provienen de la edición: V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 97-125. Se abrevia como *Vita Beatricis* seguido de su numeración.

⁸³ Cf. G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 132.

La *cura monialium* y el Císter son el contexto de Beatriz en el siglo XIII. Al respecto, E. Trías caracteriza un tránsito, propio al arte gótico, en donde se pasa de las jerarquías celestes y terrestres a un gusto por la humanidad de Cristo:

«Ya no interesa la figura cósmica del juez apocalíptico. Ahora lo que importa es conseguir un método de construcción que permita encarnar simbólicamente, del modo más ajustado posible, las jerarquías luminosas invisibles en este mundo invisible»⁸⁴.

Precisamente, de entre todos los misterios divinos, el de Cristo es el fundamental, esto es, su Pasión: «Y en adelante, durante cinco años seguidos tuvo la imagen mental de la Pasión de Nuestro Señor tan firmemente grabada en su memoria que casi nunca dejaba esta dulce meditación»⁸⁵. El uso de imágenes en Beatriz de Nazaret es la antesala de la meditación. Por lo tanto, la imaginación las genera teniendo como función principal la iniciación o introducción al misterio para ser meditado.

Por un lado, presenciamos un momento de auge en el Císter, sea por fundación sea por incorporación. R. de Ganck precisó estadísticamente este hecho⁸⁶ que en el caso femenino, la pertenencia al Císter se mezcla con la de las *mulieres religiosae* (beguinas y reclusas), y que en el caso de las beguinas, algunas de ellas se fueron incorporando a esta orden religiosa. Es el caso de Beatriz de Nazaret, educada al perder su madre por un grupo de beguinas de Léau con siete años y, más tarde, introducida a la vida monástica del Císter⁸⁷. Por otra parte, el crecimiento comercial y económico se desarrolla fuertemente en el siglo XIII que como contrapunto encuentra en «la pobreza y la desnudez como *imitatio Christi* [...] una tendencia o ambiente general en el Occidente cristiano»⁸⁸. El contexto se desarrolla en clave de modificaciones, de un *novus ordo*, otro tiempo en lo social, lo cultural y lo eclesial en los cuales la pobreza significa “ruptura y retorno al Evangelio”⁸⁹.

⁸⁴ E. TRÍAS, *Diccionario del Espíritu*, Planeta, Barcelona 1996, 40.

⁸⁵ *Vita Beatricis* I, 15, 72 (Cirlot – Garí, 104).

⁸⁶ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica. Vistas en el ambiente de la segunda ola de la espiritualidad cisterciense”, 391-393.

⁸⁷ Cf. R. DE GANCK, “Curriculum vitae de Beatriz. Su biografía y el biógrafo”, 412; G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 122.

⁸⁸ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica. Vistas en el ambiente de la segunda ola de la espiritualidad cisterciense”, 394.

⁸⁹ Cf. L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268)”, 430.

a) «*Vita Beatricis*». La *imago passionis*: del conocimiento de sí (examen) a la *conformatio Christi*

Beatriz de Nazaret ejemplifica esa centralidad de Cristo y de su humanidad como acceso al misterio trinitario⁹⁰. En consecuencia, no estamos solo ante una función iniciática de la imaginación sino también, mnemónica. La *memoria passionis* se recoge en la memoria y hace posible su meditación y los beneficios que recibe para la vida en el Espíritu. Existe, pues, un sentido fuerte de los *paupercula Christi* «por la idea de *conformatio* o *configuratio* con el Cristo pobre, en su vida y sufrimientos»⁹¹. La conformación con Cristo se teje a partir de la concordancia con su modo de relacionarse, de estar en el mundo y de un amor apasionado por Él. Con todo un lenguaje del amor cortés⁹², *Minnemystik* o como bien puntualiza B. McGinn «the courtly mode of mystical language»⁹³, el campo semántico de la experiencia teológico – espiritual de Beatriz de Nazaret, entre tantas otras, se vertebra en torno a la «*generositas, largitas, affabilitas, delicadeza, bondad*» – añadiendo R. de Ganck:

«Su amor y dedicación por el prójimo estuvo inspirada, en su mayor parte, por su amor inmenso a Cristo y al hombre [...] La consciencia de que Cristo era el Hijo de Dios creaba en sus corazones un hambre insaciable por él. Ellas caminaron con todo su ser para llegar a una contemplación profunda de la humanidad de Cristo, alimentada por las lecturas, el Oficio divino y la oración»⁹⁴.

En efecto, tanto las meditaciones como la experiencia visionaria de Beatriz de Nazaret se presentan, en su gran mayoría, en un contexto litúrgico y oracional. De especial interés es la relación entre el capellán confesor anónimo y la voz de Beatriz, implícita en esta

⁹⁰ Beatriz de Nazaret nació en Tienen, diócesis de Lieja. No olvidemos – como bien subraya L. Schiano – que fue en Lieja donde el obispo Esteban en el siglo X instaura la fiesta de la Trinidad, más tarde llevada al calendario universal de la Iglesia. Estamos, en efecto, ante un lugar de tradición fuerte en torno a la cultura visual y devocional de la Santísima Trinidad. Cf. L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268)”, 431.

⁹¹ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica. Vistas en el ambiente de la segunda ola de la espiritualidad cisterciense”, 399.

⁹² Pese a que trataremos este aspecto en nuestra Parte III junto al “imaginario caballeresco”, aquí apuntamos esa fascinación del amor cortés trasladada al ámbito espiritual y, especialmente, femenino. También se dará en M. Porete con su fórmula *Loingprès* (Lejoscerca) como veremos más adelante. Cf. L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268)”, 433.

⁹³ B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, 168-174. Aquí, 169.

⁹⁴ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica”, 400 y 401.

Vita Beatricis donde se entrecruzan audiciones de la una y del otro. Este vertebra la obra en tres partes teniendo como hilo conductor el progreso espiritual:

«Los distribuye en tres libros que se corresponden cada uno de ellos con un estado dentro de la dinámica clásica del progreso espiritual: *status inchoantium* o de iniciación, *status proficientium* o de progreso y *status perfectionis* o de perfección»⁹⁵.

Las imágenes y la imaginación en Beatriz de Nazaret adquieren un sentido “mediático”, esto es, son un medio de meditación y, que, en un primer momento, resultan el modo de relación ascético e introspectivo con Cristo. Presentemos, ahora, cada una de las tres partes que nos conducirán hacia la voz original de Beatriz de Nazaret en sus *Siete modos* incluidos por el capellán y reduciéndolos al formalismo latino en la tercera parte de *Vita Beatricis*.

El primer libro (de su etapa en el monasterio de Bloemendaal⁹⁶) tiene que ver con las prácticas ascéticas, en cuyo caso no son la meta como bien aclaró R. de Ganck:

«Las monjas cistercienses del siglo XIII, en su anhelo por los misterios de la humanidad de Cristo, estaban atraídas por los misterios del hombre y de Dios, en particular por la Santísima Trinidad. No todas fueron grandes místicas, pero mayoría intentó, generosa y pacientemente, seguir a Cristo en esa época particular. Nunca consideraron el mero aspecto ascético de sus vidas como una meta»⁹⁷.

Más bien, este primer libro concuerda con el primer modo de amor (fig. 29) en el que la finalidad del alma «examina seriamente lo que es y lo que podría ser»⁹⁸. No podemos abstenernos aquí de traer a colación este verbo, “examinar(se)”, que en la espiritualidad ignaciana tendrá un valor primordial. Si en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, la *discretio*⁹⁹ es el hilo conductor a lo largo del *corpus* espiritual y jurídico de los jesuitas; en

⁹⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 103.

⁹⁶ Desde un poco después del contacto que tendrá con las beguinas de Léau hasta 1221, con la excepción de 1217 que para completar su formación en manuscritos, es enviada al convento de La Ramée donde conocerá a Ida de Nivelles – también antes de entrar como cisterciense, estuvo entre las beguinas de Nivelles –. Sobre Ida de Léau o de Nivelles, véase: C. O'DELL, “Ida de Léau, mujer de deseo”, en *Cistercium* 220 (2000), 883-913. Para la relación entre Beatriz de Nazaret e Ida de Nivelles: R. FAESEN, “Beatriz de Nazaret y su mística de las «Siete Maneras de amor»”, en *Cistercium* 219 (2000), 462-464.

⁹⁷ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica”, 397.

⁹⁸ *Siete modos* I, 647.

⁹⁹ Cf. *Supra*, 215.

los *Ejercicios*, *examinar(se)* es su verbo por antonomasia¹⁰⁰. Beatriz de Nazaret sitúa el examen en relación a una búsqueda y a un discernimiento para «conservar lo que le pudiera ayudar y lo que la pudiera hacer crecer en el amor»¹⁰¹ siguiendo así la tradición – enfatizada en el siglo XII – de las prácticas penitenciales¹⁰². Sin embargo, el verbo ignaciano presenta un campo semántico más amplio. J. García de Castro lo clasifica como verbo de “entendimiento” y, en particular, como uno de los “verbos de reflexión”¹⁰³. El mismo Ignacio lo define en *Ejercicios* de la siguiente forma: «demandar cuenta a su ánima de aquella cosa propósito y particular de la cual se quiere corregir y enmendar» (*Ej* 24). En el caso de la espiritualidad ignaciana, el examen también engloba los beneficios recibidos y su acción de gracias. El uso del verbo, por lo tanto, aun con un sentido común de “indagar, dar cuenta”, en el siglo XVI, adquiere una polisemia mucho más amplia y variada, fruto de la *Devotio Moderna*¹⁰⁴. De ello da razón también la 5ª *addición* en *Ejercicios*:

«Después de acabado el exercicio, por espacio de un quarto de hora, quier sentado, quier paséandome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada arrepentirme, para me enmendar adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; y haré otra vez de la misma manera» (*Ej* 77).

Encontramos, así, un doble sentido: a) El examen focalizado en el “dar cuenta” de las faltas cometidas o «eliminar de sí pecados o faltas dominantes para hacerse más dócil a la acción de Dios en la propia vida»¹⁰⁵ y todo lo que se deba enmendar; b) La actividad mental imaginativa al «demandar cuenta al ánima: desde la hora que se levantó hasta el examen presente de hora en hora» (*Ej* 43) y dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos sea en el ejercicio oracional sea en “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1) a lo largo del proceso de *Ejercicios*.

¹⁰⁰ Especialmente en forma nominal. Cf. *Concordancia*, 510-512.

¹⁰¹ *Siete modos* I, 647.

¹⁰² Cf. R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica”, 399; A. M^a. CHÉRCOLES – J. M^a. RAMBLA, “Examen de conciencia”, 842.

¹⁰³ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos *Ejercicios*?”, 15.

¹⁰⁴ A. M^a. CHÉRCOLES – J. M^a. RAMBLA, *art. cit.*, 842.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 843.

El primer sentido enlaza con la experiencia de Beatriz de Nazaret pues, en su primer modo de amor, expresa el principal objetivo: «servir al amor con claro entendimiento y sin verse impedida por errores pasados»¹⁰⁶. Este amor anhelado se traduce, en primera instancia, en el amor a la humanidad de Cristo y, en especial a su Pasión:

«En sus meditaciones acostumbraba recapitular en orden lo que hizo Cristo de niño cuando nació, los milagros que obró en su juventud, el oprobio, burla, flagelación, cruz y muerte sufridas con viril fortaleza en su Pasión, y lo que poderosamente llevó a cabo tras su muerte abriendo las puertas del infierno y arrancando a los suyos de las tinieblas; llevando su meditación hasta la gloria de la ascensión del Señor, allí acostumbraba detenerse [...] Y en todos los oficios del coro, día y noche, en devota y celosa meditación, mantenía en su mente aquella parte de la Pasión de Nuestro Señor que él sufrió en aquella hora»¹⁰⁷.

En consecuencia, las imágenes y la imaginación están al servicio de la meditación y del “examen”. Estamos aquí hablando, en un principio, de una imaginación no visionaria a diferencia de la de Hildegard von Bingen, más en consonancia con la de Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios* pero que se irá vehiculando hacia una experiencia imaginativa visionaria. Los primeros atisbos de una imaginación visionaria son escuetos en el primer libro de la *Vita Beatricis*. Básicamente en un contexto litúrgico, el *ars celebrandi* mueve la experiencia estética y orante de Beatriz de Nazaret hasta la visión de la misma Trinidad:

«En el coro [...] durante la salmodia, se aquietó un poco de todo ruido exterior [...] y elevó su corazón al Señor [...] Beatriz, con devota meditación, alabanza, acción de gracias y humildad, siguió al Hijo en su ascensión a la presencia del Padre. Cuando llegó allí en meditación y no pudo ascender más, volvió a su mente de nuevo al responsorio [...] Meditando estas palabras [...] rumiándolas [...] arrebatada en éxtasis, partió de allí. No corporalmente sino intelectualmente, no con los ojos de la carne sino con los de la mente vio la divina y sublime Trinidad»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Siete modos* I, 647.

¹⁰⁷ *Vita Beatricis* I, 8, 42 (Cirlot – Garí, 104).

¹⁰⁸ *Vita Beatricis* I, 11, 55 (Cirlot – Garí, 110). Si la devoción a la humanidad de Cristo está inspirada por los textos de Bernardo de Clairvaux – afirma R. de Ganck –, en lo que concierne a la Trinidad, las influencias de la escuela victorina (Hugo y Ricardo de saint – Victor) y de Guillermo de Saint – Thierry serán capitales. Cf. R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica”, 406; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, 319-368; 413-472. Véase también: *Infra*, 525ss. Sobre el simbolismo en Hugo de San Victor, A. ZINN GROVER realizó un estudio comparativo con el simbolismo de las mandalas: A. ZINN GROVER, “Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor”, en *History of Religions* 12 (1973), 317-341.

Aunque esta experiencia visionaria se intensificará más a partir del segundo libro, en el primero, esencialmente es la *imago passionis* quien ilumina la actividad mental de la persona. Este modo de ilustración despierta la interioridad e inicia el camino de la introspección: «examinó sus acciones exteriores y su comportamiento interior, y encontró en sí misma muchas cosas que necesitaban corrección»¹⁰⁹. El autoconocimiento y el autoexamen¹¹⁰ marcan esta fase inicial las cuales están enmarcadas por el examen de sí mismo y por la confesión. En el primero, la conciencia intencional se desarrolla en clave de “examen de conciencia” para ordenarse en el amor del Señor:

«Repasaba en su mente, con viva memoria, uno por uno todos sus defectos y faltas cometidas por deleite, consentimiento, pensamiento y obra. Juzgándose así misma por su bajeza, cada día presentaba al Señor su corazón humilde y contrito»¹¹¹.

Y en lo que concierne a la confesión, se visibiliza la experiencia del “ojo interior”:

«Su espíritu se iluminó rápidamente y los ojos de su corazón se abrieron, y le fue concedido obtener de la verdadera fuente de la gracia el conocimiento de sí misma que buscaba. Con los ojos del conocimiento de sí misma ahora abiertos, se aplicó en primer lugar a indagar en sus actos externos y en sus hábitos, y después a escudriñar las profundidades de su corazón con aguda y sutil consideración»¹¹².

Estas últimas experiencias narradas ocupan el segundo libro de la *Vita Beatricis* (del Maagdendaal¹¹³ monacal). Pero de él subyacen una doctrina teológico – espiritual más en clave metafórica e imaginativa y una espiritualidad plenamente cisterciense: 1) La celda inferior (pecado) y superior (estado de gracia); 2) Los cinco espejos del corazón (Dios – Juez, Villanía – tierra, amor – prójimo, Cristo – Crucificado¹¹⁴, Muerte – Juicio Final); 3) Las virtudes teologales como el vergel o el “jardín frondoso”.

¹⁰⁹ *Vita Beatricis* I, 9, 46 (Cirlot – Garí, 104).

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹¹ *Vita Beatricis* II, 11, 127 (Cirlot – Garí, 105). O bien también: «Acostumbraba a reconsiderar con ojo agudo y atento como había observado todo esto durante el día, y si por caso hallaba que en algo había fallado por exceso u omisión se acusaba a sí misma duramente por lo que había hecho y ofrecía inmediata satisfacción al Todopoderoso por ello». Cf. *Vita Beatricis* II, 11 (Cirlot – Garí, 129).

¹¹² *Vita Beatricis* II, 10, 120 (Cirlot – Garí, 105-106).

¹¹³ A partir de 1221 funda en este lugar el monasterio junto a su padre, hermano, hermanas y otras monjas. Ahí estará hasta 1236. Cf. L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268)”, 440.

¹¹⁴ Sobre la contemplación de Cristo crucificado se lee: «Su alma desecha en el fuego de la compasión como cera ante la llama, fluye totalmente al interior del cáliz de las heridas de Cristo». Cf. *Vita Beatricis* II, 6, 109 (Cirlot – Garí, 106).

A su vez, la experiencia visionaria se intensifica y se construye desde “el espíritu interior”, “la vista maravillada por el espíritu divino” y “el abrazo interior”. Estamos hablando más de la unión mística que «de una aniquilación sistemática del Yo, como más tarde perseguieron quietistas y alumbrados»¹¹⁵. Así, en el segundo libro leemos:

«De pronto, cuando el sermón aún no había acabado, su espíritu interior comenzó a verse maravillosamente tomado y colmado por el espíritu divino. La unión fue tan indisoluble y la conexión tan intensa que su alma, activa en todo su cuerpo, difundió de inmediato esta sensación del abrazo interior»¹¹⁶.

Si al final de *Scivias*, Hildegard oye la voz con una intensidad fuerte (cf. *Scivias* III, XII y XIII); aquí, Beatriz entiende la voz del Señor cualificada de una sonoridad fina y casi imperceptible, como el susurro de la suave brisa del profeta Elías¹¹⁷:

«Y de repente oyó la voz divina dirigiéndose a su alma, y comprendió que el Señor le decías estas palabras en un susurro: “Por último te prometo que nunca nos separaremos uno de otro, sino que permaneceremos unidos, el amor y la fidelidad perpetuamente confirmados entre nosotros”»¹¹⁸.

De dicha experiencia suave tanto en la voz como en la visión, la fuerza auditiva y visionaria adquieren tonos más intensos hasta el “ardor del amor” (fig. 27)¹¹⁹ y “la voz clamorosa del Señor a su alma”:

«[...] Al irrumpir el canto del Aleluya, el Señor de eterna misericordia atravesó de pronto su alma con el fuego de su amor con una lanza ardiente, y con la gran fuerza de la embestida la penetró como con una espada llameante. Y la voz del Señor alcanzó clamorosa su alma, dándole a conocer por indicios seguros que había sido especialmente escogida entre cuantos habitan en este mundo mortal y que había escrito su nombre con su mano clementísima en el Libro de la Vida junto a los de los escogidos que ya reinan en la patria celeste recreándose en eterna beatitud o los que aún soportan en este siglo presiones y tribulaciones»¹²⁰.

¹¹⁵ Cf. A. ÁNGEL, “Beatriz de Nazaret o la obsesión por divino. Cronología”, en *Cistercium* 219 (2000), 445-458.

¹¹⁶ *Vita Beatricis* II, 17, 162 (Cirlot – Garí, 111).

¹¹⁷ «“Sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. ¡El Señor va a pasar!” [...] Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva» (1 Re 19, 11-13).

¹¹⁸ *Vita Beatricis* II, 17, 162 (Cirlot – Garí, 111).

¹¹⁹ Extraída de: G. ÉPINEY – BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 128. Allí leemos en su leyenda: «Una visión barroca de Beatriz herida por la flecha del Amor divino. Grabado de Liska, en A. Sartorius, *Verdeutschte Cistercium bis-tercium*, Praga, 1708. Según: *Vita Beatricis. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist., 1200-1268*, edición a cargo de L. Reypens, Studiën en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk ErfXV, Amberes, RuusbroeckGenootschaps, 1964, ilustración XIV».

¹²⁰ *Vita Beatricis* II, 9, 170 (Cirlot – Garí, 111-112).

Esta “espada llameante” tiene una clara correspondencia con la mística de Ávila del siglo XVI, Teresa de Jesús y su visión del ángel narrado en *El Libro de la Vida*¹²¹ a la cual Gian Lorenzo Bernini le dedicó una sublime obra barroca de sorprendentes similitudes (fig. 28).



Fig. 27. Grabado de Liska, *Beatriz herida por la flecha del amor divino*, 1708, Praga

Los ojos del intelecto conocen, desde el interior, las “palabras e imágenes bíblicas”. En el estado de progreso, para Beatriz y su capellán anónimo, la visión y la audición son un modo de vivir la promesa escatológica de estar unida místicamente: «Nunca nos separaremos uno de otro, sino que permaneceremos unidos, el amor y la fidelidad perpetuamente confirmados entre nosotros»¹²². Las imágenes proliferan en el estado de perfección – ya en el tercer libro –. El *sursum corda* late con más fuerza y potencia, creadoras de metáforas:

¹²¹ «Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla [...] No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan [...] Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas; al sacarle, me parecías las llevaba consigo y me dejava toda abrasada en amor grande Dios». Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, c. XXIX, en *op. cit.*, 131.

¹²² *Vita Beatricis* II, 17, 162 (Cirlot – Garí, 111).

«Vio y contempló al Padre eterno y todopoderoso que hacia salir de sí un gran río, que aquí y allá se ramificaba en riachuelos y torrente que ofrecían a los que querían aproximarse a ellos el agua que brota de la vida eterna»¹²³.



Fig. 28. G. L. BERNINI, *Éxtasis de Santa Teresa*, 1647-1651, transepto occidental en Santa María della Vittoria, Roma

En efecto, el tercer libro (de Nazaret¹²⁴, cerca de Lier) emerge como el más sublime por su contenido y su forma desvelando la unión mística y su tendencia a ella: la penetración en el misterio trinitario. En los tres libros la visión va unida a esa imagen guardada en la memoria y que ayuda al progreso espiritual, especialmente, para su meditación: las imágenes y la imaginación en Beatriz de Nazaret va desde el sentido ascético – meditativo hasta su carácter apocalíptico y visionario. Revelación en el sentido juánico que hace poner en relación a uno y al Otro, el Misterio que por la Encarnación da de beber esa agua. *Siete modos*¹²⁵ (fig. 29 y 30) son una Nueva Creación, deseosa de la unión con su Criador.

¹²³ *Vita Beatricis* III, 7, 215, (Ciriot – Garí, 112).

¹²⁴ La segunda fundación de Beatriz de Nazaret en 1236. Allí «donde por más de treinta años servirá a la comunidad como maestra de novicias y segunda superiora, desde el mes de julio de 1237 hasta el 1268, año de su muerte, le viene concedido el tiempo de amar. Aquí Beatriz repensará toda su vida». Cf. L. SCHIANO MORIELLO, «Beatriz de Nazareth (1200-1268)», 440-441.

¹²⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 114-123.

b) «Siete modos de amor»: la *Imago amoris* o de la unión epitalámica con el misterio trinitario

Sus modos son precisamente eso mismo: maneras o modos (*manieren*) y no tanto como propugnó R. Faesen una «enumeración de etapas» o «siete escalones en cuyo proceso se deja el anterior para ascender al siguiente»¹²⁶. El primer modo versa en el deseo de ser “imagen y semejanza a Dios” (cf. Gn 1, 26) a través de «una mirada puesta en la pureza y en la sublime nobleza, que ella es en lo más profundo cuando es ella misma, que ella tiene y que ella disfruta»¹²⁷. Así, el anhelo de amor se engendra desde la imagen del amor que la del Juez castigador. Solo a partir del anhelo del amor divino, el alma se examina para corregir todo aquello que sea disonante con tal amor anhelado y engendrado. En este examen *amoris* el alma está en búsqueda, se trabaja y se fortalece mediante estos medios para alcanzar el tal anhelo. Cada uno de los modos o maneras de amor, en su final, se anuncia sucintamente el siguiente: «el amor enseña esta obra naturalmente a los que se entregan a Él»¹²⁸. Este primer modo es construido en forma de prólogo puesto que constituye «el fin más profundo que hay en la persona humana: se trata esencialmente de un deseo de verdadera comunión de vida con Cristo» y es a partir de él que se vertebran las dos parejas de trípticos (por una parte, la segunda, tercera y cuarta maneras o modos [fig. 29]; y, otra, las restantes [fig. 30])¹²⁹. De esta manera, el segundo modo concentra su atención en otra manera de amar: la del servicio generoso y gratuito. Y para ello, Beatriz de Nazaret se inspira del lenguaje del modo cortesano mediante la imagen de la noble doncella al servicio de su señor por puro amor¹³⁰. No es el momento de analizar profundamente este *minne*, de amplias formas que toma a lo largo del Medioevo. A ello le dedicaremos nuestra Parte III en relación a Ignacio de Loyola, al imaginario caballeresco y a de sus formas – a nuestro modo de ver – más relevantes: el *amour de lonh*¹³¹, amor de lejos, amor no posesivo.

¹²⁶ R. FAESEN, “Beatriz de Nazaret y su mística de las «Siete Maneras de amor»”, 464-465; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 151.

¹²⁷ *Siete modos* I, 647.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ R. FAESEN, “Beatriz de Nazaret y su mística de las «Siete Maneras de amor»”, 465.

¹³⁰ «Servir al amor con un amor sin medida, inmenso, más allá de toda racionalidad y cálculo humano, con todos los servicios que su fidelidad le inspira». Cf. *Siete modos*, II, 650.

¹³¹ Cf. *Infra*, 569-570. Solo mencionamos la figura de Jaufré Rudel (s. XII), gentilhomme y príncipe de Blaia, quien cantó este amor no posesivo, ese lugar del Lejoscerca (“*Loingprès*” en M. Porete). Cf. V. CIRLOT, *Les*

1	Definición → Anheló provocado por el amor Finalidad → Reinado en el interior para expulsar al enemigo Medios → El alma que se examina Argumentos de los medios • Inquietud, “no estar tranquilo” • Búsqueda y discernimiento • Trabajo y esfuerzo, dedicación y fidelidad Génesis del anhelo • No del temor (imagen del Juicio Final y del castigo) • Del amor (imagen de la pureza, profundidad de ella, disfrute)
2	Definición → Servir a nuestro Señor gratuitamente Finalidad → Servicio a Dios sin buscar recompensa ni gloria Medios → Comparación de la “mística cortés” La doncella que sirve a su señor con gran amor Efectos del servicio sin medida • Ligereza en las cargas • Facilidad en soportar los sinsabores • Alegría en las dificultades • Alegría en el sufrimiento por amor y su honor
3	Definición → Respuesta entera del alma buena al amor Finalidad → El respeto y el servicio, obediencia y sumisión al amor Medios → La imitación en los sufrimientos El seguimiento al amor con obras Argumentos de los medios • Insatisfacción • Tristeza al no responder plenamente al amor • Desmedida entre el amor y la respuesta del alma Efectos • Anhelar lo inalcanzable • Padecimiento y sufrimiento • Permanecer en el dolor • Consolación de Dios en el traslado a otro modo de amar, anhelar y a un conocimiento profundo de sí.
4	Definición → El alma tocada por la presencia de Dios Finalidad → La claridad de comprensión El bienestar maravilloso y la noble libertad Intensa dulzura y abrazo por el amor Efectos • Los sentidos en unión con Dios • Voluntad convertida en amor • El alma convertida totalmente en amor

Fig. 29. Esquema *Siete modos de amor* I-IV

En cierta manera, este servicio gratuito y generoso del alma a su señor, al Señor de la vida, conlleva el sufrimiento. Estamos, en efecto, en el tercer modo de amor. En el deseo de amar y de «imitarle en todos los sufrimientos, padecerlos y soportarlos»¹³² hay una insatisfacción del alma resultante de la desproporción entre lo que ama Dios y la respuesta a ese amor del alma: es la tortura de no amar perfectamente y sentirse en exilio. El cuarto modo concluye ese primer tríptico siguiendo la estructura de R. Faesen. Y se hace con una descripción sensitiva y emocional notable: “claridad de comprensión”, “sentirse fuertemente abrazada por el amor”, “plenitud rebosante de gran gozo”¹³³. El colofón llega con la metáfora de la vasija de líquido derramando lo que contiene en ese abismo de amor: «como un recipiente lleno a rebosar se derrama inmediatamente en cuanto se toca, así esta alma, cuando se siente tocada de repente y vencida por la gran plenitud de su corazón»¹³⁴. Al igual que en Hildegard von Bingen, la luz se mezcla con el sentido líquido. Aquí es el amor quien adquiere este carácter de «flujo y reflujo, en movimiento dinámico»¹³⁵ y al que también Matilde de Magdeburg (c. 1207-c. 1282) se referirá en *La luz fluyente de la divinidad* (*Das fließende Licht der Gottheit*). El quinto modo de amor se abre con la tempestad o furia de amor en el cual se intensifica la relación desmedida y recíproca entre el alma y la divinidad. Este abismo provoca una diversidad de sentimientos: inquietud por la insatisfacción de no verse totalmente colmada por el amor «pero otras veces siente dolor intenso al experimentar el amor mismo de manera pura gratuita, o por reclamar con mucha insistencia el amor y sentirse insatisfecha al no poder disfrutar de él»¹³⁶. La fuerza y la locura se formulan en términos de «flecha que atraviesa su corazón pasando por la garganta hasta el cerebro»¹³⁷. De la tormenta, el sexto modo de amor entiende el alma «semejante a un ama de casa [...] Mete y saca, hace o evita según su agrado [...] Ella es amor, y amor reina en ella»¹³⁸ o bien, como el «pez que nada a lo largo del ancho del río [...]. O bien el pájaro que vuela audaz en las alturas celestes»¹³⁹.

¹³² *Siete modos* III, 650.

¹³³ *Siete modos* IV, 652-653.

¹³⁴ *Ibid.*, 653.

¹³⁵ R. DE GANCK, “Las monjas cistercienses de Bélgica”, 408.

¹³⁶ *Siete modos* V, 654.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Siete modos* VI, 656.

¹³⁹ *Ibid.*

5	Definición → Anhelos de cumplir las grandes y puras obras del amor Finalidad → Sacar el alma fuera de sí Efectos • Poderosa de espíritu • Emprendedora en su corazón • Cuerpo fuerte y valiente • Claridad en su pereza interior • Dolor intenso por experimentar al amor mismo • Herida de corazón
6	Definición → Mayor presencia y mayor conocimiento elevado Finalidad → Posesión del amor con seguridad serena Efectos • Darse cuenta que ha vencido resistencias interiores • Fuerza vital divina, pureza clara y dulzura espiritual • Ejemplos: mujer que bien administra la casa o pez en el agua • Libertad de conciencia
7	Definición → Trascendiendo su humanidad es introducida en el amor Finalidad → Derramarse y derretirse de amor eterno Efectos • Relación anhelante • Por encima de todo, sólo a Él lo ha elegido por amor • La vida terrena es un verdadero destierro, cárcel y gran dolor • Desprecio del mundo • Ansia ardiente e inquietud dolorosa de ser liberada y vivir con Cristo • Deseo del <i>gaudium domini sui</i>, la unión esponsal

Fig. 30. Esquema *Siete modos de amor* V-VII

El séptimo es una recapitulación señalando el reposo, la libertad en el Amor, que es el misterio trinitario. Imaginación apocalíptica, iniciática apuntadora de la *memoria Christi*, penetradora en la relación amorosa y mistagógica con la Trinidad en un sentido más epitalámico que unitivo como bien distinguió D. de Rougemont¹⁴⁰. La imagen de la *minne*¹⁴¹, “del pensamiento viviente de la persona amada” en Beatriz de Nazaret, sintetiza su actividad teológico – espiritual en donde la imaginación no visionaria y visionaria son expresiones de su meditación y de lo revelado por la gracia de Dios.

Con Beatriz de Nazaret, la experiencia de Dios se formula en términos del amor (*minne*) cuya imagen final, la del amor que engloba toda la persona, responde a todo un proceso *imaginal* que abarca desde el conocimiento de sí (autoescrutinio o examen) hasta la centralidad de la humanidad de Cristo condensada en su Pasión. Estos dos aspectos se recogen en el proceso de Ejercicios. El primero responde a la *discretio spirituale* mientras que el segundo, si bien la humanidad de Cristo incluye los misterios de la infancia y del ministerio público de Jesús, el Cristo Crucificado, imagen, por excelencia, de la misericordia de Dios, deviene la *imago amoris* en la primera semana de *Ejercicios*: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz» (*Ej* 53). A través de ella se irá penetrando en el misterio trinitario. En el caso de Beatriz, por medio de modos de amor. Para Ignacio de Loyola, en cambio, en ejercicios. Ambos casos ofrecen una arquitectura visionaria para el conocimiento de sí y el conocimiento de los misterios divinos.

¹⁴⁰ De él leemos: «La primera corriente es la de la mística unitiva: tiende a la fusión total del alma y de la divinidad. La segunda corriente puede ser llamada la de la mística epitalámica: tiende al matrimonio del alma y de Dios, suponiendo pues que se mantiene una distinción de esencia entre la creatura y el Creador». Cf. D. DE ROUGEMONT, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona 2002⁸, 157 [orig.: *L'amour et l'occident*, Plon, Paris 1978].

¹⁴¹ Véase la nota 25 sobre su etimología en L. SCHIANO MORIELLO, “Beatriz de Nazareth (1200-1268)”, 442.

3.1.3 Angela da Foligno (1248-1309)¹⁴²: Escuela franciscana. Terciaria

Un hecho insólito y excesivo marca la vida de Angela da Foligno, la umbrense, en 1291 con un grito ante el Cristo, atribuido a Cimabue, abrazando a san Francisco en Asís (fig. 31) en la *vetrata degli angeli* donde se sitúan paralelamente y simétricamente Cristo presentando y sosteniendo al *poverello* de Asís (parte A) y la *theothokos*, María, al *Bambino Gesù* (parte B). La imaginación en Angela da Foligno y sus componentes visuales activan todo su entendimiento y su voluntad. Su imaginación visionaria adquiere unas notas características: el correlato entre la audición y la visión. No se sabe qué es lo primero, si lo que se oye interiormente desemboca en una actividad mental imaginativa, o a la inversa. La experiencia de la fe mediante estos dos sentidos, el oído y el ojo, estrechan lazos indisolubles que se traducen del plano experiencial de Angela al plano redaccional mediante una tercera voz: la del fraile A. Por ello, en su *Libro*, se entretajan tres voces (la de Dios, la de Angela y la del fraile A.).

Nos acercamos a esta figura, «*magistra theologorum* e la più grande mistica francescana»¹⁴³, cuya experiencia teológico – espiritual se centra en la *imago passionis* a través del ojo y del oído, uno de los aspectos centrales en la primera semana de *Ejercicios* y, en particular, en el desarrollo de los coloquios ignacianos.

¹⁴² Nos remitimos a los siguientes estudios: V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 177-205; P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels: Visual Experience in Angela of Foligno’s *Memoriale*”, en J. M. Salvador González (dir.), *Mulier aut Femina. Idealism or reality of women in the Middle Ages*, en *Mirabilia* 17 (2003), 115-139; N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Ángela de Foligno (1248/9?-1309)”, en Id., *Los excesos del amor*, 235-277; P. LACHANCE, “Recent research on Angela of Foligno”, en *Archivio italiano per la storia della pietà* 18 (2005), 105-119; E. MENESTÒ, (ed.), *op.cit.*; B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, 113-152; M. MORRISON, “Ingesting Bodily Filth Defilement in the Spirituality of Angela of Foligno”, en *Romance Quarterly* 50 (2003), 204-216; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 521-535; M. VEDOVA, “«Leggere» il Memoriale di Angela da Foligno”, en *Antoniano* 85 (2010), 587-616. Seguiremos la edición: A. DE FOLIGNO, *Libro de la experiencia*, P. García Acosta (ed.), Siruela, Madrid 2014. Abreviado como *Libro* seguido del capítulo y de la página de dicha edición. En el caso de que no incluyamos el capítulo hacemos referencia a la introducción o a las notas de P. García Acosta.

¹⁴³ Dos calificativos, el primero atribuido al jesuita Maximilien van der Sandt (1578-1656) y el segundo, a Pío XII (1876-1958). Véase las notas 36 y 37 en M. VEDOVA, *art. cit.*, 593.

a) *La visión por la visión: el ojo y el oído*

En primer lugar, leamos ese momento visionario, la visión de la Foligno en la Basílica de san Francisco de Asís ante la *vetrata degli angeli*. Los seis ángeles configuran un escenario simbólico o un espacio en donde Angela da Foligno es una mujer «who conformed to the image of Francis (and therefore, of Christ), the human who was penetrated by the divine love – understanding and could communicate it to the rest of the believers»¹⁴⁴. En ese espacio sagrado y simbólico, al salir, se desatan sus gritos y a los cuales el fraile A. pide «razones y causas por las que había gritado o vociferado»¹⁴⁵:



Fig. 31. *Vetrata degli angeli*, c. 1275, Basilica Superiore San Francesco di Assisi, parte A y B

¹⁴⁴ P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 130. En la misma línea, P. García trae a colación ese momento serafínico como “un segundo bautismo” siguiendo la tradición franciscana.

¹⁴⁵ *Libro*, cap. III, 54.

«Y entre otras cosas, le rogaba a san Francisco que le rogara a Dios por ella para que pudiera sentir a Cristo, y que san Francisco obtuviera de Dios para sí la gracia, ya que ella servía bien la regla franciscana, la cual profesaba desde hacía poco y, sobre todo, que le hiciera vivir y morir en pobreza verdadera. Es decir, obtuvo de Cristo que la hiciera verdaderamente pobre [...] Y me contaba muchas otras cosas que pedía en la oración que hacía en el camino. Y cuando llegó a Spelo y a la vía estrecha que atraviesa el pueblo y asciende a Asís allí, en el trivio, le fue dicho lo siguiente: “Has estado rogando a mi siervo Francisco y yo no he querido enviarte otro mensajero. Yo soy el Espíritu Santo que ha venido a ti para darte un consuelo que nunca antes habías probado. Y estaré dentro de ti hasta San Francisco y nadie se dará cuenta. Y quiero ir hablando contigo por este camino sin parar, y tú no podrás hacer ninguna otra cosa, ya que te he atado a mí” [...] Y empezó a decir: “Hija mía, dulce para mí, mi deleite, mi templo: ámame, porque tú eres mi amada por mí, mucho más de lo que tú me amas a mí”»¹⁴⁶.

De entrada, observamos el carácter intercesor de san Francisco en el contexto de petición – la pobreza verdadera – y de peregrinación, dos notas franciscanas. Además, la respuesta del Espíritu Santo, muestra el afecto por lo cual, la metáfora sponsal resulta ser el tercer aspecto franciscano. El ascenso a Asís no solo tiene un valor narrativo sino profundamente metafórico sumándose, de esta manera, a la larga tradición espiritual del *homo viator* cuyo caso, en Angela da Foligno, se expresa en el camino hacia la Basílica y la altura hacia la montaña donde se encuentra, dibujándose, así, un espacio interior¹⁴⁷. En efecto, P. García lo anota:

«However, in a metaphorical sense, she is depicting a spiritual space based on a very widespread tradition: the image on the *viator* walking along a path that ultimately leads to God. Mountains are found in the mythologies of multiple religions, where they are one of the most common symbols for expressing the *axis mundi* and the possibility of making contact with the divine. In Christianity, we find innumerable uses of this image in a long-established tradition»¹⁴⁸.

Ese amor y dulzura desborda el propio amor que tiene “la fiel de Cristo”, narrado en pasiva, “mi amada por mí”. De entrada, asistimos a un proceso de individuación, el de la experiencia personal¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 54-55.

¹⁴⁷ M. Sensi lo ha estudiado como uno de los “luoghi angelani”. Véase, M. SENSI, “Gli spazi del *Liber*: Sette luoghi angelani”, en M. Bassetti – B. Toscano (eds.), *Dal visibile all’indicibile: crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, Fondazione Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2012, 45-82. Citado en P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 125.

¹⁴⁸ P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 125-126.

¹⁴⁹ «The imitation of Christ through self-vilification and debasement emerges in the spirituality of various medieval saints. Strict observance of poverty, mortifications, and penances sought both to discipline and to humble and abase the individual self». Cf. M. MORRISON, *art. cit.*, 204.

En ese ascenso - «something that her contemporaries knew very well: a Soul which prepares itself for a quest for God»¹⁵⁰ –, las dudas emergen en la Foligno:

«Con estas palabras empezó a dudar mucho y dijo su alma: “Si tú fueses el Espíritu Santo no me dirías esto, pues no me conviene ya que soy frágil y, por tanto, podría caer en la vanagloria”. Y respondió: “Ahora piensa si tú por todo esto puedes caer en una vanagloria que te hinche. Y huye si puedes de estas palabras”. Y yo me obligué a sentir vanagloria, para probar si era verdad aquello que me había dicho y si esas palabras eran el Espíritu Santo. Y empecé a mirar las viñas, para olvidarme de aquellas palabras, es decir de aquel discurso, y donde quisiera que yo mirase me decía a mí misma: “Esta es mi criatura”. Y sentía una dulzura divina inefable»¹⁵¹.

Apreciamos, por una parte, la intercalación de las voces del Espíritu y la de Angela que mete en duda las palabras oídas en su interior, temerosa de caer en la vanagloria; y, por otra parte, la mirada o el ojo que no solo percibe las viñas con sus colores y formas sino, su creaturidad, el ser criatura, que confirma la veracidad de la voz del Espíritu Santo. El correlato aquí es primero el del oído y, segundo, el ojo que confirma lo oído. Tal credibilidad de lo oído y de lo visto queda resuelta en la reiteración “por ti” hasta tres veces, concerniente a la Pasión: «Y para darme seguridad en mis dudas, decía: “Yo soy aquel que fui crucificado por ti y que tuve hambre y sed por ti, y que esparcí mi sangre por ti: tanto te amaba”. Y así le contaba toda la Pasión»¹⁵². El consuelo divino le acompaña en la primera vez que camina hacia san Francisco. El acontecimiento de Asís dejará huella y proyectará a Angela da Foligno a otro tipo de vida, origen del *Memorial*¹⁵³ bajo la pluma de A., fraile anónimo, complementando y dificultando, a la vez, este testimonio.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 127.

¹⁵¹ *Libro*, cap. III, 55.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ El *Memorial* fue el título acuñado por el fraile A. coincidiendo con el de Gertrund la Grande o de Helfta (1256-1302), monja cisterciense: *Legatus divinae* o *Memoriale abundataie*. Sin embargo, manuscritos lo transmitieron sin título cosa que llevó a clasificarlo como el *Liber* (Libro) junto a otros escritos llamados *Instrucciones* (cartas y sermones) y el *Tránsito* (últimas palabras de Angela da Foligno). Cf. V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 185. También véase el estudio de P. García en: A. DE FOLIGNO, *Libro*, 11-25. Para la complejidad redaccional, los diferentes manuscritos y las hipótesis de investigación, me remito al estudio de D. POIREL, “Le *Liber* d’Angèle de Foligno: Enquête sur un *exemplar* disparu”, en *Revue d’histoire des textes* 32 (2002), 225-264. Por otra parte, la visión de la *vetrata* hace mirar a Angela da Foligno su pasado reciente. En este sentido, nos distanciamos de una perspectiva más “cronológica” de los hechos de la presentación de N. Martínez – Gayol quien sitúa el inicio de su conversión y “nueva vida” en las palabras oídas por un predicador al entrar en la catedral de Foligno y la confesión correspondiente. No es, a nuestro modo de ver, la palabra que “conmueve” a Angela sino la visión por la visión de la *vetrata degli angeli*. Cf. N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Ángela de Foligno (1248/9?-1309), 243.

La segunda vez, quizás ya habiendo conocido y visto el lugar sagrado del *poverello*, es el momento de la otra alternancia entre el oído y el ojo. Ahora, parece que el ojo de la imagen de san Francisco de Asís, *in sinu Christi*¹⁵⁴, abrazado por Cristo, provoca la actividad de la escucha, de la audición, según lo que le despierta la vista:

«Y esta segunda vez, justo cuando me arrodillé a la entrada de la iglesia y vi a san Francisco pintado en el pecho de Cristo, me dijo: “Así de estrecha te tendré abrazada y mucho más de lo que puedas considerar con los ojos corporales. Pero es hora de que cumpla lo que a ti, hija dulce, templo mío, amor mío, te prometí: que como este consuelo he de abandonarte pero que no te dejaré nunca si me amas”. Y entonces, a pesar de que estas palabras fueron amargas, sentí tanta dulzura que fue intensamente dulcísimo. Y entonces miré como si mirara con los ojos del cuerpo y con los de la mente. Y cuando yo, hermano, le pregunté y le dije: “¿Qué viste?”, ella me respondió diciendo: “Vi una cosa llena, una majestad inmensa que no puedo expresar, pero yo veía que era el *Omne bonum*”. Y muchas palabras de dulzura me dijo cuando se marchaba, y con inmensa suavidad, lentamente se marchó, parándose cada poco»¹⁵⁵.

A través de este relato, vemos condensadas esas tres voces: la de Dios, la de Angela y la del fraile A. Las palabras divinas emanan de la visión del abrazo de Cristo a san Francisco de la *vetrata* (fig. 31). Una visión, por lo tanto, no creada de la nada, sino activada por una imagen externa. Sin embargo, la imagen de san Francisco *in sinu Christi*, no le es tan ajena o externa pues suponemos que en la primera vez de su visita a la Basílica la habría visto. Ha habido, por lo tanto, un momento primario en donde la imagen ha sido guardada en el interior de Angela da Foligno y que, en la segunda vez, al visitarla de nuevo y con el trasfondo de su peregrinación y de su conversación con el Espíritu Santo, al entrar, se activa desde el interior de su alma.

¹⁵⁴ Sobre la posición *in sinu Christi*, tema pictórico en la Edad Media, y la de María con el Niño, me remito a: P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 133-136.

¹⁵⁵ *Libro*, cap. III, 56. La condición humana es un ser “inteligente”. Siguiendo la síntesis de P. Fernández Castela, ello implica: «1. Como ser racional, el hombre aprehende el mundo; 2. Ahora bien, también, como ser racional, el hombre transforma el mundo; 3. De igual forma, el hombre se trasciende a sí mismo y al mundo». Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*, 180-181. Él mismo se refiere a los “tres ojos” de san Buenaventura trayendo a colación la triple distinción de Hugo de san Víctor: «Propter quam triplicem visionem [triple visión] triplicem homo accepit oculum [tres ojos recibió el hombre], sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis [el ojo de la carne, de la razón y de la contemplación]» (*Breviloquium*, II, XII, 5, 230). Abreviado como *Breviloquium* seguido de la parte y el número en caracteres romanos y la página de la siguiente edición, en arábigos: BUENAVENTURA, *Breviloquium*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 199-291. Véase *Apéndice* [7.1].

Tampoco debemos olvidar el valor simbólico de la entrada en la iglesia y los significados múltiples que conllevan para el hombre y la mujer medievales inmersos en la cultura visual del momento (*Andachtsbilder*, en alemán, las imágenes de la devoción)¹⁵⁶. Las imágenes de la mística se encuentran en una interdependencia con la oración y la devoción, con la cultura y la conciencia, con lo exterior y lo interior¹⁵⁷ y que, en el caso de la Foligno, el *Memorial* desvela estas interacciones, especialmente, entre “cultura teológica” y “cultura basada en la escucha de la liturgia y en la práctica de la piedad popular”¹⁵⁸. Todas estas interdependencias configuran lo que denominamos la cultura visual «which talks about a complex interrelated system of phenomena»¹⁵⁹. A ello, J. F. Hamburger se refiere con las siguientes palabras:

«To stress the importance of “visual culture” is not to champion the notion of pure seeing, as if any such thing could exist. Quite the opposite: as I understand the term, it is to insist on the historicity of visual experience – what has since come to be called “visuality” – and the degree to which what and how we see depends on complex, deeply ingrained protocols, some unconscious, some carefully controlled, still others self – consciously cultivated»¹⁶⁰.

La imagen de Cristo abrazando a san Francisco (parte A) se encuentra en paralelo a la de María con el Niño (parte B), algo que para P. García, siguiendo los estudios de G. Pozzi refuerza la identificación mediante la imagen – idea de filiación, propio de la representación medieval (*mimesis* por filiación)¹⁶¹.

¹⁵⁶ A. VERDOY, *op. cit.*, 106-117.

¹⁵⁷ Lo ha subrayado J. F. Hamburger en su estudio sobre lo visual y lo visionario en el arte y la espiritualidad femenina de la Baja Edad Media. Precisamente, dicho autor se alinea junto a Jacques Le Goff en su propósito de presentar rigurosamente esa “otra Edad Media”. Sobre todo, estamos hablando de superar la clásica contraposición entre institución eclesiástica y espiritualidad femenina, «medieval institutions were not always conservative in carácter, nor was mysticism necessarily subversive or even antinomian». Cf. J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 30. Sobre la relación intrínseca entre el imaginario devocional y el de la experiencia visionaria: *Ibid.*, 111-114; H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma 2008 (2ª reimp.), 503-513 [orig.: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1990].

¹⁵⁸ M. VEDOVA, *art. cit.*, 607.

¹⁵⁹ P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 120.

¹⁶⁰ J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 28.

¹⁶¹ «This interpretation supports the hypothesis of G. Pozzi about the representation of Mary holding a Christ-child on the right, reinforcing the perfect identification of Francis and Christ (“la perfetta conformità di Francesco e Cristo”). On the one hand, the affective link between Mary and her son is clear in the devotional images of the period and earlier, on the other, the parallel between the two images seems to point to the identification of this filiation, this perfect loving union». Cf. P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 132.

En este caso, la visión se desarrolla por la visión. En efecto, la imagen del abrazo de Cristo a san Francisco transporta a Angela a la experiencia de verse abrazada por Cristo como san Francisco. La posición de Angela – a la entrada de la iglesia –, su momento previo de ascensión y la cultura visual medieval son el *médium* metafórico de la experiencia de la Foligno, ahora, ella *in sinu Christi* con un fuerte componente mimético propio de la época medieval:

«The mimetic identification process is due to the devotional characteristics of the image as much as it is to the experiential details of Angela's particular history: in the text she marks the exact position where she was in the church space ("in introitu ecclesie"), a point which coincides exactly with the stylised vestibule which frames the figure of Christ and Francis»¹⁶².

De aquí, el sentido metafórico de la experiencia acontecida. Ese traslado se concatena con el anuncio, en clave profética, del abrazo que va más allá de “los ojos corporales”. Por ello, se establece la metáfora sponsal, “templo mío”, además escatológico, “te prometi”. Hay, entonces, una visión inconclusa o, mejor dicho, abierta a la realización de las promesas divinas con el fin de darles cumplimiento y ejercido, como veremos, en la humanidad y en la divinidad de Cristo. Lo anunciado, «mucho más de lo que puedas considerar con los ojos corporales», se realiza casi abruptamente acto seguido formulado como reduplicación y concatenación, “miré como si mirara” y “ojos del cuerpo y los [ojos] de la mente”¹⁶³. Podemos preguntarnos, ¿acaso la visión por la visión excede la corporalidad? Realmente, la clave está en el exceso de amor por Cristo que transforma la simple percepción física en icónica, trascendiendo figuraciones y provocando significaciones que deben comprenderse. En ese momento de transcendencia, se entrecruzan las voces del fraile A. y de Angela da Foligno al pedirle qué es lo que ha visto.

¹⁶² *Ibid.*, 133.

¹⁶³ La distinción angeliana y la del fraile A. tiene un eco claro a la famosa triple distribución de los “ojos” de san Buenaventura (carne, razón y contemplación). Cf. *Apéndice* [7.1]. Es un recurrente en la experiencia visionaria de Angela da Foligno pero sin llegar a niveles tan especulativos. Otros textos de san Buenaventura se encuentran en su otra obra: BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 293-316. Abreviado como *Itinerarium* seguido del capítulo y del número en caracteres romanos y de la página de la edición, en arábigos. Véase una selección de textos en *Apéndice* [7.2-7.5]. Sobre san Buenaventura y su *Itinerarium* consúltese el reciente estudio de L. Solignac quien profundiza sobre su obra a partir de la categoría “*ressemblance*” (semejanza): L. SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014. También: K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 424-441.

En la formulación expresada de lo que, aparentemente, es inexpresable y que excede a la palabra, es decir, en el momento de hablar y de utilizar la voz, se abre la comprensión de lo visto, “la inmensa Majestad” como *Omne bonum*. La visión por la visión, de la *vetrata* y el abrazo de Cristo a san Francisco a la “inmensa Majestad” como un Todo bueno, apuntan a ese tránsito o traslado que dejado o abandonado, desemboca en otra reduplicación y concatenación. Ahora, referidas al sentido del oído:

«Y entonces, después de que me abandonara, empecé a gritar en alta voz, o a vociferar. Y sin ninguna vergüenza gritaba y clamaba diciendo estas palabras: “Amor no conocido, ¿por qué me dejas?”. Sin embargo, no podía decir nada más que estas palabras que gritaba sin vergüenza: “Amor no conocido, y por qué y por qué y por qué”»¹⁶⁴.

Fue allí, precisamente, donde estalló su grito por el «alejamiento de esa presencia, aunque sucediera lentamente y con suavidad» el cual «la desgarró y la obligó a gritar»¹⁶⁵. La voz es impulsada por la imagen y su experiencia interior. Ante tal suceso, la complejidad versa en dos características: a) La misma naturaleza de la experiencia y el correlato entre el ojo y el oído; experiencia mística siempre en el umbral de la locura; b) El entremado de voces entre Dios, Angela da Foligno y el fraile A. En ambos casos, existe una necesidad de mostrar como verídico la experiencia de fe en la umbrense y del texto el *Memorial*. Las razones son las siguientes: 1) Los planos literal y metafórico indisolubles; 2) La traducción del umbro oral (voz de Angela) al latín (voz del fraile anónimo)¹⁶⁶ lo que sirve a M. Vedova para calificar el *Memorial* como «libro di teologia vernacolare e minore»¹⁶⁷ siguiendo los estudios de B. McGuinn y B. Clément.

¹⁶⁴ *Libro*, cap. III, 58.

¹⁶⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 179.

¹⁶⁶ Sobre la crítica textual del texto, véase *Ibid.*, 181-183; M. VEDOVA, *art. cit.*, 587-594. De la relación entre la lengua vernácula (el umbro de Angela) y el latín (la experiencia narrada por el fraile A.), surge la gran pregunta de M. Vedova sobre quién ha escrito materialmente el documento. De ahí, la insistencia a lo largo del texto de su “veracidad”. “Veracidad”, por otra parte, no solo referida a la experiencia de la Foligno sino a la misma autoría del fraile A. respecto a sus hermanos frailes del convento de san Francisco de Foligno. Así lo dibuja M. Vedova: «Le complicazioni inerenti al *Memoriale* e alla sua estensione “materiale” sono altresì legate ad altre persone, più precisamente ai frati del convento di San Francesco di Foligno, i quali consideravano ambiguo il rapporto tra Angela e Frate A. e cercarono di impedirlo ostacolando la stesura del libro. Altrettanto singolare è poi che una parte del testo, sia pur breve, sia scritta da un *puer parvulus* in assenza del *frater scriptor*». Cf. M. VEDOVA, *art. cit.*, 591.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 615 y sus notas 88 y 89.

La estructura de la obra es gradual como la experiencia interior que se pretende narrar recogiendo toda una tradición patrística y medieval en las cuales «el símbolo de la escalera sirvió a la perfección para expresar el ascenso del alma a Dios»¹⁶⁸, eco de la *Scala paradisi* de Juan Clímaco (c. 575-c. 649). Ahora bien, dicho ascenso debe ser entendido como el ascenso en el descenso o la kénosis expresada por la humildad y por la pobreza. La experiencia narrada sirve para “mostrar mostrando”, es decir, releer y revivir algo de lo acaecido por un doble necesidad.

La primera es un deseo ejemplarizante, es decir, la experiencia de “la fiel de Cristo” deviene un ejemplo para otros fieles de Cristo. No olvidemos que estamos situados en un contexto, el del franciscanismo, de la Umbría del siglo XIII, con la situación conflictiva batallada entre los franciscanos espirituales (*zelanti*) y los conventuales (*relaxati*), «campo de cultivo para formas alternativas de práctica religiosa que reubicaban a los fieles de Cristo en zonas liminares en las que la diferenciación entre los estados clerical y secular no quedaba demasiado clara»¹⁶⁹. Angela da Foligno, mujer religiosa, vive este “campo de cultivo” confuso y poco claro pero cercana a una vida apostólica, marcada por el celo franciscano y un *modus vivendi* laico.

La segunda necesidad surge del deseo por traducir la experiencia de Angela de Foligno motivada por la memoria y activada por la imaginación. Estas dos necesidades se reflejan en una continua afirmación de la veracidad de los acontecimientos – «una imaginación limitada. No se alimenta de lo inventado sino de lo sucedido»¹⁷⁰ – ya de entrada, puesta de manifiesto en la denominada *Aprobatio* o *Testificatio* que encabeza el texto del *Memorial*:

«Quien tenga la ocasión de leer o ver estas palabras que por mí, indigno hermano menor fueron recogidas de manera diligente y cuidados tal y como las dictó la sierva de Cristo, debe saber que ya han sido leídas y examinadas por el señor diácono cardenal Giacomo de la Colonna antes de sus desavenencias con el Sumo Pontífice y por ocho famosos lectores.

¹⁶⁸ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 187.

¹⁶⁹ Consúltase el estudio de P. García sobre los movimientos apostólicos en la Umbría en: *Libro*, 14-20. Aquí, 16.

¹⁷⁰ Así lo expresa A. Muñoz Molina en una entrevista presentando su *Como la sombra que se va* (Seix Barral, 2014). Véase en *El Cultural. Suplemento de El Mundo*, 21 de noviembre de 2014, 9.

De estos, uno fue lector por mucho años en el convento de Milán, donde está el studium generale: cuatro fueron ministros en la administración de la provincia de san Francisco; otros dos fueron inquisidores por muchos años en dicha provincia y el último fue custodio de diversas custodias. A su vez, fue leído por otros hermanos muy entendidos y versados en el arte de la lectura y por muchos otros dignos de fe, hombres muy modestos y espirituales: ninguno lo censuró en ningún punto, sino que humildemente lo reverencian y como asunto divino lo abrazan con divino afecto»¹⁷¹.

Si adoptamos una visión textual del tipo retórico – literario (fig. 32), podemos observar una estructura concéntrica A – B – C – B' – A' a través de la cual la Aprobación (A) y el Tránsito o testamento espiritual (A') inauguran y clausuran el texto y entre ellos se reclaman por su valor testimonial. Por otra parte, el Prólogo (B) y el Epílogo (B') muestran la intencionalidad, especialmente en lo que concierne a la veracidad del texto y a “la experiencia y la doctrina”¹⁷², ejemplar para otros “fieles de Cristo”, y cómo interpretarla. Finalmente, el nudo o centro (C) son los veinte pasos descritos (cap. I), la exposición del fraile A. y su intención de mostrar lo acaecido verídicamente (cap. II) y los suplementos a los veinte pasos (caps. III-IX). Ahora bien, esta visión de conjunto no exime la complejidad textual del *Memorial*. Y el primer dato viene de la introducción del capítulo I antes de narrar los veinte pasos: «Me dijo esta fiel de Cristo que hablando de Dios con su compañera había establecido treinta pasos o mutaciones del alma, que encontró en sí misma y que se originaron en su vía de penitencia»¹⁷³. Se nos declara que son treinta pero en el resultado final devienen veinte pasos (cap. I) más los siete suplementarios (caps. III-IX) interrumpidos por el interludio del fraile A. (cap. II). Un total que suman, por lo tanto, veintisiete. Al respecto, y sin ahondar profundamente en ello, pues no es nuestro objeto de estudio, P. García, siguiendo los estudios de G. Pozzi, sostiene que el desfase entre treinta y veintisiete proviene de dos momentos redaccionales diferentes.

¹⁷¹ *Libro*, “Aprobación”, 35. El valor testimonial y ejemplarizante se manifiesta en los verbos “probar, “ver” y “tocar” del Prólogo. Para sus elementos redaccionales: M. VEDOVA, *art. cit.*, 594-596. Véase el texto del fraile A. en *Apéndice* [8].

¹⁷² Así lo declara el fraile A. en su Prólogo; expresión, por otra parte, que dio título al estudio: M. VEDOVA, *Esperienza e dottrina. Il Memoriale di Angela da Foligno*, Istituto Storico dei Capuccini, Roma 2009.

¹⁷³ *Libro*, cap. I, 39.

ESTRUCTURA RETÓRICO – LITERARIA DEL *MEMORIAL* DE ANGELA DA FOLIGNO

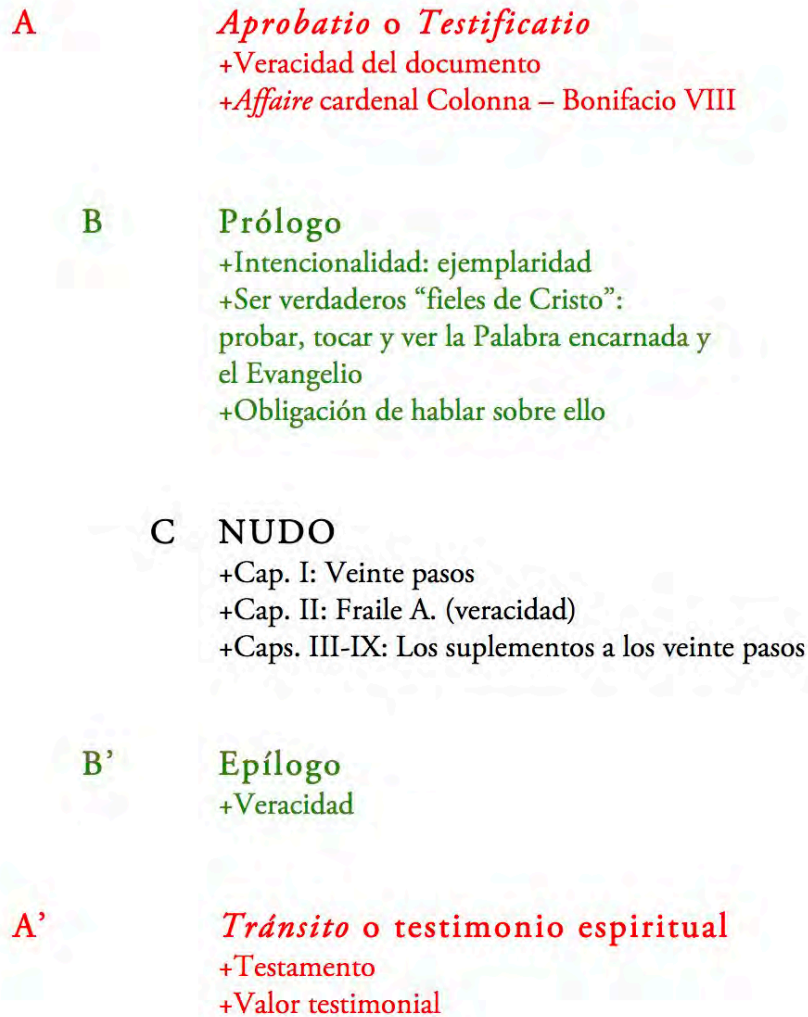


Fig. 32. Esquema retórico – literario del *Memorial* de Angela da Foligno

El primero más breve acaece en el transcurso de los hechos ocurridos en Asís (visión retrospectiva) mientras que el segundo momento surge en los cuatro años de 1292 a 1296 en la indagación “de su pasado reciente y después de la conversión”¹⁷⁴. Por su parte, M. Vedova no integra propiamente el “Paso veinte” (visión en Asís) en los diecinueve pasos (*passus priores*), sino que lo concibe como interludio hacia los otros siete, del capítulo tercero al noveno (*passus supplentes*)¹⁷⁵. Ese número veinte relata el abandono y el grito célebre de Angela en Asís.

b) *La imago passionis*

En segundo lugar, veamos cómo el ojo y el oído se focalizan en la mirada y en la voz del Crucificado: un amor apasionado a la Pasión de Cristo¹⁷⁶. Estamos en un contexto bajomedieval cuya imagen cristológica en la piedad popular (*Andachtsbilder*) es la del Crucificado. A este propósito, J. Huizinga da un marco en el cual entender dicha relación:

«Desde que el misticismo lírico y dulcemente doloroso de Bernardo de Claraval había introducido en el siglo XII la fuga de la emoción florida por la Pasión de Cristo, habíase ido llenando el espíritu, en medida siempre creciente, de una rendida compasión por los dolores del Salvador; había llegado a estar totalmente penetrado y saturado de Cristo y la luz [...] Tan lleno de Cristo estaba el espíritu de aquella época que el motivo de Cristo empezaba a resonar en cuanto había la menor y más superficial semejanza entre cualquier actitud o cualquier idea y la vida o la pasión del Señor. Una pobre monja que lleva leña a la cocina figúrase que lleva la cruz. La simple idea de cargar madera basta para prestar a la acción el luminoso brillo del más elevado acto de amor. La mujercilla ciega que lava la ropa considera la tina y el lavadero como si fuesen el pesebre y el establo. La profanación de las ideas religiosas en los desbordamientos de homenajes a los príncipes, como la comparación de Luis XI con Jesús, o del emperador, su hijo y nieto con la Trinidad, no son menos un efecto de aquella sobre saturación en contenido religioso»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Ver nota 149 en la edición de P. García: *Ibid.*, 158. El estudio al cual se refiere es: G. POZZI, *Angela da Foligno. Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992, 84-85. El desfase entre la experiencia vivida y la elaboración redaccional parece ser uno de los principales motivos que según M. Vedova hacen de su lectura «pesante, quasi insopportabile» y «frantumato e disarticolato». Cf. M. VEDOVA, *art. cit.*, 592.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Tal amor “apasionado a Jesucristo – Hombre”, “el amor a la pobreza”, “la humildad profundísima”, “la alegría espiritual” y “el amor a la naturaleza” son las características más fundamentales de la espiritualidad franciscana y que rezuman en el texto de Angela da Foligno. Cf. A. ROYO, *op. cit.*, 249-251.

¹⁷⁷ J. HUIZINGA, *op. cit.*, 251-265. Aquí, 251-252.

J. Huizinga pone de relieve este contexto bajomedieval donde el cristocentrismo, la salvación individual y las devociones populares son sus denominadores comunes. El caso de Angela da Foligno responde más a una espiritualidad más franciscana (“tradición pasional”) que bernardina (“epitalámica”) ¹⁷⁸. Desde esta perspectiva, entramos en el nudo del *Memorial*, especialmente en su capítulo I (los veinte pasos) y los capítulos III-IX (los siete pasos suplementarios). Los veinte pasos son considerados como “pasos” o “grados”, es decir, didácticas que tienden a la unión con Dios. En Angela da Foligno, no están formulados como “ascensos” hacia la divinidad sino, más bien, como “descensos” hacia la pobreza y la humildad. Es ahí, en la kénosis, donde se revela la unión en clave esponsal entre el alma y Dios que le lleva – tal y como es relatado en el vigésimo paso – a vender todos sus bienes a los pobres después de ver cumplida “la promesa referida” en el decimonoveno paso: «“Ni quiero ni oro ni plata: aunque me dices el mundo entero, solo te quiero a ti”. Y entonces le fue respondido: “Atenta, porque justo cuando dejes lo que estás haciendo, la Trinidad entera vendrá a ti”» ¹⁷⁹.

La unión con Dios pasa por un camino que «consiste en una imitación de Cristo que conduzca a la *conformitas Christi*, es decir, a la conformidad con Cristo. Pobreza, sufrimiento, humildad son los operadores de las transformaciones del alma. Pero todo comienza con la contemplación de la cruz» ¹⁸⁰. Así, estos veinte momentos podrían subdividirse de la siguiente manera: a) Pasos 1-5 (reconocimiento del pecado, conocimiento de sí y de la misericordia divina); b) Pasos 6-10 (mirada al Cristo crucificado); c) Pasos 11-15 (consideración del dolor de la Pasión del Señor); d) Pasos 16-18 (tránsito a la gloria de la Pasión); e) Pasos 19-20 (consolación y efectos de la gracia en la humanidad de Cristo). Esbozemos cada uno de ellos.

¹⁷⁸ Cf. V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 192; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 532-535.

¹⁷⁹ *Libro*, cap. I, 46-47.

¹⁸⁰ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 192.

Primero, los cinco primeros (1-5) conciernen a la consideración del pecado, de la misericordia divina y del conocimiento de sí. Sin duda alguna, el examen particular y cotidiano (*Ej* 24-26), el examen general de conciencia (*Ej* 32-43) y los cinco ejercicios de primera semana (*Ej* 45-65) ignaciano presentan la misma temática aunque disientan en su expresión textual y, en particular, en su puesta en escena. Ignacio de Loyola invierte, por así decirlo, el ejercicio respecto a Angela da Foligno. El primer punto del examen general (*Ej* 43) versa en «dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios rescibidos» para en un paso ulterior «conocer los pecados y lanzarlos». Por un lado, en el caso de la Foligno, directamente el primer paso es el «reconocimiento del pecado por el cual el alma teme muchísimo ser condenada al Infierno y por ello llora amargamente» (cap. I, 39). Por otra parte, si la confesión es la consecuencia de la experiencia del primer paso para Angela da Foligno siendo, así, el segundo paso; en el caso del de Loyola, la confesión general (*Ej* 44) adviene justo después del examen general tal y como está expresado textualmente e «inmediate después de los ejercicios de la primera semana» (*Ej* 44). Esto quiere decir que la confesión se engendra por la consideración de la misericordia divina, el reconocimiento del dolor por los pecados y, muy especialmente, después de haber tenido los coloquios de primera semana: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio [...] Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo [...] y así colgado en la cruz discurrir por lo que se offresciere» (*Ej* 53). Los coloquios de la primera semana en *Ejercicios* ejercen en la espiritualidad ignaciana una fuerza iterativa e imaginativa porque a diferencia de los pasos de Angela da Foligno, el reconocimiento del pecado en Ignacio de Loyola emerge de la experiencia primordial de la acción de gracias, de la gracia que se desee alcanzar y del diálogo misericordioso con Cristo, con el Padre y con Nuestra Señora¹⁸¹. Por eso, Ignacio propone la confesión justo después de los cinco ejercicios de primera semana aunque el texto de la confesión general esté formulado previamente a ellos.

¹⁸¹ Véase los coloquios de los cinco ejercicios de primera semana en *Apéndice* [9], expuestos según su orden.

Segundo, los cinco pasos siguientes (6-10) focalizan la mirada ante el Cristo crucificado como en los coloquios ignacianos de primera semana cuya imagen es la de Cristo puesto en Cruz (cf. *Ej* 53), figura central como apunta P. García ante la ambigüedad del concepto *imago*: «in the physical sense (as a *place* for focusing the meditation) and in the mental one (for example, as an object of the imagination connected with the revival of Christ's passion or a symbol of the presence of God within)¹⁸².

La pregunta entre la *imago Christi* y el alma – según la terminología de la Foligno – resulta capital en los noveno y décimo pasos. La pregunta y la imagen se alían en este momento crucial. En ambos casos – el de Angela y el de Ignacio – no hay cabida al exceso. Llamamos exceso a la desmedida del silencio o a la desmedida de la pregunta. Existe un justo equilibrio en la pregunta “delante” de la imagen. Pero, ¿qué se debe preguntar? En la pregunta, ¿debe desnudarse la respuesta? A la pregunta se va sin respuestas. Esta desnudez es esencial para dejar a Dios ser Dios. Para Angela da Foligno, la pregunta versa en dos sentidos: a) ¿Cuál debe ser la vía de la cruz en su vida?; b) ¿Qué se puede hacer? En efecto, son dos cuestiones que afectan al ámbito decisional. La imagen de Cristo en cruz ejerce un poder, una “toma de decisión”.

De hecho, en tercer lugar, los pasos siguientes (11-15) centran su atención en el dolor de la Pasión y su consideración desde la pasividad o receptividad. A estos le siguen, en un cuarto lugar, tres pasos (16-18) que giran en torno al tránsito o desvelamiento de la gloria en la Pasión del Señor conduciendo, finalmente, a los últimos dos pasos (19-20) que concluyen el proceso, ahondando en los efectos de la Pasión en el alma humana. Ejercitándose en ella – según el verbo ignaciano “ejercitar” – o “dejándose hacer” – para Angela da Foligno –, fluye la consolación por la gracia divina en la humanidad de Cristo (uno de los signos de la consolación ignaciana) y su divinidad (efectos de la cuarta semana en *Ejercicios*):

«Llamo consolación quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene el ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor [...] quando lanza lágrimas motivadas a amor [...] agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión [...] o de otras cosas

¹⁸² P. GARCÍA ACOSTA, “Shouting at the Angels”, 122.

derechamente ordenadas en su servicio y alabanza; finalmente [...] todo aumento de esperanza, fee y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (*Ej* 316).

La salida de Angela de la iglesia de san Francisco de Asís (paso 20) adquiere un sentido metafórico fuerte. Ella es atravesada por su experiencia de la cruz y sale con la determinación (ámbito decisonal) de vender sus bienes. Una salida que realiza las promesas llevadas a cumplimiento y, como vamos exponiendo, se ejecuta en la representación de la *imago Christi* en ella. Este último momento abre el interludio a los siete pasos suplementarios (caps. III-IX) formulados por el fraile A. como “revelaciones” lo que inspiró a B. McGinn a calificar a Angela da Foligno como una de “las cuatro evangelistas”¹⁸³. Las siete “revelaciones” resumen lo que sucederá en los siete pasos suplementarios¹⁸⁴ por parte del fraile A.: 1. Revelación de la familiaridad divina; 2. Revelación de la divina unición y eterna visión de Dios en el Paraíso; 3. Revelación de las enseñanzas divinas; 4. Revelación de la propia humillación; 5. Revelación de la divina unción y el divino amor; 6. Pasiones y martirios; 7. La Revelación. En consecuencia, el *Memorial* no solo deviene un texto resultante de una experiencia teológico – espiritual sino, más bien, «un approfondimento in chiave teologica dell’esperienza ad opera dello stesso Frate A.»¹⁸⁵.

Los siete pasos suplementarios (caps. III-IX), con claras referencias al *Itinerario de la mente a Dios* de san Buenaventura (1217-1274)¹⁸⁶, resiguen una estructura teologal – una «legge del “*magis*”»¹⁸⁷ – como la Creación lo fue en siete “días” y en el que el séptimo despunta como culmen y finalidad. En este sentido, el *Memorial* de Angela da Foligno lleva al lector «verso un’esperienza vertiginosamente crescente, aprendo le porte verso spazi sempre nuovi e facendo convergere l’attenzione verso un punto finale, un vértice esperienziale insuperabile per sua natura»¹⁸⁸. Este *magis* o *crescendo* en los pasos suplementarios tienen su punto de partida en la cruz y su culmen en la humildad y pobreza.

¹⁸³ Citado en la nota 44 de M. VEDOVA, *art. cit.*, 596.

¹⁸⁴ Cf. *Libro*, cap. II, 48-50.

¹⁸⁵ M. VEDOVA, *art. cit.*, 598.

¹⁸⁶ Cf. N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Ángela de Foligno (1248/9?-1309), 239-240.

¹⁸⁷ M. VEDOVA, *art. cit.*, 603.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Propiamente la unión con Dios en Angela da Foligno debemos pensarla, a nuestro modo de ver, más como una elevación kenótica que gloriosa. Su encuentro contemplativo de la cruz es narrado en el capítulo I: «En el séptimo paso se me permitía ver la cruz, en la que veía Cristo muerto por nosotros. Pero era esta una visión insípida, aunque yo sintiera gran dolor»¹⁸⁹. La cruz es la imagen por antonomasia. Ella implica en Angela ese “por nosotros” lo que para Ignacio de Loyola será “el por mí”. La marca cristológica es huella en los *Ejercicios*. Estos son como ese “nuevo testamento” para quienes “predispongan toda su ánima”. Son el “evangelio” nacidos del Evangelio, ojos pascuales de donde se comprende todo “lo antiguo”. La cristología ignaciana viene presentada básicamente por dos imágenes que confluyen, se complementan y se nutren: Jesucristo, obediente a la voluntad del Padre en su misión redentora (cristología descendente) y Jesucristo, caminante hacia “Jerusalén”, Pasión y Gloria e inicio de una misión salvadora (cristología ascendente).

La primera se explicita en: a) La transición de la primera a la segunda semana (Rey Temporal y Eternal [cf. *Ej* 91-98]); b) El inicio de la segunda semana en lo que se refiere a los misterios de su vida (Encarnación, Nacimiento, Presentación en el Templo, Huida a Egipto, Jesús obediente en Nazaret y Hallado en el Templo)¹⁹⁰; c) La materia de elección (Banderas, Binarios, tres grados de humildad) junto al preámbulo para considerar estados y documentos de elección y reforma de vida¹⁹¹. La segunda, la cristología ascendente, apunta a toda la vida pública de Jesús, su Pasión y Resurrección. Las dos, descendente y ascendente, se encuentran en la experiencia del *Principio y Fundamento* (*Ej* 23) disponiendo el ánima al agradecimiento y la humildad nacidas de la gracia misericordiosa y en la *Contemplación para alcanzar Amor* (*Ej* 230-237). Afirmamos, por consiguiente, que el proceso imaginativo en *Ejercicios* se centra en una cristología desde su comienzo hasta su conclusión, desde su origen hasta su finalidad: una vida salvada y una libertad liberada.

¹⁸⁹ *Libro*, cap. I, 40.

¹⁹⁰ Cf. *Ej* 101-109; 110-117; 268; 270; 271; 272.

¹⁹¹ Cf. *Ej* 136-147; 149-156; 165-167; 135; 169-189.

Angela prosigue en el paso octavo del mismo capítulo: «Pero en esta comprensión de la cruz recibí tanto fuego que, estando cerca de ella, me despojé de todos mis vestidos y me ofrecí, entera, a Cristo»¹⁹². La *imago crucis* es central porque implica: a) Una identificación crística en pobreza y humildad; b) Una participación en la *kénosis*; c) Un ofrecimiento total de su persona (decisión por Cristo) como respuesta afectiva. Estas tres implicaciones configuran una urdimbre de amor, sin heroicidad, al sentirse movida por la imagen de la Cruz, corroborando así la *ratio triplex* de la imagen en sus funciones didáctica, afectiva y mnemónica¹⁹³:

«Y la vía de la cruz me fue enseñada, clarificada y mostrada de este modo, es decir que si quería ir a la cruz que me despojase para que fuese más ligera y que caminase desnuda hacia la cruz, es decir, que perdonase a todos los que me habían ofendido y que despojase de todas las cosas terrenales y de todos los hombres y mujeres, y de todos los amigos y familiares, y de todos los demás, y de mi propiedad y de mí misma»¹⁹⁴.

En Angela da Foligno, la imaginación es “vista” de la Pasión de Cristo siendo «la pobreza, sufrimiento, humildad operadores de las transformaciones del alma»¹⁹⁵. Aquí, la imaginación adquiere una plasticidad notable centrada en el costado de Cristo, la herida reparadora: «Y me decía [el crucificado] que mirase sus llagas y de manera milagrosa me mostraba cómo había soportado todo por mí»¹⁹⁶. La imagen repara y su fuente es la contemplación dialogada entre Cristo en su Pasión y ese “por mí”¹⁹⁷. La observancia en lo esencial es capital, y así aparece en representaciones medievales de la herida de Cristo lo que Angela da Foligno experimenta y lo que sintió «en la estela del Poverello, la llamada a contemplar su mundo desde el Corazón abierto, roto y traspasado de Cristo y a escuchar la invitación del Señor: “Ve y repara mi casa”»¹⁹⁸. La imagen plástica la encontramos en la miniatura del siglo XIV del *Salterio de Bonne de Luxemburgo* (fig. 33)¹⁹⁹.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Cf. J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 112.

¹⁹⁴ *Libro*, cap. I, 41.

¹⁹⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 192.

¹⁹⁶ *Libro*, cap. I, 41.

¹⁹⁷ Para las relaciones entre la Cruz y el Corazón en Angela da Foligno consúltese: N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Ángela de Foligno (1248/9?-1309), 248-263.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 241.

¹⁹⁹ Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta*, 71; J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 140-148; I. F. WALTER N. WOLF, *Codices illustres. The World's most Famous Illuminated Manuscripts. 400 to 1600*, Taschen, Köln 2001, 218-219.



Fig. 33. *La herida de Cristo / arma Christi*, 1345, Salterio de Bonne de Luxemburgo, fol. 331r, Metropolitan Museum of Art, Nueva York, The Cloisters Collection, 1969

Leamos el relato donde Angela da Foligno, siempre con el trasfondo de lo sucedido en la visión por la visión de la *vetrata*, entra en la herida de Cristo en el cuarto paso suplementario, revelación de la humillación, la “reformación” y la conformidad divina:

«Una vez estaba en vísperas y miraba a la cruz, y mirando el crucifijo con los ojos corporales, de repente, de manera súbita, se me encendió en el alma un amor y todos los miembros del cuerpo lo sentían con suprema alegría. Y veía y sentía que dentro de mí Cristo me abrazaba el alma con el brazo, con el brazo que fue crucificado [...] Y gozaba de él con gran alegría y seguridad»²⁰⁰.

Lo primero que notamos es cómo el ojo tiene una función primordial, focalizado en la imagen del crucificado. En este caso, los dos sentidos corporales – «she uses her own senses as a vehicle in that unification with Christ»²⁰¹ –, al inicio, dan paso a una actividad mucho más interior, “dentro de mí”, acompañada del abrazo del brazo de Cristo crucificado.

²⁰⁰ *Libro*, cap. VI, 88.

²⁰¹ M. MORRISON, *art. cit.*, 204. Me remito a sus páginas para ver la relación entre lo corporal y la identificación con Cristo, especialmente basado en la experiencia de la Foligno en el trato con los leprosos.

La Pasión en Angela da Foligno viene comprendida mediante la figura únicamente del Crucificado y no de la narración evangélica como en el caso de la espiritualidad ignaciana. A medida que el texto avanza, la panorámica general del Crucificado se va acercando hacia las manos clavadas en la cruz cuyo ojo ve y el oído escucha la voz de Cristo:

«Y me deleito así viendo aquella mano marcadas por los clavos, que muestra cuando dice: “He aquí lo que yo sufrí por vosotros”. Y la alegría que sobrecoge al alma de ninguna manera se puede narrar. Y de ninguna manera puedo ahora sentir tristeza por la Pasión, sino que me deleito en ver y llegarme a este hombre. Y ahora toda mi alegría reside en este Dios hombre *pasionado*»²⁰².

Del diálogo, las voces, de Angela y Cristo crucificado, es la voz del fraile A. quien relata la entrada de la Foligno en el costado de Cristo, en su herida, fluyendo la alternancia de la alegría y la tristeza:

«Y algunas veces al alma le parece que con gran alegría y deleite entra dentro del costado de Cristo y con tanta alegría penetra en su costado que de ninguna manera podría expresarlo o narrarlo. Por ello, cuando fue representada la Pasión de Cristo en la plaza de Santa María – lo cual debería haber sido para mí causa de llanto –, alcancé tal alegría que milagrosamente fui raptada y deleitada, de forma que perdí el habla y caí al suelo después de empezar a sentir a Dios de esta manera inenarrable. Y tuve que alejarme un poco de las personas y lo conseguí por una milagrosa gracia. Y yací en el suelo y perdí el habla y el control de los miembros. Y entonces me parecía que el alma entraba dentro del costado de Cristo. Y no era tristeza lo que sentí, sino tanta alegría que no la puedo narrar»²⁰³.

²⁰² *Libro*, cap. VI, 89. En su nota 298, página 172, P. García subraya el neologismo de Angela da Foligno: “*Deo homine passionato*”. Observamos un detallismo que se repetirá en las imágenes ante la elevación de la hostia. Por ejemplo al final del primer paso suplementario: “Algunas veces veo la hostia como vi su cuello o garganta, con tanto esplendor y con tanta belleza que veo venir a la divinidad con más esplendor que el mismo sol. De esta belleza se me da a entender con certeza que estoy viendo a Dios sin ninguna duda” [...] Además dijo una vez vio la hostia de otra manera, es decir, que vio en la hostia dos ojos esplendísimos tan grandes que parecía que la hostia solamente quedaban los bordes [...] Otra vez dijo que vio la hostia como a Cristo niño, pero que lo vio grande y muy poderoso, como aquel que ostenta el poder [...] “Yo lo ví con los ojos del cuerpo, y lo de la hostia también lo vi con los ojos del cuerpo. Y entonces no me arrodillé cuando los otros se arrodillaron, y no sé con certeza si corrí hasta el altar o si no me podía mover por aquel deleite y aquella contemplación”. Cf. *Libro*, cap. VII, 92-107. Otros textos se encuentran al final del segundo paso suplementario (*Libro*, cap. IV, 71), en el cuarto paso suplementario (*Libro*, cap. VI, 84), en el quinto mientras se desarrolla la entrada en la herida de Cristo y la Eucaristía como bendición (*Libro*, cap. VII, 97-99) y en el último paso suplementario, el séptimo, como un “añadido” (*Libro*, cap. IX, 127). Véase *Apéndice* [8]. Sobre la relación entre Angela da Foligno y el misterio eucarístico: N. MARTÍNEZ – GAYOL, “Ángela de Foligno (1248/9?-1309), 263-268.

²⁰³ *Libro*, cap. VI, 89. Sobre la representación de la Pasión en la plaza de Santa María, P. García lo aclara: «En la Edad Media las formas de representación de la Pasión son una forma ritual de revivificar en el espectador el martirio de Cristo a través de “imágenes vivientes” y de llevarlo a la experiencia de la *com – passio*. De manera contraria, Angela siente alegría de ahí lo personal de su experiencia y la vergüenza que la lleva a apartarse de los otros. Cf. *Libro*, nota 300, 172.

La imagen del *Salterio de Bonne* ilumina la experiencia de la umbrense. La herida de Cristo en sus representaciones medievales se abre – como señalan V. Cirlot y B. Garí – como «un gran ojal y el ojos se fija allí donde le dedo de Cristo le indica»²⁰⁴. Este “ojal” y “ojo” conducen a un lugar *imaginal*, surreal. Poco importa ese lugar ni sus características puesto que lo capital reside en adentrarse y en penetrar el agujero crístico. Agujero, por otra parte, formado por la almendra o la mandorla, símbolos de la fecundidad. La herida de Cristo en el costado invita a adentrarse en ella tanto como foco visual de meditación como actividad mental y relacional. En ambos casos, la visión y la audición son los sentidos que median la experiencia visionaria con tal «detallismo y veracidad que no podemos sino concebirlas como un auténtico adelanto estético del último gótico en la representación del cuerpo de Cristo»²⁰⁵ sea en la Pasión como en el misterio eucarístico – en especial, al momento de la elevación de la hostia²⁰⁶ –. Una visión abierta, de ahí que no se pueda narrar totalmente puesto que permanece siempre inconclusa. Los dos sentidos entran en diálogo mediante la Pasión de Cristo que “transforma el alma compasiva”; una fascinación, por otra parte, por la desnudez del cuerpo de Cristo que implica la desnudez del alma humana que ha atravesado las representaciones pictóricas en Occidente²⁰⁷. He aquí, el quinto paso suplementario: la revelación del amor y la divina unión²⁰⁸. El sexto y el séptimo paso²⁰⁹ suplementario ahondarán en la experiencia de la pobreza y de la humildad, criterios de la vida teologal.

²⁰⁴ «El ojo vuelve a detenerse en la hendidura [...] ¿Hacia dónde lleva la brecha abierta? Ahora la mirada aumenta el motivo [...] Aparece la almendra, espacio creado por la intersección de dos círculos. Lugar teofánico del arte románico, la mandorla no contiene nada en su interior. Vacía, como el escenario en el que todavía no ha comenzado el drama, invita a entrar adentro [...] El ojo ya no tiene por dónde vagar distraído, concentrado en la mandorla negra que ocupa todo el folio [...] La herida es un camino de entrada en el cuerpo, invisible en su interioridad». Cf. V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 193; V. CIRLOT, *La visión abierta*, 71.

²⁰⁵ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 194.

²⁰⁶ En nuestra Parte III ahondaremos en el imaginario caballeresco. Sin embargo, es inevitable citar en este momento cómo la literatura en Occidente en el siglo XIII elabora el acontecimiento por excelencia del misterio eucarístico: la elevación de la hostia. Por antonomasia, la *Queste del Saint Graal* (*La búsqueda del Santo Grial*), posterior al *Lancelot* y anterior a *La mort le roi Artu*, desarrolla ese momento crucial de Lancelot ante “el vaso santo”. Me remito a: V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*, 277-302. Cf. *Infra*, 534; 595. Véase los textos referidos a Ignacio de Loyola ante la elevación de la hostia en *Apéndice* [24.15 y 27.8].

²⁰⁷ Cf. R. ARGULLOL, *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*, Acantilado, Barcelona 2012, 59-69; ID., *Pasión del dios que quiso ser hombre*, Acantilado, Barcelona 2014.

²⁰⁸ Cf. *Libro*, cap. VII, 92-107.

²⁰⁹ Cf. *Libro*, cap. VIII, 108-113; cap. IX, 114-127.

La imaginación de la Foligno rezuma un sentido visual y mental muy figurativo que apunta en dos sentidos mediante los dos sentidos utilizados – el ojo y el oído –. Por una parte, la imagen de la cruz del Señor, de la herida de Cristo y de la elevación de la hostia son un resorte visual para entrar a otro tipo de imágenes menos figurativas (*surreales*) que nos ponen en situación de decir que lo figurativo permite la entrada en la experiencia de fe de Angela de Foligno hacia lo abstraído o *mundo imaginalis*, muy diferente a la cultura visual o al imaginario (*imaginarius*) coyuntural. Este paso trascendente, por otra parte, encuentra su foco de atención en la cruz como el acontecimiento único de la Pasión cuyo resorte visual en *Ejercicios* es la narración de los hechos evangélicos de la Pasión. Sin embargo, si la tercera semana en *Ejercicios* representa más la Pasión desde la narración, los cinco ejercicios de la primera semana tienen como imagen central Cristo puesto en cruz.

En todo caso, Angela da Foligno representa la mujer religiosa deseosa en la *imitatio Christi* desde el franciscanismo del siglo XIII y a quien se le debe junto al fraile A. el mostrar su experiencia ejemplarizante para otros “fieles de Cristo”. Su voz apela al juego de voces entrelazadas (la de Dios, la de ella misma y la del fraile A.). Su ojo muestra aquello oído y visto. Su experiencia visionaria se nutre de su experiencia auditiva, es decir, de las conversaciones tenidas con el Espíritu Santo, con Cristo y con la Trinidad. En esa complicidad compleja entre el ojo y el oído, la visión por la visión ante la *vetrata degli angeli* deviene el acontecimiento capital de donde nace el grito y sus tres porqués; grito, por otra parte, que mantendrá hasta su *tránsito*²¹⁰ en las bodas esponsales del día de su expiración.

²¹⁰ Extractos del texto, véase en *Apéndice* [8.4].

3.1.4 Margarita Porete (c. 1250-1310)²¹¹: beguina

En la descripción de los siete estados del alma, M. Porete despliega el sentido del “más” (*magis*) en relación con la humildad de la misma manera que en el proceso de los Ejercicios, los tres grados de humildad (*Ej* 165-167) resultan una pieza clave en el seguimiento de Cristo. En ambos casos, el camino teológico – espiritual se traduce en una promesa y en una imaginación; paradójica, según M. Porete; dialéctica, para Ignacio de Loyola. «Así, Dios será todo en todo» (1 Cor 15, 28). Es la promesa irrevocable como la afirmada por Cristo en el momento de la crucifixión: «Te lo aseguro, hoy serás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43). Desde esta premisa, presentamos esta última voz femenina, desde el ámbito beguino, que junto a la escuela dominicana con Eckhart y Seuse representan una imaginación no visionaria. Apenas tenemos datos de esta voz femenina. Voz, asimismo, legada únicamente por un escrito – *El Espejo de las almas simples anonadadas* – y, a su vez, silenciada por su quema, la de Margarita Porete y con ella la de su voz, en la hoguera el 1 de junio de 1310 en la Place de Grève tal y como lo describe las Grandes Crónicas de Francia:

«Una beguina clériga llamada Margarita Porete que había traspasado y trascendido las divinas escrituras y había errado en los artículos de la fe, y del sacramento del altar había dicho palabras contrarias y perjudiciales y había sido condenada por ello por los maestros en teología»²¹².

²¹¹ J. ARBLASTER – R. FAESEN, “The influence of Beatrice of Nazareth on Marguerite Porete: *The Seven Manners of Love* revised”, en *Cîteaux* 64 (2013), 41-87; G. ÉPINEY BURGARD – E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, 203-245; P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad del «Mirouer des simples âmes» de Marguerite Porete”, en *Philía: Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois Maria Haas* 11 (2008), 173-191; ID., *Poética de la visibilidad del «Miroir des simples âmes» de Marguerite Porete*, Tesis doctoral Universidad Pompeu Fabra, Barcelona 2009 (<http://www.tdx.cat/handle/10803/7448>); ID., “Lumen Dantis et Lumen Margaretae: el imaginario compartido por Dante Alighieri y Marguerite dicta Porete”, en *Tenzzone* 11 (2010), 189-225; B. GARÍ, “El camino al «País de la libertad» en *El espejo de las almas simples*”, en *Duoda: Revista d’Estudis feministes* 9 (1995), 49-68; ID., “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto”, en *Duoda: Revista d’Estudis feministes* 9 (1995), 99-117; R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, en *Archivio Italiano per la Storia della pietà*, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, 350-708 (I. “Il movimento del Libero Spirito dalle origine al secolo XIV”, 353-499; II. “Il *Miroir des simples âmes* di Marguerita Porete”, 501-636; III. “Apendici”, 637-708); B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, 199-265; J. VAN MIERLO, “Béguins, Béguines, Béguinages”, en *DSP*, vol. I, 1341-1352; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 349-382. Utilizaremos la siguiente edición: M. PORETE, *El espejo de las almas simples*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2005. Lo abreviamos como *El Espejo* seguido del capítulo y de la página de esta edición. Si no se menciona el capítulo, nos referimos a la introducción de B. Garí o a sus notas.

²¹² Cf. *El Espejo*, 11. Sobre su proceso inquisitorial, no deja de ser un referente el siguiente estudio: P. VERDEYEN, “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), 47-94.

En nuestro intento de ir reseñando toda una cultura visual a través de las voces de los siglos XII hasta los inicios del XIV, el *Espejo*, la voz de la Porete, rápidamente conoce una gran difusión en Francia, Italia e Inglaterra²¹³ a través de copias que se van traduciendo del francés medieval al latín y a otras lenguas vernáculas. El mismo vocablo “espejo” nos pone ante la literatura de los *miroirs*, ejemplares para otros²¹⁴. A nuestro modo de ver, el *Espejo* se sitúa en una tradición textual, desde Beatriz de Nazaret y sus *Siete modos*, Angela da Foligno hasta el Meister Eckhart. Estamos en un arco del tiempo en donde los textos de unos y de otros van yuxtaponiéndose. Especialmente, el nexo entre Beatriz de Nazaret y Margarita Porete es relevante. Así lo expusieron J. Arblaster y R. Faesen²¹⁵.

Los vínculos entre una y otra no se reducen a las correlaciones semánticas y estructurales entre el texto de Beatriz de Nazaret, los *Siete modos*, y el texto de M. Porete, el *Miroir des âmes* donde se desarrollan los siete estados del alma. Las correspondencias lingüísticas tampoco evidencian que el primer texto sea fuente directa para M. Porete. En este sentido, la tesis central se centra en comprender la abadía de Villers en Brabante como el lugar que vincula a las dos místicas. Beatriz de Nazaret perteneció a la nobleza de este centro cultural y religioso. Por su parte, M. Porete nombra en la *Aprobación* del *Miroir* (c. 140)²¹⁶, a uno de los tres teólogos – Dom Franco – quien fue “chantre” de la abadía de

²¹³ R. GUARNIERI, sigue siendo, la autoridad consagrada, para referirnos a su estudio sobre las traducciones, los manuscritos y sus copias. En primer lugar, el texto francés (Chantilly, Ms. Condé F XIV 26) emerge como texto base para las siguientes traducciones. La primera, en latín, en tres manuscritos de la Biblioteca Vaticana, más el fragmento de un manuscrito de Oxford. Del texto, en latín, surgen dos traducciones italianas en el siglo XIV; el Riccardiano de Florencia – la más antigua – y una segunda con tres códices. En segundo lugar, del texto francés se realiza la traducción inglesa testimoniada en tres códices (Londres, Cambridge y Oxford) y de dicha traducción se latiniza en otro manuscrito, el de Cambridge, *Pembroke coll.* 221. Véase, R. GUARNIERI, II. “Il *Miroir des simples âmes* di Marguerita Porete”, 504-509; P. GARCÍA ACOSTA, *Poética de la visibilidad*, 1-4; B. GARÍ, “Mirarse en el espejo”, 107-111; *El Espejo*, 30-33.

²¹⁴ Cf. M. SCHMIDT, “Miroir”, en *DSP*, vol. X, 1290-1303

²¹⁵ J. ARBLASTER – R. FAESSEN, *art. cit.*, 41-87.

²¹⁶ «[...] Yo los saludo por el amor de la paz de caridad en la altísima Trinidad, que ella se digne a guiarlos, dándoles testimonio de su vida a través de los informes de los clérigos que oyeron este libro. El primero de ellos fue un fraile menor de gran renombre, vida y santidad, al que llamaban fray Juan (de Querayn) [...] Este fraile dijo que este libro había sido hecho verdaderamente por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo lo oyeran, suponiendo que lo entendieran, no sabrían contradecirlo en nada [...] Luego vio y lo leyó un monje cisterciense, llamado dom Franco (“chantre”) de la abadía de Villers. Y dijo que de acuerdo con las Escrituras cuanto este libro dice es verdad. Luego lo leyó un maestro de teología, llamado maestro Godofredo de Fontaines. Igual que los otros, no dijo nada malo del libro. Si bien dijo que no era conveniente que muchos lo conocieran, pues, según decía, podrían abandonar la vida a la que están llamados, aspirando a esta otra a la que tal vez no puedan llegar, y podrán verse así decepcionados [...]». Cf. *El Espejo*, “Aprobación”,

Villers, cisterciense y quien dio la aprobación al libro. Además de esta razón textual, otra paratextual corrobora la relación entre Beatriz y Margarita:

«The evidence – albeit circumstantial – of the above claim rests on the fact that many of the confessors of the Abbey of Nazareth were drawn from the community of the Abbey of Saint Bernard on the Scheldt, which had been founded in 1237 by twelve monks from Villers»²¹⁷.

A ello, debe añadirse la relación íntima entre las dos obras y las dos autoras en el amor sin porqué que, en el caso poreteano, determina el paso del quinto al sexto estado y, a su vez, resulta la definición del camino hacia el País de la Libertad donde el Alma nada en el amor. Su voluntad deja de serla para vivirse desde la fluida Bondad divina que la inunda, embelesa y empapa. En efecto, así leemos:

«Él será de sí mismo en tal bondad eso que sabía de sí mismo antes de que ella fuera y él le diera su bondad por la que la hizo dama. Y fue por la Libre Voluntad, que él no puede recuperar para sí sin el placer del Alma. Ahora la tiene sin ningún porqué»²¹⁸.

Hacia el final de la obra de M. Porete precisa ese ningún porqué del amor del alma anonadada:

«Todo es para ella uno sin un porqué, y ella es nada en ese uno. Entonces nada tiene ella que hacer de Dios ni Dios nada de ella. ¿Por qué? Porque él es y ella no es; y nada retiene en su nada, pues le basta esto, es decir, que él es y que ella no es. Entonces se halla desnuda y despojada de todo, pues está sin ser allí donde estaba antes de ser. Y recibe así de Dios lo que tiene, y es lo que Dios es por transformación de Amor en aquel punto donde estaba antes de fluir de la bondad de Dios»²¹⁹.

El Espejo se vertebra en dos grandes partes como un «díptico asimétrico»²²⁰ en contenido y en extensión. El carácter especular de la obra de M. Porete no reside únicamente en el camino ascético y místico que el alma establece para llegar a la libertad y vivir en la nada del amor (unión de Dios con el Alma). También, lo especular vertebra la forma de composición de la obra poreteana. Los constantes reenvíos de un capítulo a otro,

197. La Aprobación funciona en forma de epílogo en los manuscritos en latín y en italiano mientras que en la inglesa figura como prólogo. Véase la nota 324 de B. Garí en *Ibid.*, 229.

²¹⁷ J. ARBLASTER – R. FAESEN, *art. cit.*, 83ss.

²¹⁸ *El Espejo*, cap. XCI, 141.

²¹⁹ *El Espejo*, cap. CXXXV, 193.

²²⁰ *Ibid.*, 20.

la hipertextualidad de cada uno de los capítulos o los ecos entre ellos configuran este díptico. Así, de los diálogos alegorizados de la primera parte (caps. 1 al 122) y de los monólogos, en general, de la segunda (caps. 123 al 139) subyacen un conjunto de imágenes que «están sutilmente entrelazadas en un juegos de reflejos, ecos y refracciones que reenvían al lector constantemente de otra»²²¹. La primera parte²²² especular se inaugura con un prólogo hasta el inicio del canto del Alma (cap. 122) mientras que la segunda, en general, se construye en forma de monólogo. Ambas pretenden hacer visible el camino al País de la Libertad, es decir, el tránsito del Alma hacia la unión divina en las obras²²³ hasta aprender otro tipo de imaginación:

«[El Alma] imagina que es a Dios a quien profesa ese amor al que presta tanta atención, pero en realidad, es a ella misma a quien ama sin saberlo sin apercibirse de ello. Y ahí se engañan los que aman, porque la ternura que sienten con apego no les deja alcanzar el conocimiento. Y por ello permanecen como niños en obras de niños, y así permanecerán mientras tengan apego al espíritu»²²⁴.

Este paso viene a corroborar lo que para P. García es una “paradoja aparente”: por una parte, «[el alma] no se debe conformar con una representación (con una *ymage*) del amor de la divinidad como es el mismo *Mirouer*, sino que debe pretender anular la distancia que media entre la divinidad y la misma alma, acudiendo a su encuentro»²²⁵; sin embargo, por otra parte, «el *Mirouer* se alza como imagen en la lejanía mediadora y con él Marguerite construye su propia teología»²²⁶. Por lo tanto, la imaginación no visionaria en M. Porete atañe a su contenido lleno de imágenes metafóricas²²⁷ provenientes del lenguaje cortesano y teológico – espiritual. Asimismo, la imaginación se formula en un sentido apofático – distanciándonos del calificativo “esotérico” acuñado por R. Guarnieri²²⁸ – que más tarde la mística de Eckhart y Seuse ahondará en sus predicaciones.

²²¹ *Ibid.* Véase también su nota 35 en *Ibid.*, 202; C. MÜLLER, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, Peter Lang, Nueva York 1999, 32.

²²² Me remito al esquema de los capítulos y de las imágenes correspondientes en *Apéndice* [10].

²²³ «Imaginaba encontrar a través de mis obras, y no hago ni haré más que perder». Cf. *El Espejo*, cap. CXXVII, 183.

²²⁴ *El Espejo*, cap. CXXXIII, 191.

²²⁵ P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad”, 175.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Véase, *Apéndice* [10].

²²⁸ «Il *Miroir* è libro chiaramente esoterico». Cf. R. GUARNIERI, “Il *Miroir des simples ames* di Marguerita Porete”, 510.

El recorrido del Alma, según M. Porete, se construye a partir de siete niveles y tres muertes dando así una «estructura helicoidal»²²⁹. La espiral de la inmensidad de sus capítulos no es la elevación sino la arquitectura de una escalera de progreso y de transformación. Mediante las imágenes, el Alma camina hacia el País de la Libertad, despojándose del gobierno de la Razón, de las propias obras, de las riquezas y de los honores. En todo caso, estamos hablando más de una escalera kenótica, de descenso, que de un ascenso lineal²³⁰. Al respecto, Ch. Heck en su *échelle céleste* distingue entre “*échelle eschatologique*” y “*échelle spirituelle*”²³¹.

A este segundo correspondería *El Espejo* por su carácter aleatorio, progresivo, simbólico e interior. Ahora bien, insistimos en el descenso necesario del alma como condición de posibilidad necesaria para que “la fluida Bondad divina” fluya sin impedimentos, y entre los cuales la despedida del Alma de las virtudes (Fe, Esperanza y Caridad)²³² debe realizarse. Así, la paradoja sobre la imagen y la imaginación y la arquitectura helicoidal arman todo un camino no visionario pero que tiende a él puesto que lo visionario es el encuentro del alma con Dios: la visión de Dios. Por esta razón, la visión de Dios o beatífica podrá ser anticipada en el sexto estado en forma de chispa o Relámpago – rotulación a través de la paradoja del Lejoscerca (*Loingprès*) –. Ella es la vivencia del séptimo estado del alma, primicia en el *ante mortem* de lo que acaecerá *post mortem*.

²²⁹ B. GARÍ, “Mirarse en el espejo”, 53-55.

²³⁰ «El *Espejo* es una escalera, pero en modo alguno un camino lineal y por etapas. El discurso de Margarita, al igual que el camino del alma hacia Dios, no asciende linealmente, sino que progresan ambos a través de un movimiento argumentativo y lingüístico circulares, en un juego espiral de proximidad y distancia». Cf. *El Espejo*, 22.

²³¹ CH. HECK, *L'échelle céleste*, Flammarion, Paris 1999. Citado en P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad”, 179: «Por un lado, tenemos “l'échelle eschatologique”, que representa la ascensión del alma humana hacia la muerte o hacia su juicio individual o colectivo y, por otro, “l'échelle spirituelle”, que como dice el autor, “est la représentation de la progression dans les degrés de vertus pendant la vie terrestre [...] est une ascension symbolique et intérieure, progressive et aléatoire».

²³² Cf. *El Espejo*, cap. VI, 55-56; caps. VIII, 57-58; XXI, 75-76; LVI, 105-106; LXIX, 117-118.

No es nuestro objeto de estudio ni el lenguaje cortesano del *Espejo* ni su vasta teología, ni mucho menos la heterodoxia de los puntos poreteanos²³³ que llevaron a la obra y a su voz a condenarla, prohibirla y quemarla. Nos centraremos en dos puntos. Por una parte, la imaginación del espejo en su dimensión trascendente (imaginación transcendental) a partir del conocimiento de sí, la purificación y el ejemplarismo (*imitatio*) y, por otra, la *visio Dei*. Nuestro anhelo versa en presentar esta figura insertada en la cultura visual²³⁴ del siglo XIII que, por otra parte, alimentará el imaginario teológico y espiritual en el bajo medioevo y fluirá con sus recepciones²³⁵ a lo largo de los siglos XIV y XV penetrando en el Renacimiento y en la Península Ibérica.

a) «*Le Miroir des âmes*»: la ejemplaridad, el movimiento Lejoscerca (*Loingprès*) y los tres grados de humildad (Ej 165-167)

Fundamentalmente, el carácter especular del texto de Margarita Porete resulta su principal característica pese a que «*Le Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete n'explicite pas le titre du livre dans le sens d'un miroir de la Divinité mais seulement en vue d'un enseignement ascétique et mystique»²³⁶:

«*Amor*. Razón – dice Amor –, ¿dónde se hallan esas palabras de doble sentido que me pedís que distinga y explique para provecho de aquellos por quienes nos rogáis tan humildemente y también de todos aquellos que oigan este libro al que llamaremos “El espejo de las almas simples que en deseo y querer moran”?»²³⁷.

²³³ Especialmente en tres puntos: la transgresión de las Escrituras, errores varios contra la fe y en relación a la Eucaristía. Cf. P. VERDEYEN, *art. cit.*, 91.

²³⁴ Los estudios de P. García relacionan la visibilidad poreteana con los *Rothschild Canticles* (Ms. 404) estudiado por J. F. Hamburger, un manuscrito de florilegios y meditaciones extraídos del Cantar de los Cantares y del *De Trinitate* agustiniano. Tal y como indica la nota 13 en P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad”, 188; ID., *Poética de la visibilidad del «Miroir des simples âmes»*, Tesis doctoral, 313-339.

²³⁵ *El Espejo*, 30-33; B. GARÍ, “Mirarse en el espejo”, 111-114. De aquí, podemos leer la “sensación de familiaridad” del *Miroir* en el ámbito castellano con María de Cazalla o Inés de la Cruz, es decir, en círculos alumbrados y del “dejamiento”. Cf. *Ibid.*, 112.

²³⁶ M. SCHMIDT, *art. cit.*, 1297.

²³⁷ *El Espejo*, cap. XIII, 66.

De aquí surge su sentido ejemplar, su legado para otros que además deben escuchar puesto que el texto está concebido para ser escuchado. Todo «miroir renvoie sa propre image à l'homme qui s'y regarde; il sert à vérifier la propreté du visage» quien evoca «la connaissance de soi, avec l'idée d'une purification, d'une assimilation de l'idéal moral»²³⁸. Estas tres notas (conocimiento de sí, purificación y adhesión a un ideal moral) marcan la fascinación por el espejo en la tradición teológica y espiritual. En él se condensan el conocimiento de sí unido a la purificación y el ejemplarismo. Se unen dos aspectos, uno más informativo y el formativo²³⁹. Tal y como subrayó M. Schmidt, la literatura del *miroir* se divide en dos grandes grupos, los referentes a la instrucción (“Miroirs instructifs”) y los ejemplares (“Miroirs exemplaires”)²⁴⁰.

En estos segundos se sitúa el texto de la Porete. De esta manera, el espejo responde a una «symbolique diversifiée» respondiendo a un principio de analogía «qui cherche à passer du visible à l'invisible, du connu à l'inconnu» evocando, así, «la manifestation du transcendant dans l'immanent»²⁴¹. A nuestro modo de ver, no estamos sencillamente delante de una operación analógica sino metafórica. La visión beatífica es una de las tres metáforas referidas a Cristo como cumplimiento de las promesas escatológicas, junto a las del paraíso y del cielo, pese a que en M. Porete adquiere un matiz más personal que colectivo (“El Alma o Las Almas”). Por este motivo, estas realidades de fe son formuladas desde un lenguaje más experiencial a través de la expresión “ser tocado por Dios”: «El Alma tocada por Dios, despojada del pecado en el primer estado de gracia, es elevada por gracia divina hasta el séptimo estado»²⁴². Tal expresión es una recurrencia. Ya Hildegard von Bingen se remite a ella en un sentido de “salida”, es decir, como “ser sacada”. La encontraremos también en H. Seuse donde nos haremos eco de la expresión también utilizada para Ignacio de Loyola por sus compañeros G. da Câmara, J. A. de Polanco y D. Laínez.

²³⁸ M. SCHMIDT, *art. cit.*, 1290-1291.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 1291.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 1292-1293. También: R. BRADLEY, “Backgrounds of the title Speculum in Mediaeval Literature”, en *Speculum* 29 (1954), 100-115.

²⁴¹ *Ibid.*, 1295.

²⁴² *El Espejo*, “Prólogo”, 51. Cf. *Supra*, 218ss; *Infra*, 303-304.

El espejo actúa como metáfora visual ejemplarizante. Sin embargo, paradójicamente, la metáfora especular se refiere esencialmente a otro sentido espiritual: el oído. Lo que se escucha debe ser reflejado en las vidas de los oyentes. Así, desde el inicio del texto de M. Porete, en su prólogo, se expone su finalidad: un texto para ser escuchado: «Vosotros que oiréis de algunas de las potencias del puro amor, del noble amor»²⁴³. En efecto, asistimos a un espejo del conocimiento de sí y del camino hacia la libertad del alma a través de la escritura, expresado por M. Porete como la “criatura mendicante”, ella misma, exponiendo su finalidad:

«Hubo una vez una criatura mendicante que por largo tiempo buscó a Dios en criatura, para ver si así lo encontraba tal como ella quería y tal como él realmente sería si las criaturas le dejasen obrar en ellas sus divinas obras sin impedimento; y nada encontró sino que permaneció hambrienta de lo que mendigaba. Y cuando vio que no encontraba nada, se puso a pensar; y a su pensamiento le dijo que fuera a buscar lo que reclamaba en el fondo nodal del entendimiento de la pureza de su supremo pensar, y allí fue a buscarlo esta mendicante criatura, y pensó que escribiría sobre Dios de la manera como quería encontrarlo en sus criaturas. Y así escribió esta mendicante lo que estáis oyendo; quiso que sus prójimos encontrasen a Dios en ella a través de sus escritos y sus palabras. Es decir, y así se ha de entender, quería que su prójimo fuera perfectamente como ella discurría (al menos todos aquellos a los que quería dirigir sus palabras); y haciendo esto, diciendo esto y queriendo esto seguía, sabedlo, mendigando y presa de sí misma; porque quería actuar así, se veía reducida a mendigar»²⁴⁴.

Precisamente, en esa relación entre la vista y el oído, sobre el auditorio se esgrimen tres hipótesis – puesto que no sabemos con certeza quiénes fueron los receptores en primera instancia del texto –: a) Las mujeres; b) Un grupo gnóstico; c) Un público más amplio²⁴⁵.

²⁴³ *Ibid.* De igual manera cuando la Porete habla de cómo las Virtudes se lamentan de Amor porque no les tiene mucho honor: «*El Alma*: Sin duda – dice esta Alma a las Virtudes – habéis dicho bien y debéis ser creídas. Y por ello digo a todos cuantos oirán este libro: quien sirve por largo tiempo a señor pobre, pobre interés alcanza y pobre sueldo». Cf. *El Espejo*, cap. LVI, 105-106.

²⁴⁴ *El Espejo*, cap. XCVI, 144-145. Cf. P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad”, 174-175.

²⁴⁵ Si la primera, la del grupo de mujeres – siguiendo los estudios de R. Guarnieri y L. Muraro – versa en considerar “las damas” del quinto estado de amor como el apelativo al grupo de beguinas al cual pertenecía M. Porete, la segunda hipótesis apuntaría “a un circuito restringido, secreto y de tradición gnóstica”. Aquí los autores – afirma B. Garí – discrepan. Unos abogan por el movimiento del Libre Espíritu mientras que otros lo hacen entre “sociedades sedentarias en la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia” o bien “creyentes de carácter esotérico” calificados como “damas”. En tercer lugar, quienes podrían haber escuchado el texto, el auditorio, podrían haber sido un grupo amplio de hombres y de mujeres en cuyo caso el papel de lo femenino tendría su relevancia indiscutible. Cf. B. GARÍ, “Mirarse en el espejo”, 104-106.

La voz de M. Porete podemos pensar que se dirige a un grupo amplio de hombres y de mujeres en cuyo caso podrían estar beguinas y begardos, clérigos y laicos. Su voz está definida por su escritura y, de ahí nace, el sentido especular de la audición: el reflejo didáctico de su experiencia y de su conciencia:

«Margarita habla en voz muy alta – afirma B. Garí – [...] Su escritura es la forma que cobra su experiencia, y le da la conciencia que la refleja y se refleja en otras y otros. La fuerza y fascinación de su “diálogo de enseñanza” reside en parte en el convencimiento de que su obra, palabra de Dios-amor que pasa a través de ella, y le permite decirse, debe ser difundida»²⁴⁶.

Pero, ¿cuál es el reflejo del espejo? ¿qué se debe escuchar? ¿a qué mirar para reflejarse que hasta la misma Razón proclama: «bien he oído lo que se ha dicho, y nunca oí nada con tanto gusto aunque no lo haya entendido perfectamente; pero esto, Amor no le puede venir más que de vos a aquella a la que tal don le es otorgado»²⁴⁷? Margarita Porete, su voz, lo formula a través de un ejemplo, el de la doncella y el rey Alejandro en el prólogo de *El Espejo*. Ejemplo, diríamos, como metáfora y, a su vez, como modelo a imitar:

«*Ejemplo*. Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. Pero estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su propio amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que éste. Y cuando vio que este lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ellas, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando una figura de su amigo por quien a menudo sentía su corazón herido. Entonces hizo pintar una imagen que representaba el rostro del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros método soñó al propio rey»²⁴⁸.

La imaginación en Margarita Porete se formula mediante esa paradoja del amor cortés: el Lejoscerca (*Loingprès*). Es la imagen de Dios, el propio rey. El Alma, personificada en el diálogo, vive esa tensión entre la distancia y la cercanía de Dios que incluso estando cerca de Él, no deja de estar lejos de la morada divina, el séptimo estado:

²⁴⁶ *Ibid.*, 106.

²⁴⁷ *El Espejo*, cap. XXXVIII, 91. Otras referencias a los oyentes del libro: cap. LXXXII, 131, «entended la glosa, oyentes de este libro»; cap. XCVII, 145, «glosad estas palabras si queréis entenderlas, o las entenderéis mal, pues parecen algo contradictorias a quien no entiende el nudo de la glosa»; cap. C, 148.

²⁴⁸ *El Espejo*, “Prólogo”, 51.

«El Alma [...]: Pero aunque tenga su imagen, eso no quita que me halle en tierras extrañas y lejos del palacio donde habitan los muy nobles amigos de este señor, que son todos ellos puros, inmaculados y libres por los dones de este rey con el que moran»²⁴⁹.

Si en el prólogo, M. Porete se hace servir de un ejemplo para poner voz a su experiencia y conciencia de su camino teológico – espiritual, hacia el final de su obra, es la misma Alma (ella misma) quien habla a la Trinidad. Se muestra, precisamente, la imagen de sí misma como peregrina y mendicante, es decir, el alma apegada a lo externo²⁵⁰. El Lejoscerca (*Loingprès*) se expresa ahora a través del binomio “interior o ajeno”, «no dejemos entrar jamás en nuestro interior nada nuestro o ajeno, porque para ello haría faltar expulsar a Dios de su propia bondad»²⁵¹. Una primera aproximación a cada uno de los siete estados se encuentra en el capítulo 61 en el cual el propio Amor los define:

«Hay siete estados, cada uno de ellos de entendimiento mucho más elevado que el anterior e incomparables entre ellos [...] Entre los cuatro primeros no hay ninguno tan elevado que no haga vivir al Alma en grandísima servidumbre; en el quinto, en cambio, vive en libertad de caridad, pues se ha desasido de todo; el sexto es glorioso, pues la abertura del dulce movimiento de gloria que da el gentil Lejoscerca no es sino un vislumbre que Dios quiere que tenga el Alma de su propia gloria que poseerá eternamente. Y por ello le otorga por su bondad esa manifestación del séptimo en el sexto estado. Esta manifestación nace del séptimo estado y éste se la procura al sexto, pero de una forma tan fugaz que aquella a quien se le otorga no tiene percepción alguna de ese don que ha recibido»²⁵².

Y en clave esponsal, el Amor define la identidad del Lejoscerca:

«Yo os he enviado mis arras, a través de mi Lejoscerca, pero que nadie me pregunte quién es ese Lejoscerca, ni cuáles son sus actos, ni cómo obra cuando muestra la gloria del Alma, pues nada puede decirse excepto que el Lejoscerca es la Trinidad misma y le otorga [al Alma] su manifestación viva que hemos denominado “movimiento”: no porque el Alma se mueva ni lo haga la Trinidad, sino porque la Trinidad obra en el Alma la manifestación de su gloria»²⁵³.

²⁴⁹ *Ibid.*, 52.

²⁵⁰ Es decir, un alma que no se encuentra solo en el Amor. Así se describe en el diálogo entre *Razón y Amor* en el capítulo XI acerca de cómo el Alma «se halla sólo en amor»: «*Razón*. ¡Ah, por Dios, dama Amor! – dice *Razón* –, ¿qué significa? *Amor*. Significa – dice *Amor* – que esta Alma no halla consuelo, afecto ni esperanza en criatura por Dios creada, ni en el cielo ni en la tierra, sino sólo en la bondad de Dios. Un alma así no mendiga, no pide nada a criatura. Es el fénix que se halla solo; pues esta Alma se halla sola en Amor, que sólo de él sacia». Cf. *El Espejo*, cap. XI, 61.

²⁵¹ *El Espejo*, cap. XCVI, 144.

²⁵² *El Espejo*, cap. LXI, 111.

²⁵³ *Ibid.*

Queda claro que el Lejoscerca caracteriza el movimiento de la relación del Alma con la Trinidad y, especialmente, lo que esta opera. Tal movimiento se dibuja mediante la metáfora del Relámpago cuya “abertura arrebatadora” es momentánea y le sucede el cierre “apresurado”:

«*Amor*. ¿Qué pueden dar? – dice Amor –. En verdad que pueden dar todo cuanto Dios tiene de valor. El Alma que es así no ha perecido ni se halla extraviada, sino que se encuentra junto con su amante en los gozos del quinto estado. Ahí no tiene defecto y así con frecuencia se ve arrebatada al sexto estado, pero por poco tiempo»²⁵⁴.

El Relámpago solo adviene en un determinado estado del alma: el paso o, mejor dicho, el tránsito breve, sucinto, temporal, epifánico y epitalámico por momentos, del cuarto al quinto estado:

«La abertura arrebatadora de la expansión de ese relámpago hace al Alma, una vez se ha cerrado de nuevo y en virtud de la paz que comporta, tan libre, tan noble, tan desasida de todo (mientras dura la paz que ha sido dada por la abertura) que quien se mantenga libre después de tal aventura se encontrará en el quinto estado sin caer en el cuarto, pues en el cuarto tiene voluntad, y en el quinto, no. Y porque no hay en absoluto voluntad en el quinto estado del que habla este libro –[estado] en el que mora el Alma después de la obra del arrebatador Lejoscerca, al que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente –, nadie que no haya sido eso podría creer – dice Amor – la paz sobre la paz de paz que esa Alma recibe»²⁵⁵.

El capítulo 61 presenta los siete estados pero en clave de especificar el quinto, el sexto y séptimo estado y lo que significa el Lejoscerca, la Trinidad. Ahora bien, es el capítulo 118 donde M. Porete delinea cada uno de los estados del alma, su gramática, su sintaxis y semántica. El primer estado del *Miroir* parte de la observancia a la Ley de Dios, es decir, los mandamientos:

«El Alma, tocada de Dios por la gracia y despojada de su poder pecar, tiene la intención de guardar, aunque le cueste la vida, es decir, hasta la muerte, los mandamientos que Dios establece en la Ley. Por ello esta Alma mira y considera con gran temor que Dios le ha ordenado que le ame con todo corazón y que ame a su prójimo como a sí misma»²⁵⁶.

²⁵⁴ *El Espejo*, cap. LVIII, 107-108. Cf. Hch 9, 3; 2 Cor 12, 2-4. Véase la nota 133 de B. Garí, en ella la estudiosa trae a colación la tradición espiritual acerca del arrebatamiento ya presente desde san Agustín, Guillermo de saint-Thierry y la mística Hadewijch. Cf. *Ibid.*, 217.

²⁵⁵ *El Espejo*, cap. LVIII, 108.

²⁵⁶ *El Espejo*, cap. CXVIII, 163.

El primer estado poreteano resuena en el primer grado de humildad (*Ej* 165)²⁵⁷ en *Ejercicios*. Tanto para M. Porete como para Ignacio de Loyola el punto de partida es la imagen de Dios imprimida en el ser espiritual que busca ante todo ese amor antes que el desamor o el orden por encima del desorden (cf. *Ej* 23; 234). Esta impronta divina se dibuja como “la cera en forma de sello”²⁵⁸, aunando, así, dos elementos recurrentes: el fuego y el líquido, este último transformando en solidez divina. En lo que concierne al segundo estado, queda así definido:

«El Alma toma en consideración lo que Dios aconseja a sus más especiales amigos más allá de lo que manda [...] La criatura se abandona y se esfuerza en actuar por encima de todo consejo humano, mortificando la naturaleza, despreciando las riquezas, delicias y honores para cumplir la perfección que aconseja el Evangelio»²⁵⁹.

El tercer estado caracteriza al Alma en su apego por las obras de perfección o de misericordia:

«El Alma se considera a sí misma apegada al amor hacia las obras de perfección, por lo que su espíritu decide, por un ferviente deseo de amor, multiplicar esas obras en ella [...] Y resulta que la voluntad de esta criatura no ama sino las obras de bondad, en el rigor de las grandes empresas»²⁶⁰.

Otro de los progresos es el deleite del pensamiento o la embriaguez en el amor trinitario. Es el cuarto estado:

«El Alma es arrebatada, por la supremacía de amor, en el deleite del pensamiento en meditación, apartada de los trabajos externos y de la obediencia a otro, por la elevación de la contemplación [...] Gracia de Amor la embriaga por completo y tanto la embriaga que no le deja atender a otra sino a ella, por la fuerza con que Amor la deleita»²⁶¹.

²⁵⁷ «La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal».

²⁵⁸ «[Amor]: Esta Alma lleva la impronta de Dios y tiene en la unión de amor verdadero cuño; a la manera de la cera que toma la forma de sello, así toma esta Alma la impronta del ejemplar verdadero». Cf. *El Espejo*, cap. L, 100. A ello se referirá el Meister Eckhart en su sermón *Eratis enim aliquando tenebrae*. Cf. *Infra*, 291.

²⁵⁹ *El Espejo*, cap. CXVIII, 164.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, 165.

Esta embriaguez es motivo de uno de los diálogos entre la Razón y el Amor. Y parece que la Razón comprende que se trata de «la divina bebida de su propia bondad»²⁶² a lo que Amor introduce el tema del “más”. La bebida divina es el “más”. Por lo tanto, no asistimos a fuerzas antagónicas, entre el bien y el mal, sino entre lo bueno y lo mejor:

«*Amor*. Eso es- dice Amor -: el “más” la embriaga no porque ella lo haya bebido, como se ha dicho; mas sí que lo ha bebido puesto que su amigo lo ha hecho y entre él y ella, por transformación de amor, no existen diferencias sean cuales sean sus naturalezas»²⁶³.

El carácter líquido, la embriaguez de la divina bondad, transforma el Alma. El progreso en el amor liberador, da alas²⁶⁴ y avanza hacia una mística difícil de calificar en el caso poreteano: ¿unitiva o epitalámica?, es decir, ¿unión del Alma con Dios sin o con distinción? Por momentos, a vista de pájaro podríamos decir que no la habría pero al final de su obra, mediante la imagen de la criatura en dos reinos, M. Porete describe el encuentro entre la criatura hecha por el Creador, como encuentro que trasciende «la condición de sus espíritus y complexiones, y por las prácticas de la vida a la que, quieran o no, han sido llamadas»²⁶⁵. Es nuestro deber retener aquí, desde luego, la capacidad transformativa en el amor, resultante de la docilidad del Alma al avance y a la relacionalidad con el misterio trinitario. Decíamos que la embriaguez, en el caso de M. Porete, se relaciona con “el más”. Este cuarto estado sitúa al Alma ante un punto de inflexión notable y que en otros dos momentos del *Espejo* esgrime Amor lo que significa el Alma en Discernimiento. Uno de ellos, se pertrecha en un triple diálogo entre Amor, Razón y Discernimiento teniendo como foco de atención la permanencia del Alma en sus sentidos. En él, como ahora leemos, abunda notablemente el vocablo “más” en boca del Alma:

²⁶² *El Espejo*, cap. XXIII, 77.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Si el “agua” o carácter líquido está presente junto al fuego a lo largo de la obra poreteana, con la presencia de la luz, el aire no es menos. La dimensión alada se dibuja en el Alma con seis alas como los Serafines (cap. V) o la metáfora del águila (cap. XXII). Como bien anotó J. E. Cirlot, «símbolo de la altura, del principio identificado con el sol, y del principio espiritual». Cf. J. E. CIRLOT, “Águila”, en Id., *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid 2004⁸, 71-72. Aquí, 71. Sobre la *discretio*, remito a lo esbozado también con Hildegard von Bingen. Cf. *Supra*, 215. Sobre la relación ignaciana entre el discernimiento, el honor y el “más” (*magis*), véase: *Infra*, 470ss.

²⁶⁵ *El Espejo*, cap. CXXXIX, 195-196.

«*El Alma*: Es fácil de probar – dice el Alma –. Ved en ello la prueba: amo mucho más, cien mil veces más, los abundantes bienes que moran en él que los dones que poseo y he recibido de él. Y porque mucho amo más lo que está en él más allá de mi entendimiento que lo que está en él y en mi entendimiento, por ello es más mío lo que él conoce y yo no que lo que conozco y es mío; pues allí donde se encuentra el “más” de mi amor, allí se encuentra mi mayor tesoro. Y porque amo más el “más” de él que jamás conoceré que el “menos” que conoceré, por ello ese “más” es más mío gracias al “más” de mi amor, como Amor mismo atestigua. Éste es el fin – dice el Alma – del amor de mi espíritu»²⁶⁶.

En realidad, la embriaguez, el “más” encuentra su contexto en términos de amor que en *Ejercicios* vendría a rotularse en la segunda manera de humildad (*Ej* 166) porque en ella tanto en el ejercitante ignaciano como en el Alma poreteana prima el *primo Deum*. El texto ignaciano versa de esta manera:

«*2ª humildad*. La 2ª es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me affecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio a Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un peccado venial»²⁶⁷.

Ahora bien, el progreso en el amor para M. Porete a diferencia de Ignacio de Loyola – por lo que se refiere al contexto de estos “grados de humildad” – reside precisamente en un avance aleatorio mientras que en los grados de humildad ignacianos, el primero y el segundo están incluidos en la llamada tercera humildad perfectísima (*Ej* 167):

«*3ª humildad*. La 3ª es humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, approbrios con Christo lleno dellos qu honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo».

La transformación poreteana se realiza en el amor (*transformatio amoris*) y en el abandono a Él mientras que en la ignaciana, pasa por la transformación explícitamente crística (*transformatio Christi*). Las dos advienen en el tiempo presente, en definitiva, en una escatología anticipada.

²⁶⁶ *El Espejo*, cap. XXXII, 85.

²⁶⁷ *Ej* 166.

Desde esta perspectiva, debe entenderse “el abandono” o la despedida del Alma de las virtudes²⁶⁸. No porque sean negadas sino porque ellas tienen esa dimensión teologal y no teleológica. Son el medio y no el fin en sí mismo.

Si M. Porete en estos estados presentados resulta sintética y sucinta, breve y concisa; en el quinto estado se prodiga más en sus explicaciones y argumentaciones. Una de las razones viene por considerar la naturaleza y la manera de proceder de Dios. Segunda, por los efectos que causa en el Alma la relación con el misterio trinitario. En efecto, el quinto estado lo podemos denominar como el estado de la relación en el amor sin un porqué (Beatriz de Nazaret) o sin un nada que la determine:

«El Alma considera que Dios es el que es, del que toda cosa es, y que ella no es y, por tanto, no es de la que toda cosa es. Y esas dos consideraciones le otorgan un maravilloso embelesamiento, y ve que es todo bondad el que le ha dado libre voluntad a ella, que no es sino toda maldad»²⁶⁹.

Es aquí donde M. Porete distingue dos imágenes, la de la luz y la del líquido, fundidas en una simbiosis y una sinestesia extraordinaria: “la luz líquida”:

«Ahora bien, la divina Bondad ha puesto en ella libre voluntad, por pura divina bondad. Y he aquí que aquella que no es al margen de la maldad, que es, por tanto, toda maldad, lleva encerrada en su interior libre voluntad del ser de Dios, que es Ser y que quiere que quien no tiene ser lo tenga de él a través de este don. Y por ello la Bondad divina derrama ante sí el flujo arrebatador del movimiento de la Luz divina. Y ese movimiento de Luz divina, que se vierte en el interior del Alma con la luz, muestra al Querer»²⁷⁰.

La intensidad metafórica de las imágenes y de la imaginación resulta tan fuerte en este estado hasta los límites del diálogo entre la voluntad y la luz de la bondad divina. Es la misma voluntad, el Querer, quien ve la “claridad desbordante”, claridad atrayente al retorno a Dios, en un *exitus – reditus* cuya condición *sine qua non* es la alejarse del propio querer:

²⁶⁸ «Margarita insiste en la interpretación de esa “despedida” porque en ella, comprendida en su sentido profundo, se encuentra el umbral de la experiencia mística que se resuelve a partir de aquí en torno a las dos caídas (de las Virtudes en Amor y de Amor en Nada) que llevan al alma al quinto estado». Cf. *El Espejo*, 24; Cf. P. GARCÍA ACOSTA, “Poética de la visibilidad”, 180.

²⁶⁹ *El Espejo*, cap. CXVIII, 166. Sobre el Alma embelesada: caps. XVIII; XXX; XXXIII; LXXI.

²⁷⁰ *Ibid.*

«Entonces ve el Alma esta inclinación y esta perdición de la nada de su naturaleza y del propio querer y ve así, por la luz, que Querer debe querer el sólo querer divino, sin otro querer, y que para ello le fue dado tal querer. Por ello se aleja el Alma de ese querer, y querer se aleja del Alma, y se remite, da y vuelve a Dios del que había salido sin retener nada propio, para colmar la perfecta voluntad divina que no puede colmarse en el Alma sin ese don so pena de que el Alma siga en guerra y desfallecer; y este don obra en ella esta perfección y la transforma así en naturaleza de Amor [...] Ahora esta Alma es nula, pues ve por la abundancia de conocimiento divino su nada que la anula y la reduce a nada»²⁷¹.

El quinto estado finaliza con el Alma caída de amor en nada, «en el fondo de lo bajo, donde no hay fondo, por eso se hace hondo»²⁷², sucediéndole la presentación escueta del sexto y del séptimo estados. Del sexto, se afirma que el Alma se encuentra «liberada de todas las cosas, pura y clarificada»²⁷³ pese a que no ve nada. Es la anticipación de la visión de Dios, la esperanza escatológica de la visión beatífica del séptimo estado: «El séptimo estado lo guarda Amor en su interior para otorgárnoslo en la gloria eterna; de él no tendremos conocimiento hasta que nuestra alma abandone el cuerpo»²⁷⁴. Estos dos estados poreteanos nos conducen a nuestro siguiente punto: la visión de Dios.

b) *La visio Dei*

Estamos ante un texto y una experiencia imaginativa donde no proliferan las visiones trinitarias o del crucificado. Por ello hablamos de una imaginación no visionaria. Sin embargo, la experiencia de Margarita Porete es la misma *visio Dei* en sus siete estados del alma. La visión de Dios o visión beatífica es la imagen especular, es decir, ejemplar, para los que oigan el *Espejo* y didácticamente presentada en siete modos: «El Autor [...]: Y así os dice Amor a vosotros: hay siete modos de ser de gran nobleza de los que la criatura recibe su ser si se pone en disposición de pasar por todos ellos hasta llegar al de la perfección; y os diremos cómo antes de que el libro finalice»²⁷⁵.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *El Espejo*, caps. CXVIII, 167; CXXXIV, 192. Será ese interior del alma, «*der sêle grunt*» en Eckhart. Cf. *Infra*, 284.

²⁷³ *El Espejo*, cap. CXVIII, 168.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *El Espejo*, «Prólogo», 52

En primer lugar, el *lógos* de esperanza abraza el cosmos como “cielo y tierra nueva” (cf. Ap 21; 1 Pe 20). El *ἔσχατον* en su plenitud hace posible el encuentro renovador en la persona como en el cosmos, es decir, «la totalidad orgánica unifica celeste y terrestre, divino y humano y se presenta como un universo divinizado» según J. T. Beck²⁷⁶. Si bien M. Porete no resalta este carácter cósmico salvífico, el plural (“las almas”) lo denota. He aquí el sentido de la afirmación paulina del “todo en todo”, una apoteosis de alabanza, de adoración de quien ha sido exaltado por su amor kenótico transformando lo cronológico de la vida en tiempo oportuno en el pleno deseo de manifestar su gloria, su presencia en totalidad: la comunión del amor. Los últimos tres capítulos de la primera parte (caps. 120-122) resultan un canto o alabanza de la Verdad, la Santa Iglesia y del Alma. Como expone Blumhardt «la naturaleza es el seno de Dios. Y es propiamente de la tierra que Dios viene de nuevo al encuentro»²⁷⁷. De aquí, la importancia del sentido de comunión que posibilita un amor de servicio y gratuidad en la experiencia del alma o de “desnudez y abandono” en términos poreteanos. Y la imagen subyacente es la del Relámpago advenido en el quinto estado anticipando la plenitud después de la muerte. Muestra la actividad de lo divino mediante un dinamismo de abertura y de cierre, dejando al Alma tocada por la gracia divina²⁷⁸. Para ello, M. Porete lo formula en una geografía teológico – espiritual, espacial y lumínica²⁷⁹ la cual P. García sugestivamente estudia en relación con el *Paraíso* de Dante.

En segundo lugar, Cristo toca la singularidad de la persona como sujeto transcendental abierto al *ἔσχατον* a través de las metáforas espaciales del misterio trinitario: Paraíso y Cielo. De ellas no hay anticipación en la tierra – según M. Porete – pero la intimidad con Dios ya es un banquete eucarístico en su capítulo dedicado al Santo Sacramento del altar. De ahí, resaltan dos aspectos. El primero viene de la “temporalidad de la fe” (*oculus fidei*) representada por “El Alma de Fe” iluminada por la Trinidad²⁸⁰.

²⁷⁶ Citado en J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 2004², 305 [orig.: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995]. La traducción es mía.

²⁷⁷ *Ibid.*, 307.

²⁷⁸ «Es el fuego celeste en su forma activa, de terrible dinamismo y efectividad [...] De otro lado, la luz del relámpago se relaciona con la aurora y la iluminación». Cf. J. E. CIRLOT, “Rayo”, en *Id.*, *op. cit.*, 385-386. Aquí, 385. Véase, M. ECKHART, *Sermón 1* (Vega, 35-40). Cf. *Infra*, 285.

²⁷⁹ P. GARCÍA ACOSTA, “Lumen Dantis et Lumen Margaretæ”, 189-225.

²⁸⁰ *El Espejo*, cap. XV, 68-70.

El segundo aspecto es la claridad que rezuma la “Cortesía de la Bondad de Amor”. Todo lo relativo a la presencia de Dios y su relacionalidad es fuente de luz y de claridad como la claridad pura del sol: «Al igual que el sol tiene la claridad de Dios y luce sobre todas las cosas sin contaminarse de su impureza, así tienen esas Almas su ser de Dios y en Dios, sin contaminarse de la impureza de las cosas que ven u oyen fuera de ellas»²⁸¹. Esta fuerza lumínica es expresada a veces como “ardor del fuego divino” (cap. XXV) o como “amor de luz” (cap. CXV) que en cuyo caso distingue a los ciegos de los clarificados (cap. CXIV)²⁸².

El cumplimiento del amor de Dios en Cristo, *el último*, a lo largo de la tradición viene expresado también con la metáfora de la *visio Dei*, la visión beatífica sea en la aportación de Oriente como en la de Occidente. Es la realidad de la comunión con el Señor muy vinculada a la caridad tal y como expresa la carta juánica en la conciencia existencial de que, «ya somos hijos de Dios. Y aunque aún no se ha manifestado lo que seremos después, sabemos que cuando Jesucristo aparezca seremos como él, porque le veremos tal como es» (1 Jn 3,2). He aquí la tensión escatológica, la tensión del “ya” pero “no todavía” expresado en lenguaje poreteano como el Lejoscerca (*Loingprès*):

«Y el lejos es más bien cerca, pues el Alma conoce en sí misma a este lejos como más cerca, porque la une continuamente a su voluntad, sin desgana por cosa que acontezca. Todo es para ella uno sin un porqué, y ella es nada en ese uno [...] Entonces se halla desnuda y despojada de todo, pues está sin ser allí donde estaba antes de ser. Y recibe así de Dios lo que tiene, y es lo que Dios es por transformación de Amor en aquel punto donde estaba antes de fluir de la bondad de Dios»²⁸³.

Para M. Porete, la visión de Dios se puede realizar *ante mortem* en un contexto problemático sobre la ortodoxia del *post mortem*, y fijada dogmáticamente en la bula *Benedictus Deus* (DH 1000):

²⁸¹ *El Espejo*, cap. XXIV, 78.

²⁸² De esta manera, la Verdad define los clarificados: «el Alma anonadada está “sin” ella cuando no tiene ningún sentimiento de naturaleza, ni su obra, ni obra alguna interior, ni siente vergüenza u honor, ni tempor por nada que le suceda, ni apego ninguno en la divina bondad, ni conoce albergue de voluntad, sino al contrario, en todo momento se halla sin voluntad. Entonces está anonadada “sin” ella, sea lo que sea lo que Dios sufra por ella. Entonces todo lo que hace lo hace sin ella, y todo lo que deja lo deja sin ella. Y no es maravilla: ella no es “por” sí misma, pues vive de substancia divina». Cf. *El Espejo*, cap. CXIV, 159.

²⁸³ *El Espejo*, cap. CXXXV, 193.

«[...] Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna creatura como objeto que haya de ser visto. La divina esencia se les manifiesta de un modo inmediato, sin velos, clara y abiertamente; y por esta visión gozan de la divina esencia [...]»²⁸⁴.

Para M. Porete, esta realidad de *el último* debe tener ya sus signos del amor de la *visio Dei* en el *kairós* divino, en el presente que glorifica al hombre hacia la plenitud y perfección. Y en este sentido, podemos decir que se distancia de la concepción agustiniana y formulada en la Carta 147²⁸⁵ donde san Agustín distingue los ojos del cuerpo destinados a las cosas materiales y los ojos del intelecto, estos sujetos del conocimiento. Ni unos ni los otros son objetos de la *visio Dei* puesto que solo será la *visio fidei*, la visión de la fe, los ojos de la fe, la condición de posibilidad de ver a Dios sea en la imperfección del ahora²⁸⁶. Las imágenes y la imaginación no visionaria de M. Porete aluden, sin duda alguna, a toda una representación de la experiencia teológica – espiritual caracterizada por la fuerza lumínica – y situada en la Montaña²⁸⁷ – las cuales resultan todo un proceso de transformación del Alma en la vida intratrinitaria. El Alma poreteana es tocada por el encuentro del ἔσχατον, Relámpago y Nudo de amor, *theanthropos* o ser divino en su humanidad y en la comunión del amor:

²⁸⁴ Traducción del texto latino de J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1995⁴, 819. Me remito también a P. GARCÍA ACOSTA, “Lumen Dantis et Lumen Margariae”, 199-208. 217.

²⁸⁵ «[...] Hanc itaque distinctionem tene, ut si quid te admonuero, disserendo, quod ita videas oculis carnis, vel ullo alio sensu eius sentias, seu te sensisse recolas sicut sentiuntur colores, fragores, odores, sapes, fervores, et si quid aliud per corpus cernendo, audiendo, olfaciendo, gustando, tangendo sentiamus; aut ita videas mentis intuitu, ut vides vitam, voluntatem, cogitationem, memoriam, intellegentiam, scientiam, fidem tuam, et quidquid aliud mente conspicias, atque ita esse non tantum credendo, sed plane vivendo non dubitas; hoc me iudices ostendisse. Quod autem non sic ostendero, ut aut corporis, aut animi sensu visum perceptumque teneatur, et tamen dixero aliquid quod aut verum quidem, aut falsum esse necesse sit, sed nullo illorum duum genere videatur; restat ut tantummodo credatur vel non credatur. Sed si divinarum Scripturarum, earum scilicet quae canonicae in Ecclesia nominantur, perspicua firmatur auctoritate, sine ulla dubitatione credendum est. Aliis vero testibus vel testimoniis, quibus aliquid credendum esse suadet, tibi credere vel non credere liceat, quantum ea momenti ad faciendum fidem vel habere vel non habere perpenderit [...]». Cf. SAN AGUSTÍN, *Cartas* (2º), Lope Cilleruelo (ed.), vol. XIa, BAC, Madrid 1958², 43-44. Muy diferente será la posición de la teología en Oriente. Por ejemplo, Gregorio Niceno realiza la distinción entre la esencia de Dios (οὐσία) la cual permanece trascendente e inaccesible a la visión del hombre y sus manifestaciones o energías (ἐνέργειαι o δόξα) las cuales son posibles conocer y gustar de la epifanía divina. Véase, GREGORIO NICENO, *VI Homilía sobre las Bienaventuranzas* (PG 44: 1268D-1269A).

²⁸⁶ «Vemos de manera borrosa, como en un espejo; pero un día lo veremos todo como es en realidad. Mi conocimiento es ahora imperfecto, pero un día lo conoceré todo del mismo modo que Dios me conoce a mí. Hay tres cosas que permanecen: la fe, la esperanza y el amor; pero la más importante es el amor» (1 Cor 13, 12).

²⁸⁷ Cf. J. E. CIRLOT, “Montaña”, en Id., *op. cit.*, 315-317.

«Divinización es una progresiva penetración del amor de Dios en el Espíritu Santo hasta la madurez de Cristo en nosotros. De hecho, la divinización es la mitad de la creación que, gracias a la encarnación del amor de Dios en Cristo, en su muerte y resurrección cumple la parábola de sentido de la vida en la persona humana. El hombre es creado para ser divinizado en el amor de Dios permaneciendo perfectamente hombre»²⁸⁸.

La teofanía muestra la antropofanía reveladora de la esencia y de la vocación del hombre como “imagen y semejanza” y esta grande manifestación o energía gloriosa solo se da en el receptáculo del corazón del hombre, en la propia intimidad porque allí es el lugar o el epicentro de la comunicación entre lo divino y lo humano, entre un yo y un tú donde el protagonista es el misterio trinitario mismo que se deja conocer, es decir, «es el Dios de la palabra, por lo tanto, el Dios de la comunicación. Más todavía, es propiamente de su comunicación que aprendemos a conocerlo»²⁸⁹.

La imaginación porreteana “muestra mostrando” el camino Lejoscerca, entre la distancia y el más cerca, de relación con el misterio trinitario, de fuertes componentes metafóricos los cuales transportan al Alma a un mundo *imaginal* y escatológico. Allí donde adviene la transformación y el toque de Dios. Y algo de esto dirá el Anónimo del siglo XIV: «el principio y el último en la persona del Cristo glorioso adquiere el sentido de reconocer su infinita misericordia y omnipotencia: él trabaja como quiere, donde quiere y cuando quiere»²⁹⁰. El primado se encuentra en Dios y en su amor. Por esta razón, la humildad y las virtudes teologales son únicamente el medio o el camino hacia el País de la Libertad, donde el Alma se une con Dios (mística unitiva) que, en el caso de los grados de humildad ignacianos ejercitan al “alma ignaciana” en la transformación crística (*imago Christi*) no tan lejana a la *transformatio amoris* puesto que el fin de «imitar y parescer más» y «desear más» (*Ej* 167) son los modos ejercitados de la voluntad y del afecto.

²⁸⁸ M. TENACE, *Dire l'uomo, dall'immagine di Dio alla somiglianza, la salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 2005², 59. La traducción es mía.

²⁸⁹ M. I. RUPNIK, *Dire l'uomo*, vol. I, Lipa, Roma 2005 (2ª reimp.), 158. La traducción es mía.

²⁹⁰ ANONIMO DEL XIV SECOLO, *La nube della non-conoscenza e gli altri scritti*, Ancora, Milano 1997⁶, 182.

3.1.5 Meister Eckhart²⁹¹ (c. 1260-1328): Escuela dominicana

Casi ha sido una sin voz en la historia de la teología espiritual hasta su recuperación a partir de la voz oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1992. Se clarifica así su valor y alza, al igual que la consonancia con la doctrina católica. Él es Eckhart von Hochheim y con él nos adentramos en la imaginación no visionaria junto a su discípulo Heinrich Seuse como veremos en el siguiente apartado. Su valorización actual responde al interés por la mística, «vuelta hacia la interioridad, a lo más íntimo, un deseo de serenidad, de paz interior, de una experiencia viva del Misterio»²⁹². Fue el Papa Juan XXII quien el 27 de marzo de 1329, un año después de la muerte del Meister, condenara veintiocho artículos de su pensamiento y lo deshabilitara mediante la bula *In agro dominico* (DH 950-980)²⁹³.

²⁹¹ Véase los estudios: S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, en *Ciencia Tomista* 135 (2008), 453-486; ID., “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, en F. J. Sancho – R. Cuartas (dirs.), *Las Moradas del castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Monte Carmelo – Universidad de la Mística, Burgos 2014, 179-218; A. M^a. HAAS, “Rhénane (mystique)”, en *DSp*, vol. XIII, 506-521; ID., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona 2002 [orig.: *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1995]; ID., *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, Madrid 2009, 41-44 [orig.: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2009]; ID., “Der Weise Meister Eckhart. zum 750. Geburtsjahr Meister Eckharts”, en J. García de Castro – S. Madrigal (eds.), *op. cit.*, 233-246; ID., *Mystische Denkbilder*, 239-249.; M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, 228-232; N. LARGIER, “Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980-1993”, en *Zeitschrift für deutsche Philologie* 114 (1995), 29-98; ID., “Recent work on Meister Eckhart. Positions, problems, new perspectives, 1990-1997”, en *Recherches de théologie et de philosophie médiévale* 65 (1998), 147-167; ID., “Recent publications on Eckhart”, en *The Eckhart Review* 17 (1998), 55-58; A. DE LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999; ID., *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999 [orig.: *Eckhart, Suso, Tauler, ou la Divinisation de l’homme*, Bayard, Paris 1996]; B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, Crossroad, New York 2001; ID., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, vol. IV, Crossroad, New York 2005, 83-194; A. ROYO, *op. cit.*, 226-228; M. A. VANNIER, “Anthropologie. Eckhart”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 113-122; ID., “Christologie. Eckhart”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 240-243; ID., “Eckhart”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 414-425; ID., “Image (Bild)”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 599-602. Para los textos seguiremos las siguientes ediciones: a) M. ECKHART, *El fruto de la nada*, A. Vega (ed.), Siruela, Madrid 2003⁴; b) M. ECKHART, *Tratados y sermones*, Ilse T. Masbach de Brugger (ed.), Las cuarenta, Buenos Aires 2013. Las abreviamos poniendo entre paréntesis la edición que utilizamos y su página. Si no citamos el sermón o el tratado, nos referimos a la introducción de A. Vega o a la de Ilse T. Masbach.

²⁹² S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 453. En el mismo artículo, se expone la fuerza expansiva, aún inacabada, de traducciones y publicaciones en torno a Eckhart a partir del año 2000. No obstante, subrayamos la falta de una traducción castellana de una *opera omnia* compendiando todos sus escritos.

²⁹³ Véase el texto en latín y en castellano en *Apéndice* [11]. El énfasis en “el ya sí” de la experiencia con Dios, “su lenguaje provocativo y dialéctico”, el alto alemán medio y el clima de sospecha del contexto fueron los motivos de su incomprensión y de su mala interpretación. Cf. S. BARA, “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, 182.

La actividad de Eckhart se desarrolla como prior en el convento de Erfurt (1300), *magister* en la Sorbona de París (1302), provincial dominico en Sajonia (1303), Vicario General de la provincia de Bohemia (1307) y encargado de una cátedra en el *Studium Generale* de Colonia (c. 1322-1323). Perteneciente a la orden de Predicadores, sus tratados y sermones van hacia esa observancia de lo esencial, sin ningún trato comercial entre lo humano y lo divino, vaciándolo de superficialidades. De toda su predicación subyace un perfil místico lejos de como lo podemos entender actualmente (persona “extraordinaria” y distanciada de las vicisitudes reales). Meister Eckhart resulta una figura contemplativa en la acción y activa en la contemplación – así lo subrayó A. M^a. Haas –²⁹⁴. Propiamente, le tocó vivir en tres climas relacionados entre sí: social, político y económico, espiritual y sospechoso. Los tres se condensan en la palabra conflicto. Por una parte, el hambre y las inundaciones de 1314 y 1315 dan el relevo a las tensiones políticas en dos focos: a) Felipe IV el Hermoso (1268-1314) y Bonifacio VIII (c. 1235-1303) en Francia; b) Luis IV de Baviera (1282-1347) y Juan XXII (1249-1334) en Alemania. Por otro lado, ese *otro* tiempo anhelado por Eckhart y su pensamiento, se engendra «en un mundo sumido en una crisis general»:

«[Esta crisis está] caracterizada por la decadencia de la idea imperial, el desprestigio de la autoridad pontificia, los nacionalismos incipientes, la aparición de dos extremos sociales cada vez más alejados, una intensa búsqueda espiritual, nuevas formas de religiosidad, nuevas actitudes antes la vida, una nueva mentalidad... Con el tiempo, esta crisis desembocará en una nueva etapa histórica: la Edad Moderna»²⁹⁵.

Nos ceñimos aquí a presentar el uso de las imágenes en Eckhart en cuyo caso no son miniaturas que acompañan a sus textos ni un tipo de imaginación visionaria. Sus imágenes y metáforas sirven al Meister para transmitir su predicación en sus *Tratados y Sermones*²⁹⁶.

²⁹⁴ «Una existencia que se agotó en tremendas caminatas a pie y en tareas de administración. En suma, por tanto, algo diferente de lo que solemos representarnos como la existencia de un místico. No obstante, Eckhart realiza en forma ejemplar lo que constituye una oculta exigencia de la espiritualidad de la orden dominicana: ser contemplativo en la acción y activo en la contemplación, de modo de transmitir así a los hombres lo contemplado, lo que se ha meditado en las escrituras». Cf. A. M^a. HAAS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 20.

²⁹⁵ S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 456.

²⁹⁶ No es nuestro objeto de estudio presentar una crítica textual de las obras de Eckhart. Sin embargo, debemos referirnos a su obra inacabada *Opus tripartitum*, fruto de su trabajo teológico y dividida en tres partes: a) *Opus propositionum*; b) *Opus quaestionum* y c) *Opus expositionum*. De esta última se incluyen los comentarios exegéticos y sermones. En lo que concierne a los escritos alemanes, destacamos los *Predigten*

a) *Hacia la desnudez de la imagen (entbilden): abandono eckhartiano e indiferencia ignaciana*

Por ello estamos hablando más de una imaginación no visionaria. Ya de entrada, el pensamiento eckhartiano niega las imágenes pero, a su vez, las usa como ejemplos para llegar a la desnudez de la imagen (*entbilden*) y a la “brecha”, “separación” o “rotura” (*durchbrechen*) con todo un mundo anterior figurativo²⁹⁷. Podemos denominar la imagen eckhartiana como apofática y paradójica. Esta paradoja la anota B. McGinn:

«Eckhart’s radical negation of images, not only created images, but even ultimately the *Imago* that is the Word in the Trinity, paradoxically coexists in his writings with an often striking use of unusual verbal images, exempla, and the like. This suggests that images, in word and perhaps even in picture, on some level at least, do have a function, through always within the framework of the drive to ultimate *durchbrechen*, or breaking – through»²⁹⁸.

Ante lo apofático y lo paradójico del uso de las imágenes y de la imaginación en Eckhart, nos adentramos a su figura a través de tres notas: a) Los obstáculos que supone el mundo visual, imaginativo y formal para la imagen de la desnudez de Dios (*entbilden*); b) La relación entre la imagen (*bild*), el vacío o des – devenir (*entwerden*) y el abandono (*gelassenheit*); c) Finalmente, Eckhart presenta dos propiedades de la imagen: su ser natural y el impreso en el alma.

(sermones alemanes): «En ellos el Maestro Eckhart transvasa al medio – alto alemán los temas y problemas del mundo de la universidad al de las monjas y beguinas, pero también recibe y asimila los centros de interés de su auditorio: el elogio a la pobreza evangélica, la deificación y la especulación trinitaria, que el Concilio de Viena prohibirá a las beguinas». Cf. S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 477. En su nota 67, la misma autora se suma a la perspectiva de A. de Libera (*Maître Eckhart et la mystique rhénane*, 19-27) al proponer una perspectiva “unitaria” de su obra tanto latina como alemana en la que confluyen el teólogo y el místico. Dicha distinción proviene de la obra: L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, Desclée de Brouwer, Tournai – Paris 1968. El autor entiende al teólogo en su trabajo latino y al místico en las obras alemanas.

²⁹⁷ «El Maestro Eckhart empleó diversas imágenes para hablar de ese “algo” del alma humana donde opera la gracia: “lo más elevado del alma”, “el espíritu del alma”, “lo más interior del alma”, “el fondo del alma (*der sêle grunt*)”, “la ciudadela” y, sobre todo “la chispa o centella del alma” (*scintilla animae, das fûnkeln der sêle*)». Cf. *Ibid.*, 481.

²⁹⁸ B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 199.

En primer lugar, una de las primeras imágenes utilizadas por Eckhart es la del Templo vacío comentando Mt 21, 12 y relacionándola con la frase ser “imagen y semejanza de Dios” (cf. Gn 1, 26). Yendo a lo esencial, el hombre debe pasar por despojarse de todo tipo de obstáculos que entorpecen el camino en el amor y de la libertad creada:

«En la medida en que el hombre busca en todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, en eso es igual a los mercaderes. Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí»²⁹⁹.

Y continúa:

«De la misma manera debería ser el hombre que quisiera concebir la verdad suprema y vivir en ella, sin un antes ni un después y sin obstáculo por causa de las obras o las imágenes que haya podido entender; [debería estar] vacío y libre, concibiendo de nuevo el don divino en aquel ahora y volviendo a darle nacimiento sin obstáculo en la misma luz, lleno de amor, en Nuestro Señor Jesucristo»³⁰⁰.

Eckhart solo se refiere al fin primero y último de toda persona: ser formados en Jesucristo. Ella es la imagen por excelencia. De hecho, M. A. Vannier puso de manifiesto que el pensamiento eckhartiano no se centra en la Creación – tema típicamente patrístico y medieval –. Su punto de partida es la Nueva Creación llevada a cumplimiento en Jesucristo y la vida trinitaria. Los dos acontecimientos invitan a ser imagen de la Imagen por el vínculo filial del cual el hombre participa³⁰¹. Así, la imaginación conduce hacia esa esencia última sin detenerse en los obstáculos o en las dificultades que puedan distraer al sujeto:

²⁹⁹ *Sermón 1* (Vega, 36-37). Igualmente leemos en su *Sermón 2*: «Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. Por eso la llamo, ahora, de la manera más noble que nunca he hecho y, con todo, se burla tanto de la nobleza como del modo y queda por encima de ellos. Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo». Cf. *Sermón 2* (Vega, 45).

³⁰⁰ *Sermón 1* (Vega, 37).

³⁰¹ «En un remarquable tour de forcé, Eckhart montre le rapport fondamental entre Genèse 1, 26 et Colossiens 1, 15. Cela apparaît dès son Commentaire de la Genèse [...] où il invite à retrouver la dynamique en nous de l'image de Dieu pour être conformés au "Fils de Dieu, qui est l'Image du Dieu invisible". C'est là le coeur de sa pensée et le creuset où l'image prend son sens [...] Eckhart ne part pas tant de la création que de la création nouvelle, de la vie trinitaire où nous sommes appelés à être fils dans le Fils». Cf. M. A. VANNIER, "Image (Bild)", 600; ID., "Christologie (Eckhart)", 240-243.

«Interiormente, el hombre debe haber formado su imagen dentro de Nuestro Señor Jesucristo con miras a todas las cosas, [...] en cuanto sea capaz de hacerlo, debe, con perfecta adaptación, llevar en su fuero íntimo todas las obras de [Cristo], con recogimiento íntegro y toda la disposición de tu ánimo; acostúmbrale a éste en todo momento a proceder así y [acostúmbrate] a formar tu imagen dentro de Él en todas las obras»³⁰².

Vemos, ante todo, que la imagen medial, conductora hacia la experiencia de formarse en Cristo (*forma Christi*), vehicula la voluntad «dirigida hacia Dios de manera que no pretenda ni apetezca nada que no sea Dios ni completamente divino, y que le disguste aquello que no es compatible con Dios»³⁰³. La imaginación eckhartiana, por así decirlo, atiende solo dos aspectos: la presencia desnuda de Dios y el interior donde habita. Y para esta inhabitación, el hombre debe ejercitarse, acostumbrarse acercándose, así, a la imaginación ejercitada ignaciana. En definitiva, se trata de crear un *habitus*. Véase la correlación entre concentración, interioridad y costumbre:

«Y este Dios que mora en el interior los acostumbra [los sentidos] hacia dentro y les quita el hábito de dejarse estorbar físicamente por las cosas temporales y así se tornan hábiles para las cosas divinas y, fortalecido por su Cuerpo, tu cuerpo es renovado. Porque nosotros hemos de ser transformados en Él y totalmente unidos con Él (cf. 2 Cor 3, 18), de modo que lo suyo llegue a ser nuestro y todo lo nuestro suyo, nuestro corazón y el suyo, un solo corazón; nuestro cuerpo y el suyo, un solo cuerpo. Nuestros sentidos y nuestra voluntad e intención, nuestras potencias y miembros, habrán de ser trasladados en Él de manera tal que no lo sienta y perciba en todas las potencias del cuerpo y del alma»³⁰⁴.

Eckhart expone cómo las imágenes visuales y mentales junto a los pensamientos – configuradores también de imágenes – pueden ser obstáculos para llegar al anonadamiento o al despojamiento espiritual³⁰⁵. Al decir “espiritual” se refiere a esa vida en el Espíritu que procede del misterio divino cuyo acceso es Jesucristo. Este es el fin. Para expresar ese vacío, mal entendido tantas como un *horror vacui*, el Meister lo dibuja más como un movimiento kenótico que lleva a la pureza interior o al alma virginal:

«¿Cómo puede, el hombre que ha nacido y alcanzado una vida intelectual, quedar vacío de toda imagen como cuando todavía no era? ¿No es cierto que sabe mucho de cuanto son las imágenes? ¿Cómo puede, sin embargo, estar vacío? Ahora atended a la distinción que os

³⁰² *Pláticas instructivas*, cap. 18 (Brugger, 146).

³⁰³ *Pláticas instructivas*, cap. 20 (Brugger, 148).

³⁰⁴ *Ibid.*, 149.

³⁰⁵ Cf. A. VEGA, “La imagen desnuda de Dios: apuntes de estética apofática”, en Id., *Zen, mística y abstracción*, Trotta, Madrid 2002, 97-108.

quiero comunicar. Si yo fuera en tal forma intelectual que todas las imágenes comprendidas desde siempre por todos, además de las que están en Dios mismo, estuvieran en mí, intelectualmente, y si a pesar de ello yo no sintiera apego por ninguna de ellas, ni hubiera tomado en propiedad ninguna de ellas, ni en el hacer, ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después; si, antes bien, estuviera en el ahora presente, libre y vacío, por amor de la voluntad divina, para cumplirla sin interrupción, entonces, verdaderamente ninguna imagen se me interpondría y yo sería, verdaderamente, virgen como lo era cuando todavía no era»³⁰⁶.

Esta formulación un tanto gravosa apunta hacia el desprendimiento de cualquier forma intelectual, especulativa o nocional, es decir, de toda comprensión ya sabida. Tantas veces sucede esto al conocer de antemano los pasajes de la Sagrada Escritura: el intelecto lo sabe y puede entorpecer el amor de la voluntad divina. En otro sermón acerca de Sab 5, 16 y de la unidad del yo y Dios, Eckhart afirma: «Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios»³⁰⁷.

El vacío es situado en un momento presente – quizás criticable por su falta de proyección escatológica – pero liberando una libertad. Esta es creada. La dependencia de Dios de la criatura es evidente. No es una libertad increada o autónoma. Está en relación con el Deseo de Dios, fuente de la Creación. Ahora bien, este vacío es más un despojamiento que un nihilismo infecundo. Así, otra de las imágenes usadas por el pensamiento eckhartiano es la virginidad del alma para hablar de la fecundidad del vacío:

«Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer. ‘Mujer’ es la palabra más noble que puede atribuirse al alma y es mucho más noble que virgen. Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo, y en esa concepción él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratitud del don, y así el espíritu se hace mujer en la gratitud que renace y en la cual el hombre engendra, de nuevo, a Jesús en el corazón paterno de Dios»³⁰⁸.

³⁰⁶ *Sermón 2* (Vega, 41).

³⁰⁷ *Sermón 6*, (Vega, 55). De hecho, para hablar sobre la Trinidad y sus procesiones utiliza la transfiguración y el sentido eucarístico como ejemplos, este ya utilizado en su *Plática instructiva* 20 (cf. *Supra*, 286). Véase parte del texto en *Apéndice* [12.1]. Sobre la cuestión de esa “suspensión” del intelecto en Eckhart o “le dépassement”, consúltese: I. RAVIOLO, “La nature problématique de l’intellect: crée, incree chez Eckhart”, en M. A. Vannier (ed.), *Intellect, sujet, image*, 154-162.

³⁰⁸ *Sermón 2*, (Vega, 42).

Hasta el momento Eckhart reflexiona sobre los impedimentos que no dejan penetrar en el Deseo de Dios y obstaculizan la pureza de corazón y la vida en la libertad creada. Esta si se deja hipnotizar por el intelecto o por una imagen ya comprendida (formalizada), no deja ser Dios serlo. La relación, para Eckhart, entre Dios y su criatura es abismal, es decir, en “el fondo [*grund*] del alma. Hay una distancia entre uno y el otro la cual proviene de ese despojamiento o kénosis (*abgeschiedenheit* / *gelassenheit*)³⁰⁹. Entramos, por lo tanto, en nuestra segunda nota acerca de la relación entre la imagen (*bild*), el vacío o el des-devenir (*entwerden*) y el abandono (*gelassenheit*). Ha sido A. M^a. Haas quien de forma pertinente ha relacionado el término eckhartiano “abandono” (*gelassenheit*) con el ignaciano “indiferencia”³¹⁰ – propiamente usado más como adjetivo “indiferente(s)” que como sustantivo –, piezas claves para la comprensión y la interpretación de sus experiencias teológicas – espirituales. Para ello, Haas hace referencia al célebre *Principio y Fundamento* (cf. *Ej* 23) de los *Ejercicios*. Recordemos que junto a la *Contemplación para alcanzar amor* (cf. *Ej* 230-237), configuran el círculo místico en *Ejercicios*:

«Se trata, por tanto, de una unión constante de la voluntad humana con la voluntad de Dios, de una conformidad y “equiformidad” que implica, en el fondo, un desplazamiento de la propia voluntad a fin de que la voluntad de Dios obre en mí [...] La indiferencia y la conformidad con la voluntad divina consisten en un incremento constante: se trata de vaciarse siempre de nuevo, de abandonar toda voluntad, a fin de que la voluntad de Dios tenga espacio en nosotros. Sobre este trasfondo se da, entonces, la conformidad con la voluntad de Dios y la indiferencia como una libertad – divina – de la voluntad»³¹¹.

La indiferencia ignaciana apunta al “sentirse” afectado por Cristo y la elección por Él mediante la *conformitas* de los afectos donde se encuentra la voluntad divina a través de toda la actividad mental imaginativa.

³⁰⁹ Cf. S. FROST, “Détachement (*Abgeschiedenheit* / *Gelassenheit*)”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 359-364. S. Bara nota una apreciación etimológica en torno al vocablo “*gelassenheit*”: «La noción *gelâzenheit* (o también *gelâzenheite* o *gelassenheit*) presenta en medio – alto alemán un campo semántico amplio, que desborda cualquier vocablo que utilicemos. Viene del verbo “dejar” (*lâzen*) y significa “aceptación de la voluntad de Dios”, dejar todas las cosas y “dejarse” a sí mismo, desprenderse, abandonarse o ponerse en manos de Dios». Véase la nota 91 en: S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 484.

³¹⁰ Cf. A. M^a. HAAS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 43-47. Sobre la recurrencia del vocablo ignaciano, la indiferencia solo es formulada en un *Directorio* (D1) mientras que el adjetivo tiene un uso mayor en el *corpus* textual ignaciano (4 veces en *Ej*; 8, en *Co* y 1, en un *Directorio* en forma adverbial “indifferentemente”). Véase *Concordancia*, 651; P. EMONET, “Indiferencia”, en *DEI*, vol. II, 1015-1021.

³¹¹ A. M^a. HAAS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 46-47.

La experiencia teológico – espiritual de Ignacio de Loyola narrada en la *Autobiografía* está construida bajo la progresiva apertura de su ojo interior: del *self* al crístico. Después de la penetración en los misterios teologales (cf. *Au* 28-29), a Ignacio se le abren los ojos (*oculus mentis*) junto al río Cardoner (cf. *Au* 30), para que delante de la imagen de Cristo (cf. *Au* 31) se le revele el engaño que le había estado acompañando, simbolizado en la serpiente³¹². Esta disponibilidad y configuración con Cristo son el fruto de una progresiva apertura del “ojo interior” de Ignacio de Loyola. La indiferencia ignaciana tiene su raíz en dicha experiencia, es decir, en la progresiva apertura del ojo y su configuración en la imagen de Cristo quien desvela lo oculto de los engaños y de las falsas consolaciones. Podríamos decir, entonces, que la indiferencia ignaciana tiene una correlación fuerte con la *discretio spirituale* y con la adhesión afectiva a Cristo. Ahora bien, el matiz eckhartiano del abandono señala a una completa desposesión de la mediación para llegar a la unión con Dios, sin ningún porqué (*umbe kein warumbe*). Es cierto que Eckhart e Ignacio desean que la persona se ponga en manos de Dios. En el camino para llegar a ello, disienten.

Por otro lado, el abandono eckhartiano y la indiferencia ignaciana tienen relación según el modo de entender las imágenes y la imaginación, especialmente, con “la imagen creatural” (cf. Gn 1, 26). Eckhart concibe la creaturidad de forma contradictoria: por un lado, en ella se encuentra la esencia divina; por otro lado, debe trascenderse toda forma exterior que obstaculiza la unión con Dios. M. A. Vannier lo ha sintetizado en la presentación de la voz “Image” (*Bild*)³¹³. Ya en nuestra Parte I, hemos delineado el uso de la representación y de la *mimesis* a lo largo de la tradición. Eckhart se sitúa en el arco medieval en donde la *mimesis* es entendida como copia – imitación (*Abbild*) cuya imagen (*Bild*) debe referirse a su modelo originario (*Urbild*) mediante la noción de filiación: ser imagen de la Imagen, principalmente la del Hijo. Por eso cualquier otra forma o mediación resulta un obstáculo:

³¹² Al respecto, me remito a nuestra Parte III: *Infra*, 573ss.

³¹³ M. A. VANNIER, “Image (Bild)”, 599-602.

«Ea, aquel que ha de escuchar el Verbo en el Padre – allí reina gran silencio – debe estar muy tranquilo y apartado de todas imágenes, ah sí, y de todas las formas. Ea, este hombre debería vincularse a Dios con tanta lealtad que todas las cosas juntas no fueran capaces de alegrarlo ni entristecerlo. Ha de recibir todas las cosas en Dios, tales como son en Él»³¹⁴.

La creaturidad la entiende Eckhart de la siguiente forma: «Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti. La más pequeña imagen creada que se forma en ti es tan grande como Dios es grande»³¹⁵. Hacia esa grandeza se dirige al abandono propuesto de Eckhart entendido como «ejercicio que tiene que poder renunciar incluso a los mismos ejercicios de piedad»³¹⁶, es decir, saliendo del imaginario y de las imágenes visuales o mentales para dejar entrar a Dios, «allí donde esa imagen sale, allí entra Dios. Dios pide tanto por que salgas de tu modo de ser creatural como si de ello dependiera toda su bienaventuranza»³¹⁷. La percepción en Eckhart, el ojo, solo debe tender a la unión divina y no depender de la percepción meramente objetual. Su exhortación versa en la desposesión o en el vacío de las cosas creadas que anidan en el interior del hombre y que impiden la participación del ser en Dios. Veamos su mismo ejemplo:

«Hoy, estando en camino para aquí, medité sobre cómo podría predicaros tan inteligiblemente que me comprendierais bien. Entonces se me ocurrió un símil y si lo comprendierais bien, comprenderíais el sentido en que pienso y la esencia de todos mis pensamientos sobre la cual he predicado desde siempre. Y el símil tenía que ver con mi ojo y con el madero: Cuando mi ojo se abre, es un ojo; cuando está cerrado es el mismo ojo, y a causa de la vista, el madero no gana ni pierde nada. ¡Ahora comprendedme bien! Si sucede, empero, que mi ojo es uno y simple en sí mismo y, una vez abierto, fija la vista en el madero, cada uno de ellos sigue siendo lo que es y, sin embargo, en el proceso visual ambos se hacen una sola cosa de modo que se puede decir en verdad: Ojo – madero, y el madero es mi ojo»³¹⁸.

³¹⁴ *Sermón* 43, (Brugger, 584). La relación entre *Abbild* (imagen – copia) y *Urbild* (imagen originaria) en Eckhart la detalla M. A. Vannier de la siguiente manera: «À la différence de Platon qui soulignait, dans le Symbole de la ligne au livre VI de la République, la perte d'être entre le modèle et l'image qu'on peut en trouver dans les êtres, Eckhart renverse la problématique de la *mimèsis* pour montrer que l'accomplissement de l'image (*Abbild*) est dans son modèle (*Urbild*)». Cf. M. A. VANNIER, "Image (Bild)", 599.

³¹⁵ *Sermón* 5b, (Vega, 49-50).

³¹⁶ A. M^a. HAAS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, 43-44.

³¹⁷ *Sermón* 5b, (Vega, 50).

³¹⁸ *Sermón* 48, (Brugger, 620-621).

Sin embargo, como decíamos más arriba, Meister Eckhart resulta paradójico acerca de las imágenes generadas por la imaginación, sea por lo percibido exteriormente o bien por lo producido interiormente mediante los pensamientos. La imagen es constante en Meister Eckhart, sobre todo en su reflexión acerca de la experiencia de fe: alma como Templo, Mujer – fecunda, Anillo. Una de estas cobra una significación importante: el vaso espiritual tal y como lo presenta en un sermón sobre Eclo 50, 10 y el modo de vivir. Es aquí donde la metáfora le sirve para comentar cómo el hombre es “imagen y semejanza de Dios”:

«Cualquier vaso tiene en sí mismo una doble [característica]: recibe y contiene [...] Algo sucede con el vaso espiritual. Todo cuanto es recibido en el interior se halla en el vaso y el vaso en él y él es el vaso mismo. Todo lo que recibe el vaso espiritual es de su [misma] naturaleza. La naturaleza de Dios es darse a toda alma buena y la naturaleza del alma es recibir a Dios y esto puede decirse en relación con lo más noble que el alma puede realizar, [pues] allí el alma lleva consigo la imagen divina y es semejante a Dios»³¹⁹.

La imagen le sirve a Meister Eckhart como recurso expresivo para hablar de la única imagen, la divina Creación. La imaginación deviene un lenguaje para hondar en uno de los aspectos esenciales en la vida según el Espíritu: qué significa ser imagen de Dios, es decir, la creaturidad «ni por sí misma, ni para sí misma»³²⁰. Para Eckhart, dos son sus propiedades: “la imagen natural de Dios” y la “semejanza de la imagen” o “imagen impresa”. Abordemos esta tercera y última nota eckhartiana. Si su sermón *Quasi vas auri solidum* expone estas dos propiedades, a cada una de ellas, el Meister le dedicará uno más específico. El primero, acerca de la “imagen natural de Dios” o imagen desnuda de Dios, se titula *Blíbet in mir* [Jn 15, 4]³²¹ mientras que el segundo profundiza sobre la semejanza de la imagen impresa en el alma denominándose *Eratis enim aliquando tenebrae* [Ef 5, 8]³²². Los sermones aúnan dos enfoques : el juánico y el paulino. A propósito de la imagen natural de Dios, Eckhart exhorta:

³¹⁹ *Sermón* 16b, (Vega, 61).

³²⁰ *Ibid.*, 63. Algo de esto penetró en el arquitecto alemán Bruno Taut y en su célebre “Casa de Cristal” (*Glashaus*) elaborada para la Exposición industrial de Colonia. Alejándose de cualquier tecnicismo barato o funcionalidad demasiado pragmática, el arquitecto abraza el pensamiento de Eckhart para plasmar su obra: «sin función, pura, semejante, vacía, muerta». Véase: V. CIRLOT, “El maestro Eckhart y la arquitectura de Bruno Taut”, en V. Cirlot – A. Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona 2006, 199-239.

³²¹ *Sermón* 40, (Vega, 67-70).

³²² *Sermón* 50, (Vega, 71-73).

«Toda imagen tiene dos propiedades: una es recibir directamente su ser de aquello de lo que es imagen, sin la intervención de la voluntad, pues aparece de forma natural y brota de la naturaleza como la rama del árbol. Cuando el rostro se sitúa ante el espejo, debe quedar reflejado en él, lo quiera o no. Pero la naturaleza no está reflejada en la imagen del espejo; más bien son la boca, la nariz, los ojos y toda la forma del rostro los que se reflejan en el espejo. Pero Dios se ha reservado para sí mismo que tanto él como su naturaleza y todo lo que él es y puede ofrecer, siempre que se refleje, sea totalmente de forma espontánea; pues la imagen pone un límite a la voluntad y la voluntad sigue a la imagen y la imagen irrumpe por primera vez, proveniente de la naturaleza»³²³.

Hay una procedencia de esa imagen, de dónde viene y a quién se da. La imagen de Dios debe ser desvelada para ser semejantes a Dios. Dios y el hombre están llamados a ser uno. No hay una diferencia en la esencia pero sí en el hecho de que la semejanza es desigualdad y una cierta distancia que a través de la imagen se acerca y hace posible la unión. De esta manera, en la reflexión de Eckhart, la imagen es usada más como forma de expresión de aquello que es difícil de expresar en palabras. Los recursos simbólicos le son propios³²⁴. Por eso, el Meister no habla sobre la imaginación como modo espiritual. Ella estorba para alcanzar el fin de caminar en el amor. Este es el único nombre del Innombrable o Indecible porque «cuando el alma fluye totalmente de amor en Dios, entonces no sabe nada [más] que no sea el amor»³²⁵. Sin embargo, el Innombrable es nombrado con imágenes por Eckhart. De ahí, el carácter paradójico de las imágenes en Eckhart.

La imagen de Dios, por antonomasia, es la criatura que en su interior (en lo más profundo llamado alma) ha estado impresa. Estas dos propiedades de la imagen en el alma humana son acuñadas por el Meister para indicar un proceso que atravesar toda persona. Dicho camino es el de la separación de las imágenes (*entbildet*), formándose dentro de nuestro Señor Jesucristo (*íngelbildet*) y, finalmente, transformado (*überbildet*) en la unión del alma con Dios (*gott*) y la potencia de la deidad o de la esencia divina (*gotttheit*) en la cual irrumpe la imagen natural del ser:

³²³ *Sermón* 16b, (Vega, 62).

³²⁴ Véase el poema atribuido al Meister “*Granum sinapis*”, grano de mostaza. Ahí, Eckhart al más puro estilo del prólogo juánico (cf. Jn 1-14), poetiza el camino del amor, del vacío y de la nada a través de las imágenes metafóricas del grano de mostaza y del desierto, entre otras. Cf. *Granum sinapis*, (Vega, 139-142).

³²⁵ *Sermón* 71, (Vega, 90).

«Ella [la imagen que irrumpe] hacia sí todo lo que la naturaleza y el ser pueden realizar. La naturaleza fluye completamente en la imagen y, con todo, permanece plenamente en sí misma. Y es que los maestros no sitúan la imagen en el Espíritu Santo, más bien la sitúan en la persona del medio, porque el Hijo recibe la primera difusión de la naturaleza; por eso se le llama en sentido propio una imagen del Padre y no del Espíritu Santo, que es [más bien] un florecer del Padre y del Hijo y por tanto tiene una [sola] naturaleza con ellos. Y a pesar de todo la voluntad no media entre la imagen y la naturaleza; ni el conocer, ni el saber, ni la sabiduría pueden ser aquí mediación, pues la imagen divina irrumpe de la fecundidad de la naturaleza de forma inmediata. Si aquí hay mediación de la sabiduría es la imagen misma. Por eso al Hijo, en la deidad, se le llama sabiduría del Padre»³²⁶.

b) La imagen sin imagen: la irrupción del hombre en la imagen de Dios

La imagen desnuda de Dios no presenta ningún tipo de mediación. De alguna manera, podemos decir que la presencia de Dios engloba todo el ser humano sin que nada haya figurativo o mediativo. Podríamos llamar a esto, “abstracción” pero no en el sentido “conceptual”. Más bien, al contrario, se trata de la “abstracción” y de la permanencia en Él, la unidad con Dios donde nada, ni nadie toma una forma concreta:

«Tenéis que saber que la simple imagen divina que está impresa en el alma en lo más íntimo de la naturaleza es recibida sin mediación; y lo más íntimo y noble que hay en la naturaleza [divina] se refleja con toda propiedad en la imagen del alma y con ello ni la voluntad ni la sabiduría son mediadoras, como acabo de decir: si aquí la sabiduría es mediadora, es por el hecho de que es la imagen misma. Dios está en la imagen sin mediación y la imagen está sin mediación en Dios. Sin embargo Dios está en la imagen en un modo más noble que la imagen lo está en Dios. La imagen no tima a Dios en tanto que creador, sino que lo toma un ser inteligible, y lo más noble de la naturaleza [divina] se refleja, en forma muy exacta, en la imagen. Ésta es una imagen natural de Dios, que Dios ha imprimido, de forma natural, en todas las almas. Pero no puedo conceder más a la imagen; si le concediera algo más, sería el mismo Dios, pero esto no es así, porque entonces Dios no sería Dios»³²⁷.

³²⁶ *Sermón 16b*, (Vega, 62). Cf. M. A. VANNIER (ed.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2014, 34-37.

³²⁷ *Ibid.*, 62-63. Me remito a la continuación del sermón en *Apéndice* [12.2].

En su sermón *Blíbet in mir*³²⁸ expone más claramente en qué consiste el “permanecer en Él” o la imagen desnuda de Dios: 1. Dios y el alma “son uno” sin diferencia; 2. “[El hombre que ama a Dios] toma su bienaventuraza de la pureza”; 3. Hay una cópula entre el saber y el hacer del alma con los de Dios hasta el punto de que lo importante ya no serán las experiencias de Dios (*erlebnisse*) sino la vida (*leben*) misma en Dios³²⁹; 4. La iniciativa viene de Dios, “nace siempre en el hombre” al “desnudar la luz divina” revelando en “él la imagen de Dios”: 5. “Por el desocultamiento de la imagen en el hombre, se asemeja el hombre a Dios”. Esta quinta característica la señala el sermón *Eratis enim aliquando tenebrae* (Ef 5, 8) acerca de esta génesis del hombre en la imagen de Dios. Dicho nacimiento es denominado por Eckhart como “irrupción” de “la primera imagen sin imagen” que es, a su vez, una rotura o separación (*durchbruch*)³³⁰. Pero rotura o separación, ¿de qué? Y, ¿de quién? De todo lo que suponga “amor propio, querer e interés” (*Ej* 189) según la expresión ignaciana o la “voluntad” propia formulada por Eckhart. La imagen del hombre separado (*durchbruch, entbildet*) – y con ello llegamos al final de nuestra exposición – es la del hombre pobre «que nada quiere, nada sabe y nada tiene»³³¹. A cada uno de estos aspectos le dedica una especial atención (querer, saber y tener).

El primero, «decimos que un hombre pobre es aquel que no quiere nada»³³², hace referencia a la voluntad del hombre aun poniéndola en jaque hasta el punto de incluir a todos aquellos que «se apegan a la penitencia y al ejercicio exterior»³³³ y a quienes tengan «la voluntad de cumplir la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios»³³⁴. El no “querer nada” vislumbra el hombre desapegado incluso de su voluntad: «querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era»³³⁵.

³²⁸ Véase parte del sermón donde Eckhart expone los cinco puntos en *Apéndice* [12.3].

³²⁹ Cf. M. ROESNER, “Jenseits des Erlebens. Meister Eckharts Mystik der reinen Vernunft”, en *Internationale Katholische Zeitschrift. Communio* 44 (2015), 479-488. Especialmente, 482-484.

³³⁰ «A menudo he hablado de la acción en Dios y del nacimiento, en el que el Padre engendra a su Hijo Unigénito y de cuya efusión florece el Espíritu [Santo], de manera que el Espíritu [fluye] de ambos y en ese fluir surge el alma, y en ese fluir y refluir de las tres personas el alma es reconducida y de nuevo es [in]formada en su primera imagen sin imagen». Cf. *Sermón* 50, (Vega, 72).

³³¹ *Sermón* 52, (Vega, 75-81).

³³² *Ibid.*, 76.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*, 77.

El segundo, «el hombre que no sabe nada»³³⁶, resulta muy transgresor, pues el hombre «tan quieto y vacío debe hallarse [...] que no sepa ni conozca que Dios actúa en él»³³⁷. Finalmente, el tercero, «quien no tiene nada»³³⁸, podríamos pensar en la perfección material – como, probablemente, pensaría su auditorio –. Al margen de esto, Eckhart declara que el hombre pobre es quien «permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar»³³⁹, ya que «Dios es alguien que obra en sí mismo»³⁴⁰.

Después de estas formulaciones, el Meister, en un cierto sentido, resume estas tres notas del hombre pobre mediante la imagen del líquido que expresa la participación del hombre en el ser de Dios. Tal imagen fluye y refluye y es llamada a ser trascendida por la irrupción o “el atravesar” (*durchbruch*)³⁴¹:

«Un gran maestro dice que su atravesar es más noble que su fluir, y esto es cierto. Cuando fluí de Dios todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado, pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que debe lanzar por encima de todos los ángeles. En dicho impulso siento una riqueza tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en ese atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno. Entonces soy lo que fui y allí ni decrezco ni crezco, porque soy una causa inamovible, que mueve todas las cosas. En todo eso Dios no encuentra ningún lugar [más] en el hombre, pues el hombre consigue con esa pobreza lo que él es eternamente y lo que siempre será [...] Mientras el hombre no se haga semejante a esa verdad, no lo entenderá; es una verdad desvelada que ha surgido directamente del corazón de Dios»³⁴².

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, 78.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*, 79.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ S. Bara condensa este proceso de la siguiente manera: «Por este nacimiento, denominado también “irrupción” o “atravesar” (*durchbruch*), el alma se sumerge entonces en la Deidad, más allá de Dios – en tanto que se define en relación con las criaturas –, más allá de las relaciones de las Personas divinas. Penetra la fuente divina que es el abismo insondable, fuente y origen de las procesiones y de lo creado. Se ha unido al Uno en su esencia y éste se derrama en ella con todo lo que Él es, y el alma participa de su eternidad inmutable». Cf. S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 484.

³⁴² *Sermón* 52, (Vega, 80-81).

La imagen de lo líquido en la experiencia de fe responde a una tradición *imaginal* que se da «especialmente en las obras de las místicas bajomedievales» ya que «existe la concepción de un Dios sobreabundante, líquido, que derrama su amor – luz – conocimiento sobre sus fieles y en el que el alma puede fundirse [...]»³⁴³. Es también el caso de la sinestesia “luz líquida” de M. Porete³⁴⁴. De igual manera, la obra de Mechthild von Magdeburg del siglo XIII, *La luz fluyente de la divinidad* (*Das fließende Licht der Gottheit*), muestra esta noción del líquido, del fluído que se derrama como la gracia amorosa³⁴⁵. En esta participación en el mismo seno del misterio divino cobra una importancia el agua como «lo originario por antonomasia: elemento material y, asimismo, principio de movimiento, *fons et origo*»³⁴⁶. El video – arte o *performance* del autor neoyorquino Bill Viola (1952) nos lo ilustra en tres obras: *Martyrs* (fig. 34), *The Crossing* (fig. 35) y *Emergence* (fig. 36).



Fig. 34. B. VIOLA, *Martyrs* (*Earth, Air, Fire, Water*), 2014.
Executive Producer: Kira Perov

³⁴³ Véase la nota 176 de P. García en: *Libro*, 162. Sobre la estética de lo líquido en la experiencia teológico – espiritual, consúltase: A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 683-688; H. E. KELLER, “Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX”, en V. Cirlot – A. Vega (eds.), *op. cit.*, 87-137; R. E. LERNER, “The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought”, en *Church History* 40 (1971), 397-411.

³⁴⁴ Cf. *Supra*, 215; 274.

³⁴⁵ Cf. MATILDE DE MAGDEBURGO, *La Luz Divina que ilumina los corazones*, D. Gutiérrez (ed.), Monte Carmelo, Burgos 2004. Sobre ella: S. BARA, “«La gracia del beso»: libertad y creatividad de las místicas medievales”, en C. Picó (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, Verbo Divino, Estella 2015, 133-159; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 255-305.

³⁴⁶ H. E. KELLER, *op. cit.*, 99ss.



Fig. 35. B. VIOLA, *The Crossing*, 1996, edition 1/3
Photo: David Heald



Fig. 36. B. VIOLA, *Emergence*, 2002, edition 1/3
J. Paul Getty Museum, Los Angeles
Running time: 11: 49 m.

El sentido de la imagen y de la imaginación en Eckhart, llamábamos que no era del tipo visionario. Con el Meister, la imagen tiene que ver más con la esencia que con la forma; de corte apofático y paradójico. La primera porque revela la Deidad (*gotttheit*) que mueve la actuación de Dios (*gott*) en sus procesiones y obras. El lenguaje de Eckhart es paradójico. Su uso resulta de imágenes entendidas como ejemplos o ilustraciones por su vocación predicadora y didáctica. Aún más, tal lenguaje le sirve para hablar de la vocación humana en relación a lo divino.

Sumergirse en el seno divino supone: 1. Preparar un terreno de irrupción (*durchbruch*); 2. Separarse de toda forma o imagen exterior e interior (*entbilden*); 3. Des – devenir (*entwerden*), es decir, pasar más allá de lo que soy, de lo que creo que incluso es Dios; 4. Dejar nacer un *conformitas Christi* (*îgebildet*) incluso trascendiéndola mediante el morir o separarse (*abescheiden*) y el abandono (*gelassenheit*). Sin duda alguna, Eckhart apunta en todo lo que hemos expuesto a la imagen del Hombre Nuevo, plenitud llevada a cumplimiento en Cristo. Esta nueva Creación, punto de partida del pensamiento eckhartiano, se engendra no precisamente en un triunfalismo sino en la gloria de la humildad y del vacío interior, del hombre pobre que “nada quiere, nada sabe y nada tiene”. La imagen originaria (*Urbild*) atrae la imagen del hombre (*Abbild*) a profundidades que podríamos llamar kenóticas. En otras palabras, el hombre nuevo es el hombre pobre. De ahí nace, incluso la paradoja de las imágenes: cuestionarlas aunque Eckhart no tenga más remedio que hacer uso de ellas por su función retórica y didáctica. En su discípulo, H. Seuse, la didáctica se redimensiona en mistagogía y la especulación, más claramente, en afectividad.

3.1.6 Heinrich Seuse (c. 1295-1366)³⁴⁷: Escuela dominicana

Constanza, en Überlingen, verá nacer al discípulo de Meister Eckhart. Con este último ejemplo germano, ahondamos sobre el carácter precisamente ejemplar de una fe vivida mediante las imágenes: la imagen (*bild*) transporta a la imitación de Cristo y vertebrata un proceso de aprendizaje (*bildungsroman*) no solo como función narrativa sino profundamente mistagógica hasta “la expulsión de la imagen” en la unión con Dios. Para ello, nos centraremos en su *Vida*, una de sus obras incluida en el *Ejemplar*, compilado entre 1362-1363. Ejemplar en dos sentidos. Primero, por su imitación de la vida de Cristo – tema central – y de clara resonancia con la experiencia paulina: «Imitadme a mí como yo imito a Cristo» (1 Cor 11, 1). Segundo porque la estructura del *Ejemplar der Suse* así lo va mostrando – lo “muestra mostrando” – en esa correlación entre el texto y la experiencia al igual que sucede con Hildegard von Bingen. Aquí, con un matiz mucho más afectivo y relacional. En H. Seuse las imágenes se encuadran en una lógica de interacción («*mit bildgebender wise*», “mediante imágenes”). Sin embargo, la perspectiva susoniana invita a trascender las imágenes hasta el punto de expulsarlas. A través de Seuse, abordamos una imaginación vehiculadora de la experiencia de fe: su carácter mistagógico, su dimensión relacional o dialógica conjugándose *l'aventure* y *le merveille* – típicamente caballerescas – y lo invisible alcanzado por lo visible, “*per visibilia ad invisibilia*” (cf. Rm 1, 20).

³⁴⁷ Nos referimos a los siguientes estudios: J. ARMENTA SUÁREZ, “Contenido teológico y espiritual del «*Diálogo de la eterna Sabiduría*» de Enrique Susón”, en *Ciencia Tomista* 140 (2013), 493-521; S. BARA, “El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.”, 139-188; ID., “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 37-61; ID., “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, 179-218; ID., “La dialectique de l'image chez Henri Suso”, en M. A. Vannier (ed.), *Intellect, sujet, image*, 187-201; ID., *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff Verlag, Münster 2015; J. BARUZI, “Le Mysticisme de Henri Suso”, en *RAM* 51 (1975), 209-266; J. A. BIZET, *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois*, Aubier, Paris 1947; ID., *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Aubier, Paris 1948; G. DELLA CROCE, “Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone”, en *La Scuola Cattolica* 95 (1967), 124-145; A. M^a. HAAS, *Kunst rechter gelassenheit. Themen und schwerpunkte von Heinrich Seuses mystik*, Peter Lang, Bern 1995; ID., “Introduction à la vie et à l'oeuvre de Henri Suso”, en *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), 154-166; A. M^a. HAAS – M. ENDERS – S. BARA, “Suso, Henri”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 1123-1134; J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 233-278; B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, 195-239; M. A. VANNIER (dir.), *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso*, 231-262. En lo concerniente a la traducción del texto de la *Vida* seguiremos a: H. SEUSE, *Vida*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2013, indicando el capítulo y la página. Si solo se refiere a la introducción de Blanca Garí se apunta únicamente la página sin “cap.” de capítulo. También nos remitimos a su bibliografía sobre ediciones, traducciones y estudios. Véase sus páginas 251-257.

Primero de todo, llamamos la atención acerca de la disparidad semántica del término *Bild* (imagen) que en el alemán medio alto significa desde “idea”, “imagen” hasta “ejemplo”. Esto permite una gran riqueza teológico – espiritual cercana al concepto *Bildung* (educación, aprendizaje, edificación):

«Among the many definitions of *bilde* in Middle High German are “image”, “idea”, “example”, “likeness”, even “portrait”, of which Suso’s Life could be said to provide the literary equivalent. Like the Latin *imago*, to which it is closely related, the term *bilde* is rich in theological implications, standing simultaneously for God’s example and its reflection in the soul. Suso draws on all these shades of meaning. One important connotation of *bilde* as Suso employs it, however, is best conveyed by its later derivative, the equally untranslatable *Bildung*, often equated with “education”, but better rendered as “edification” or “formation” in the spirit of Paul’s words in 1 Corinthians 14.3: “But he that prophesieth speaketh to men unto edification, and exhortation, and comfort” [...]. Despite his sophistication as a philosopher and theologian, Suso’s primary concern, as in much of the literature addressed to nuns, remains the spiritual edification and formation of his readers»³⁴⁸.

Así, el primer libro no podía ser de otra manera que la propia vida para configurarse y formarse en la vida de Cristo. Ella concebida como *imitatio Christi* justo después de unos capítulos introductorios (caps. 1-32) sigue el año litúrgico (caps. 7-12), centrada después en la Pasión como forma de alcanzar el “Ecce Homo” (caps. 13-18) hasta llegar a la “alta escuela” del abandono (*gelassenheit*) en una penetración divina redentora del hombre interior (caps. 19-32). El resto del camino mistagógico (caps. 33-53) se formula como un diálogo con Elsbet Stagel (c. 1300-1360), monja dominica del convento de Töss, en torno a la *discretio spirituale*, las imágenes engañosas y “la expulsión mediante ellas” hasta la unión con Dios. El segundo libro, *Pequeño libro de la Sabiduría eterna*, trata de la imitación de la Pasión y sus consolaciones y alabanzas. Mientras que el tercero versa en el recto pensamiento o *Pequeño libro de la Verdad*; el cuarto se rotula: *Pequeño libro de las cartas*³⁴⁹.

Decíamos que “ejemplar” denota esa imitación e identificación con Cristo donde la Pasión tiene un lugar primordial. Sin embargo, la palabra también se refiere a la autoría auténtica de estos cuatro libros: Seuse o el Servidor.

³⁴⁸ J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, 234-235.

³⁴⁹ Cf. M. GRUBER, “Exemplar”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 484-488.

a) *La imagen (Bild) en la mistagogía susoniana*

En primer lugar, el *Exemplar*³⁵⁰ (1362/63) presenta un fuerte carácter mistagógico – «impostación simbólica en clave fundamentalmente mistagógica»³⁵¹ –. Es decir, un proceso o una graduación hasta ese alcance o arrebatamiento divino donde la humanidad de Cristo es, principalmente, la Pasión y su gloria será la penetración divina a través de la “alta escuela” del abandono (fig. 37). En nuestro estudio, nos centraremos en el primer libro, la *Vida*. Al respecto, esta “vida” constituye un relato más mistagógico que autobiográfico como apunta la medievalista B. Garí:

«Vida, debe leerse como un relato auténtico, pero marcado por un fuerte carácter mistagógico, es decir, construido bajo parámetros y según objetivos que distan de ser los de un relato biográfico o autobiográfico en el sentido actual del término [...] La figura de Seuse como modelo del camino del abandono (*gelassenheit*) que conduce a la perfección espiritual y a la unión mística»³⁵².

El comienzo de su primer capítulo marca de qué cosa se está hablando, de qué tipo de itinerario se propone: «Haber sido tocado por Dios» (“*im dise indruk von got beschah*”). Curiosamente, el inicio se sitúa ante un camino que deja una impresión³⁵³, bien en un sentido copia – imitación, bien en el sentido de maravilla (*mirabilia Dei*). La impresión o toque de Dios provoca la transformación o la conversión sea del propio H. Seuse o la de los lectores u oyentes de su *Vida*. Esta, concebida como *aventure* y *merveille*. El escenario susoniano es el del gótico, no solo por su arquitectura y teología de la luz sino porque su *mundus imaginalis* como el de las anteriores figuras mencionadas apunta al fenómeno visionario.

³⁵⁰ «L'*Exemplar* compilée vers 1362/63, laquelle comprend sa *Vita*, le *Livre* (ou livret) de la *Sagesse éternelle* (*Büchlein der ewigen Weisheit*, entre 1328-30), le *Livre de la Vérité* (*Büchlein der Wahrheit*, rédigé entre 1327-29) et le *Livre des Lettres* (*Briefbüchlein*)». Cf. A. M^a. HAAS, “Introduction à la vie et à l’oeuvre de Henri Suso”, 158.

³⁵¹ *Vida*, 15.

³⁵² *Vida*, 15. De igual manera, S. Bara sostiene: «Aunque está marcado [Seuse] por teología latina y medieval, que pone el acento sobre el misterio de la encarnación como redención del pecado, la intención que atraviesa el pensamiento de Susón es vislumbrar el camino para alcanzar la comunión con Dios, la deificación». Cf. S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 57.

³⁵³ Literalmente la frase sería: «le sucediera esta impresión de Dios». Ver nota 42 de B. Garí en *Vida*, 230.

Tanto el escenario como el fenómeno al cual nos referimos tienen la matriz y la semántica caballerescas del *Graal* en Chrétien de Troyes, sus *Continuaciones* y elaboraciones posteriores (*Perlesvaus*, *La Queste del Saint Graal* y el *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach). A ello nos dedicaremos en nuestra Parte III. Ahora bien, el escenario de lo visionario y el fenómeno de lo visionario conjugan una arquitectura mistagógica. En el caso de H. Seuse, al mismo tiempo que se establece el proceso del abandono en Dios (fig. 37), el Servidor, *Der Súse*, emerge como la figura del caballero tocado por Dios, movido por la aventura y la maravilla.



Fig. 37. Ms. 2929, fol. 82r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg³⁵⁴

³⁵⁴ Se trata de las imágenes que ilustran el texto en el primer manuscrito, Ms. 2929, de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg. Cf. *Ibid.*, 181-215. Aquí, 201. Véase el texto traducido por B. Garí de la ilustración en *Apéndice* [13.1]. En lo referente a la relación entre la ilustración y el texto susoniano, me remito a: E. COLLEDGE – J. C. MARLER, “Mystical Pictures in the Suso Exemplar. Ms. Strasbourg 2929”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 55 (1984), 293-354; M. GRUBER, “Iconographie de Suso”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans*, 583-598; B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 186-207;; M. A. VANNIER, “Image (Bild)”, 599-602.

Acerca de la relación entre la cultura visual y la teología de la luz, V. Cirlot trae a colación el estudio de Roland Recht de quien glosa: «La estrecha relación entre visión y creencia ha sido destacada por Roland Recht que comprendió el gótico, no solo como una teología de la luz, sino como un sistema visual en el que la arquitectura constituyó el soporte para las imágenes»³⁵⁵. Esta relación entre creencia, visión y *merveille* la vive el Servidor, H. Seuse, al predicar en Colonia:

«En una ocasión en que el Servidor estaba en Colonia predicando con gran fervor, una mujer que comenzaba, habiéndose convertido a Dios hacía poco, se sentó a escuchar el sermón. Entonces miró con atención al hombre que sufría y vio con sus ojos interiores que su rostro empezaba a transformarse en una maravillosa claridad. Tres veces se hizo tan resplandeciente como el sol en su máximo esplendor, y su rostro era tan límpido que ella pudo verse a sí misma en él. Y esta visión la reconfortó mucho en sus sufrimientos y la confirmó en su santa vida»³⁵⁶.

Este carácter de la impresión o toque divino y transformador se vincula al sentido de la imagen o *Bildung* de configuración en Cristo como acceso a la unión trinitaria. Sin duda alguna que, “el toque de Dios” será un recurrente para D. Laínez (1512-1565)³⁵⁷ y J. A. de Polanco (1517-1576)³⁵⁸, dos de los “biógrafos de Ignacio de Loyola”. Leamos como el primero presenta la vida del de Loyola en su *Epístola*:

«En quanto la memoria nos sirviere, fiel y sencillamente diremos en pocas palabras lo que ocurriere en lo que toca a las cosas de nuestro P. M^o. Ignacio, refiriendo lo que por edificación nuestra o de otros presentes, a tiempo y lugar le habremos oído decir y de sus palabras, colegido»³⁵⁹.

³⁵⁵ V. CIRLOT, *Poética y mito (siglos XII-XV)*, 251; R. RECHT, *Le croire et le voire. L'art des cathédrales XII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris 1999. También: «En el siglo XIV se intensifica la sensación de inseguridad, angustia, temor y el sentimiento de fragilidad y brevedad de la vida humana; algunas se vuelcan entonces en el carpe diem (goza de este día, del presente), otros se vuelven intensamente hacia lo eterno. Una nueva sensibilidad religiosa se despierta, como lo refleja el mundo translúcido de las vidrieras. Éste simboliza la presencia de Dios: la luz atraviesa la materia sin romperla y penetra en el interior de la catedral, convirtiéndola en la Jerusalén celestial». Cf. S. BARA, “Para entender al Maestro Eckhart”, 459.

³⁵⁶ *Vida*, cap. 44, 146. Además, B. Garí aclara este párrafo: «El rostro del Servidor aparece en la visión transformado como el rostro de Cristo en la transfiguración y convertido en un espejo en el que es posible contemplarse». Véase su nota 241 en *Ibid.*, 244.

³⁵⁷ Cf. M. SCADUTO, “Laínez, Diego”, en *DHCJ*, vol. II, 1601-1605; *Sommervogel*, vol. IV, 1596-1600.

³⁵⁸ Cf. C. DE DALMASES, “Polanco, Juan Alfonso de”, en *DHCJ*, vol. IV, 3168-3169; *Polgár*, vol. III/2, 684-685; *Sommervogel*, vol. VI, 939-947.

³⁵⁹ *Epístola*, n. 1 (FN I, 70).

J. A. de Polanco lo resume semejante al estilo susoniano: «De la vida de Íñigo antes que Dios le tocase»³⁶⁰. Por otra parte, ni en la *Autobiografía* se hace mención a este “toque divino” ni tampoco en la *Vita Ignatii Loyolae* de P. de Ribadeneira cuyos títulos de inicio son: «Del nacimiento y vida del B. Padre Ignacio, antes que Dios le llamase a su conocimiento (“*ortus Ignatii et vita antequam a saeculi vanitate converteretur*”))»³⁶¹. O bien al hablar de su conversión: «Cómo le llamó Dios de la vanidad del siglo al conocimiento de sí (“*Qua ratione a saeculi vanitate ad Deum conversus sit*”))»³⁶².

La acepción del verbo “tocar” – así lo ha sintetizado J. García de Castro – se suma a toda una gran tradición en la experiencia teológico – espiritual³⁶³. El verbo atañe a lo más inmediato de la experiencia de fe. Pero, ¿qué debe tocarse? ¿quién es quien toca? El sentido dirige su atención a un conocimiento pasivo de Dios mediante la visión del objeto o del acontecimiento sentido o percibido: el rostro de Cristo que transforma al sujeto, la mirada o el oído de lo que se vea o se escucha. Resulta muy clarividente las palabras ante el “acontecimiento” por excelencia, la Eucaristía, y, en particular, en la invocación *Sursum corda*. El acontecimiento sentido y percibido al pronunciar “alza en alto los corazones” transporta a H. Seuse a tres movimientos: a) “Presentar ante los ojos interiores todo lo que soy”; b) “Traer a la memoria el corazón propio y el de los demás”; c) “Llamar a todas las personas aún no abandonadas en Dios por su apego a lo temporal”:

«La primera consideración que me iluminaba era esta: me presentaba ante mis ojos interiores con todo lo que soy, en cuerpo y alma y con todas mis potencias, y a mi alrededor disponía todas las criaturas que Dios haya jamás creado en el cielo, en la tierra y en los cuatro elementos, cada una de ellas con su nombre [...] Y entonces jubilosamente se abrían y se extendían los brazos amantes del alma hacia la indecible multitud de todas las criaturas. Y su intención era llenarlas con ello de alegría, tal como un primer cantor de ánimo alegre exhorta a sus compañeros cantores a cantar con alegría y a alzar sus corazones hacia Dios. *Sursum corda!* [...] La segunda consideración era esta – dijo él –: traía a mi memoria mi corazón y los corazones de toda la gente, y ahondaba en el pensamiento de cuánto gozo y

³⁶⁰ *Summ. Hisp.*, n. 3 (FN I, 153).

³⁶¹ *Vita Ignatii* I, I, 1 (FN IV, 79).

³⁶² *Vita Ignatii* I, II, 6 (FN IV, 87).

³⁶³ Véase sobre el carácter más específico de los sentidos imaginativos ignacianos en la Parte IV. Cf. *Infra*, 664ss; 678.679; 717. También: J. GARCÍA DE CASTRO, “Tocar”, en *DEI*, vol. II, 1673-1676; P. ADNÈS, “Toucher – Touches”, en *DSp*, vol. XV, 1074-1098; K. RAHNER, “Le debut d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, 113-145; ID., “La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, 263-299; J. WALSH, “Guillaume de Saint – Thierry et les sens spirituels”, en *RAM* 35 (1959), 27-42.

placer, cuánto amor y paz disfrutaban aquellos que dan sus corazones solo a Dios, y al contrario, cuánta pena y padecimiento, cuánto sufrimiento e inquietud ocasiona el amor perecedero a los que se lo sujetan [...] ¡Elevaos por una conversión totalmente libre hacia el Dios de amor! *Sursum corda*! La tercera consideración era una amistosa llamada a todas las personas de buena voluntad pero que no se han abandonado y que andan extraviadas en ellas mismas, de modo que no pertenecen ni a Dios ni a criatura, pues su corazón es arrastrado de aquí para allá por lo temporal. A estos les invitaba, y también a mí mismo, a arriesgarnos audazmente con un total desapego de nosotros mismos y de todas las criaturas. Esta era su respuesta a las palabras *Sursum corda*»³⁶⁴.

H. Seuse fue dominico, primero en el convento St. Nikolaus auf der Insel (Constanza) y, más tarde, en Estrasburgo (formación filosófica y teológica). Lo situamos en Colonia mientras está en el *Studium Generale* donde conocerá a Meister Eckhart recibiendo su influjo y su maestría en cuestiones espirituales pese a que su perspectiva resulta más afectiva que metafísica. Seuse vertebra su fe vivida y reflexionada en torno a un itinerario cristológico donde «le interesa más resaltar lo que Cristo es para nosotros, la salvación y vida que nos trae, que elaborar una cristología sistemática»³⁶⁵. Por ello, en el Servidor o en Seuse la función de las imágenes no solo es narrativa o didáctica sino mistagógica mediante la cual se van «tejiendo los hilos de una completa mistagogía de la ausencia de imagen asentada en las imágenes»³⁶⁶. Seuse vive todo este proceso o itinerario en torno a dos palabras clave: *bild* (imagen) y *ker* (giro o conversión). De esta manera, nuestro segundo punto versa en la dimensión dialógica y transformadora de las imágenes susonianas. La imagen espiritual es facilitadora de una conversión hasta llegar a una ausencia de imágenes pero sostenida por estas pues la intención es «trascender toda formulación, toda imagen, consciente de que lo inefable no se puede apresar en palabras y proposiciones cerradas, sino que se encuentra más allá de ellas»³⁶⁷:

«¿Cómo se puede dar forma en imágenes a lo que no tiene imagen, y dar modo a lo que no tiene modo y a lo que está más allá de todos los sentidos y la razón humana? Cuando se establece una semejanza, esta es siempre mil veces más disemejante que semejante. Sin embargo para expulsar las imágenes mediante las imágenes, quiero mostrarte aquí,

³⁶⁴ *Vida*, cap. 9, 58. Desde una perspectiva teológica y sacramental, C. Giraudo trae a colación a Cirilo de Jerusalén, Cipriano y san Agustín. Estos autores del primer milenio subrayan la tensión del corazón ante la invitación a alzar los corazones (*sursum corda*) de quien preside la Eucaristía. Dicha tensión señala la esperanza en Dios (*sursum*) de las preocupaciones de la vida (*deorsum*). Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Roma 2007², 287-290.

³⁶⁵ S. BARA, "El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón", 55-56.

³⁶⁶ *Vida*, 19.

³⁶⁷ S. BARA, "El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón", 42.

hablando en imágenes y, hasta donde es posible, a través de semejanzas, cómo deben en verdad aprenderse estos pensamientos sin imágenes, y concluir así este largo discurso en breves palabras»³⁶⁸.

En consecuencia, la *Vida* no es una idolatría de la imagen sino un proceso cristiforme autoimplicativo tejiendo «un espacio de significación en el que juegan un papel fundamental la imaginación y las imágenes que fluyen, según las expresiones alemanas y latinas del propio Seuse, como *bildgebender wise*, *bildlicher rede*, *glichnusgebender rede* o *figurata locatio*»³⁶⁹. De ello dio fe J. F. Hamburger al hablar sobre Seuse y su “visual imagination” cuyo correlato versa primero en el ver y segundo en el leer («Seuse first saw and then read») ³⁷⁰. Al respecto, H. Seuse declara en su *Prólogo*:

«En este ejemplar se encuentran escritos cuatro buenos libros. El primero [la *Vida*] habla por todas partes mediante imágenes [*mit bildgebender wise*], de una vida de principiante y deja ver de un modo velado en qué orden debe, el que comienza bien, dirigir al hombre exterior e interior según la muy amable voluntad de Dios»³⁷¹.

No permanece en una experiencia sensorial sino que tiende a la unión con Dios:

«Unidad mistagógica y un método de meditación y contemplación que pasa por la imagen: *in bildlichen betrachtung sezzen*, ‘representárselo imaginando’; *bildlich nehmen*, imaginarse; *mit bildgebender glichnus*, por semejanza mediante imágenes; *bildlicher ufenhalt*, imagen ejemplar/imagen de apoyo; *bildgebender wise*, mediante imágenes o a modo de imágenes dadas; *biltlich zogen mit glichnusgebender rede*, mostrar hablando en imágenes y a través de semejanzas; *entworfnú bild und disú usgeleiten verbildetú wort*, imágenes dibujadas y palabras expresadas por comparaciones»³⁷².

b) La imagen christiformitas

Las formulaciones susonianas no deriva solo de un juego puramente estilístico o formal. Al contrario, la variedad semántica en torno a las imágenes se vincula íntimamente a un proceso de sentido: la *conformitas Christi*. El punto focal resulta de la progresiva configuración con el modo y el sentir de Cristo. En H. Seuse existe una correlación entre la

³⁶⁸ *Vida*, cap. 53, 176.

³⁶⁹ *Ibid.*, 15.

³⁷⁰ B. MCGINN, “Theologians as Trinitarian Iconographers”, 199.

³⁷¹ *Vida*, “Prólogo”, 39. Véase íntegramente en *Apéndice* [13.2].

³⁷² *Ibid.*, 34.

Bild (imagen), su sentido teológico – espiritual y la conversión o el poder transformativo. La actividad intelectual e imaginativa, al mismo tiempo, se engendra desde una interioridad o «camino de introversión»³⁷³. De hecho todo el capítulo 49 de la *Vida* está dedicada a ese binomio exterior – interior: «Una introducción razonable del ser exterior en su interioridad». De ahí, se lee en lo referente a la imagen y a la imaginación:

«El ser humano se ha de mantener en la ausencia de imágenes y de ataduras, en ello reside el mayor gozo [...] Dentro hay en ello un no sé qué de simple donde se ama algo más que la presencia de la imagen; ahí el ser humano y todas las cosas son uno, y esto es Dios [...] Una persona verdaderamente abandonada debe cuidarse de estas cuatro cosas: I. Debe tener una conducta íntegra que las cosas fluyan de ella sin ella. II. Íntegra y sosegada en sus sentidos, no ha de ir maquinando de acá para allá, pues esto atrae muchas imágenes y supone una divagación ociosa para los sentidos interiores. III. No apegarse; ha de estar atenta a que nada entremezclado se interponga. IV. No buscar querella, sino ser amable con aquellos por medio de los que Dios quiere probarla [...] Es bueno que el ser humano no se conduzca a sí mismo en nada; y obra rectamente aquel en quien las cosas se corresponden con la imagen a un nivel superior [...] El ojo no debe mirar hacia fuera sino para expulsar las imágenes [...] Quienes se conducen con falsa libertad apuntan solo hacia su propia imagen»³⁷⁴.

La *Bild* constituye ese puente hacia la unión trinitaria y la imitación de la Pasión es la bisagra o la llave maestra para pasar del roce al goce³⁷⁵. Y de eso trata H. Seuse:

«Il Beato ribadisce la necessità da parte dell'uomo di concentrare tutta la sua attività conoscitiva ed affettiva nell'intensificare il suo rapporto, con Gesù sofferente, sotto tre punti di vista, formalmente distinti, ma nell'ordine cronologico contemporanei: la considerazione, l'applicazione (o imitazione interiore), la conformità a Cristo»³⁷⁶.

³⁷³ El carácter introspectivo adquiere una dimensión fundamental en la experiencia teológico – espiritual y, en particular, en la tradición *imaginal* de la cual bebe el mismo Ignacio de Loyola y sus *Ej*. Así S. Bara lo declara: «Susón apela a la experiencia personal, al conocimiento experimental, tanto en el ámbito de la interioridad como en las cosas de la naturaleza, que transparentan a su creador; esto se traduce a lo largo de su obra en confidencias y testimonio autobiográficos, en su gusto por la introspección y la descripción detallada de la experiencia interior, así como en el recurso a ejemplos de la naturaleza que producen admiración». Cf. S. BARA, «El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón», 41; ID., «El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.», 148.

³⁷⁴ *Vida*, cap. 49, 149-160.

³⁷⁵ «Contemplando y viviendo como el hombre Jesús, el creyente penetra en la naturaleza divina de Cristo y, por Él, puede realizar su retorno a Dios: la humanidad de Cristo es “la vía que se ha de seguir”, “la puerta que hay que atravesar” para alcanzar la unión con Dios». Cf. S. BARA, «El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón», 56.

³⁷⁶ G. DELLA CROCE, *art. cit.*, 139.

Irremediablemente, la *consideratio passionis* para Seuse nace, por una parte, de una piedad típicamente medieval; pero, en cambio, altamente marcada por un afecto afectado hasta el punto de conformarse en su imitación desde la kénosis total del abandono (*gelassenheit*) en Dios. Para el místico renano, el abandono constituye la conformación de la imagen del hombre en la imagen a Cristo: «Un ser abandonado ha de desprenderse de su imagen de criatura, conformar su imagen a Cristo y transformarla en la Deidad»³⁷⁷. Así:

«Considerar la pasión, meditarla con un amor sincero y con piedad, llorar por la pasión, ayuda a entrar en una relación afectiva con Jesús [...] Sin embargo, no se trata de imitar físicamente y exteriormente a Jesús, sino de vivir como Jesús el desprendimiento total, el abandono completo en manos de Dios (*Gelassenheit*), noción característica de la mística renana»³⁷⁸.

Ignacio de Loyola en los *Ejercicios*, precisamente, sitúa la “consideración” como «la gran operación intelectual»³⁷⁹. Tanto para H. Seuse como para Ignacio de Loyola, la actividad intelectual imaginativa es activada mediante este verbo, “considerar”, proveniente de la facultad del entendimiento:

«Es un acto de reflexión sobre un objeto determinado – dice José García de Castro –, de pretensión ponderativa queriendo llegar a la importancia de tal objeto por su observación, contemplación, meditación. La consideración es un ejercicio de personalización y de crítica a través del cual el ejercitante integra y asume para sí mismo el objeto que le es propuesto para ser considerado»³⁸⁰.

Si para Seuse, la consideración es el primer paso de todo un proceso de imitación y conformación con Cristo, centrado, por otra parte, en su Pasión; para Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios* dicha “consideración” alude a todo el proceso de Ejercicios en el camino cristiforme de la totalidad del misterio cristiano. Así J. García de Castro expone los seis aspectos de su “espectro semántico”:

³⁷⁷ *Vida*, cap. 49, 160.

³⁷⁸ S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 59-60.

³⁷⁹ J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 11.

³⁸⁰ *Ibid.* Cf. *Concordancia*, 225-227; J. GARCÍA DE CASTRO, “Consideración”, en *DEI*, vol. I, 410-413.

En primer lugar, a lo largo del *círculo místico* (*PyF* y *CpA*), se recurre al verbo en el examen general de conciencia (*Ej* 32) de la palabra (*Ej* 38) y en el *PyF* (*Ej* 23) «en el nombrar de su Criador y Señor». También, en la *CpA* (*Ej* 230-237), se considera «con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad» (*Ej* 234). En lo que concierne, al *círculo figurativo* (las cuatro semanas y la elección), en la primera semana, el sujeto se ejercita en la consideración de la esclavitud del pecado (*Ej* 47) en contraposición a la identidad de Dios (*Ej* 59); la segunda, la podríamos dividir en dos aspectos. Primero, el verbo “considerar” actúa en los ejercicios fundamentales de la materia elección: las respuestas al el Rey Temporal (*Ej* 94), llamamiento de Lucifer (*Ej* 141) y su discurso (*Ej* 142) *versus* la elección de Jesús (*Ej* 144) a tantas personas (*Ej* 145) y su discurso (*Ej* 146) en la Meditación de dos Banderas y, por último, en los tres grados de humildad que se ejercitará «a ratos por el día» (*Ej* 164). Segundo, el verbo “considerar” se presenta como la actividad que delimita el detalle y lo figurativo a lo largo de los misterios de la vida de Cristo de la segunda, tercera y cuarta semanas. Más específicamente, se formula en el segundo preámbulo o *composición de lugar* donde la vista imaginativa guía el recorrido evangélico (*Ej* 112.192.202). Ahora bien, la actividad imaginativa mediante el verbo “considerar” en la tercera semana se intensifica en cada uno de los *puntos* (*Ej* 195.196.197). Esto responde al énfasis en esta operación mental imaginativa con el fin de mover el afecto y los sentidos por Cristo en su Pasión que desembocará en la consideración de cómo «la Divinidad [...] se muestra agora tan miraculosamente en la sanctísima resurrección, por los verdaderos y sanctísimos effectos della» (*Ej* 223).

En tercer lugar, en el *círculo hermenéutico* (notas, reglas, modos, *Anotaciones*, *Addiciones*), el verbo “considerar” activa la conciencia intencional «considerando a dónde voy y a qué» (*Ej* 239), presentando el primer (*Ej* 241.242) y el segundo modos de orar (*Ej* 252). Además, a través del verbo, se imita a Cristo en el uso de los sentidos corporales (*Ej* 248). Por último, se propone “considerar” un tercer tiempo «para hacer sana y buena elección» la consideración «para qué es nascido el hombre [...] y esto deseando elije por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia» (*Ej* 177)³⁸¹.

³⁸¹ Véase los textos siguiendo este orden en *Apéndice* [14].

En consecuencia, el verbo “considerar” en *Ejercicios* deviene una operación mental imaginativa que adquiere una intensidad notable en la tercera semana: la Pasión de Cristo. Precisamente, volviendo a H. Seuse, la meditación de la pasión de Jesucristo y su imitación pasa por ser un camino de sufrimientos exteriores e interiores:

«Cuando debía meditar sobre la pasión de Nuestro Señor y decidirse a imitarlo en esto, le resultaba penoso y amargo. Por ello, en una ocasión Dios le reprendió severamente y habló así en su interior: ¿no sabes que yo soy la puerta por la que han de atravesar todos los verdaderos amigos de Dios que han de acceder a la verdadera beatitud? Debes traspasar mi humanidad sufriente, si has de llegar verdaderamente a mi Deidad desnuda»³⁸².

Ese camino de cruz es una invitación a una relación poniendo como Servidor los sufrimientos exteriores (“destrucción de la buena reputación”, “búsqueda de un amor sin adversidad” y verse abandonado por Dios y perseguido públicamente”) e interiores (dudas de la fe, tristeza y la desesperanza o, mejor dicho, la falta de esperanza). Una de las características que se desprenden de su experiencia teológico – espiritual a partir de la imaginación es «el aprecio del sentimiento vivido y el recurso al método introspectivo [que] hacen del beato el más afectivo de los místicos renanos y le sitúan en transición entre la mística de la esencia y la *Devotio Moderna*»³⁸³.

La segunda parte del primer libro irá dedicada a su hija espiritual, Elsbet Stagel. Su género literario cambia haciéndose más prolífera la abstracción sobre todo en relación a la vida interior, a las personas trinitarias y a las enseñanzas sobre cómo encontrar a Dios. En estos casos, la imagen presenta una función iniciática y transgresora³⁸⁴. Es decir, esta ayuda a fijar el ojo en un proceso y además, ella atraviesa al principiante, como es llamado, provocando un cambio:

³⁸² *Vida*, cap. 13, 62. Sobre el sufrimiento, H. Seuse siempre lo considera en dos sentidos: el propio y el solidario con la humanidad sufriente “visible u oculto”. Al respecto, otros textos, véase *Apéndice* [13].

³⁸³ S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 37. También en: ID., “El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.”, 142. Tal y como apunta la misma autora, el mismo *Horologium Sapientiae* de Seuse fundamenta los capítulos 3 y 4 de *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Cf. ID., “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, 186.

³⁸⁴ Precisamente, el lenguaje “transgresor” es una de la peculiaridades de la experiencia mística y, en particular, en el lenguaje susoniano: «Otra peculiaridad del lenguaje de los que han vivido una intensa experiencia mística es su “transgresividad”, esto es, la tendencia a llevar hasta el límite la capacidad significativa de las palabras, mediante un lenguaje simbólico lleno de vivas metáforas y comparaciones, de superlativos y diminutivos, exclamaciones, paradojas y antítesis, negaciones...». Cf. S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 41-42.

«Escucha pues: un sabio maestro dijo que Dios, tomado según su Deidad, es como un inmenso anillo, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Represéntatelo ahora imaginando lo siguiente: si alguien lanza con fuerza una pesada piedra en medio de un agua tranquila, se forma un anillo en el agua, este anillo por su propia fuerza produce otro y este a su vez otro, y la amplitud y extensión de los círculos dependen del primer lanzamiento [...] Esta fuerza engendra un anillo semejante al primero según la Persona, y es el Hijo. Y de los dos procede un tercero que es el Espíritu de ambos, igualmente eterno, igualmente omnipotente. Esto es lo que designan los tres círculos: Padre, Hijo, Espíritu Santo [...] Quien quiera imaginárselo que tome una forma humana, de lo más íntimo del corazón, de la cual brote una forma semejante, que vuelva todo el tiempo fijamente la mirada hacia su origen»³⁸⁵.

Seuse invita a la metáfora a través de la imagen pero sin quedarse en ella. Al igual que experimentó cuando se grabó con una estilete el nombre de Jesús, IHS, en su pecho – «auténtica performance del Servidor»³⁸⁶ –, la imagen adquiere un sentido de imitación y de identificación total donde lo importante no es la permanencia en esa imagen corporal o formal sino llegar a penetrar en el Misterio. La *bild* junto con *ker*, el giro o conversión, presentan una triple función: iniciática, mediática y transformadora. La primera, porque lleva hacia la Deidad desnuda, ese misterio trinitario o inhabitación en Él. La segunda, porque la vehicula: «Advierte ahora también por medio de imágenes cómo se opera el retorno del espíritu en su justo orden»³⁸⁷. No es el fin sino el medio. Y, finalmente, ya que la imagen hace salir al principiante como lo hizo con el Servidor, el mismo Seuse, hacia un camino de imitación de la cruz y de identificación, también provoca una *metanoia*³⁸⁸ o ese giro. Imitación y conversión vertebran los puntos centrales en la doctrina susoniana sobre la Trinidad. Si el proceso es metafórico – por su implicación transformativa –, en cambio, la formulación de H. Seuse es claramente analógica como advierte S. Bara:

«Así como la Trinidad de las Personas “refluye” en su unidad, el abismo sin fondo, y en cierto modo toda la multiplicidad es suprimida, del mismo modo el ser humano, habiendo

³⁸⁵ *Vida*, cap. 53, 176.

³⁸⁶ *Vida*, “Introducción”, 27. B. Garí hace notar cómo dicha escenificación, en el capítulo 4 de la *Vida* tiene «como consecuencia inmediata la visión de la *inhabitatio* de Dios en el alma del capítulo 5». Véase algunos extractos en *Apéndice* [13].

³⁸⁷ *Vida*, cap. 53, 177.

³⁸⁸ «El vocabulario de la *metanoia*, de la conversión, de la transformación de sí abarca en Seuse un amplio campo semántico a partir del concepto *ker* (*geswinden kere*, giro súbito; *abker/abkeren*, apartamiento/apartarse; *inker*, introversión/recogimiento interior; *vonker/vonkeren*, a-versión/des-apego/dar la espalda/volver la espalda». *Vida*, 32.

seguido e imitado al Hijo en su humanidad e iluminado por el Espíritu Santo, ha de “refluir” hacia Dios, su origen y meta “pues la Unidad le atrae a sí en la Trinidad”³⁸⁹.

El misterio cristiano debe comprenderse como meta y fin que, a su vez, se da durante el mismo proceso de ir hacia esa penetración divina, “abriendo los ojos interiores”, “purificando el ojo”, “mirando y contemplando la bondad” y “viendo la efusión del Verbo saliendo del Padre”³⁹⁰. El cambio es progresivo en la amistad con Dios; por otra parte, en clave esponsal (fig. 38).



Fig. 38. Ms. 2929, fol. 1v, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg³⁹¹

³⁸⁹ S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 51.

³⁹⁰ Cf. *Vida*, cap. 51, 166-171. Sobre la Trinidad: cap. 52, 171-175.

³⁹¹ Véase el texto de la ilustración traducido por B. Garí en *Apéndice* [13.9].

Por esta dimensión transportadora a la unión con Dios y transformadora por la *christiformitas* en la persona, H. Seuse recurre a lo simbólico y, en particular a la metáfora: ejemplos, comparaciones, vivencias propios a la literatura cortesana germana (*le Minnesang*)³⁹²:

«El influjo de la literatura cortesana se aprecia también en la transposición de sus motivos literarios a la relación con Dios: el arte de amar enseñado por el Minnesang; el vasallaje a su Dama, la Sabiduría, a quien decide honrar y servir; las aventuras del héroe valeroso, sus torneos, combates y dificultades para alcanzar el reconocimiento de su Señora»³⁹³.

Seuse delinea una experiencia mística a través de la imagen como facilitadora de la conversión por una imitación e identificación con Cristo que le lleve a la Desnudez divina. Todo es movido por un amor contrariado «lleno de obstáculos exteriores e interiores. Un amor que parece unido al sufrimiento» pero yendo más allá, «un amor colmado» descrito como “matrimonio esponsal”³⁹⁴ pese a que el texto susoniano no esté formulado como tal. El movimiento hacia lo aparentemente inaccesible está dibujado como una salida y una entrada, *exitus* y *reditus* – binomio latino y medieval formulado por Seuse como *ussbruch* / *duchbruch* (salida / irrupción) y *usschlag* / *widerschlag* (difusión, emanación / reflujo, retorno)³⁹⁵. Así, el mismo Servidor concluirá su primer libro resumiendo el proceso:

«La primera imagen es la de la libre aversión a los placeres de este mundo y a todas las faltas y pecados para convertirse con ardor a Dios por medio de la oración asidua, el desasimiento y la práctica juiciosa de la virtud [...] La segunda imagen es esta: ofrecerse voluntaria y pacientemente a sufrir la incontable multitud de adversidades que pueden sobrevenir de Dios o de las criaturas. La tercera imagen muestra cómo hay que reproducir en uno mismo la imagen del sufrimiento de Cristo crucificado, sus dulces enseñanzas, su suave conducta y la vida pura que llevó ante nosotros, para que le imitemos y así penetremos gracias a él más adentro y [...] habiendo escapado de toda ocupación exterior, hay que establecerse en un silencio interior con un firme abandono, como si hubiera muerto a sí mismo, sino solo pensar en alabar y honrar a Cristo y a su Padre celestial, comportándose humilde y amigablemente con todos los seres humanos, amigos o enemigos»³⁹⁶.

³⁹² J. A. BIZET, *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois*. Sobre el misticismo de H. Seuse bajo una mirada simbólica: J. BARUZI, “Le Mysticisme de Henri Suso”, 209-266. En *Apéndice* [13.10/11/12] exponemos pasajes de tres capítulos de la *Vida* en los que se explicita esa relación amante – amado, entre el Servidor y la Sabiduría, no solo con componentes trovadorescos sino caballarescos.

³⁹³ S. BARA, “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, 44.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*

³⁹⁵ Véase nota 177 en S. BARA, “El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.”, 183.

³⁹⁶ *Vida*, cap. 53, 177.

Nótese cómo el proceso es guiado por la imagen hasta su ausencia, encadenándose tres verbos: *entbilden*, *mitbilden* y *uberbilden*. «*Ein gelassener mensch muss entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und uberbildet in der gotheit*, un ser abandonado ha de desprenderse de su imagen de criatura, conformar su imagen a Cristo y transformarla en la Deidad»³⁹⁷. Todo el proceso es conducido por Seuse mediante un lenguaje (texto e imagen) afectivo y de carácter cortesano girando en torno al binomio irrupción y reflujo:

«En el rico vocabulario de la experiencia contemplativa y mística utilizado por Seuse, se combinan siempre dos movimientos: uno de salida, abandono, internación o interiorización en el espíritu, expresados a veces directamente con el par de conceptos “salida” y “entrada” (*in sinem usgang der sinnen und ingang dez gemuotes*, al salir de sus sentidos y entrar en su espíritu)»³⁹⁸.

Por último, cabe anotar la recepción castellana de Seuse. Su recepción va unida a su influjo y que para nuestro interés merita subrayarlo. Por un lado, viene de la reforma dominicana que junto a nuestro punto posterior – la reforma franciscana – constituyen la renovación de la vida teologal y espiritual en los siglos XIV y XV. Ello supone la traducción y copias de manuscritos de Seuse que alentaron a conventos, monjes, clérigos, beguinas y, en consecuencia, la vida religiosa y eclesial: cuatro manuscritos en latín de su *Horologium* y una traducción castellana anónima (Ms. 21.626) en la Biblioteca Nacional de Madrid, cuyos folios 103r-123v presentan el *Relox de la sabidoria*³⁹⁹.

³⁹⁷ *Vida*, 34.

³⁹⁸ *Ibid.*, 32.

³⁹⁹ Así lo hace constar claramente S. Bara. Tales folios del Ms. 21.626 de «letra cortesana de mediados del siglo XV comienza del siguiente modo: “Ihesus / Aqui comjença el libro que es llamado Relox dela sabidoria que es conpuesto por vn / flayre de alemanja dela çibdad de constançia dela horden delos predicadores es / libro de grand devoçion para los que desean conosçer e alcançar la verdadera sabidoria / del señor Dios padre”. Y concluye: “Acabase el dialogo que es entre la alta sabidoria et la devota anjma con / puespo por el grand contemplador e conponedor ffrey amado dela horden / delos pedricadores dela proujnçia de alymanya dela çibdat de costançia deo / graçias”. Cf. S. BARA, “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, 186. Me remito también a su nota 21 acerca de los manuscritos latinos en España: Ms. 646 y 647 de 1433 en la Biblioteca de Catalunya, Ms. 272 en el Archivo de la Catedral de Valencia y uno con las siglas RBME f-III-21 en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial.

Por otra parte, no solo hablamos de traducciones sino de inserciones textuales en otras obras de carácter hipertextual, es decir, los autores, quizás por tradición oral – aquello que han oído – retoman temas y tópicos para sus intereses. Asimismo, debemos considerar dos hechos – uno de carácter eclesial y el otro, social y político – que esgrimen la relación entre el norte teutónico y Castilla. Tales vías conducen la tradición oral y escrita del pensamiento de Eckhart, de Tauler y, especialmente, de Seuse.

El primer canal adviene por los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431) «precisamente en dos lugares emblemáticos de presencia de Suso, Tauler y los “Amigos de Dios”»⁴⁰⁰ y a los cuales asistió el cardenal dominico Juan de Torquemada (1388-1468), figura importante en Castilla. El segundo, si ya existía la recepción de Seuse en España antes del siglo XVI, con el reinado de Carlos V, las relaciones entre el norte de Europa y Castilla se intensifican⁴⁰¹.

La imagen de la cruz en Seuse – aparentemente voluntarista o heroica – no adquiere un sentido de tránsito sino el misterio de la Cruz es el misterio de la gloria porque es atravesado por la soteriología: la salvación y la redención. Quizás la *Vida* debe ser leída o escuchada en su totalidad. Ella está concebida como un proceso o un itinerario. La *Vida* de Seuse es la imagen total de una vida iniciática y mistagógica y en su proceso de configuración con Cristo, la Pasión es iluminada por la acción trinitaria.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 190.

⁴⁰¹ Sobre las conexiones entre Castilla, vía Juan de Torquemada, la reforma dominicana y el influjo de Seuse en la observancia franciscana mediante Bernardino de Laredo (1482-1540), la inclusión de parte del *Horologium* en su *Subida al monte Sión*; y, a través del reformador benedictino García Jiménez de Cisneros cuyo *Ejercitatorio de la vida espiritual* aludirá al *Horologium* de Seuse: *Ibid.*, 192-195. No cabe decir que junto a la influencia susoniana en la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen, el ambiente cultural y espiritual que vivirá Ignacio de Loyola de previa reforma eclesial y religiosa, y las dos fuentes – el *Compendio del Ejercitatorio* y la *Vita Christi* –, configura todo un mundo *imaginalis* en Ignacio de Loyola.

Desde esta perspectiva, la imaginación o el uso de las imágenes en la experiencia teológico – espiritual previas a Ignacio de Loyola se sitúa en el deseo de renovación eclesial y religiosa, fundamentalmente, dominicana. En el mundo de la Baja Edad Media y ya en los destellos del Renacimiento, las influencias de unos y de otros son más latentes de lo que se piensa. Los manuscritos y traducciones se van prodigando, la tradición oral fluye y se va comunicando y, a su vez, la crisis social, política y religiosa alimenta el deseo de esas otras voces – cercanas en algunos casos a la heterodoxia – que surgen y que tienen como denominador común la experiencia de la fe y el intento de decir aquello que ven; hablar, aquello que sienten y piensan; y escribir, aquello que oyen. De ello dan fe, en particular, Eckhart y Seuse por su vocación predicadora.

Llegamos así al final de esta presentación de esos *otros* lugares que dan paso a la *otra* Castilla. Hasta lo dicho, la imaginación es profética y apocalíptica (palabra y revelación) al servicio del Misterio y de su mistagogía: ir aprendiendo desde el interior donde se conjuga la meditación y la contemplación. Para unos lo uno lleva a lo otro, para otros, a la inversa. No obstante, en ambos casos llevan al Uno y Trino. Es lo esencial de corte kenótico, fuente de afecto y de decisión. La imaginación, así entendida y experimentada, inicia, media y transforma. No es el fin sino el medio configurador de la *memoria Christi et Trinitatis*. Su forma conforma y la ascesis es solo un prolegómeno para algo más grande, ancho y hondo.

3.2 La observancia franciscana y los alumbrados. Verano y otoño, *otra* Castilla

Al trasladarnos a este otro territorio, el de Castilla, debemos notar, especialmente, dos aspectos. En primer lugar, al igual que el resto de territorios extrahispánicos, el siglo XIII está marcado por el deseo de reforma eclesial ya vislumbrado en el IV Concilio de Letrán (1215) con dos grandes temas: el eclesiástico (disciplina, moralidad, elección episcopal, administración de beneficios y recaudación, temas canónicos) y el de la herejía y el de los judíos⁴⁰². Sin embargo, un hecho marca un punto de inflexión y una situación crítica: el Cisma de Occidente (1378-1418) o de Avignon por lo que el siglo XIV, entre otros factores, deviene un siglo de crisis. En efecto, el siglo XIV en todos los ámbitos de la vida (social, religioso, político y cultural) se vive desde esta crisis que, a su vez, es un signo de oportunidad, especialmente, en lo concerniente a lo que J. M. Nieto Soria expresa como la «internalización de la vida política peninsular»⁴⁰³. Otro dato: las luchas por la cátedra petrina desde 1378 adquieren un sentido político y eclesial. Las alianzas de unos reyes por un papa u otro al igual que las celebraciones de los concilios de Pisa (1409) o el de Constanza (1414-1418) son movimientos de prelados y de informaciones por toda Europa. El siglo XV se inicia con cierta estabilidad a partir de la elección de Martín V (c. 1368-1431) como papa. Estas dos notas, por lo tanto, marcan el trasiego de los siglos XIII y XIV. Nos distanciamos de J. Orlandis al calificar el contexto de un “menor dinamismo cristiano” y de un “cansancio y fatiga vital”⁴⁰⁴.

No es nuestro objeto de estudio desmenuzar los factores políticos y religiosos del momento; sino situarnos en Castilla, tierra cercana a Ignacio de Loyola, ya en el siglo XV y en los albores del siglo XVI, a partir de una tradición reformadora de la Iglesia y de la espiritualidad. No estamos en un marco visionario, es decir, el de las visiones como lugares de revelación divina. Se ahonda más en un regreso a lo evangélico, esto es, a la pobreza y a la austeridad; y, por otra parte, en una espiritualidad afectiva que toque más el afecto.

⁴⁰² Cf. I. SANZ SANCHO, “Iglesia y religiosidad”, en J. M. Nieto Soria – I. Sanz Sancho (eds.), *La época medieval: Iglesia y cultura*, Istmo, Madrid 2002, 147.

⁴⁰³ J. M. NIETO SORIA, “La cultura”, en J. M. Nieto Soria – I. Sanz Sancho (eds.), *op. cit.*, 340-350. Aquí, 341.

⁴⁰⁴ J. ORLANDIS, “El clima religioso de la Baja Edad Media”, en *Cuadernos de investigación histórica* 8 (1984), 215-221.

A ello se le debe añadir cómo los libros y las imágenes están al servicio de una intención: tocar la emoción religiosa y crear la cultura devocional (imaginación visual). En este ambiente, la observancia franciscana y, en particular, la vía espiritual del recogimiento se enmarcan en la denominada espiritualidad afectiva aunque conviene recordar que por “afecto” se refiere más, aquí, a un tecnicismo que a una devoción⁴⁰⁵. Afecto resulta un sinónimo de transformación del alma en Dios. Esta *otra* Castilla florece y no por ello independiente de todo lo que sucede en *otros* lugares. No le son tan ajenos. Este florecimiento⁴⁰⁶ se irá forjando con obras como *Hun brevissimo atajo e arte de amar a Dios* (1513) de Amorós, *Sol de contemplativos* (1514) de Hugo de Balma, o el *Arte de servir a Dios* (1521) de Alonso de Madrid. Sin embargo, aún más, la simiente fue sembrada a través del abad García de Cisneros con su *Exercitatorio* (1500) y del sacerdote toledano Gómez García con el *Carro de dos vidas* en la misma fecha. Este ahonda en toda la experiencia contemplativa siguiendo toda la tradición victoriana, relacionada con la quietud:

«La imaginación va gateando; la meditación anda pomposamente e no corre mucho; mas la contemplación permanece todas las cosas vuela en cerco [...] La imaginación es sin trabajo e sin fruto; en la meditación es trabajo con fruto; la contemplación permanece con fruto sin trabajo»⁴⁰⁷.

Notamos aquí la función iniciática de la imaginación. Esta introduce al hombre en todo un proceso, que conduce a la meditación hasta culminarlo en la contemplación, grado excelso para Gómez García y para la tradición victoriana. Con el *Sol de contemplativos* se profundiza, por una parte, en la distinción entre especulación y experiencia, es decir, entre teología especulativa y mística; pero, por otra parte, corrobora la hipótesis más que razonable y creíble de entrada de la espiritualidad centroeuropea en España siendo el *Sol* una adaptación al castellano de *Theologia mystica* del cartujo Hugo de Balma (c. 1305) realizada por un monje del ambiente cisneriano del monasterio de San Juan de los Reyes⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Cf. M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, en *Salmanticensis* 20 (1973), 663.

⁴⁰⁶ Cf. M. ANDRÉS, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española* (1500-1700), FUE, Madrid 1976. 64-87.

⁴⁰⁷ Extracto de Gómez García citados en M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 25.

⁴⁰⁸ Cf. F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 1131. Cabe notar cómo el *Sol de contemplativos* llegará a confundirse con el *Directorio de contemplativos* de E. Herp (1410-1477).

Ahora bien J. Requesens demostró que Hugo de Balma y su *Theologia Mystica* se advierten ya en la *Scala Dei* o *Tractat de contemplació* de Francesc d'Eiximenis (c. 1330-1409), franciscano catalán⁴⁰⁹. Todo esto es una evidencia de la intertextualidad de las corrientes espirituales, por un lado franciscana y la de san Buenaventura; por otro, “neerlandesa y española”⁴¹⁰. E. Pacho puso en valor las traducciones realizadas ya desde finales del siglo XV de escritos centroeuropeos: *Imitación de Cristo*, *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen, *Cuatro novísimos* de atribución errónea a Dionisio Ryckel y *Ascensiones espirituales* de G. Zerbolt de Zutphen⁴¹¹. En catalán, aparecen las *Revelaciones* de Angela da Foligno el año 1489 y su versión castellana de *El Libro de la vida* en el Toledo de 1510⁴¹². Sin embargo, para F. Gómez Redondo, la figura de García de Cisneros – primo del cardenal Cisneros – y abad, reformador y escritor del *Exercitatorio* (1500), emerge como la principal fuente de referencia para las posteriores obras a 1500 “abriendo camino a los *Abecedarios*”⁴¹³ de Francisco de Osuna (c.1492-1540). A nuestro modo de ver, en F. de Osuna confluyen esa influencia cisneriana y la de la espiritualidad centroeuropea. No debemos olvidar su estancia en Flandes de donde las deudas y los préstamos entre unos y otros serían notables⁴¹⁴, aspecto por el cual E. Pacho – pese a la distinción que hace entre “espiritualidad” y “mística” – lleva a concluir que «el franciscano español bebe a raudales [...] en la literatura meditativa, devocional y ascética de esa región: el Kempis, el Cartujano y, sobre todo, el *Rosetum* de J. Mombaer»⁴¹⁵.

⁴⁰⁹ J. REQUESENS, “Hug de Balma (s. XIII) en català (s. XV): la seva *Theologia Mystica* en el *Tractat de Contemplació* de Francesc d'Eiximenis i edició del pròleg traduït”, en *Arxiu de textos catalans antics* 26 (2007), 569-615. Esto llevaría a pensar lo contrario a lo que sostiene M. Andrés al considerar que *Carro de dos vidas* (1500) es «la primera síntesis sistemática de lo que se ha llamado mística, sin olvidar la ascética». Cf. M. ANDRÉS, “Estrenuidad, severidad y benignidad, armas del caballero español, en *Carro de dos vidas* (1500)”, en *Cuadernos de investigación de la literatura hispánica* 14 (1991), 141-154. Aquí, 141. Me remito también a su estudio: M. ANDRÉS, “*Carro de dos vidas* (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro”, en *Burgense: collectanea scientifica* 23 (1982), 455-496.

⁴¹⁰ Cf. E. PACHO, “Simiente neerlandesa en la espiritualidad clásica española”, en M. N. Ubarri – L. Behiels (eds.), *op. cit.*, 28-29.

⁴¹¹ Véase la nota 10 de E. Pacho acerca de las ediciones y sus lenguas que circularán por la Península Ibérica en esta época. Cf. *Ibid.*, 25.

⁴¹² Nota 12 en *Ibid.*, 26.

⁴¹³ Cf. F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 1137.

⁴¹⁴ Cf. E. PACHO, *art. cit.*, 31.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 33.

Las convulsiones vividas por la descendencia de los Reyes Católicos a la vez que su legado cultural y bibliográfico y la sospecha fruto de las envidias entre los cristianos viejos y los nuevos (conversos) dan paso al inicio del siglo XVI añadiéndose el problema sucesorio. Tales convulsiones y tránsitos de un siglo a otro, generan esa sospecha que se cierne, a través de la recuperación de una Inquisición Medieval, hacia estos *otros tiempos*, representados por las corrientes espirituales florecientes y, en particular, por los alumbrados, por los humanistas y por los luteranos, posteriormente. Otra de las sospechas versa en el mundo femenino, especialmente, el de las beguinas y el de las “beatas”. Ambas, como sostiene B. Garí, no solo responden a un contexto de *cura laicorum* sino que estas mujeres de vida religiosa o semi – religiosa representan la construcción de un sujeto que discurre. Lo propició el IV Concilio de Letrán (1215) al instaurar la confesión privada yendo más lejos de lo puramente sacramental. Esto supondrá esa creación de un “sujeto de discurso”, es decir, de un sujeto teologal. En otras palabras, «hombres y mujeres son de forma generalizada llamados a interiorizar en primera persona ese discurso sobre el “yo”»⁴¹⁶.

Con todos estos supuestos y líneas de trabajo, nos ceñiremos en dos aspectos. El primero en relación a la observancia franciscana de la mano de Francisco de Osuna y su *Tercer Abecedario* (1527) cuyo movimiento del ojo interior define lo que significa la contemplación en la experiencia teológico – espiritual. En un segundo momento, nos aproximaremos al movimiento de los alumbrados del Reino de Toledo (1525). Los primeros procesos inquisitoriales dirigidos a Ignacio de Loyola y su inicial práctica en dar los *Ejercicios* durante su corta estancia en Alcalá (1526) versan en su imagen (*similitudo*, *semblance*) de alumbrado, especialmente por su relación con las mujeres y su *cura animorum*. La construcción del imaginario (cultura visual y devocional) en Ignacio de Loyola tienen que ver con estos dos puntos y con un lugar que al igual que el Rin fue la simiente de un uso de la imaginación en la experiencia inmediata con Dios; Castilla, en general, y Alcalá y Toledo, en particular, serán lugares teologales donde rezuma ese imaginario espiritual que, sin duda alguna, tocará e influenciará el mundo *imaginal* de Ignacio de Loyola.

⁴¹⁶ B. GARÍ, “Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto – biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo”, en *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 22 (2001), 679-696. Aquí, 681.

a) *Observancia en lo esencial*

Por un lado, hay que enmarcar la espiritualidad de los *recogidos* en la observancia franciscana⁴¹⁷. Su espíritu es evangélico en pobreza material y espiritual, humildad, simplicidad, caridad, libertad y alegría. La observancia franciscana criticaba una parte de la Orden que se había alejado de este espíritu franciscano, volviendo a la Letra (*sine glossa*), es decir, a la primitiva regla. Sus primeros destellos serán en torno a 1480 y, especialmente, a la *cura laicorum*

«frente a la teología en exceso lógica y sutil, que Martínez de Osma llamó verbosista, Sánchez Ciruelo flamígera y los observantes franciscanos curiosa [de esta manera] los místicos buscaron ardientemente el contacto con Dios directo, cálido, consolante, accesible a cualquier persona»⁴¹⁸.

Por otro, autores y obras⁴¹⁹ desvelan una línea de renovación y de un interés floreciente por esa vida mística, provista de *otro* tipo de hacer teología a través de la experiencia – el arte de amar – que en cuyo caso la imaginación canaliza todas

«las insistencias peculiares de cada autor en cada momento: asombro, alabanza, petición, ofrecimiento, oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo, de cumplimiento de la voluntad de Dios, perfección, deseo, fruición, servicio, temor en sentido bíblico, presencia del reino de Dios, revestirse de Cristo, vivir en el cuerpo místico, gracia actual y habitual, estar siempre muriendo, contemplación, transformación...La esencia es la unión. Ella incluye todo lo que Dios hace por el hombre y todo lo que es el hombre al servicio de Dios. La unión entraña pasión entre los dos extremos»⁴²⁰.

El ideal de observancia franciscana apunta a la creación de eremitorios o conventos rurales franciscanos donde viven en oración, trabajan manualmente y predicán a las poblaciones en pobreza y humildad.

⁴¹⁷ Cf. M. ANDRÉS, “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, en *Studia historica. Historia Moderna* 6 (1988), 465-479; J. GARCÍA ORO, “Conventualismo y Observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en R. García – Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III, BAC, Madrid 1980, 211-349; ID., “Reforma y reformas en la familia franciscana en el Renacimiento”, en M^a. M. Graña Cid – A. Boadas Llavat (eds.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional, septiembre 2003*, Asociación Hispánica de Estudios franciscanos, GBG Editora, Madrid 2005, 235-254.

⁴¹⁸ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994, 20.

⁴¹⁹ Junto a F. de Osuna – autor que por su representatividad trazaremos aquí –, otros dos serán de especial relevancia. Primero, Bernabé de Palma (1469-1532) con su *Via Spiritus* (1532). Segundo, Bernardino de Laredo (1482-1540) con su obra *Subida del Monte Sión* (1535).

⁴²⁰ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 7.

Fray Pedro de Villacreces creó varios eremitorios como el de La Salceda, en la Alcarria, fundado en 1397, cuando san Diego de Alcalá buscó allí su retiro en 1450 o bien en otros ambientes de ese estilo en Abrojo, cerca de Valladolid o la casa de San Francisco del Monte, cercana a Sevilla⁴²¹. De esta manera, en 1502 y 1523 se institucionalizan las casas de oración y de recolección con el ánimo de ejercitarse «en el conocimiento de sí mismo, en el seguimiento de la Pasión de Cristo y en la transformación del alma en Dios»⁴²². Aquí nace la mística experimental y afectiva llamada el *recogimiento*, auspiciada por la nobleza castellana del momento⁴²³.

Se empieza a practicar la oración mental metódica entendiendo el recogimiento como vía espiritual de unión con Dios. Ella es la reforma del individuo y de la Iglesia en su vocación de ir hacia Dios. En la oración afectiva, el entendimiento se detiene porque es limitado. No se entiende si no hay de ello alguna experiencia que es indecible, inexplicable. El engrandecimiento del alma es la unión con Dios de tal manera que llega a amar sin medida a Aquel que ama sin medida. Tanto las palabras “Abecedario”, “Vía” y “Subida” son entre tantas otras, creadoras de un amplio espectro semántico⁴²⁴ en torno a la progresión espiritual donde se conjugan experiencia y reflexión sobre esta.

⁴²¹ *Ibid.*, 226.

⁴²² Estos tres puntos se desarrollan en el siguiente artículo: M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, 655-665.

⁴²³ Así lo atestigua la dedicatoria introductiva al *Tercer Abecedario Espiritual* de F. de Osuna: «Dirigido al ilustrísimo y muy magnífico señor don Diego López Pacheco, duque de Escalona, marqués de Villena, conde de san Esteban, mayordomo mayor de la Casa Real de Castilla». Cf. F. DE OSUNA, *Tercer abecedario Espiritual. Sexto Tratado. La vía del recogimiento*, M. Andrés (ed.), BAC, Madrid 1972, 121. Desde ahora, lo abreviamos como *Tercer abecedario*, tr. (tratado) y su número, el capítulo y la página de esta edición. La dedicatoria es solo una expresión visible de ese auspicio de los Pacheco. Los ocho conventículos de recogimiento de 1522 de la provincia franciscana de Castilla, además, responden a la geografía del marqués de Villena: «Alcalá, Ocaña, El Castañar, Cifuentes, Escalona, Oropesa, Torrelaguna y La Salceda». Cf. *Tercer abecedario*, “Introducción General”, 13.

⁴²⁴ «Muchos títulos de sus libros reflejan un ascetismo riguroso: ejercicio, arte, guía, camino, subida, ejercitatorio, noche oscura... y describen etapas de purificación, de oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo [...] La palabra ejercicio se encuentra en no menos de 76 títulos de obras espirituales españolas a lo largo de la Edad de Oro; camino, en no menos de 34; guía, en 15; unión, en 11; monte, en 8; noche, en 6; subida, en 4. Dentro de ellas aparecen constantemente términos de sabor activo como engrandecimiento, reflexión de las potencias al centro, subir entre sí, bajar sobre sí, entrar, determinarse, entregarse, esforzarse, vaciarse, desear...». Cf. M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 21.

El claustro y los ambientes monacales se abren para que la oración mental puedan ejercitarla cualquier cristiano en la insaciable búsqueda de Dios (*cura laicorum*). En esta llamada universal, los recogidos ahondan en el conocimiento de la propia limitación sin ser una espiritualidad penitencial sino agradecida por lo que se recibe de Dios. Nótese la proximidad con la experiencia de los *Ejercicios*, por ejemplo en el examen general (*Ej* 43) que como primer punto se propone «dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios rescibidos». Y por beneficios de Dios se entienden: creación, redención, santificación. Sin embargo, al igual que muchos “de los observantes de lo esencial”, la meditación de la Pasión de Cristo adquiere un sabor y color especiales. Esta aproxima más el alma a Dios. Es el lugar donde se contempla el perdón de los pecados y el máximo beneficio de Dios para el hombre. El eco con la petición de tercera semana en los *Ejercicios* ignacianos es notable: «demandar lo que quiero, lo cual es propio de demandar en la pasión, dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas pena interna de tanta pena que Christo passó por mí» (*Ej* 203). Ahora bien, estamos ante una espiritualidad afectiva. No se ama lo que se entiende sino que se entiende lo que se ama. Los recogidos propugnan un conocimiento de Dios por ignorancia, que es como un don de Dios. Su silencio interior acalla los sentidos y el entendimiento. Es una espiritualidad transformante al igual que la experiencia ignaciana pero esta se aleja de los recogidos al sumergirse en los sentidos como medio de encuentro con el Criador. En Ignacio de Loyola, la aplicación de los sentidos adquiere un valor teologal: un modo de oración⁴²⁵.

Uno de sus autores codificadores de este movimiento espiritual es Francisco de Osuna (c.1492-1540). De entrada, leemos en su *Tercer Abecedario Espiritual* (1527):

«Si el corazón ha de guardar silencio, primero lo debe guardar la boca [...] debemos guardar el corazón quanto el pensamiento, y esta guarda [...] ha de ser general y con toda guarda, vaciando de él todo lo criado, porque así mejor proceda de él la vida, que es Dios, el cual no procede sino para dar vida al ánima y la juntar consigo, como la vida que del corazón procede vivifica y junta el cuerpo con ánima»⁴²⁶.

⁴²⁵ Cf. PH. ENDEAN, “Aplicación de sentidos”, en *DEI*, vol. I, 184-192; M. ALARCÓN, “Aplicación de sentidos”, en *Man* 65 (1993), 33-46. Sobre ello, véase nuestra Parte IV: *Infra*, 664ss; 678.679; 717.

⁴²⁶ *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. V, 210.

Ya nos situamos en una confrontación entre la *cogitatio*, el discurso y el corazón. Este último emerge como el receptáculo de la experiencia de Dios. Su modo queda netamente definido: “recoger el corazón” o la “ánima”. Analicemos el *Tercer Abecedario* y Osuna desde dos puntos de pista: en primer lugar a través del ojo del corazón y de la batalla interior para en un segundo momento adentrarnos en el movimiento ocular y su dimensión lumínica.

a) El ojo del corazón y la batalla interior

Se trata de avivar la experiencia afectiva en el ojo interior que trasciende al ojo exterior. Encontramos alusiones clarísimas a esta oposición del ojo, interior y exterior, en el surrealismo del siglo XX. Masson representa a Breton en 1941 (fig. 39) en esta dualidad. El ojo exterior, meramente perceptivo, debe cerrarse para ver otra cosa diferente, otro espacio que no es de este mundo, abriendo así, por el ojo interior, una intersección de dos círculos, el del cielo y el de la tierra de donde nace la inspiración y la creación.

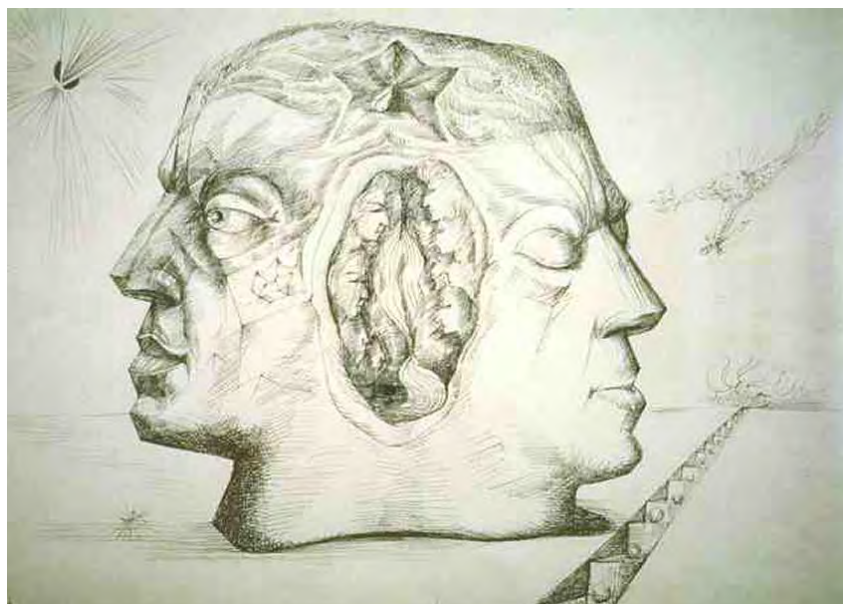


Fig. 39. A. MASSON, *Retrato de André Breton*, 1941, Galería Louise Leiris, Paris.

El recogimiento del corazón toma como punto de partida la turbulencia «guerreando de cada parte, queriendo cumplir con cada uno de estos movimientos»⁴²⁷. De la misma manera, los cinco sentidos, los pensamientos, la memoria y la disposición corporal son motivo de guerra para el corazón y, en consecuencia, promueven todo lo contrario al recogimiento del corazón para F. de Osuna⁴²⁸. Aparentemente, en este sentido, Ignacio de Loyola se distancia de esta perspectiva. En *Ejercicios*, los cinco sentidos resultan motivo de la actividad mental imaginativa como experiencia teológico – espiritual; los pensamientos devienen signo de examen y de discernimiento a través de la proliferación de los verbos del entendimiento que se deben ejercitar; la memoria subyace como facultad humana capital porque en ella emerge la figuración y la historia; la disposición corporal es motivo de vigilancia a lo largo del proceso de Ejercicios y formulada en su cuarta adición (cf. *Ej* 76)⁴²⁹.

Esta guerra, para Osuna, no solo atañe a los sentidos sino también a los pensamientos. Sentidos y pensamientos configuran una batalla interior para el individuo deseoso del recogimiento. De hecho, de la batalla de pensamientos, F. de Osuna establece cuatro categorías o maneras de hombres. La primera manera de hombres se resume como la de los hombres «que han edificado casa y no la han estrenado»⁴³⁰ por lo que se presenta a modo de principiantes. Para la segunda, Osuna los clasifica como los que «se desechan de la batalla del recogimiento»⁴³¹, es decir, quienes se dejan mover por la codicia cuyo ejemplo exponencial son los “clérigos codiciosos”. Un tercer modo de hombres que no entran en esta batalla interior y, en consecuencia, en el proceso espiritual del recogimiento, son los apegados a lo mundano y «aman malamente las cosas carnales»⁴³². El esquema final se resuelve, por parte de Osuna, con los temerosos de entrar en el recogimiento: «hombres

⁴²⁷ *Tercer abecedario*, tr. 1, cap. III, 139.

⁴²⁸ «Suelen darnos también guerra de pensamientos nuestros cinco sentidos cuando nos da enojo en la oración lo que vimos y lo que oímos, viniendo con mayor tropel cuando nos ven de más espacio orar [...] Causan también guerra de pensamientos las cuatro pasiones del corazón [...] Danos también guerra nuestra misma memoria, que de sí misma se desmanda y se le anda la cabeza, no pudiendo estar firme en una cosa; mas de su misma flaqueza, sin otra causa alguna, se cae a una parte y a otra, pensando diestros y siniestros pensamientos [...] Causa también guerra de pensamientos en nuestro corazón la disposición corporal, porque así como los enfermos suelen más desvariar que no los sanos, así suelen pensar en más vanidades [...]». Cf. *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. V, 262-263.

⁴²⁹ Véase el texto en *Apéndice* [32].

⁴³⁰ *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VI, 266.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, 267.

medrosos, que de temor no osan comenzar el recogimiento donde les mandan vencer la guerra de los pensamientos, lo cual tienen por imposible»⁴³³. En realidad estamos ante cuatro grandes impedimentos al recogimiento. A estas resistencias (inexperiencia, codicia, mundaneidad y miedo) se les añade las «torpes imaginaciones y pensamientos muy desconcertados y muy diversos»⁴³⁴. En este punto, hay una distancia notable con la espiritualidad ignaciana porque en la misma experiencia teológico – espiritual de Ignacio de Loyola como en los *Ejercicios*, la diversidad de espíritus y la alternancia de pensamientos son la génesis de la *discretio spirituale* (cf. *Au* 8), es decir, el ejercicio del examen o del examinar(se). Esto lo entenderemos a partir de la idea del ojo interior de Ignacio de Loyola formulado como ojo que mira el *self*, teologal y crístico⁴³⁵.

Sin embargo, la distribución cuaternaria realizada por F. de Osuna para hablar de los impedimentos al recogimiento recuerda a la tripartita del ejercicio ignaciano en la meditación de los tres Binarios de hombres (cf. *Ej* 149-157) cuya finalidad no es otra que adentrarse en la desposesión y en la pobreza (el hombre nuevo en Cristo). Sus contrarios, la posesión y la riqueza son los principales obstáculos (hombre viejo)⁴³⁶ en el seguimiento de Cristo:

«El primer preámbulo es la historia, la qual es de tres binarios de hombres, y cada uno dellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o debidamente por amor de Dios; y quiere todos salvarse [...] quitando de sí la gravedad e impedimento que tienen para ello, en la afección de la cosa adquirida» (*Ej* 150).

Cabe recordar que este ejercicio se plantea justo en el cuarto día de la segunda semana, después de la Meditación de las dos Banderas (*Ej* 136-147) que, en ambos casos, instan al sujeto a desear lo que se pide en su triple de coloquio: «ser recibido debaxo de su bandera [de Cristo], primero en summa pobreza spiritual» (*Ej* 147). Mediante la figuración

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VIII, 274.

⁴³⁵ Cf. *Infra*, 573ss.

⁴³⁶ La construcción del ejercicio ignaciano se realiza a partir de dos categorías: a) La dialéctica entre el hombre viejo y el nuevo (binarios); b) El lenguaje parabólico como forma de transportar al ejercitante a un orden nuevo en sus afectos. Cf. A. ALBURQUERQUE, “Binarios”, en *DEI*, vol. I, 230-238; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 403-417. Acerca del ejercicio de las dos Banderas, me remito a: *Infra*, 470ss.

de los tres tipos de hombres, el ejercicio propone “abrazar el mejor” de ellos (cf. *Ej* 149)⁴³⁷. Y el mejor es el tercer tipo de hombre definido como la persona que su «affección a tener la cosa adquirita o no la tener» le permite ordenar su afecto y su voluntad movidas únicamente en «el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dexarla» (*Ej* 155).

Retomando a F. de Osuna, los sentidos y los pensamientos arman una guerra en el recogido. Por su parte, la memoria debe acallarse y solo debe utilizarse para no olvidar una imagen: ser la imagen de Dios. Por ello, la memoria debe retener únicamente una sola actividad imaginativa: la representación del recogido como imagen de Dios:

«No seas, pues, tú, ¡oh hombre que eres imagen de Dios! tan olvidadizo que parezcas imagen contrahecha y muy al revés de aquello que representa; porque si en Dios todas las cosas viven y en ti todas las cosas mueren, seréis muy contrarios»⁴³⁸.

De entrada, se diferencia entre “ser imagen” y “parecer imagen contrahecha”. Mientras que la segunda está asociada a la “costumbre y continua ocasión de pecar”, la primera resulta el receptáculo de la actividad del recogido aun en su silencio: «debes tener continuo en la memoria aquel día en que te vestiste el hombre nuevo, para que así te conserves mejor en el buen deseo que entonces tenías»⁴³⁹. La memoria al interior del hombre que recuerda esta dicha, presenta un estatus superior a la memoria que disturba con pensamientos aquí y allá. Para el recogimiento, la memoria de la imagen del hombre nuevo, revestido por Dios, no tiene nada que ver con un parecerse (*similitudo*) sino que, directamente, “es”. Y ella recibe el calificativo de “alta memoria”:

«Esta memoria de Dios hace que obren todas las cosas interiores y exteriores del hombre, dándoles una operación sencilla que se compadece con el recogimiento; la cual no es sino una representación de Dios en su desnudo ser. Si es acostumbrada sobre el recogimiento,

⁴³⁷ El texto sobre los dos primeros hombres dice así: «El primer binario querría quitar el affecto que a la cosa adquirita tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor, y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte» (*Ej* 153) mientras que «el 2º quiere quitar el affecto, más ansí le quiere quitar, que quede con la cosa adquirita, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina a dexarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él» (*Ej* 154).

⁴³⁸ *Tercer abecedario*, tr. 11, cap. II, 356.

⁴³⁹ *Ibid.*, 357.

revístese en el hombre y parece que de muerto por lo hace vivo, y le aviva las entrañas y el corazón y los ojos; no a otra cosa sino a Dios, porque esta memoria es de solo Dios»⁴⁴⁰.

La memoria, por lo tanto, aquella de Dios, es de naturaleza diferente a la turbadora del hombre. Así, en la guerra de los sentidos, de los pensamientos y de la memoria, F. de Osuna señala el recogimiento como modo de recibir esa “alta memoria” que toca lo más profundo del recogido, lo más interior: entrañas, corazón y ojos. En esta interioridad del corazón, del ojo interior, «la sacratísima humanidad del Señor no impide el alto recogimiento de la ánima a solo Dios»⁴⁴¹. Mas al contrario, ella es camino o tránsito de una imitación exterior en su seguimiento hacia una imitación mucho más interior: «será seguirlo en cuanto hombre y otra seguirlo en cuanto Dios»⁴⁴². Para este codificador de la observancia franciscana, la experiencia del recogimiento se clarifica mediante binomios: lo exterior y lo interior, lo carnal y lo espiritual. Sin desdeñar el primero respecto al segundo, ellos no se contraponen ni son contrarios por una sencilla razón: admiten un abanico de posibilidades. Por ejemplo, al distinguir los dos tipos de amores (carnal y espiritual) advierte que existen, a su vez, cuatro maneras de amar:

«Dos amores hay: el uno es carnal y el otro espiritual, de los cuales se cogen cuatro maneras de amar, que son amar la carne carnalmente y el espíritu carnalmente, la carne espiritualmente y el espíritu espiritualmente, y en estas cuatro maneras se hace un aprovechamiento y subimiento de las cosas más bajas a las más altas, porque Dios se hizo carne para que los hombres, que sólo solían amar la carne carnalmente, aprovecharan hasta amar a Dios espiritualmente, y hablando y conversando con los hombres, primero fue de ellos amado carnalmente, mas cuando por sus amigos quiso poner su ánima, ya amaban el espíritu»⁴⁴³.

El receptáculo del amor es, sin duda, el del corazón semejante (*similitudo*) a una rueda⁴⁴⁴. Dicha semejanza se refiere únicamente a la tierra porque en el cielo, el corazón será otra cosa.

⁴⁴⁰ *Tercer abecedario*, tr. 11, cap. III, 361.

⁴⁴¹ *Tercer abecedario*, “Prólogo”, 124.

⁴⁴² *Tercer abecedario*, tr. 17, cap. V, 507.

⁴⁴³ *Tercer abecedario*, “Prólogo”, 127.

⁴⁴⁴ Me remito a la fig. 26 de la obra hildegardiana: *Liber divinorum operum*, “El espíritu del mundo y la rueda”, fol. 9 (s. XIII). Cf. *Supra*, 221.

Estamos situados en una tradición simbólica y en una operación metafórica propias de la imaginación creadora. La imagen de la rueda se hila a lo largo de la tradición antigua y en culturas diversas⁴⁴⁵. Para nuestro interés, tal y como indicó J. E. Cirlot, la rueda hace visible «los óculos ornamentados de las iglesias románicas y los rosetones góticos»⁴⁴⁶. Formada por círculos, visibiliza ese ojo interior y el movimiento del corazón que para Osuna se traduce en “rueda de cuatro faces”, a saber, las cuatro pasiones (gozo, tristeza, esperanza y temor). Y en esa rueda del corazón se mitigan dichas pasiones «dando fuerza contra ellas a las cuatro virtudes cardinales, a las cuales como adormidas la gracia despierta»⁴⁴⁷.

La guerra de los sentidos y de los pensamientos es auspiciada por la gracia y el ojo – la rueda del corazón – se purifica mediante un arma ocular: las lágrimas, «manera de fuerza con que la de Dios se vence»⁴⁴⁸. Las lágrimas resultan el líquido y la luz, agua y luz purifican al recogido en una extraordinaria simbiosis y sinestesia como la “luz líquida” en M. Porete⁴⁴⁹. Este don no puede tener acceso de ninguna manera si los sentidos corporales y los pensamientos circulan en el interior del recogido. Al contrario, deben “cerrarse los sentidos” para que se abra otro tipo de espacio donde se engendra el don de las lágrimas, «don perfecto que es de arriba y descende del Padre de las lumbres»⁴⁵⁰. El carácter líquido y lumínico se relacionan en la experiencia de fe la cual debe llevar al recogido a ese “alto don” que torna «las tinieblas que antes tenía, negando el propio entender [...] en medio día muy claro, donde el esposo apacienta»⁴⁵¹. Ese descanso proporciona al recogido una unión de carácter esponsal – claramente afectiva – y ese otro tipo de conocimiento divino. La luz, el agua mediante las lágrimas y el abandono por la fe son el triunvirato necesario para ese descanso en Dios.

⁴⁴⁵ Cf. J. E. CIRLOT, “Rueda”, en Id., *op. cit.*, 394-395.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 395. Véase también: V. CIRLOT, *La visión abierta*, 122-126.

⁴⁴⁷ *Tercer abecedario*, tr. 1, cap. III, 139.

⁴⁴⁸ *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. I, 335. Sobre el don de lágrimas en la tradición espiritual: P. ADNÈS, “Larmes”, en *DSp*, vol. IX, 287-303; G. PERRET, “Les larmes dans la prière”, en *Christus* 47 (2000), 104-113.

⁴⁴⁹ Cf. *Supra*, 276.

⁴⁵⁰ *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. II, 337.

⁴⁵¹ *Ibid.*

El don de lágrimas y el de la luz no son ajenos el uno al otro. Gonçalves da Câmara nos da noticia de ello refiriéndose a Ignacio de Loyola en un contexto claramente eucarístico: «En particular me habló de las determinaciones sobre las que estuvo diciendo misa cada día durante cuarenta días, y siempre con muchas lágrimas» (*Au* 100). Y continúa: «El método que tenía para redactar las Constituciones era decir misa cada día, presentar a Dios el punto que trataba y hacer oración sobre ello. Y siempre hacia la oración y decía la misa con lágrimas» (*Au* 101)⁴⁵². En efecto, desde el contexto eucarístico se experimenta la gracia del don de lágrimas en Ignacio como lo muestra su *Diario Espiritual*⁴⁵³. En la descripción que realiza el P. de Ribadeneira en su *Vita Ignatii*, da noticia de cómo Ignacio rezaba y en ella podemos ver la *similitudo* de Ignacio como un recogido:

«Subíase a un terrado o açutea de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitado su bonete, y sin menearse estava un rato, fixos los ojos en el cielo; luego, hincadas las rodillas hazía una humillación a Dios; después se assentava en un banquillo baxo, porque la flaqueza del cuerpo no le permitía hazer otra cosa; allí se estava, la cabeça descubierta, derramando lágrimas hilo a hilo, con tanta suavidad y silencio, que no se le sentía ni sollozo, ni gemido, ni ruydo, ni movimiento alguno del cuerpo»⁴⁵⁴.

Ahora bien, para Ignacio de Loyola a diferencia de los recogidos, los sentidos no deben cerrarse, sino, al contrario, abrirse a la experiencia de Dios de quien proviene todo bien, es decir, la consolación cuya una de sus formas visibles es el don de «lágrimas motivadas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza» (*Ej* 316). Este don de lágrimas presenta una cierta graduación según el momento del recogido. Por un lado, aquellos principiantes quienes en la soledad necesaria para el corazón y en el silencio centran su atención en “alcanzar las lágrimas” como una obra más. Por otro, las lágrimas se suceden en los deseos de apartarse de las propias actividades y de “recogerse a Dios”.

⁴⁵² Sobre el ojo crístico de Ignacio, la apertura de los ojos y las visiones y/o representaciones en clave de confirmación con la consolación divina: *Infra*, 598ss.

⁴⁵³ Cf. *Concordancia*, 693-700; S. THIÓ, “Lágrimas”, en *DEI*, vol. II, 1101-1105.

⁴⁵⁴ *Vita Ignatii* V, I, 15 (FN IV, 748-749). D. Laínez, por su parte, dirá: «Es tan tierno en lágrimas de cosas eternas y abstractas, que me decía que comúnmente seis o siete veces al día lloraba». Cf. *Epistola*, n. 59 (FN I, 140).

Este sentido purificador de las lágrimas adviene a partir de un reconocimiento de lo “turbio y oscuro”, “amarañado y ciego” provocados por los impedimentos para el recogimiento. Las lágrimas se derraman desde el cielo, desde Dios, por lo tanto, para purificar el interior – el ánima – del recogido de forma que esta se define como “cristalina”, transparente. Así, el sentido del líquido se une, otra vez, con el lumínico: “claras” o “divina claridad”⁴⁵⁵. Si el agua de las lágrimas tiene ese efecto purificador, la dimensión líquida se enfatiza al presentar también el óleo. Sin duda, este líquido de tradición bíblica, representa la unción derramada de la gracia, aquella que abraza la unión esponsal, entre el recogido y Dios. Por eso, las lágrimas adquieren una densidad expansiva y extensiva para el recogido. De aquí que sean las lágrimas de los perfectos y no la de los principiantes o la de los aprovechados. Justo después de las lágrimas de los perfectos, Osuna presenta la gracia como el óleo derramado⁴⁵⁶.

b) Luz, ojo y movimiento ocular (apertura y cierre)

Siguiendo los bestiarios, en la misma línea que el búho, la lechuza y el murciélago son prototipos de la oscuridad⁴⁵⁷, Osuna se sirve de ello para aclarar cómo los ojos del exterior no pueden tener acceso a la visión y al conocimiento de Dios:

⁴⁵⁵ «Como al cielo, que antes que llueva está turbio y oscuro, todo amarañado y ciego; mas después que echa de sí el agua queda claro y descubierto, alegre y sereno, que parece reírse mostrando su hermosura, quitado todo impedimento. Así de esta manera los que lloran, según hemos dicho, por lavar sus ojos para ver espiritualmente a Dios, después de las lágrimas que han manado y descendido de las nubes de sus ojos que se abrieron, apártase del cielo de sus ánimas toda oscuridad y niebla de tristeza, quedando con toda claridad interior, que les parece tener ánimas cristalinas y muy claras todas, penetradas con la divina claridad». Cf. *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. II, 339.

⁴⁵⁶ Cf. *Tercer abecedario*, tr. 10, cap. VI, 346-351.

⁴⁵⁷ En *El Fisiólogo* podemos leer acerca del búho: «Me asemejo al búho de las ruinas. El búho gusta más de las tinieblas que de la luz. Es una especie de volátil [...] El búho es un volátil inmundito. Mas el apóstol dijo también: Quien no había conocido el pecado, se hizo por nosotros pecado, y: Me he hecho todo para todos, a fin de conquistarlos a todos». Cf. ANÓNIMO, *El Fisiólogo*, N. Guglielmi (ed.), Eneida, Madrid 2002, 73. Por otra parte «en el sistema jeroglífico egipcio, la lechuza simboliza la muerte, la noche, el frío y la pasividad. También concierne al reino del sol muerto, es decir, del sol bajo el horizonte, cuando atraviesa el lago o el mar de las tinieblas». Cf. J. E. CIRLOT, “Lechuza”, en Id., *op. cit.*, 278. Sobre los bestiarios medievales en relación a la serpiente como emblema del engaño en la experiencia teológico – espiritual de Ignacio de Loyola, véase *Infra*, 585ss.

«Nuestro conocimiento se haya en las cosas de Dios a manera de lechuza o murciélago, con la claridad del sol, al cual no pueden conocer ni mirar siquiera sus rayos, por la improporción o la poca lumbré que tienen, siendo sus ojos muy oscuros, menester es que, como aquellas aves de poca vista, nos escondamos»⁴⁵⁸.

Al igual que en Hildegard von Bingen, para Osuna existen dos tipos de luces. Ahora bien, para el místico castellano, el binomio entre la luz natural o exterior y la interior o espiritual se resuelve en una simbiosis entre ambas:

«Para ver y conocer las cosas corporales, no basta la lumbré del sol, pues con ella los ciegos no ven; ni basta la lumbré de nuestros ojos, pues de noche, a oscuras, aunque tengamos los ojos abiertos, no vemos; mas es menester que entrambas estas dos luces se mezclen: la luz de fuera y la que está dentro en nuestros ojos se han de juntar para que en la tal mezcla veamos las cosas visibles»⁴⁵⁹.

Hay una imperiosa necesidad de quietud y de recogimiento del corazón cuya finalidad consiste en abrirlo. El ojo y el oído, situados en lo interior, son sujetos a un movimiento de apertura – recordemos esa brecha poreteana del Relámpago –:

«Abriendo bien los ojos del corazón, que son las noticias y conocimientos de las cosas, y escuchando y parando mientes en las correspondencias de los misterios, y hablando, esto es, argumentando dentro de sí, deduciendo y sacando unas cosas por otras, y trayendo muy convenientes congruencias y probaciones para mejor conocer»⁴⁶⁰.

La apertura del ojo lleva consigo su cierre, cierre de menosprecio al “soberbio Lucifer”: «así en estotro el cerrar los ojos menospreciarlo y pasar adelante es perseverar en oración y buenas obras»⁴⁶¹. En efecto, a estos “ojos del corazón”, parecería que le es necesario la ceguera y la sordera no solo de lo exterior como condición *sine qua non* para su recogimiento, sino incluso de los sentidos espirituales que están unidos a lo corporal⁴⁶².

⁴⁵⁸ *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. I, 177.

⁴⁵⁹ *Ibid.* De igual manera: «en lo espiritual, es menester, para que se cause conocimiento, que con la lumbré natural que está impresa en nuestra ánima se junte la lumbré divina y celestial, para que en esta mezcla veamos lo que antes no conocíamos». Cf. *Ibid.*, 178; *Supra*, 222-223.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 178.

⁴⁶¹ *Tercer abecedario*, tr. 7, cap. VIII, 274.

⁴⁶² «El que sube a la cumbre de la contemplación, donde más padece que obra y más es movido que mueve, no se aprovecha de los conocimientos y noticias que eran como ojos con que su ánima conocía las cosas; porque la alta contemplación es acerca de la divinidad, que por nuestros sentidos no puede ser conocida, ni tampoco por los sentidos espirituales del ánima que aún está unida a este cuerpo mortal». Cf. *Tercer abecedario*, tr. 2, cap. II, 181.

En efecto, lo espiritual y lo corporal parecen ir unidos en Osuna. No obstante, se exige para tal alto fin – el de la contemplación – «destirpar el sentido exterior, lo cual no solamente se ha de entender del oficio de los sentidos de fuera, mas también de los sentidos de dentro»⁴⁶³. Por lo tanto, F. de Osuna exige una extirpación del ojo y del oído exteriores e interiores siendo estos ciegos, sordos y mudos. El silencio invade en el corazón para ese alto recogimiento en un vacío que recuerda a la nada eckhartiana. Vaciando el receptáculo del corazón de la memoria y de la voluntad, su ojo se abre precisamente en una ceguera aparentemente contradictoria. La apertura y el cierre fue motivo de pregunta para M. Merleau – Ponty: «¿Qué sería la visión sin ningún movimiento de los ojos, y cómo el movimiento de estos no embarullaría las cosas si fuera reflejo o ciego, si no tuviera sus antenas, su clarividencia, si la visión no se precediera en él?»⁴⁶⁴. Sin embargo, el recogimiento en su alto grado de contemplación se aparta de toda figuración activada por los pensamientos y los deseos, de toda forma elemental que rodea al individuo (aire, tierra, agua, fuego y sus formas subyacentes). Estas superficies elementales que circunscriben al individuo son tomadas como pasos o medios.

Pero existe un salto primordial que pasa por trascenderlas o abrir paso a otro espacio de encuentro con Dios. Es el momento de abstracción o como llamaría H. Corbin: *el mundus imaginalis*⁴⁶⁵, la intersección entre el cielo y la tierra. Esto cautivó al mundo surrealista de las vanguardias del siglo XX en la Europa Occidental. Solo debemos mencionar la penetración del ojo que deja lo figurativo corporal para llegar a ese espacio luminoso de nubes (fig. 40) de R. Magritte (1898-1967) o la extirpación del ojo premonitoria (fig. 41) del pintor rumano surrealista V. Brauner (1903-1966) que en su autorretrato hace emerger eso que para F. de Osuna viene a decirnos: el paso de lo corporal e incluso espiritual unido a lo corporal para ir más allá, a ese otro recogimiento o mística de la contemplación, es decir, de un ojo interior o del corazón donde nada puede verse y, no obstante, desborda por su capacidad transformativa y creadora.

⁴⁶³ *Tercer abecedario*, tr. 3, cap. III, 185.

⁴⁶⁴ M. MERLEAU – PONTY, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid 2013, 21 [orig.: *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964].

⁴⁶⁵ Cf. H. CORBIN, “Lo imaginario y lo imaginal (I-II)”, 37-48; 29-47.

O, como apostilla, esa escena iniciática de *Chien andalou* (1929) de Luis Buñuel (1900-1983) quien introduce al espectador con el corte del ojo de Simone Mareuil (fig. 42).



Fig. 40. R. MAGRITTE, *The False Mirror*, 1928, Museum of Modern Art, New York



Fig. 41. V. BRAUNER, *Autoportrait*, 1931, Centre Georges Pompidou, Paris



Fig. 42. L. BUÑUEL, *Chien andalou*, escena primera, 1929

El recogimiento genera, por consiguiente, la irradiación lumínica unida a ese tránsito hacia otro espacio transformativo y creador de la “extirpación de lo corporal y de lo espiritual” que al igual que el pintor «debe ser atravesado por universo y no querer traspasarlo él»⁴⁶⁶. A esto debe añadirse que el corazón no solo tiene ojos sino también puertas. El corazón como castillo se abre mediante tres puertas: el entendimiento, la voluntad y la sensualidad (o el hombre exterior). Ellas guardan el corazón. Mejor dicho, guardan «el fuego del divino amor que mucho le conviene [...] que aparta las cosas diferentes y junta las semejantes, y así el amor encendido de Dios admite y da lugar a lo bueno y ahuyenta y lanza lo malo y contrario a la santidad»⁴⁶⁷. Esas tres puertas son custodiadas por “la lumbré de la razón”, “el amor de Dios” y “el espíritu”.

Cuando decimos que F. de Osuna codifica el movimiento de la observancia franciscana y, en particular, el recogimiento, estamos afirmando cómo el autor dibuja un marco teórico y práctico. Algunos aspectos destacables para nuestro interés pueden ser los siguientes: a) El recogimiento toma como punto de partida una dimensión ascética, esto es, “limpiar la casa de toda inmundicia”⁴⁶⁸ y de los impedimentos que embarazan el ojo del corazón; b) No solo los vicios son impedimentos, sino cualquier tipo de pensamiento que disturba el corazón para el cual está llamado a desembarazarse y vaciarse; c) El vacío del recogimiento no es la vacuidad de la nada sino la interioridad que únicamente se llega entrando hacia dentro hasta la “cumbre y altura del contemplativo, como el águila”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ M. MERLEAU – PONTY, *op. cit.*, 29.

⁴⁶⁷ *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. III, 205. F. de Osuna prosigue más adelante insistiendo en la apertura de esas tres puertas por donde entra todo aquello que no es semejante al “fuego del amor divino”: «[...] aunque por la primera puerta, que es el entendimiento, venga la soberbia con sus vanas imaginaciones, será vencida por la sujeción que dará a Dios la lumbré de la razón; y aunque por la segunda puerta de la voluntad venga la avaricia, quemarle ha el amor de Dios todo su ejército, amando enteramente las cosas celestiales y teniendo por muy pocas las terrenales; y aunque por la puerta de la sensualidad venga la lujuria, el temor de Dios, que es cuchillo muy agudo, circuncidará a todas las demasías de la carne y la hará estar sujeta al espíritu, para que así esté el corazón guardado con toda guarda». Cf. *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. IV, 205.

⁴⁶⁸ Cf. *Tercer abecedario*, tr. 4, cap. V, 208-209.

⁴⁶⁹ «La fuente de la vida tan cerca de nosotros, que no hemos de menester salir fuera, bien sería que entrásemos dentro y limpiásemos la fuente del corazón, desembarazándolo, y después lo guardásemos con toda guarda para que de él procediese la vida». Cf. *Ibid.*, 210; tr. 8, cap. I, 277. El águila como en el caso de M. Porete simboliza ese momento excelso de presencia de Dios. Cf. *Supra*, 274.

De estas líneas de carácter ascético, en un primer momento, Osuna se sitúa en una tradición: la del examen de la conciencia⁴⁷⁰. Debemos notar cómo la ascesis osuniana es abordada siempre desde el afecto, desde el “ese ojo del corazón” que debe abrirse y cerrarse. Evidentemente, no estamos delante de un autor visionario como Hildegard von Bingen. Las imágenes responden más a una imaginación no visionaria, es decir, a un conjunto de imágenes que ayuden y sean ejemplo para el propósito que Osuna quiere transmitir: el alto recogimiento y la observancia de lo esencial. Precisamente, en el vocablo “observancia” se emplea el campo semántico de todo lo relativo a lo visible, a lo visual y a lo transformativo. En este sentido, M. Andrés subrayó la observancia como el “término análogo” que afecta y recorre la renovación eclesial desde la peste negra a finales del siglo XIV hasta la reforma de Trento en pleno siglo XVI y que, a su vez, encuentra el paralelo renovador con el humanismo y el renacimiento junto al impulso demográfico y económico⁴⁷¹. En este contexto, el ojo es un motivo recurrente a lo largo del *Tercer Abecedario*. Si los ojos son objeto de una apertura y de un cierre, de la misma manera, los ojos devienen lugar de la imitación de las virtudes:

«El que tiene simples ojos de paloma, a todos mira en respecto de bien y no maliciosamente; no mires a nadie con ojos torvos ni con ceño, ni mires en cosas que casi necesariamente son anejas a los mortales: disimula los males ajenos y no mires en ellos; antes debes hacer como si no les vieses; ca son flaquezas en que todos caemos, que apenas tienen ser sino en la imaginación de los que paran mientes en lo que deberían mirar»⁴⁷².

Por otra parte, además de los ojos del corazón conjugados con la luz y el movimiento de apertura y de cierre, el carácter alado se le añade al comparar el entendimiento y la voluntad como dos alas. Pero, ¿de qué animal alado se trata? Otra vez, sin duda, la figura es la del águila «cuyo vuelo y conversación es en el cielo»⁴⁷³. Y entendiéndose como cielo todo lo referente a Dios y a su contemplación. En efecto, estamos en el terreno de lo propiamente místico “bajo la escuela del afecto y del amor” en donde se enmarca la oración del recogido.

⁴⁷⁰ Me remito al primer modo de amor de Beatriz de Nazaret y a los cinco primeros pasos del *Memorial* de Angela da Foligno. Cf. *Supra*, 228ss; 253. F. de Osuna le dedica la letra “E”: *Tercer abecedario*, tr. 5, cap. I-II, 213-223.

⁴⁷¹ M. ANDRÉS, “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, 468.

⁴⁷² *Tercer abecedario*, tr. 8, cap. III, 287.

⁴⁷³ *Tercer abecedario*, tr. 12, cap. I, 374.

Oración, por otra parte, enseñada por Dios. Su enseñanza no es exterior sino, más bien, reside en una operación interior del corazón:

«Dios enseña los suyos [...] cuando dentro de sí mismos oyen como al oído del corazón con gran seguridad algunas cosas; y otras veces parece que salen las tales razones del corazón, y que el mismo hombre no las forma, sino que otro abre el corazón para que salgan; y a la vez es tan dilatada la capacidad del ánima en quietud y suavidad, que le parece ver y conocer todo el mundo y los servicios que a Dios son hechos en él, y toma de ellos alegría; y otras veces parece que le extienden los ojos del corazón, para que vea las ofensas hechas a Dios y se duela de ellas, y vea lo que está por venir y lo que se hace lejos de allí»⁴⁷⁴.

El corazón no solo tiene ojos sino oídos. Como decíamos, es el terreno místico, porque todo ello es una preparación para una operación mucho más sencilla a la vez que sublime: la operación de la no operación, el ojo sin ojo, el oído sin oído, la conversación sin habla, esto es, el puro silencio y quietud. En efecto, el recogimiento propuesto por Osuna resalta tres maneras de silencio porque en el ejercicio de ellas, el recogimiento se realiza. Por un lado, el cese de las fantasías y de las imaginaciones de lo creado; por otro, el silencio a sí mismo creando así el espacio receptivo a Dios; y, finalmente, el entendimiento acallado para transformarse en Dios⁴⁷⁵. A ello se refiere M. Andrés al hablar de la «efabilidad de la vivencia mística [...] porque para éstos (los místicos) llega un momento en el cual ni la lengua, ni la pluma saben expresarse y enmudecen. Se ha llegado a la vida interior esencial»⁴⁷⁶. En este sentido, la imaginación sufre el destierro en la cúspide del silencio para el recogido. La actividad mental, de donde nacen las imágenes, se encuentra en suspenso al llegar a la alta cumbre de la contemplación y del recogimiento. De alguna manera, la imaginación en la observancia franciscana cumple una función iniciática y mediática. Al decir iniciática estamos pensando en los primeros momentos donde el recogido se conoce a sí mismo desde su interior, allí donde los sentidos y los pensamientos se suceden en una batalla puramente interior; y mediática, porque ella es un *médium* para progresar y continuar: «la continuación natural y la maduración de una visión»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Tercer abecedario, tr. 12, cap. II, 378.

⁴⁷⁵ Tercer abecedario, tr. 21, cap. IV, 592-593.

⁴⁷⁶ M. ANDRÉS, "La vía espiritual del recogimiento", 664.

⁴⁷⁷ M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 22.

En definitiva, la doctrina de trasfondo es el énfasis en la experiencia inmediata de Dios. En otras palabras, es el toque «con una realidad de modo independiente del discurso, a través de las huellas que su toque deja en nuestro ser»⁴⁷⁸ a la misma vez que este tipo de escritos teológico – espirituales sean formulados como tratados. La *Subida* de Laredo son peldaños doctrinales. Todos insisten en términos nuevos: espíritu, purificación, desarraigo de vicios y práctica de virtudes y un amor sin previo conocimiento. Detrás rigen tres motores: el nominalismo con la insistencia del individuo concreto, el humanista por su apasionamiento por el hombre y el renacentista enfatizando el método o modo de proceder⁴⁷⁹.

Desde este marco, primero, el hombre es *imago Dei*. Hombre nuevo que profundizando en ello por la gracia y las virtudes, su capacidad de amar y de saber, tiende hacia un modelo: Cristo. Este ideal «recibe muchos nombres: perfección evangélica, unión con Dios, vida en Cristo, vida de fe, reino de Dios, camino de las bienaventuranzas, contemplación, experiencia inmediata de Dios...y se realiza de modo personal»⁴⁸⁰. Segundo, la imagen del hombre es la del buscador, en camino, en progresión: *homo viator*, lleno de deseos por seguir ese camino, esto es, la participación ya en vida de la visión beatífica⁴⁸¹. Finalmente, esa *imago Christi* está en proceso de irse configurando mediante cuatro ítems o criterios que desvelan el estilo cristológico: radicalidad, pobreza evangélica, seguimiento e interioridad. Estilo que, por otra parte,

«Nace, pues, de su encuentro con Cristo, de reconocerle como único amor y de no compartir su señorío con nada ni con nadie. El encuentro personal con Jesús cambia el rumbo de su vida. Ya no puede arreglárselas solo, únicamente puede seguir a Cristo con clara conciencia de que por sí solo no puede hacerlo»⁴⁸².

⁴⁷⁸ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 33.

⁴⁷⁹ Cf. *Ibid.*, 61-62. Véase las formulaciones de Osuna: “de la manera que”, “De cómo hemos de...”, “cómo se”, “De cómo ha de”, “De la segunda manera”, “De la otra manera”, “Cómo te”, “De cómo...”. M. Andrés se refiere a esto en su Índice general: *Tercer abecedario*, V-IX.

⁴⁸⁰ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 97.

⁴⁸¹ Cf. M. ANDRÉS, “La vía espiritual del recogimiento”, 655; ID., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 101-107.

⁴⁸² M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 115.

De esta génesis o nacimiento del hombre nuevo surge la decisión y la elección por Cristo. La imagen del hombre nuevo es la del seguidor de Cristo, recogido en los beneficios recibidos por Él y por su Pasión. Adentrarse en la *imago Christi* y su imitación comportan una apertura nueva – apertura y cierre del ojo interior –:

«La apertura a Dios comporta apertura a los hombres. No tiene poder, pero está colmado de esperanza. Puede tener dinero o talento, pero no está poseído por ellos. No vive engañado pensando que una persona tiene más porque tiene más. No se aferra a sí y a su tiempo [...] Profundamente sensible a las necesidades materiales y espirituales de los hombres y de los pueblos»⁴⁸³.

*b) Lumbre heterodoxa y heteropráctica: los alumbrados del Reino de Toledo (1525)*⁴⁸⁴

Junto a la observancia franciscana se da otro de los movimientos cercanos a Ignacio de Loyola: los alumbrados del Reino de Toledo (1525) cuya relación justifica su inclusión en nuestra investigación por dos motivos: a) En su etapa de Arévalo y Nájera, antes de 1521, Ignacio se sitúa en una cartografía (Salamanca, Valladolid, Logroño) donde destacan tres personas alumbradas (Francisca Hernández, Antonio Medrano y Bernardino de Tovar). La primera, la beata Francisca, por ser protegida de don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino, el segundo, el bachiller Medrano, por contar con la ayuda del virrey de

⁴⁸³ *Ibid.*, 116.

⁴⁸⁴ Algunas referencias: M. ANDRÉS, “Los alumbrados de Toledo según el proceso de María Cazalla (1532-1534)”, en *Cuadernos de investigación Histórica* 8 (1984), 65-79; C. DE DALMASES – J. ESCALERA, “Alumbrados”, en *DHCJ*, vol. I, 86-87; A. HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, 5 vols., FUE, Madrid 1978-1994; A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1980²; S. PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid 2010 [orig.: *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1499-1559)*, Leo S. Olschki, Firenze 2004]; ID., “Los alumbrados castellanos: cuatro puntos en discusión”, en I. J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, Almud, Toledo 2013, 59-82; ID., “Unwise Paths. Ignatius of Loyola and the Years of Alcalá de Henares”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 25-44; A. SELKE, “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz”, en *Bulletin Hispanique* 54 (1952), 125-152. En lo referente a la relación de Ignacio de Loyola con el movimiento del *alumbradismo* son de especial interés: L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, en *Hispania sacra* 35 (1983), 585-680; E. GARCÍA HERNÁN, “El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús”, en *Jerónimo Zurita, Revista de Historia* 85 (2010), 193-205; ID., “Nueva vida alumbrada”, en Id., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, 113-138.

Navarra y relacionado con la anterior⁴⁸⁵ y con el licenciado Bernardino de Tovar cuyo hermanastro, el humanista Juan de Vergara, llegó a separarle del influjo de la beata. Ignacio le encontraría, posteriormente, en Alcalá, a través de Manuel de Miona. En efecto, Arévalo y Nájera suponen para Ignacio un contacto con personas relacionadas con el *alumbradismo*;

b) En su etapa de Alcalá (1526-1527), sufre tres de los ocho procesos inquisitoriales que conciernen más a su imagen (*similitudo*) de alumbrado por sus hábitos y costumbres (vestimenta y relación con las mujeres) y a la conversación espiritual que por su doctrina.

Nuestra aproximación no pretende ser ni histórica ni doctrinal sino, más bien, sintética de estos dos motivos que nos ayudan a insertar, por un lado, a Ignacio en un imaginario cultural y espiritual; y, por otro lado, a entender cómo en un primer tiempo Ignacio es visto (*similitudo*) por otros aparentemente como un alumbrado durante su tiempo en Alcalá por su *semblance* externa y su *cura animorum* en lo que se refiere a su relación con un grupo de mujeres.

Cabe decir que los alumbrados exceden el Reino de Toledo y la fecha de 1525. Ellos se pueden dibujar circunscritos en una circunferencia: «Desde el palacio de los duques del Infantado de Guadalajara hasta tocar el norte de Valladolid, al oeste con Madrid, al sur con Toledo, al este con Cuenca»⁴⁸⁶. Los alumbrados, aun siendo los más célebres los del Reino de Toledo, presentan una doble cartografía que corresponden con lugares y personas que coincidieron, de alguna manera, con Ignacio de Loyola. Recogiendo este último punto, sobre la doble cartografía, por un lado, el eje Salamanca, Valladolid y Logroño se vincularía con la etapa del joven Íñigo López de Loyola en Arévalo (1505/6-1517) con don Juan Velázquez de Cuéllar y su mujer María de Velasco y, posteriormente, al servicio del virrey de Navarra y duque de Nájera (1517-1521) – don Antonio Manrique de Lara –. Por otro lado, encontramos el susodicho Reino de Toledo cuando Íñigo comienza sus estudios en Alcalá (1526-1527).

⁴⁸⁵ Cf. J. PÉREZ ESCOHOTADO, *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*, Verbum, Madrid 2003; A. SELKE, “El caso del bachiller Antonio de Medrano. Iluminado epicúreo del siglo XVI”, en *Bulletin Hispanique* 58 (1956), 393-420.

⁴⁸⁶ Citado en: S. PASTORE, “Los alumbrados castellanos: cuatro puntos en discusión”, en I. J. García Pinilla (coord.), *op. cit.*, 61.

En efecto, estamos hablando de una doble cartografía a la que, además, se relaciona con un doble núcleo de la nobleza castellana y en un contexto de problemática acerca de los conversos como la rebelión acaecida en Toledo, precisamente, en 1449, y del conflicto entre los cristianos nuevos, las prácticas judaizantes y los cristianos viejos⁴⁸⁷. Se tratan de las dos familias, por excelencia, que amparan la política, la religiosidad y la cultura a finales del siglo XV y en el floreciente siglo XVI: los Mendoza y los Pacheco. Los primeros, duques del Infantado, se relacionan con Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz⁴⁸⁸. Este último pasará a ser de criado del señor de Mendoza a contador del marqués de Villena y duque de Escalona: don Diego López Pacheco a quien curiosamente Francisco de Osuna le dedicará su *Tercer Abecedario* como hemos mencionado en nuestro anterior punto. Este dato no es solo relevante para relacionar cada una de las dos cartografías y de las dos noblezas sino, asimismo, para establecer el nexo que une la observancia franciscana y los alumbrados que definitivamente se verá rota entre 1523 y 1527 a partir de dos hitos: a) La ruptura entre Francisco de Ortiz (recogidos) y Pedro Ruiz de Alcaraz (alumbrados) en 1523; b) El Edicto de Toledo⁴⁸⁹ del 23 de septiembre de 1525.

A partir de 1525 la palabra “alumbrado” comienza a tener una serie de connotaciones negativas⁴⁹⁰. Esto lo debemos tener en cuenta a la hora de comprender las palabras del mismo Ignacio de Loyola dirigidas a Juan III, rey de Portugal, el 15 de marzo de 1545. Allí leemos: «A estos nunca les conversé ni conocí»⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ S. PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, 171-181; R. VIDAL DOVAL, “La matriz medieval de la disidencia en Castilla en el siglo XVI: la herejía judaizante y la controversia sobre los conversos”, en I. J. García Pinilla (coord.), *op. cit.*, 13-28.

⁴⁸⁸ Me remito al estudio de A. Selke quien analizó el Edicto de Toledo y sus 48 proposiciones contra *alumbrados, dexados y perfectos* en relación al primer proceso contra el “alumbrado” Pedro Ruiz de Alcaraz iniciado en 1524 y culminado únicamente en el auto de fe de 1529. De ello, la estudiosa sostiene cómo el Edicto es una consecuencia del proceso de Alcaraz y del grupo con quien se relacionaba. Cf. A. SELKE, “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados”, 125-152.

⁴⁸⁹ Consúltese: M. ANDRÉS, *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporáneos (1523-1560)*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1976, 16-17.

⁴⁹⁰ Véase el mismo testimonio de Alcaraz en M. ANDRÉS, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, en *Salmanticensis* 24 (1977), 312.

⁴⁹¹ *Epp* I, 297 [*Obras*, 706-707]; FN I, 51-54. A esta carta se refiere L. Fernández para situar la posición de algunos “ignacianistas tradicionales” (F. Fita, Astrain, P. de Leturia, R. García – Villoslada, B. Llorca, C. de Dalmases) que «niegan rotundamente la más leve influencia del alumbradismo en la ideología y en la praxis de Íñigo en Alcalá». Cf. L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, 663. Véase: M. SERRANO Y SANZ, *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares: estudio histórico*, Juan Iglesia, Madrid 1895. De aquí en adelante, para las cartas de Ignacio de Loyola seguiremos la numeración de los párrafos y la página de la

Sin embargo, la carta no puede ser un criterio único para fundamentar que Ignacio de Loyola ni conversó con alumbrados ni los conoció. Por lo tanto estamos en un terreno difícil y ambiguo en lo que denominó M. Andrés como «corriente reformística»⁴⁹² para diferenciarla de corrientes reformadoras como la observancia franciscana o la posterior espiritualidad ignaciana. Por un lado, como concluyó L. Fernández, Ignacio no pudo ser alumbrado porque en tal caso, hubiera sido procesado por la Inquisición en Alcalá. Sin embargo, el mismo L. Fernández parece contradecirse entre dos conclusiones de su estudio acerca del vínculo entre Ignacio y los alumbrados. En una de ellas se lee: «Íñigo de Loyola nunca se relacionó con alumbrados»⁴⁹³ mientras que en otra arguye cómo «antes de 1527 Íñigo de Loyola hubo de conocer, tratar y conversar con multitud de personas de las que algunas fueron alumbrados, otras fueron amigos o protectores de alumbrados»⁴⁹⁴. En la actualidad, las investigaciones asumen más bien esta última posición:

«Era inevitable que su género de vida (era un seglar devoto, sin estudios teológicos y bastante atípico en sus costumbres y en su porte), su apostolado (las reuniones con mujeres devotas, tan semejantes a los conventículos de los alumbrados) y algunas de sus enseñanzas (especialmente impulsar a una vida de contacto personal con Dios) despertasen sospechas primero en Alcalá y luego en Salamanca»⁴⁹⁵.

Desde esta perspectiva, hablamos de un imaginario cultural y espiritual. De la cartografía del eje Salamanca – Valladolid – Logroño junto al auspicio de los Mendoza, sobresalen tres personalidades “alumbradas”: la beata Francisca Hernández, el cura beneficiario de la iglesia de Santa María de Navarrete, Antonio Medrano, y el clérigo vallisoletano Bernardino de Tovar. Estos primeros lugares coinciden con dos etapas en la vida de Ignacio de Loyola: a) Arévalo (1505/6-1517) y Nájera (1517-1521). Quizás ha sido el historiador E. García Hernán quien en la última biografía histórica sobre Ignacio de Loyola, se ha aproximado a la relaciones de Ignacio de Loyola con el ambiente, los simpatizantes y los protectores de los “alumbrados”.

siguiente edición, si se indica, abreviado entre paréntesis *Obras*: IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, I. Iparraguirre – M. Ruiz Jurado (eds.), BAC Maior, Madrid 2013.

⁴⁹² M. ANDRÉS, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, 307-334.

⁴⁹³ L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, 678.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 679.

⁴⁹⁵ R. M^a. SANZ DE DIEGO, “Alumbrados”, en *DEI*, vol. I, 131.

El historiador muestra la relación estrecha de la beata del Barco de Ávila, sor María de Santo Domingo, – visionaria heredera de las ideas de Savonarola – con Ignacio de Loyola, especialmente en su estancia ascético – mística de Manresa (1522)⁴⁹⁶:

«Había en Manresa en aquel tiempo una mujer de muchos días y muy antigua también en ser sierva de Dios, y conocida por tal en muchas partes de España; tanto, que el Rey Católico la había llamado una vez para comunicalle algunas cosas. Esta mujer, tratando un día con el nuevo soldado de Cristo, le dijo: – ¡Oh! Plega a mi Señor Jesu Cristo que os quiera aparecer un día. Mas él espantóse desto, tomando la cosa así a la grossa. –¿Cómo me ha a mí de aparecer Jesucristo? Perseveraba siempre en sus sólitas confesiones y comuniones cada domingo» (Au 21).

En este sentido, la hipótesis de García Hernán refuerza, para nuestro interés, la relación entre simpatizantes y protectores del alumbradismo con Ignacio de Loyola. Los años de Arévalo y Nájera se juxtaponen a los de Alcalá⁴⁹⁷, foco de renovación cultural y espiritual que pasó de ser “villa arzobispal a ciudad universitaria” y que responde a todo un programa reformador en el campo de las artes y de la fe. Su universidad es el fruto de todo un camino y de una serie de prolegómenos comenzados ya con la fundación de colegios en el siglo XV bajo el mecenazgo del arzobispo Carrillo de Acuña (1410-1482), especialmente, con la fundación del convento franciscano observante de Santa María de Jesús en 1453⁴⁹⁸.

Esta juxtaposición, anteriormente mencionada, hace que nos encontremos a la beata Francisca Hernández como ama de llaves del bachiller Antonio Medrano que, a su vez, recibió la protección del II Duque de Nájera, amigo de su hermano, don Francisco Manrique de Lara – confidente y amigo de Pedro Fabro, uno de los primeros jesuitas –. La misma Francisca Hernández fue protegida de la hija de don Juan Velázquez de Cuéllar y doña María de Velasco (Catalina de Velasco) y tuvo relación con Francisco Ortiz, hermano de Pedro Ortiz, hermanos en Alcalá de un especial vínculo con los jesuitas Pedro Fabro y Antonio Araoz.

⁴⁹⁶ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 120-133.

⁴⁹⁷ Cf. L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, 585-652.

⁴⁹⁸ Véase: F. J. ARANDA PÉREZ, “El influjo complutense, de Cisneros y Fonseca a Carranza”, en I. J. García Pinilla (coord.), *op. cit.*, 29-57. También: B. ESCANDELL BONET, “La Reforma de Cisneros y su influencia en el pensamiento de San Ignacio”, en R. M^a. Sanz de Diego (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*, Institución de Estudios Complutenses (C.S.I.C.), Madrid 1991, 13-50; L. FERNÁNDEZ MARTÍN, “Mesianismo, Iluminismo y Erasmismo en torno a Íñigo de Loyola”, en R. M^a. Sanz de Diego (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*, 51-72.

El doctor Pedro Ortiz, después de realizar los *Ejercicios* en Montecasino, el año 1538 dirigidos por el mismo Ignacio de Loyola, compondrá, junto a su hermano fray Francisco Ortiz, el *Tractatus de electione* incluidas en las fuentes historiográficas de los *Ejercicios*⁴⁹⁹. Sin olvidar, a los hermanos Diego de Eguía⁵⁰⁰ y Miguel de Eguía, amigos y bienhechores de Ignacio de Loyola en Alcalá, “devotos a distancia de Francisca Hernández”⁵⁰¹. Junto a Francisca Hernández, Bernardino de Tovar será otra de las figuras relacionadas con personas que después entrarán en la Compañía de Jesús como Miguel de Torres o Manuel de Miona⁵⁰². En efecto, entre los años 1506 y 1522, Ignacio vivió un sinfín de relaciones que configuran esa cultura visual, entre lo caballeresco y lo espiritual. Ello tejen un imaginario cultural, «cercano – según afirma E. García Hernán – al alumbradismo práctico, en cuanto al modo de hacer oración en “recogimiento” que predicaban las beatas»⁵⁰³.

Dicha cultura visual se nutre de los libros divulgados en el momento y de lo que M. Bataillon rotuló como “vulgarización de los místicos”⁵⁰⁴ en un contexto de prerreforma; y por las imágenes que como bien indica I. Sanz «aunque no tuvieran la belleza de las miniaturas de los libros de horas y misales de los ricos, manifestaban una devoción particular y una emoción religiosa, que acompañaban la vida cotidiana de la familia»⁵⁰⁵.

⁴⁹⁹ Cf. MHSI 100, 627-645. Véase: *Infra*, 688.

⁵⁰⁰ Cf. C. DE DALMASES, “Eguía, Diego de”, en *DHCJ*, vol. II, 1220-1221.

⁵⁰¹ «Medrano tuvo relación con el impresor Miguel de Eguía en Logroño y sus sobrinas servían a la beata Francisca Hernández que había sido procesada en 1519, primero en Salamanca en un proceso episcopal y luego, de manera inquisitorial, en Valladolid, ciudad donde vivió desde 1520 hasta 1527, en casa de Pedro de Cazalla y Leonor de Vivero». Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 108. También: M. BATAILLON, *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México 2013 (4ª reimp.), 177-186 [orig.: *Érasme et l'Espagne*, Droz, Genève 1937].

⁵⁰² Véase, J. VAZ DE CARVALHO, “Miona, Miguel de”, en *DHCJ*, vol. III, 2683; J. ESCALERA – J. M^a. DOMÍNGUEZ, “Torres, Miguel de”, en *DHCJ*, vol. IV, 3824.

⁵⁰³ *Ibid.*, 110. Por lo que se refiere a los libros, García Hernán cita entre otros; *Peregrino de la vida humana* (G. de Guileville [trad. Fray Vicente Mazuelo], 1490), *El Espejo de la cruz* (D. Cavalca [trad. A de Palencia, 1485), *De imitatione Christi* (T. de Kempis [trad. Anónimo], 1490) o el Gersoncito como lo denomina Ignacio de Loyola, *El Retablo de la vida de Cristo* (Juan de Padilla, 1505). Para la literatura religiosa de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, consúltase: Cf. F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 757-1325.

⁵⁰⁴ Cf. M. BATAILLON, *op. cit.*, 48-49.

⁵⁰⁵ I. SANZ SANCHO, *op. cit.*, 251.

La *similitudo* (apariencia) de alumbrado acompañará la estancia de Ignacio en Alcalá (1526/7). Ignacio sufrió ocho procesos inquisitoriales: tres en Alcalá⁵⁰⁶, uno en Salamanca, dos en París, uno en Venecia y uno en Roma. En lo que concierne al de Alcalá están vinculados a dos aspectos: a) La apariencia externa (*similitudo*) de “alumbrado” y b) La conversación espiritual – excediendo, por lo tanto, a la confesión auricular – con un grupo de mujeres a las cuales podríamos denominar “beatas” sin que por ello pertenecieran a los beaterios. Ellas, por ejemplo, no responden a los parámetros vividos por María García de Toledo (c. 1340-c. 1426), Beatriz de Silva (c. 1437-1492) o Isabel Cifré (c. 1467-c.1542)⁵⁰⁷. Nos centraremos, ahora, en estos tres procesos para hacer resaltar este punto: la imagen de Ignacio como alumbrado.

El grupo de Alcalá (mujeres, viudas, criadas) se caracteriza por su vida laical, sin ningún tipo de relación con un monasterio aunque el contacto con Ignacio de Loyola despierta en ellas dos de los rasgos comunes en las “beatas”⁵⁰⁸. Por un lado, el autoescrutinio define su actividad espiritual, es decir, «el desarrollo de una mirada atenta sobre sí misma y la ejercitación en técnicas de autoexamen»⁵⁰⁹; y, por otro lado, la conversación espiritual subyace como un elemento constitutivo en el proceso de emergencia de un yo teológico.

⁵⁰⁶ L. Fernández ha destacado notablemente que los tres procesos de Alcalá no se dirigen únicamente contra Ignacio de Loyola sino en el marco de una jornada dedicada a todos los sospechosos de “alumbradismo” por lo que más propiamente debería llamarse un proceso repartido en tres tiempos. Cf. L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, 661; R. M^a. SANZ DE DIEGO, “Inquisición y San Ignacio”, en *DEI*, vol. II, 1024-1025. De valor documental: *Processus complutenses de sancti Ignatii sociorumque vita et doctrina*, en FD, 319-349. Véase algunos extractos en *Apéndice* [15]. La transcripción al castellano moderno es mía. También me remito a: F. FITA, “Los tres procesos de san Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico”, en *RAH* 33 (1898), 422-461; ID., “San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Discusión crítica”, en *RAH* 33 (1898), 512-536. Aquí solo nos preocupamos de la *similitudo* de Ignacio como alumbrados, en particular, en los tres procesos inquisitoriales. Sobre la relación de Ignacio con la mujer y nuestro aparato crítico, véase: *Infra*, 500ss.

⁵⁰⁷ Véase, B. GARÍ, “Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto – biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo”, 685-694; M^a. M. GRAÑA CID, “Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana”, en *Duoda: Estudios femenistas* 34 (2008), 55-65; ID., “Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV, XV), en *Anuario de Estudios Medievales* 42 (2012), 697-725.

⁵⁰⁸ «Muger en habito religioso, que fuera de la comunidad en su casa particular profesa el celibato, y vive con recogimiento, ocupándose en oración y en obras de caridad». Cf. *TLC*, 88. Consúltase: C. LISÓN TOLOSANA, *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Akal, Madrid 2004², 55-82.

⁵⁰⁹ B. GARÍ, “Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto – biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo”, 688.

El primer proceso en mayo de 1526 se desarrolla en Alcalá, que no pertenecía a la jurisdicción real, sino que el delegado era el vicario arzobispal. El grupo de Ignacio es denunciado porque visten todos de la misma forma, “ropas pardillas”, calzados a excepción de Ignacio que iba descalzo. Pese a no ser interrogado, el licenciado y vicario general en la corte de Alcalá, Juan Rodríguez de Figueroa, manda a esos que «hazen vida a manera de apóstoles»⁵¹⁰, bajo pena de excomunión, «que ellos e cada uno dellos, dentro de ochos días primeros syguientes, dexen el dicho ábito e manera de vestir, e se conformen con el ábito común que los clérigos o legos traen en estos rreynos de Castilla»⁵¹¹.

Tampoco será interrogado en el segundo proceso, en marzo de 1527, de quien disponemos tres testimonios: Mencía de Benavente, Ana de Benavente y Leonor, hija de Ana de Mena. En estos casos, la interrogación a estas tres mujeres no versa en la forma sino en el contenido de las conversaciones con Ignacio. De especial interés resulta constatar cómo las tres presentan los contenidos de sus conversaciones: la plática del examen de conciencia dos veces al día, “ante una imagen” traer a la memoria los pecados, el ejercicio de los cinco sentidos y todo lo referente a los mandamientos de la Iglesia. Así, por ejemplo, es el testimonio de Mencía de Benavente en el segundo de los procesos (6 de marzo de 1527):

«Dijo que Íñigo ha tenido conversación en casa de ésta que declara y ha hablado con algunas mujeres, señaladamente con Mari Días y una hija suya; y la Mari Días es mujer de Francisco, tejedor; y un ama que ha estado con la de Fernando Días que está parida, y es viuda; con Francisca, criada de Loranca, capellán de Santiuste; e Inés, criada de Luis Arenas, hermana de ésta que declara; y María, criada de Luisa Velázquez, que vive en el horno de la de Flores; y otra María que está en casa de Ana Días, vecina de ésta que declara; y Marina Días, la de Ocaña, que es viuda; y ésta se quería ahorcar, y ésta le quitó el cordon del pescuezo; y otras mujeres y mozas; y su hija de ésta que declara, que se llama Ana; y otra Leonor, que van con ésta a tejer. Y con éstas ha hablado, enseñándoles los mandamientos y los pecados mortales y los cinco sentidos y las potencias del ánima; y lo declara muy bien; y lo declara por los evangelios y con san Pablo y otros santos; y dice que cada día hagan examen de conciencia, dos veces cada día, trayendo a la memoria en lo que han pecado, ante un imagen; y les aconseja que se confiese de ocho en ocho días y reciban el sacramento en el mismo tiempo»⁵¹².

⁵¹⁰ Testimonio de Fernando Rubio (19 de noviembre de 1526), véase FD, 322; *Apéndice* [15.1].

⁵¹¹ FD, 331.

⁵¹² FD, 331-332. Consúltese los extractos de los tres testimonios en *Apéndice* [15.5/6/7].

De hecho, la apariencia (*similitudo*) de alumbrado resulta el motivo de los procesos y su relación con el mundo de las “beatas” (Beatriz Ramírez, Mencía de Benavente, Teresa Enríquez – “la loca del Sacramento”⁵¹³ –, María de la Flor, Ana de Benavente, Leonor, hija de Ana de Mena) que en los demás procesos tomará matices ya doctrinales lo que comportó, en palabras de J. L. González Novalín, que Ignacio fuese “promotor de las actividades del Santo Oficio”⁵¹⁴.

En lo referente al tercer proceso, en mayo de 1527, la acusación conlleva ya la interrogación a Ignacio y la prisión atenuada durante 42 días. Este proceso está marcado por la interrogación acerca de los desmayos⁵¹⁵ de estas mujeres religiosas que más que beguinas provendrían del mundo piadoso y devocional (María de la Flor, Ana de Benavente, Leonor de Mena, Mencía de Benavente). Tales desmayos están vinculados a la conversación espiritual que tienen con Calixto y/o Ignacio de Loyola. En su interrogación, al respecto, esgrime así los argumentos:

«Que la causa que él alcança destos desmayos es que, como se mejoravan en la vida e se apartavan de pecados, tentaciones grandes que les venían, ora del demonio, ora de parientes, las facía venir en aquellos desmayos, por la rrepunancia que sentían dentro de sy; e que él las consolava quando asy las veyá, diciendo que tuviesen firmeça en las tentaciones e tormentos; que sy ansy lo fisyesen, dentro de dos meses non syntirían tentación alguna de aquellas; e se lo decía porque en lo de las tentaciones pareçe lo sabe por esperiençia en su propia persona, aunque non en lo de los desmayos»⁵¹⁶.

Junto a este aspecto, la interrogación versa en un acontecimiento particular propio también de la cultura devocional y visual del momento y de las “beatas”: la romería de tres mujeres a Jaén (cf. *Au* 61), a nuestra Señora de Guadalupe: María del Vado; su hija, Luisa Velázquez y la criada, Catalina. Aquí la peregrinación poco importa. El motivo fundamental viene de la conversación espiritual.

⁵¹³ Sobre su semblanza, véase: M^a. M. GRAÑA CID, “Eucaristía y feminismo. Doña Teresa Enríquez «la loca del Sacramento»”, en *XX Siglos* 43 (2000), 58-65.

⁵¹⁴ J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, “Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, 285-303.

⁵¹⁵ Cf. *Apéndice* [15.9ss].

⁵¹⁶ Interrogación al “susodicho Ynigo” acaecida el 18 de mayo de 1527 delante de Juan Rodríguez de Figueroa. Cf. FD, 339-340.

La práctica de la conversación espiritual excede la confesión sacramental⁵¹⁷ porque, a través de ella, hombres y mujeres se desarrollan como sujetos de un discurso, es decir, sujetos de una narración en primera persona:

«Descubriéndole ellas algunos escrúpulos e tentaciones que tenían, conociendo él que algunas cosas no heran pecado, les decía que curasen de confesallo; e algunas cosas que le paresçia que heran pecados les aconsejava que lo confesasen. E non pasa otra cosa. E que niega aver él ynquirido ni procurado de saber lo que los confesados pasavan con sus confesores en la confesyon»⁵¹⁸.

La sentencia del 1 de junio de 1527 fue absolutoria. No obstante, se le pide vestir como los naturales del reino y no enseñar hasta completar tres años de estudio contando con la autoridad eclesiástica⁵¹⁹. En efecto, la *similitudo* de “alumbrado” y la plática espiritual devienen los dos principales motivos de sospecha en la etapa de Alcalá. Las sospechas se irán cerniendo progresivamente en Salamanca aunque irán tomado tintes y matices diferentes que no nos tocan ahora aquí estudiar⁵²⁰. Como hemos mencionado, en la etapa de Alcalá, la segunda de las cartografías, dicha sospecha básicamente se cierne en la apariencia (*similitudo*) de “alumbrado”: a) Separación de la vida del común; b) Reunión en pequeños grupos; c) “Ciertas apariencias en secreto”⁵²¹. Además, si tenemos en cuenta los contextos culturales y espirituales vividos por Ignacio de Loyola hasta 1525, el contacto entre la observancia franciscana y el alumbradismo es tan cercana que la oración interiorizada y la experiencia inmediata de Dios subyacen en la propuesta de los *Ejercicios* ignacianos.

⁵¹⁷ Cf. *Supra*, 320.

⁵¹⁸ FD, 340.

⁵¹⁹ Cf. FD, 342-343.

⁵²⁰ Para el resto de procesos hasta Roma – que toman un matiz diferente al ser ya acusaciones de erasmismo y, posteriormente, conflictos contra la nueva orden fundada, la Compañía de Jesús – me remito a la síntesis y bibliografía de: J. PLAZAOLA, “Inquisición”, en *DHCJ*, vol. III, 2028-2038; R. M^a. SANZ DE DIEGO, “Inquisición y San Ignacio”, 1025-1027. Sobre la especificidad de la Inquisición española calificada por S. Pastore como “la otra Inquisición”: S. PASTORE., *Il Vangelo e la spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, 1-64; 303-347.

⁵²¹ Tales características las cumple Ignacio ya desde su experiencia en Manresa con el grupo de mujeres que lo atienden y en Alcalá en el Hospital de Antezana. Cf. L. FERNÁNDEZ, “Íñigo de Loyola y los alumbrados”, 662.

Asimismo junto a estos dos argumentos, se añade la experiencia de Ignacio en su imaginación visionaria:

«Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vio en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua. A nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes. Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» (*Au* 29).

Aunque en nuestra Parte III desarrollaremos las imágenes visionarias y no visionarias en Ignacio de Loyola, la experiencia narrada por él mismo sobre lo acaecido en Manresa el año 1522, nos señala, de entrada, que “lo que ha visto” deviene el criterio y la determinación por encima incluso de la “Escritura”. Por ello, junto a la *similitudo* de alumbrado; además de las relaciones con personas “alumbradas” y simpatizantes o protectores en Arévalo y Nájera (1506-1521); en la imaginación visionaria de Ignacio encontraríamos un punto en común ya con el mismo vocablo “lumbre”⁵²² que forma parte de “alumbrado” y “alumbradismo”. Precisamente, la iluminación interior es uno de los puntos de este movimiento reformístico⁵²³. Ahora bien, en primer lugar, si para la doctrina “alumbrada” esa luz se concibe en términos de exageración hasta el punto de creer la veracidad de la luz como signo del Espíritu Santo sin ningún tipo de reconocimiento posible a los engaños, para Ignacio de Loyola, la duda y el engaño forman parte de la experiencia teológico – espiritual. Esta se teje a partir de los movimientos o mociones que en el ánimo siente el ejercitante a lo largo del proceso de Ejercicios. De aquí, la necesidad del discernimiento y del examen inclusive en la imaginación como ejercicio espiritual como veremos en nuestra última parte.

⁵²² «Del nombre latino *Lumen* – *inis*, que en latín significa claridad: pero en Romance el mismo fuego, no sólo en cuanto luz dà luz, pero en cuanto calienta, abrasa y consume». Cf. *TLC*, 95.

⁵²³ Cf. M. ANDRÉS, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, 317-318; ID., *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporáneos (1523-1560)*, 54-62.

En segundo lugar, la *imago societatis iesu* se aleja del anti – intelectualismo radical y alumbrado para los cuales el conocimiento de Dios debe ser experiencial rechazando toda mediación entre Dios y el hombre. Sin embargo, “el reflectir”⁵²⁴ está presente en Ignacio, incluso como un primer modo de hacer elección⁵²⁵. Ignacio prima la experiencia pero tomando distancia de los alumbrados en su doctrina, por el valor que le da a la potencia del entendimiento⁵²⁶. El “alumbradismo” viene calificado como el *dejamiento*: «un abandonarse al amor de Dios, es decir, a la fe; y de ahí que las obras no tengan valor alguno si no el don de Dios, que sólo concede al que se ha dejado a Él»⁵²⁷. Es la negación del entendimiento en todos sus aspectos y de toda autoridad externa como también de teólogos o predicadores. De alguna manera, se trata de una negación a toda la actividad mental inclusive la imaginativa. M. Bataillon dibuja las diferencias entre recogidos y *dejados*, es decir, entre los observantes franciscanos y los alumbrados. Diferencias, por otra parte, que se dejaron sentir ya en el convento franciscano de Zifuentes (c. 1522) entre las dos corrientes y que conduce al historiador Menéndez Pelayo a la afirmación, actualmente insostenible, que antes de este “iluminismo” o *dejamiento* no había mística española. Así lo recoge el estudio realizado por J. Baruzi⁵²⁸. En este sentido, el historiador pone de relieve cómo «Alcaraz e Isabel de la Cruz son hostiles a un método de oración que recomienda a sus adeptos cerrar los ojos para recogerse»⁵²⁹.

De este modo y, en tercer lugar, el movimiento ocular de la observancia franciscana se acerca más a la ignaciana aunque esta la amplifica y le da un valor teologal claro y definido. Además, si bien en la experiencia inmediata de Dios es una clave esencial en la espiritualidad ignaciana (cf. *Ej* 15); esta reconoce mediaciones o canales de cómo Dios trabaja y opera (cf. *Ej* 235-236). Dichas mediaciones por lo que toca a la imaginación

⁵²⁴ Cf. *Supra*, 60; 127-128.

⁵²⁵ «Considerar raciocinando cuántos cómodos o provechos se me siguen con el tener el officio o beneficio propuesta [...] y, por el contrario, considerar assimismo los incómodos o peligros que hay en el tener. Otro tanto haciendo en la segunda parte, es a saber, mirar los cómodos y provechos en el no tener; y assimismo por el contrario, los incómodos y peligros en el mismo no tener» (*Ej* 181).

⁵²⁶ Cf. J. GONZÁLEZ MAGAÑA, “Entendimiento”, en *DEI*, vol. I, 765-773.

⁵²⁷ A. SELKE, “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados”, 148.

⁵²⁸ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, 261-279. Aquí, 266-267 [orig.: *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924].

⁵²⁹ M. BATAILLON, *op. cit.*, 166-176.

ignaciana pasa desde las figuraciones o formas (imaginación figurativa), las superficies elementales que transportan al ejercitante a ese otro espacio o zona intermedia (*mundus imaginalis*) o imaginación abstraída, hasta la conversación con el acompañante (imaginación discernida). Con el término “impecabilidad” nos referimos al tercer rasgo del movimiento alumbrado. El amor de Dios ordena al hombre de tal modo que este no puede pecar ni mortal ni venialmente. En esto, la experiencia ignaciana es diferente. Toda la primera semana de los *Ejercicios* es una mirada al desorden personal y colectivo desde la sobreabundancia de la gracia que inunda el pecado. Él existe. La consideración de los pecados es importante. Pero su finalidad es la reconciliación y la preparación al perdón (amor de Dios). Esta es el *humus* del discípulo, de quien se siente llamado.

Finalmente, acerca de la libertad exterior de ceremonias, votos, ayunos, y libertad interior profesado por el *dejamiento*, los *Ejercicios* no pueden considerarse únicamente como una ascética sino, más bien, como una mistagogía. Todo el proceso de Ejercicios es un itinerario de vocación y de conversión. Ellas están entrelazadas. La libertad se enmarca en esta óptica. Al ordenar los afectos y al estar bajo la Bandera de Cristo como Sumo Capitán, la persona se hace más libre de toda atadura. No estamos delante de quien procede desde la vacuidad. Hay una elección por Alguien. Se medita o se contempla desde el Evangelio, “por aquello que se ofresciere”. El contenido de esa libertad es el amor y el servicio a la Divina Majestad.

Tal y como indica E. García Hernán, la oración mental, la “indiferencia” ignaciana, la discreción de espíritus y la interiorización de la vida espiritual pudieron confundir la herejía (los alumbrados) y la comprensión de la fe cristiana a partir de la experiencia de Ignacio de Loyola a través de los *Ejercicios Espirituales*⁵³⁰. Pero, sobre todo, el tiempo transcurrido en Alcalá lo que nos revela es que la imagen de Ignacio de Loyola a los ojos de algunas autoridades fue la de un alumbrado, por su forma, su apariencia (*similitudo*) lo que no significó que lo fuese (*imago*).

⁵³⁰ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, “El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús”, 197. Si la sospecha en Alcalá es en el mismo Ignacio por su género de vida y sus pláticas espirituales; posteriormente y, en particular, entre 1540-1570, la sospecha se versa en los mismos *Ejercicios*.

Sea la espiritualidad de los recogidos sea la de los alumbrados no determinan la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola. Estas se encuentran en los ambientes y en algunas personas donde el Caballero y Peregrino habita. Y al igual que el aire se respira, así también estos movimientos espirituales se perciben. Ellos responden a esos tiempos revueltos y, a su vez, crean *otros* tiempos. Ignacio de Loyola se suma a ese nuevo tiempo dando un nuevo lenguaje a su experiencia espiritual y una nueva forma de vivir la existencia cristiana. Y su novedad no es una *creatio ex nihilo* sino más bien una interpretación de su experiencia espiritual desde todo un bagaje formulándolo a su manera.

Esta visibilidad que percibe el ojo de Ignacio de Loyola y que le mueven sus sentidos y sus pensamientos, toma una relevancia capital indudablemente en una obra capital para la *Devotio Moderna*; quizás, bisagra entre esos *otros* lugares y Castilla: la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen. De su lectura, Ignacio de Loyola experimenta el inicio de una “nueva vida”. Su ojo exterior se adentra en el ojo interior, atravesado por un universo o mundo que le trasladan a ese *mundus imaginalis* corbiniano, transformador y creador del “hombre nuevo”. Es el momento, así, como colofón de esta Parte II, sumergirnos en esta lectura y en esta obra que aproxima a Ignacio a esa primavera y a ese otoño; a la vez que a la experiencia interior de Dios.

CAPÍTULO 4

SEGUIR E IMITAR: *LA VIDA DE CRISTO* DE LUDOLF VON SACHSEN (c. 1300-1377/78)

Autorretratarse da miedo. Es exponerse. Ponerse hacia fuera, hacia la opinión de otros a una imagen de sí para otros. El ejercicio de relatarse y de decirse es poner palabra al sí mismo, a la imaginación y a la memoria de la trayectoria trazada, de los vectores que se han puesto en movimiento y los entresijos vitales. Y todo ello comunicarlo hacia fuera. De alguna manera, Ignacio de Loyola en su ajetreada vejez, en el albor de otro paso a dar, recuerda su vida, sus vaivenes geográficos y su nomadismo teologal. La *Autobiografía* es “auto” porque se dice de sí mismo, habla de sí. Más aún, es “biografía” porque su vida se hace palabra aun bajo la pluma de Gonçalves de Câmara¹. La *Autobiografía* resulta un autorretrato. No haremos aquí las disquisiciones sobre quién conversa en este escrito pero, sin duda, podemos hablar de un relato polifónico, es decir, construido a varias voces². Dios, mediaciones, el sí mismo, Gonçalves da Câmara, la voz de Ignacio, fracasos, éxitos, voluntades, afecciones, desórdenes y un sinfín de entrecruzadas voces. Es todo un arte el cual «antes de tender a la reproducción de un modelo, implica una experiencia de relación con el otro, de desciframiento de su complejidad íntima, de penetración de su interioridad»³.

¹ Sobre biografía y experiencia mística, véase: A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 309-325.

² Cf. M. BAJTÍN, *La poética de Dostoievski*, FCE, México 1986. Y más concretamente sobre la polifonía en la narración: M. BAJTÍN, “La novela polifónica” y “La palabra en la novela”, en E. Sullà (ed.), *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*, Crítica, Barcelona 2001², 55-62.

³ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 183.

Autorretratarse es seguir el adagio delfico, “conócete a ti mismo”. En otras palabras, Ignacio resulta un «explorador de las profundidades del Yo»⁴. Ante la insistencia de los otros, esos amigos y compañeros también de camino, claudica y transmite, jamás totalmente⁵. Esta es la palabra clave y su prefijo: “trans”. Prefijo donde los haya de reforma y de cambio, conversación y conversión⁶. Ignacio aboca su vida a los demás, a la Compañía, a la *societas* en crecimiento y en expansión, en evolución y en revolución. Transportar, transformar, transformar, transmitir. Todas ellas marcadas por el “trans”. Esta partícula caracteriza lo que significa el viaje y el viraje. En este sentido, F. Varillon reflexiona acerca del misterio pascual en tanto que misterio de transformación con las siguientes palabras:

«Croître, ce n'est pas grandir ou grossir, c'est être transformé. Écrivez en très grosses lettres le mot *transformation* ou *transfiguration*. Le deux mots disent la même chose. Je mets l'accent sur 'trans' car c'est le prefixe 'trans' qui importe. Nous parlons souvent de *transport*, de *transfert*, de *transatlantique*, de *transsibérien*... Prenez tous les 'trans' que vous voudrez; ils indiquent toujours la mort de quelque chose et la naissance de quelque chose [...] Croître, c'est donc être transformé»⁷.

El viaje y el viraje (“trans”) constituyen la forma por excelencia, a nuestro modo de entender, de toda capacidad imaginativa. Ignacio de Loyola narra y conversa y esto es un acto de imaginación («trayendo la historia como si presente me hallase»), una analepsis desde su vejez al más puro estilo proustiano, en la búsqueda del tiempo perdido pero ganado para la mayor gloria de Dios. Es un acto de imaginación y de memoria. Las dos son hermanas de sangre. Se entrelazan. Es un acto creador como la paleta de Matisse, la piedra de Miguel Ángel o la pluma de Salinger. En todos hay un sacrificio y un proceso. Forma parte de la búsqueda de la perfección a través del lenguaje.

⁴ *Ibid.*

⁵ «¿Qué revelamos a los otros? Poco, muy poco. Algunos gestos, algunas palabras. El resto nos lo quedamos para nosotros: sentimientos que no se pueden expresar, emociones que no se pueden transmitir, pensamientos inconfesables. Cuando acabe la vida apenas habremos rasgado el velo que cubre la desnudez de nuestro secreto y con él, dando tumbos, doblaremos la esquina más enigmática». Cf. R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 184.

⁶ Para R. García Mateo se trata de “mutación”. Véase, R. GARCÍA MATEO, “La gran ‘mutación’ de Íñigo a la luz del Vita Christi Cartujano”, en Id., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 2000, 49-64.

⁷ F. VARILLON, *Vivre le christianisme. L'humilité de Dieu. La souffrance de Dieu*, Bayard, Paris 2002, 260.

La palabra debe ser idónea, buscada entre la imperfección o la inadecuación. Ignacio fue un buscador de la voluntad divina como lo será la *societas* fundacional, la Compañía de Jesús quienes viven a la apostólica, es decir, enviados por Jesús a su estilo. Aquí se vislumbra la importancia de la persona religiosa como imitadora de Jesús y de su manera de proceder:

«En la Edad Media el interés por la vida de una persona deriva, sobre todo, del carácter ejemplar que pueda contener. De ahí que el género se cultivara para narrar la vida de un santo [...], ser narrado porque es imitable. Se trata de historias que reproducen la Vida por excelencia, que es la Vida de Cristo, aunque naturalmente contaminadas por las hazañas heroicas de una Europa que no ha abandonado aún los rasgos aristocráticos de una cultura pagana, perteneciente a un pasado ya lejano, pero superviviente entre las ruinas»⁸.

En efecto, la *Vida de Cristo* es el espejo y el icono en la cultura medieval de tal forma que la obra del Cartujano llega ser un gran *best seller* por la Europa desde el siglo XIV hasta el siglo XIX. Seis siglos atestiguan la importancia de esta obra, primero manuscrita que rápidamente vio la luz con diferentes traducciones y lenguas hasta el punto que fue la primera obra impresa en Alcalá por orden del cardenal Cisneros, traducida por fray Ambrosio Montesino⁹; como también, las investigaciones recientes han subrayado su importancia tanto en el ámbito historiográfico como en el teológico – espiritual¹⁰. Ese deseo de imitación lo experimenta Ignacio versándolo en su “confesión” de la *Autobiografía*. La lectura de la *Vida de Cristo* de Ludolf von Sachsen¹¹ y de la *Leyenda aurea* de Jacobo de Varazze siembran el germen de su incipiente vida nueva provocada iniciáticamente por su lectura; ahí donde meditación e imaginación devienen dos modos de una transformación latente:

⁸ V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 30.

⁹ Consúltase la síntesis de los manuscritos y traducciones en: E. DEL RÍO, “Ludolfo de Sajonia y su *Vida de Cristo*”, en *Cistercium* 255 (2010), 119-122; A. BARREIRO LUÑA, *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2014, 72-77 [orig.: *Contemplanção da vida de Jesus Cristo. História, método e teologia dos Exercícios Espirituais inicianos*, Edições Loyola, São Paulo 2010].

¹⁰ Así da fe la última obra de A. Barreiro y su documentación bibliográfica sobre Ludolf von Sachsen y la *Vita Christi*: M. I. Bodenstein (1944), A. Magne (1957), M. Martins (1960), J. Leclercq – F. Vanderboucke – L. Bouyer (1961²), W. Baier (1976, 1977), Ch. A. Wilmart (1976), A. Falkner (1988), P. Shore (1988), R. García Mateo (2000, 2002). Cf. *Ibid.*, 61-79. A los cuales deben añadirse: S. Arzubialde (2009², 2010), E. del Río (2010), J. García de Castro (2011).

¹¹ Seguiremos la siguiente edición: LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo, fielmente recogida del evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia* (2 vols.), E. del Río (ed.), UPCo – IHSI, Madrid – Roma 2010. Abreviamos como *Vita Christi* seguido del volumen en números romanos, el capítulo y la página de esta edición.

«Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas, dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los mores, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza; no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas. Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo:

-¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?

Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo:

-Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer». (Au 7)

D. Laínez describe así este momento, sin citar explícitamente la *Vita Christi*, remarcando, en cambio, los “movimientos del Señor” que producen en Ignacio su lectura junto a la mención del *Flos sanctorum* en lengua vulgar:

«[...] Y entre estos se veía diversas veces combatido y movido de diversos espíritus; algunas veces era inclinado y tirado a cosas grandes y grandemente vanas en el mundo; otras se sintía animar de nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio. Y no siendo práctico en estos movimientos, al fin cayó en que estos movimientos del Señor, allende de ser buenos, le dexaban la mente consolada y harta; y los otros, así como eran vanos, la dexaban al fin vacía y desconsolada; y así, con la gracia del Señor, el qual le daba entonces más una sencilla intención y buena voluntad, que lumbre de entendimiento de las cosas divinas, poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo. Y juntamente con esto, iba leyendo las vidas de los santos en lengua vulgar, y sacando dellas lo que le parecía para su propósito, teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores, las quales aun no entendía»¹².

Por su parte, J. A. de Polanco insiste en el *Sumario* en el proceso vivido por Ignacio de Loyola, es decir, en los efectos causados en el interior de Ignacio por tales lecturas:

«En esta enfermedad, comenzó a sentir fuertes inspiraciones de Dios nuestro Señor para darse del todo a su servicio; pero combatíale reciamente el mal espíritu a vueltas del bueno; porque algunas veces era tirado a cosas muy vanas del mundo, otras se sentía animar de Dios nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio; y en la una y en la otra vía siempre se inclinaba a cosas grandes; y, no siendo práctico en estos movimientos, dejábase agitar de los unos y de los otros; pero, al fin, cayó en que estos movimientos del Señor, allende de ser

¹² Cf. *Epistola*, n. 3 (FN I, 73-74).

buenos, le dejaban la mente consolada y harta; los otros, así como eran vanos, la dejaban al fin vacía y desconsolada; y así poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo de servir a Dios, aunque le daba su divina providencia entonces más una buena intención y voluntad, que lumbre de entendimiento de las cosas divinas»¹³.

Decíamos que la meditación y la actividad mental imaginativa de Ignacio en este momento son modos de transformación la cual es aún latente. Debe acaecer todavía una progresión, un camino a recorrer. Las huellas caballerescas y cortesas son aun latentes. Deberán de dejar de serlo para que otra nueva dirección sea patente: el seguimiento a Cristo y su imitación¹⁴.

Ludolf von Sachsen (c. 1300-1377/78), dominico al inicio y cartujano más tarde, construye esta *Vida de Cristo* donde confluye la Revelación bíblica a partir de los Evangelios – *Vita Iesu Christi e Quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata* – y la tradición interpretativa de los Padres de la Iglesia. Sus 182 capítulos precedidos por un proemio o Prólogo rezuman lo que más tarde en el Romanticismo alemán fueron los *bildungsroman* como *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1796) de Goethe (1749-1832) o las grandes escenografías de Richard Wagner (1813-1883). Tres serán nuestros puntos de estudio: lo que supone el acto de lectura y su relación con el “ojo interior”, un análisis del Prólogo de la *Vita Christi* y, en un tercer lugar, el núcleo de dicha obra, esto es, los misterios de la vida de Cristo. De entrada, la arquitectura de la obra del Cartujano se crea mediante el arte narrativo recordándonos que tiene la finalidad de enseñar. Mejor dicho, de formar y de aprender:

«Escrita en una época en la cual toda la literatura, devota o secular, estaba escrita para ser leída en común, la *lectio* de la *Vita Christi* apela al sentido estético del lector (y del oyente) permitiendo que sea testigo del desarrollo de la historia de la Encarnación, de una forma que es a la vez concreta en sus detalles y en sus imágenes, y lírica en la forma de atraer al lector»¹⁵.

¹³ Cf. *Summ. Hisp.* 9 (FN I, 157-158).

¹⁴ Véase las indicaciones del método en la traducción y edición que seguimos tal y como lo expone E. del Río en su introducción a la obra. Cf. *Vita Christi*, XX.

¹⁵ P. SHORE, “Ludolfo de Sajonia”, en *DEI*, vol. II, 1150.

En consecuencia, es clara la función poética de la obra. Y su Prólogo o Proemio así lo constata. Su función es más inspirativa que estructural o expositiva: hacer tocar el afecto y el gusto por su lectura y meditación. Esta función inspirativa es lo más característico de la vida en el Espíritu, pues emana del Redentor, es decir, Cristo mismo a quien se le quiere imitar en su seguimiento.

4.1 *Lesemeister, Lebemeister*

Este adagio alemán alude a la experiencia que todo ser humano tiene ante el impacto de las imágenes y de sus lecturas: escucha al Maestro, vive como el Maestro. Se entremezclan misteriosamente tres sentidos: mirada, escucha y afección. Cada una funciona por sí misma. Somos un *com – puesto*, una interrelación de donde emerge el fruto de nuestras pasiones. La lectura cautiva y cultiva la vista, el oído y con ello las grandes pasiones: amor, belleza, dolor, violencia personal y colectiva. En definitiva, la fruición de las pasiones componen lo que somos. Es así que B. Carrière identificó hasta tres niveles de lectura en *Ejercicios*: «volver a leer toda su vida pasada, volver a leer el pasado de un día o de una breve zona de día, y volver a leer el pasado de un tiempo de oración»¹⁶. Precisamente en lengua francesa, el vocablo castellano “examen”, en la jerga ignaciana, le corresponde *le mot relecture*.

De ello deducimos dos sentidos de la lectura en *Ejercicios*. El primero adviene por la misma nota al comienzo de la segunda semana (cf. *Ej* 100) que advierte del “mucho provecho” en leer, en ese momento y en adelante la *Imitación de Cristo*, los Evangelios y las vidas de los santos. El segundo resulta del ejercicio u “otra operación espiritual” (cf. *Ej* 1) que el ejercitante puede realizar a lo largo de todo su proceso. Operación, por otro lado, de interiorización de lo que sucede antes, durante y después de sus meditaciones y/o contemplaciones.

¹⁶ B. CARRIÈRE, “Volver a leer la vida, como «espiritual operación» (1)”, en *Man* 67 (1995), 371.

En otras palabras, se trata de «reconocerse bajo la mirada de Dios, de Dios mismo obrando en su vida»¹⁷. ¿Cuál sería el material o contenido, objeto de lectura, de este segundo sentido? Muy sucintamente, B. Carrière ha identificado siete contenidos: 1. Los deseos de la misma persona, 2. Las experiencias que se tienen de Dios; 3. Jesucristo mismo, «icono de Dios, imagen del Dios con nosotros»; 4. La conciencia del ejercitante como lugar de elección; 5. El tiempo (pasado, presente, futuro); 6. La búsqueda de la voluntad de Dios; 7. La purificación de las imágenes¹⁸.

Es nuestro interés ahora aquí reconocer que este doble sentido de lectura en *Ejercicios* proviene, fundamentalmente, de la experiencia del “ojo interior” de Ignacio de Loyola, en el silencio de la casa – torre mientras curaba su herida de bala (cf. *Au* 5-7). Este es el principio originario, la imagen originaria (*Urbild*) del movimiento del “ojo interior”. Ha sido A. Lefrank¹⁹ quien dibuja esquemáticamente la interrelación entre la oración preparatoria, el primer y el segundo preámbulo. Al coger los números 46, 47 y 48 de los *Ejercicios*²⁰ como estructura básica para los demás ejercicios sucesivos, el autor subraya tres dimensiones pertrechadas en el “ojo interior” del ejercitante: la rectitud de intención (*Ej* 46), la palabra – imagen (*Ej* 47) y el deseo – resistencia (*Ej* 48)²¹.

La lectura de la *Vita Christi* crea, sin duda alguna, un imaginario religioso y espiritual en Ignacio de Loyola; y, a su vez, un mundo *imaginal* –siguiendo la terminología de J. J. Wunenburger y de H. Corbin – de donde nacen los pensamientos que llevan a otros pensamientos, las imágenes que producen otras imágenes. Desde ese doble sentido de lectura (el lector y el del “ojo interior”), Ignacio de Loyola experimenta el vínculo entre la narración bíblica y su actividad imaginativa, es decir, lo que hace es «poner en juego el estrato imaginativo profundo que existe en el hombre»²². En efecto, la *Vita Christi* mueve el *self* de Ignacio a partir de lo leído y de su ejercicio imaginativo. Las palabras dejan de tener

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 367-368.

¹⁹ A. LEFRANK, “... de una oración preparatoria y dos preámbulos [*Ej* 45-48]”, en *Man* 67 (1995), 341-352.

²⁰ Véase el texto en *Apéndice* [1].

²¹ Cf. A. LEFRANK, *art. cit.*, 342.

²² *Ibid.*, 345.

un valor meramente semiótico para abrir paso a una Palabra o *Lógos* que se encarna en el lector profundizando su valor metafórico, esto es, transportador y transformativo. Desde esta óptica, A. Lefrank así lo expresa:

«Las narraciones de la historia de la salvación resulta ser mis narraciones. Lo que es anunciado en ellas como realidad, como promesa, como cumplimiento, desemboca en mi realidad, mi deseo, mi esperanza. Y no sólo desemboca en ellas, sino que las moviliza y las altera. Así la historia ejemplar de la salvación, que sucedió una vez, se hace de nuevo presente en la historia de mi vida»²³.

Al leer, se crean unas poderosas imágenes. Es la mirada de la intuición o del instinto:

«Concreta, obsesiva, con la suficiente carga primitiva y sagrada como para confundir el objeto representado en el papel con el sujeto carnal que habitaba en el mundo ideal del deseo»²⁴.

Quien ha mejor expresado, a nuestro modo de ver, este sentido de “emergencia”, de novedad, de interrelación entre las lecturas y el proceso de transformación en Ignacio de Loyola, ha sido J. García de Castro con su *Dios emergente*²⁵. Este estudioso aborda el proceso de Ignacio como “un proceso de simplificación del yo” y la alteración del deseo: impactado, iluminado, desorientado y despertado. Los dos primeros corresponden al momento de la lectura de Ignacio de la *Vita Christi* y del *Flos sanctorum* en donde, a su vez, se lee siguiendo los tres niveles de lectura de B. Carrière: la vida pasada, el pasado del día y lo pasado en la oración. La lectura encadena un proceso de “simplificación” en la profundidad de uno mismo cuya condición es el silencio.

Un primer momento lector en Ignacio de Loyola impacta en el deseo, “deseo impactado” (*Au* 1-8), porque lo que se lee, la *Vida de Cristo* y la de los santos, se instala en la actividad mental imaginativa, no solo como una recreación en su imaginación – más bien, aquí, sería la fantasía – , sino en todos sus pensamientos: «Se paraba a pensar» (*Au* 6).

²³ *Ibid.*, 346.

²⁴ R. ARGULLOL, *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*, 49.

²⁵ J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001. Especialmente nos referimos a su capítulo V rotulado “La dinámica de la simplicidad” donde analiza el proceso de los nn. 1-25 de la *Au* en torno a cuatro movimientos del deseo de Ignacio de Loyola: impactado (*Au* 1-8), iluminado (*Au* 8), desorientado (*Au* 9-25) y despertado (*Au* 25). Cf. *Ibid.*, 213-239.

Después, la lectura se vuelve a releer, ahora no desde el contenido del libro sino desde lo instalado en esa primera lectura en el sujeto, «contemplándolo como si de una secuencia fílmica se tratase»²⁶. Esta instalación o valor performativo de la lectura adquiere un sentido en el «razonando consigo» (*Au* 7). En este “deseo impactado”, Ignacio de Loyola se transforma en un actor. Su actividad mental imaginativa le lleva a un *mundus imaginalis* en donde se contempla como un héroe de hazañas realizando «cosas dificultosas y graves» (*Au* 7). Su ojo aún permanece en lo exterior en una yuxtaposición entre dos mundos: el caballeresco orientado hacia «objetos píos y devotos; pero aquí el objeto todavía no le importa»²⁷.

El honor y la gloria caballerescos se trasladan al propio yo de Ignacio. La lectura de la *Vida de Cristo* y la de los santos suscita un primer nivel de cambio y de transformación. La instalación de lo leído, de lo razonado y de lo recreado en su fantasía da paso al “deseo iluminado” mediante la alternancia de pensamientos, lo que provoca alegría y tristeza: «embebido en sus pensamientos, ensimismado con sus deseos y proyectos, tardó en intuir el carácter dialógico y convergente del proceso al que acababa de consentir»²⁸. Nos quedamos, aquí, en estos dos momentos del deseo, impactado e iluminado. A ello volveremos en nuestra Parte III a través de las imágenes en Ignacio de Loyola y su ojo interior.

Recapitulando, la lectura constituye un modo de aprendizaje en la experiencia ignaciana y trasladada al proceso de Ejercicios. La *Vida de Cristo* suscita junto con la vida de los santos una actividad mental imaginativa: a) La lectura resulta doble, es decir, la lectura propia del texto y la relectura de lo instalado en el sujeto de todo aquello leído (afectado); b) Además, en esa relectura de lo instalado nacen tres niveles: la vida pasada, el pasado de lo leído y lo pasado en el momento de la relectura; c) El paso de lo figurativo y la recreación de lo leído en el sujeto al momento “embebido” o abstraído en un *mundus imaginalis* que trasciende el imaginario o códigos culturales y/o sociales.

²⁶ *Ibid.*, 222.

²⁷ *Ibid.*, 224.

²⁸ *Ibid.*, 230.

De alguna manera, en la actividad mental imaginativa se conjugan la mirada y la lectura. De esta lectura y mirada no debemos olvidar que la Pasión de Cristo es, por antonomasia, el gran referente en la cultura medieval. De hecho, los *Ejercicios* en su modo y orden no se inician con los misterios de la vida de Cristo sino con la imagen del Cristo crucificado de primera semana (cf. *Ej* 53). La desnudez de Cristo fascina la tradición europea en la cual Ignacio se inserta:

«Estoy convencido que si juntáramos y ordenáramos uno tras otro, todos los cuadros dedicados a la muerte de Cristo tendríamos la secuencia completa, casi sin discontinuidades y vacíos, del tempo de la Pasión. En este museo cristológico la víctima es expuesta, atormentada, arrastrada, crucificada, rematada y, tras la expiración, llorada, acariciada, exaltada. La carne colgada es expuesta en una metáfora brutal por la que deben purificarse las oscuridades del hombre»²⁹.

La mirada del instinto y pasional – como el ojo de Ignacio ante la lectura de la *Vida de Cristo* – conduce a la eterna dicotomía entre la violencia y el amor. Mejor dicho, esta conjunción vive permanente en la condición del ser humano y, quizás, el deseo de perfección emerge como la pasión que tiende siempre a poseer ese amor. En este momento inicial, el “ojo interior” ve la mezcla de ambigüedades y claroscuros como los trabajos pictóricos de Caravaggio. Su caso más paradigmático es *La vocación de san Mateo* (1599-1600), lo que para algunos es “naturalismo” caravaggiano el cual “hace presente” en las circunstancias del momento el misterio sagrado³⁰ (fig. 43).

La diagonal ilumina la escena, bajando tenuemente de un extremo al otro mientras una ventana asiste al encuentro. Ludolf von Sachsen se refiere a esta luminosidad en su *Vita Christi* trayendo las palabras de san Jerónimo:

«El esplendor y majestad de la divinidad oculta brillaba también en su rostro humano y podría atraer a sí a quienes le miraban. Si el imán tiene fuerza para atraer al hierro, ¿cuánto más podrá el señor de todas las cosas atraer a sí a los que quiera?»³¹.

²⁹ R. ARGULLOL, *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*, 61.

³⁰ Véase, N. TOVAR DE LEMOS, “A vontade de Deus e a vocação de S. Mateus de Caravaggio”, en AA.VV, *Vontade de Deus, caminhos de felicidade. Actas IX Semana de Estudos de Espiritualidade Inaciana*, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Braga 2013, 9-26.

³¹ *Vita Christi* I, cap. 1, 280.



Fig. 43. CARAVAGGIO, *La vocación de san Mateo*, 1599-1600, Chiesa Sant Luigi dei Francesi, Roma

Existe, pues, en la mirada intuitiva ese carácter fascinador, persuasivo o retórico. Esa es su fortaleza, la fuerza de la imagen – icono. Aquí se sitúa la finalidad de la lectura tanto para Ignacio como en Ejercicios (en su doble sentido como hemos mencionado anteriormente). Del “ojo interior” que trasciende la piedad o devoción – totalmente legítimas – conduce al sujeto hacia ese otro mundo novedoso y, por lo tanto, transformativo. J. M^a. Rambla sintetiza en cuatro puntos su sentido y su finalidad³². Primero, porque la lectura o el “ojo interior” hace crecer el conocimiento de sí mismo y de su vida cristiana. En segundo lugar, el ejercitante no solo se autoescrutina sino que aumenta en él el conocimiento de Cristo, es decir, la imagen de Cristo en él. La novedad de pensamientos y sentimientos, en un tercer momento, traduce lo invisible en visible, esto es, las determinaciones que se pueden realizar o elecciones. Finalmente, y quizás como síntesis de las tres anteriores, se crean nuevas formas de vivir la experiencia de fe. Mientras que lo especular ensimisma como Narciso ante el río (fig. 44), el icono introduce al sujeto a otro espacio, más profundo, creativo y atrevido, a la vez que peligroso.

³² J. M^a. RAMBLA, “«Mucho aprovecha el leer algunos ratos...»”, en *Man* 67 (1995), 317-326. Aquí, 326. Véase, como fuentes bibliográficas (nota 5, 318): P. DE LETURIA, “Lecturas espirituales durante los Ejercicios según san Ignacio de Loyola”, en *Man* 20 (1948), 295-310; T. TONI, “La lectura en tiempo de Ejercicios. A propósito de las «Caminos de Vida»”, en *Man* 5 (1929), 56-65.

El contraste forma parte de la condición humana: lo que somos y aquello que querríamos ser, el nacimiento y la muerte, amantes y ser amados, valorados y despreciados. Quizás todos estos binomios se condensan en uno solo: luz y sombra. La imaginación al crear imágenes lo hace desde ahí: luminosidad y oscuridad³³.



Fig. 44. S. DALÍ, *Metamorfosis de Narciso*, 1937, Tate Gallery, Londres

El *Caravaggio* de Sant Luigi dei Francesi se encuentra arrinconado en un lateral entre la fastuosidad barroca al límite con el excesivo rococó. Ahí se encuentra: a la sombra, a la espera de irradiar luz, la imagen cuya fuerza «c'est la lumière et sont inseparable et transcendental revers, l'ombre, l'invisible de la lumière dans la lumière même»³⁴. La sombra para el imaginario religioso viene asociado en ocasiones con una palabra terrible: las tinieblas. Estas son el dibujo de un concepto tan real como dañino: el pecado. No obstante, la sombra no equivale *ipso facto* a "pecado".

³³ Sobre la relación entre la imagen y la sombra, véase el capítulo de H. Belting y su notable bibliografía: H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 241-270. También: J. FILELLA, "La Sombra y las zonas oscuras de nuestro ser", en *Man* 79 (2007), 5-19.

³⁴ L. MARIN, *Des pouvoirs de l'image*, Seuil, Paris 1993, 19. Citado en H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 241.

Curiosamente, la luz da vida al rostro de los asistentes ante la llegada de Cristo como lo fue, progresivamente, en la actividad imaginativa de Ignacio de Loyola: desde «se le abrieron un poco los ojos» (*Au* 8)³⁵ pasando por «y cobrada no poca lumbre» (*Au* 9) hasta que «se le empezaron abrir los ojos del entendimiento» (*Au* 30). La obra caravaggiana hace visible cómo de la esquina inunda la luz hacia el cabizbajo cambista (fig. 45).



Fig. 45. Detalle I de *La vocación de san Mateo*

Ensimismado en su espejo, el cambista vive entre esas sombras. La lectura de la *Vida de Cristo* por el ojo de Ignacio trasciende una mirada superficial a lo leído en el texto. Se trasciende a esos tres niveles de lectura que suscitan otro modo nuevo de vida. De ello, se infiere, como sostienen E. del Río y F. J. Cabasés, que Ignacio de Loyola al partir de su casa – torre llevaba en “un cuarto, medio folio” las notas acaecidas por el movimiento de sentimientos y de pensamientos, fruto de su lectura³⁶. He aquí donde lectura y escritura convergen en un proceso de contraste (de luces y de sombras) y de movimiento imaginativo.

³⁵ Este número acaba con una nota redaccional de Gonçalves da Câmara diciendo: «Este fue el primer discurso que hizo en cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus» (*Au* 8).

³⁶ Cf. E. DEL RÍO, *art. cit.*, 125-126.

El ojo de Ignacio ante la *Vida de Cristo* suscita una profundidad en su Humanidad y misterio, tan característico de la *Devotio Moderna*, y un encuentro con su propia humanidad que le lleva no solo a conocer y a sentir a Cristo sino a conocerse y a sentirse. Del encuentro en esa zona intermedia (*mundus imaginalis*), en ese lugar teológico, se descubren las sombras de la vida pasada (cf. *Au* 9) enfrentándose, mediante la lectura cristológica, a lo quizás ignorado hasta ese momento: «Questo materiale oscuro, quanto più rimosso ed ignorato tanto più resulta causa di conflitti e sofferenze poiché, col passare del tempo, diventa sempre più barbaro, aggressivo e vendicativo»³⁷. Lo vengativo entra en el mundo de la sombra, “la amenaza existencial” al no confrontarse con ella. Este contraste, luz y sombra, se plasma en la obra de Caravaggio en dos figuras: la cabeza especular en el dinero y la mano icónica de la Creación (fig. 46).



Fig. 46. Detalle II de *La conversión de san Mateo*

Queremos mostrar así, mostrando, este contraste vivido por Ignacio de Loyola ante la lectura de la *Vida de Cristo*. De dicha lectura, la actividad mental imaginativa es capital porque ella traslada al sujeto de un pensamiento a otro, de un sentimiento a otro, de una figuración a otra: Tierra Santa, comer hierbas, como Cristo y los santos.

³⁷ M. BALLESTER, “L’ombra del meditante”, en *Appunti di viaggio* 46 (2000), 19.

Debemos añadir que la experiencia espiritual de Ignacio vivida en la convalecencia se engendra a partir de un primer contacto. El impacto de la obra del Cartujano ante los ojos interiores de Ignacio de Loyola le llevará a una peregrinación y a una primera determinación (primera transformación). En efecto, «hay un aspecto que marca con originalidad la experiencia de Íñigo: la relación de la lectura con el proceso personal de elección que luego, según confiesa él mismo, será integrado en los Ejercicios Espirituales»³⁸. Asimismo, nos recuerda la estrecha relación entre la lectura y la elección en la vida de Ignacio de Loyola, especialmente en la convalecencia de su casa – torre de Loyola (cf. *Au* 5; 6; 99). De aquí la importancia de esa nota al comenzar la segunda semana de Ejercicios: «Para la segunda semana y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de sanctos» (*Ej* 100). El ojo interior de Ignacio ante el Cristo que se hace cumplimiento y promesa³⁹, representación ante sus ojos en la narración evangélica, forja un acto creador. A modo de ejemplo, la obra de Caravaggio ilustra nuestro punto sobre la luz y la sombra donde se advierte la presencia de una mano creadora, de claras reminiscencias a Miguel Ángel en su *Creación de Adán* (fig. 47). La sombra adquiere un sentido en el imaginario religioso. La mano es deíctica y no, precisamente, desde la condena sino desde la llamada y la invitación.

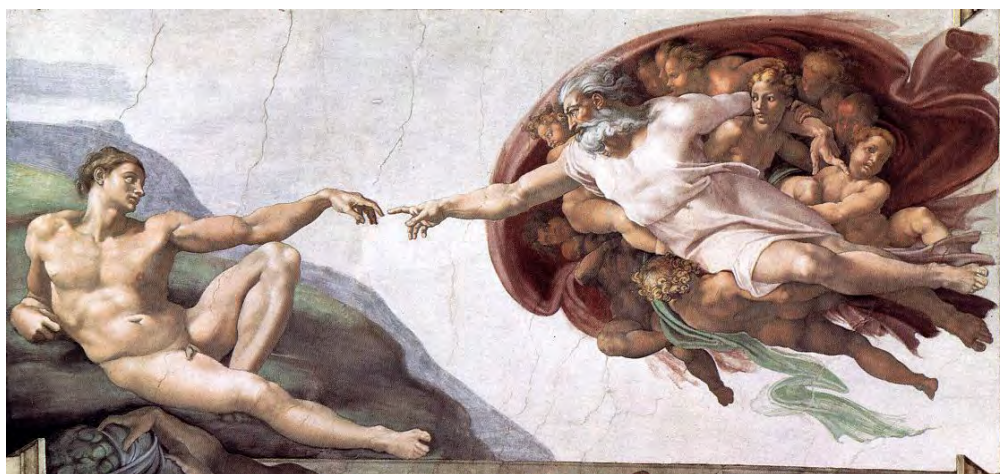


Fig. 47. M. BUONARROTI, *La Creación de Adán*, 1511, Capilla Sixtina, Roma

³⁸ J. M^a. RAMBLA, “«Mucho aprovecha el leer algunos ratos...»”, 317.

³⁹ Como bien ha advertido E. del Río, la obra del Cartujano cuenta con una fuerte presencia de citas del Antiguo Testamento. Esta disposición literaria y narrativa cobra un sentido fuerte teológico: presentar a Cristo como anuncio y cumplimiento. Cf. E. DEL RÍO, *art. cit.*, 139.

Todo ello está presente en los *Ejercicios* de primera semana:

«1. Aumentare l'autoconoscenza e l'amore ordinato verso noi stessi; 2. Dirigere e condurre in modo giusto il flusso delle nostre emozioni negative, che talvolta invadono in modo imprevisto la nostra quotidianità; 3. Liberarci dalla "vergogna tossica" e dal sentimento morboso e narcisistico di colpevolezza; 4. Scoprire che, in certe circostanze, le nostre critiche e sentimenti sproporzionati riguardanti gli altri, compongono tratti ancora non riconosciuti della nostra propria ombra; 5. Utilizzare le nostre risorse creative: sogni, tratti artistici, scrittura, ecc., per assumerci l'intera responsabilità degli aspetti alienati del nostro essere»⁴⁰.

No se podría soportar la vida si todo fuese luz o consolación irradiante sin la matriz propia de lo que somos: ni omnipotentes ni omniscientes. De aquí el sabio recuerdo en *Ejercicios* de la décima regla para «sentir y cognoscer las varias mociones en la ánima se causan»: «El que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces» (*Ej* 323). Sin embargo, tampoco todo es sombra. La oscuridad en su mayor o menor intensidad pertrecha junto a la luz figuras, líneas y perspectivas dando movimiento y espacio. Sin esto, habría *desencarnación*. Pero existe la luz, el "*Lógos hecho carne*": la encarnación. Este contraste resulta fundante en las circunstancias y momentos pero siempre sin perder de vista lo experimentado por el mismo Cristo inmerso en las sombras: su Pasión y Gloria. No resulta extraño, por lo tanto, como Ignacio de Loyola incorpora este contraste, el sentido *encarnatorio*, y el valor de lo corporal mediante los sentidos los cuales son educados. Desde los *Ejercicios* ignacianos – lejos de ser un código o un tratado moral – se adopta una pedagogía mediante la escucha y la vida del Maestro como Aquel que viene a dar luz solo para serlo siempre en contraste: *Lesen Meister, Leben Meister*.

⁴⁰ M. BALLESTER, "L'ombra del meditante", 23.

4.2 El Prólogo⁴¹ de la *Vita Christi*

Nos dedicamos ahora a desentrañar este Prólogo desde su función pneumatológica, es decir, inspirativa por el Espíritu Santo. Ella provoca una imagen de “obra de arte total” (*Gesamtkunstwerk*). Este término atribuido a Wagner por la integración de música, teatro y artes visuales ilustra el carácter totalizante de la *Vida de Cristo* del Cartujano y lo distingue de otras vidas como el *Lignum Crucis* de san Buenaventura o la de Isabel de Villena, entre tantas otras representativas de la literatura medieval religiosa. Establecer un término de una época a otra siempre tiene el peligro de ser anacrónico. Sin embargo, es pertinente mostrar esa totalidad de los capítulos estructurados tripartitamente cada uno de ellos: *lectio*, *meditatio* y *oratio*⁴² (a excepción de aquellos referidos a la Pasión en donde se añade la *confirmatio*⁴³). Esta forma tripartita, o cuadruple para la Pasión, persuade y muestra su dimensión dramática. Este drama se hace visible, en primer lugar, en las resonancias entre lo leído y el lector en la *lectio* a través de la presentación de «la realidad histórica de la *Vida de Cristo* como los comentarios de los peritos, que describen y explican los pasajes bíblicos y sus diversos detalles»⁴⁴.

En segundo lugar, la escenografías y los movimientos de uno y del Otro mediante la *meditatio* pretenden «reflexionar sobre el significado de los hechos descritos, para reconocer su alcance simbólico, y encontrar paralelos y aplicaciones en la vida de cada día»⁴⁵. Y, finalmente, «el telón que se corre entre los actos de un drama»⁴⁶, es la *oratio* que aparece a

⁴¹ Cf. M. WALSH, “To always be thinking somehow about Jesus. The Prologue of Ludolph’s *Vita Christi*”, en *Studies* 43 (2011), 1-39.

⁴² Me remito a los siguientes estudios: D. ALEIXANDRE, “Lectio divina y oración ignaciana”, en *Man* 82 (2010), 369-378; A. DEMOUSTIER, “La primera anotación de los Ejercicios Espirituales y su contexto histórico”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, 286-289.

⁴³ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556). A propósito de un gran libro”, en *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011), 513-516.

⁴⁴ P. SHORE, “Ludolfo de Sajonia”, 1150.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Más detalles: Cf. W. BAIER, “Ludolphe de Saxe”, en *DSp*, vol. IX, 1130-1138. Sobre la influencia de Ludolf von Sachsen en Ignacio de Loyola y los *Ejercicios Espirituales*, véase: J. GARCÍA DE CASTRO, “La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556)”, 509-546; R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, BAC, Madrid 2002; E. RAITZ VON FRENTZ, “Ludolphe le Chartreux et les Exercices de S. Ignace de Loyola”, en *RAM* 25 (1949), 375-388; P. SHORE, “The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola”, en *Studies* 30 (1998), 19-30.

modo de colofón. Por ello, podemos hablar de la *Vida de Cristo* de Ludolf von Sachsen como *obra totalizante* por su “música”, su escenografía y su visualidad que pretende ser totalizadora para quien la lea o la escuche. Tanto en la mistagogía ignaciana como en la exégesis patrística y en la monástica – medieval, la vida de Cristo

«está estimulada por la totalidad de la experiencia cristiana [...] en experimentar la riqueza de su sentido espiritual, sentido que no suprime el “sentido literal”, sino que lo sobrepasa al “sentir y gustar de las cosas internamente” (Ej 2)»⁴⁷.

Antes de pasar a su Prólogo, esbochemos dos aspectos de esta función inspirativa o pneumatológica presentes en esta obra total: el espacio interior del mundo (*Weltinnenraum*) y la visión del mundo (*Weltanschauung*). Con el primer término, nos referimos a ese mundo interior de la *Vita Christi*, inclusive su Prólogo, en donde el lector se siente transportado, “sacando fuera lo que está dentro”. A propósito de Rilke, el ensayista R. Argullol tejiendo las diferentes máscaras de todo escritor, en lo que le toca de “cirujano” exprime:

«El escritor se ocupa de los microcosmos albergados en el cuerpo físico y en ese otro cuerpo al que hemos llamado de tantas manera, y más frecuentemente alma o espíritu o conciencia. Abre, como con bisturí, la piel del lenguaje porque quiere acceder a la carne, y por debajo de la carne, a la víscera, a la entraña. Quiere desentrañar, sacar afuera lo que estaba dentro, en ese *Weltinnenraum*, en ese ‘espacio interior del mundo’ que para Rainer Maria Rilke conformaba la existencia decisiva. Aunque en la superficie reluzcan distintas, en esas aguas profundas ideas y sensaciones son exactamente lo mismo»⁴⁸.

Ludolf von Sachsen transporta a ese mundo interior de la *Vida de Cristo* para sacarla hacia fuera, esto es, hacia los ojos del lector y los oídos del oyente, ambos ojos físicos que le transmiten un espíritu de conversión, de relación con el Cristo. Ese “espacio interior” es microcósmico y subjetivo o personal. Se narra un Cristo en su realidad humana, como en el arte de los siglos XIII y XIV, desvelando su divinidad y apuntando a una línea de fuga: la cristificación del hombre. El Prólogo desde su exordio hasta la *peroratio* lo hilvana. Por este motivo, hablamos de una experiencia eminentemente iniciática. Antes, hemos sugerido esa idea totalizante y totalizadora de la *Vida de Cristo* y su carácter formativo. Esto supone

⁴⁷ A. BARREIRO LUNA, *op. cit.*, 183.

⁴⁸ R. ARGULLOL, *Maldita perfección. Escritos sobre el sacrificio y la celebración de la belleza*, Acantilado, Barcelona 2013, 184-185.

aprender, probar y conocer. De aquí que la iniciación resulte un elemento de la función pneumatológica, siempre desde dentro hacia fuera, de la *Vida de Cristo* en su Misterio hacia el misterio del Hombre. La parte inicial del Prólogo y la final señalan este aspecto: tocar el afecto a partir de esos *locus Christi* que «pueden tener, y tienen en una inmensa mayoría de casos, un *tópos* nada irreal, pero lo que cuenta decisivamente es la carga *u – tónica* que los ha transfigurado, convirtiéndolos en regiones del deseo»⁴⁹, «deseo de otro, y de ser otro»⁵⁰.

Por visión del mundo (*Weltanschauung*), segundo de los aspectos de la función pneumática, entendemos cómo lo interior lleva a lo exterior y este al centro, Cristo. Es una circulación oxigenante y sanadora. La experiencia iniciática se complementa con la experiencia del “viaje” para tocar lugares y personas, “hacerse presente”, no desde un pretérito sino desde el presente. Las *probatio* 1 y 2 del Prólogo lo corroboran. Un viaje geográfico que transporta hacia la vida en el Espíritu y, en consecuencia al cambio, a la conversión:

«El nomadismo vital le lleva, como es sabido, a cambiar frecuentemente de país y de residencia. No obstante, lo auténticamente decisivo es que este nomadismo se halla en íntima conexión con el desarrollo de su obra literaria, de modo que una de las claves más seguras para la lectura de Rilke nos conduce a su propia condición de viajero en la realidad, y por supuesto, en la imaginación. Con especial énfasis el poeta vincula sus viajes – y sus proyectos de viaje – a una voluntad de cambio, a un permanente anhelo de *vita nuova* cuyos efectos primordiales se dejan sentir en su poesía»⁵¹.

Desde estas dos perspectivas, presentamos la estructura del Prólogo de Ludolf von Sachsen en la *Vita Christi* cuyo Prólogo es concebido para convencer o persuadir. Explicitemos las siguientes disposiciones retóricas (*exordium*, *narratio*, *partitio* con dos *probatio* 1-2 y *peroratio* conclusiva) relacionadas con los títulos (tit.) de la edición que manejamos.

⁴⁹ *Ibid.*, 132. Remito a nuestra distinción entre imaginación y fantasía. Cf. *Supra*, 133ss y fig. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 133.

⁵¹ *Ibid.*

4.2.1 El *exordium*: tocar el ánimo

El *exordium* (tit. 1 y 2) [fig. 48], desde el inicio, acentúa el carácter más propositivo que expositivo de la lectura o audición de la *Vida de Cristo*: cristiano es quien se dice y se hace en Cristo. Este preludio tiene como objetivo captar la atención del lector o del oyente, es decir, que Cristo sea el Fundamento, el lugar *desde*⁵² donde vivir y pensar, por lo que se revela una cristología fundante⁵³ y una antropología teleológica. Esto significa centrar la vida en la *Vida de Cristo* para rehacerse, y para «llevarle a imitar a Cristo»⁵⁴. De aquí se infiere una soteriología de la reparación (reconciliación). Cristo, en su sacrificio y oferta, establece lo destruido y lo caído, elevándolo a su condición originaria imborrable por el pecado. Con la finalidad de tocar el ánimo, este *exordium* lo resalta sea por la cita bíblica (1 Cor 3, 11) sea con las de san Buenaventura o san Juan Crisóstomo: «El que lee las cosas de Dios y quiere encontrar a Dios, que se dé prisa a vivir de modo digno de Dios, y la buena vida será una lámpara de luz para sus ojos, le abrirá el camino a la verdad»⁵⁵. Del movimiento de descenso (kénosis) y de ascenso (crisificación), de Cristo al cristiano y de este hacia su Fundamento, la *forma Christi* se va construyendo (poética) en el lector u oyente, como manifestó L. Rocha, en una doble vertiente: a) Exegético – dogmática (Cristo deviene el criterio para vivir la humildad, la pobreza y el servicio); b) Ascético – espiritual (las mociones o los movimientos que en el interior del sujeto suscita su lectura o audición)⁵⁶. Así, la *configuratio* con Cristo se realiza mediante «los hechos más memorables [...]: Encarnación, Nacimiento, Circuncisión, Epifanía, Presentación en el templo, Pasión, Resurrección, Ascensión, efusión del Espíritu Santo y venida al Juicio»⁵⁷.

⁵² El valor más de ese “desde” que no del “sobre” concede a la experiencia de Dios un cambio cualitativo sea por la forma de vivir la vida en el Espíritu sea por su contenido a pensar: «Car si le Verbe est ‘au commencement’, le silence lui, Père du Verbe, est au commencement du commencement. Jésus parle bien du Dieu parce qu’il parle auprès de Dieu, *depuis* Dieu. Simple écho du Fils unique qui fait pour nous l’exégèse de Dieu, la théologie, notre théologie ne devrait pas avoir d’autre projet que de parler, elle aussi, non seulement *sur* Dieu, mais *depuis* Dieu, dans une sorte d’homogénéité constante avec son mystère et son silence originels». Cf. F. CASSINGENA – TRÉVEDY, *op. cit.*, 15.

⁵³ Desde el ámbito alemán se apuesta por un giro cristocéntrico en el siglo XXI. Cf. G. AUGUSTIN (ed.), *Jesús es el Señor. Cristo en el centro*, Sal Terrae, Santander 2013.

⁵⁴ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 1, 1.

⁵⁵ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 2, 2.

⁵⁶ Cf. L. ROCHA MELO, “Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad, antes de y durante el siglo XVI”, en *Communio* 24 (2002), 191-205. Aquí, 198-199.

⁵⁷ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 1, 1.

TÍTULO	CONTENIDO	IMAGEN	PARTE DEL PRÓLOGO
1. La vida de Cristo y el cristiano	• Cristo, Fundamento • Hombre ante Dios, todo gran Bien <i>para</i> rehacerse • 1 Cor 3, 11: puestos en Cristo Jesús • San Bernardo: imitación de costumbres • San Juan Crisóstomo: Cristo, luz	CRISTOLOGÍA FUNDANTE ANTROPOLOGÍA TELEOLÓGICA <i>Ethos</i> cristológico soteriología reparadora CRISTOLOGÍA JUÁNICA	EXORDIUM Tocar el ánimo
2. Invita a la imitación de Cristo	• Descanso del espíritu • De ser pecadores a recibir el perdón: Mt 11, 28 • Soteriología reparadora (enfermo-médico) • Familiaridad con Dios, repaso de la vida • Cruce de caminos: personal y la <i>memoria Christi</i>	PNEUMATOLOGÍA Modo de proceder desde el espíritu FORMA CHRISTI – MEMORIA CHRISTI Teología de los misterios de Cristo	

Fig. 48. Esquema del *exordium* del Prólogo de la *Vita Christi*

4.2.2 La *narratio*: la relación de hechos de la *Vida de Cristo* para amarla

La *narratio* (tit. 3 y 4)[fig. 49] constituye la parte donde se sintetizan las causas y los hechos que mueven al ojo del lector o al oído del oyente a “desear la vida de Cristo”⁵⁸. Desde el ámbito de la voluntad y del afecto se dan tres razones fundamentales. En primer lugar, el motivo soteriológico centra la atención del título tercero. La dimensión transformadora se forja a partir de la meditación y, a través de ella, el cristiano va “purificándose de sus vicios”, uniéndose, así, con Dios. En cierta medida, existe una simultaneidad entre el momento purificador y el unitivo que se consigue a través de la meditación de la vida de Cristo. Precisamente, acerca de la unión con Dios, el segundo motivo versa en la relación con Cristo como el momento de la inhabitación trinitaria. Sobre la unión con Dios, la luz y el agua nos sitúan ante la tradición *imaginal* tanto de Hildegard von Bingen como de Margarita Porete o el mismo Francisco de Osuna⁵⁹. El de Sajonia recurre a estos dos elementos: a) “La luz que brilla en las tinieblas” (cf. Jn 1, 5); b) La gracia de las lágrimas⁶⁰. Finalmente, la tercera de las razones para amar la vida de Cristo reside en la santidad y en la esperanza escatológica como los frutos de esa Vida (tit. 4). Desear la vida de Cristo conlleva el perdón, la penitencia por la meditación. Citando a san Ambrosio, el lector es concebido como receptor de la acción divina⁶¹: «Nadie puede llegar por fuerza a la contemplación de la suma Majestad; solo se puede llegar avanzando por la vida de nuestro Redentor»⁶². Desde una teología esponsal se formulan dos metáforas. La primera, la del banquete. La segunda, la de la casa interior⁶³ con diferentes espacios jerarquizados: María, los Apóstoles y los conciudadanos del cielo. Un último apunte trata sobre la tensión entre la vida en el Espíritu y la plenitud de su cumplimiento en el cielo.

⁵⁸ Cf. *Vita Christi*, Prólogo, tit. 3, 2.

⁵⁹ Cf. *Supra*, 215; 274; 296.

⁶⁰ Cf. *Vita Christi*, Prólogo, tit. 3, 2.

⁶¹ Al respecto, V. Cirlot comentando el fol. 66 de *The Rothschild Canticles* (c. 1300) y siguiendo los comentarios de J. F. Hamburger, delinea dos aspectos del *connubium spirituale* o unión mística. El primero, el ojo interior. El segundo, la pasividad. Esta caracteriza la vida en el Espíritu. Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta*, 25-26.

⁶² *Vita Christi*, Prólogo, tit. 4, 2.

⁶³ E. Dickinson (1830-1886) describe así la casa: «Vivo en la Posibilidad – / Una casa más bella que la Prosa – / Hay más ventanas – / Y también hay – más Puertas – / Habitaciones como los Cedros – / Inexpugnables al Ojo – / Y tengo por Techo Eterno / Los Tejados del Cielo – / Mis visitas – las mejores – / Mi Trabajo – es Éste – / El de tender mis estrechas Manos / Para abrazar el Paraíso». Cf. E. DICKINSON, *Poesías completas*, J. L. Rey (ed.), Visor Libros, Madrid 2013, 668-671.

TÍTULO	CONTENIDO	IMAGEN	PARTE DEL PRÓLOGO
3. Motivos para amar la vida de Cristo	• Es deseable • Perdón-penitencia-meditación. La unión con Dios. Cf. Hb 12, 29 • Relación y unión para sí y para otros de lo terrenal y lo celestial. Cf. Jn 1, 5 • Gracia de lágrimas, reparación de caídas, momentos Getsemaní. Cf. Mt 11, 27 • Ayuda en la dificultad. Sujeto es Dios. Hombre es predicado: “Dios lo recibirá”.	SOTERIOLOGÍA	NARRATIO Relación de hechos
4. Frutos de esta Vida	• Imagen banquete. Cf. Sab 8, 16 • San Ambrosio (casa interior) • Acceso al Creador por el Redentor. • Jerarquía de santidad: María, Madre de Cristo-apóstoles-otros conciudadanos del cielo. • Mejor parte, sentarse y oír la Palabra. Cumplimiento en el cielo	METÁFORA ESPONSAL INHABITACIÓN TRINITARIA COMUNIÓN DE LOS SANTOS ESCATOLOGÍA DEL “YA” y “TODAVÍA NO”	

Fig. 49. Esquema de la *narratio* del Prólogo de la *Vita Christi*

4.2.3 La *partitio*: el desarrollo de la kénosis de Cristo y su ejemplaridad

La *partitio* (tit. 5-8) [fig. 50] es la parte central del Prólogo. Sus cuatro títulos van en paralelo (5-7 y 6-8). Los impares tratan sobre la kénosis de Cristo mientras que los pares lo hacen acerca del ejemplo, primero mediante san Bernardo y, después, sobre el Ejemplo: Cristo. Este desarrollo más amplio de la *narratio* versa en la humildad y en el sacrificio de Cristo, como ofrenda redentora⁶⁴. El ojo interior del cristiano se dirige a la kénosis de Cristo con un imperativo: «Hazte presente»⁶⁵. El texto ignaciano lo formula «como si presente me hallase» (*Ej* 114)⁶⁶. Ambos casos instan al cristiano a dirigir su ojo hacia Cristo y su historia salvífica, penetrándola a través de un “vuelo imaginativo” donde la presencia (*gegenwart*) es manifestación como propugnó P. Hadot⁶⁷. Si primero el ojo debe mirarle y contemplarle, posteriormente, se le imita. Ahora bien, la construcción de esta parte del prólogo mencionábamos que era en paralelo. Esta forma textual nos hace pensar que la contemplación y la imitación no son dos pasos sucesivos sino que se van alternando simultáneamente. La humildad es la forma con la cual contemplar, «acérquese vacío, como un pobrecillo mendigo, desnudísimo del todo, a pedir limosna al Señor»⁶⁸. Por este motivo, el ejemplo de esta argumentación viene de la mano de san Bernardo (tit. 6) quien representa la unión afectiva con Dios en las adversidades. El título séptimo insiste en la contemplación de la vida de Cristo. Indistintamente se utilizan los vocablos contemplación y meditación: «La meditación frecuente de esta vida lleva al alma a la confianza y a la familiaridad con el Señor»⁶⁹. Este fue el caso de santa Cecilia que en “su pecho llevaba el Evangelio de Cristo”⁷⁰. Sin duda el componente visual juega un papel crucial. Cristo es el centro al cual dirigirse porque Él es el ejemplo de toda virtud (tit. 8) cuya finalidad estriba en evitar tanto «las tentaciones del enemigo» como «el engaño sobre lo que se ha de hacer u omitir»⁷¹. El argumento vendrá probado por las *probatio* 1 y 2.

⁶⁴ Cf. F. VARILLON, *op. cit.*, 713-816.

⁶⁵ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 5, 3.

⁶⁶ Cf. *Infra*, 677.

⁶⁷ Cf. *Infra*, 648.

⁶⁸ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 5, 3.

⁶⁹ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 7, 5.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*

⁷¹ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 8, 5-6.

TÍTULO	CONTENIDO	IMAGEN	PARTITELO DEL PRÓLOGO
5. Compendio de la vida de Cristo	• Acercamiento • Hacerse presente en los misterios... dinámica del servicio (Cf. Jn 12, 26) • Disposición gratuita, sin creer en sus méritos : “pobrecillo mendigo”	KÉNOSIS	PARTITIO Desarrollo ampliado
6. San Bernardo y la vida de Cristo	• Ejemplo del punto anterior	Ejemplo del Ejemplo	
7. Contemplar la vida de Cristo	• Llevar en el pecho el Evangelio de Cristo (santa Cecilia) • El alma confidente, familiar con Dios, llenar el corazón de Dios • Fortaleza en las adversidades: mirar las llagas de Cristo	KÉNOSIS	
8. Cristo, ejemplo de toda virtud	• Evitar el engaño • Fuente de la virtud para la Iglesia	El Ejemplo, por antonomasia	

Fig. 50. Esquema de la *partitio* del Prólogo de la *Vita Christi*

a) La «*probatio*» 1: Cristo como espejo para el cristiano

Mediante la *probatio* 1 (tit. 9 y 10)[fig. 51] se muestra al ojo del cristiano cómo Cristo es modelo y ejemplo⁷² no solo por la meditación diaria en su vida sino porque constituye criterio de la *discretio spirituale*: «El que sigue a Cristo, no puede errar ni engañarse»⁷³. Este camino resulta un aprendizaje el cual se desarrolla en la escuela del afecto:

«Con la meditación frecuente de su vida, el corazón se enciende, se anima a conseguir sus virtudes, es iluminado con fuerza divina [...] porque ahí se encuentra la unción que purificando poco a poco el alma y elevándola, la enseña sobre todas las cosas»⁷⁴.

Otra vez nos encontramos con los tres elementos de la tradición *imaginal*: el corazón, el fuego (luz) y lo líquido, en este caso, el óleo de la unción⁷⁵. En esta escuela de aprendizaje en la vida de Cristo, la noción procesual y ocular son capitales y, de hecho, ellas se formulan a partir de los gerundios modales en el título décimo: «En todas tus obras y palabras, vuelve tus ojos a Jesús, como a tu modelo; andando, estando quieto, sentado, echado: comiendo, bebiendo, hablando, callando, solo y con otros»⁷⁶. Una razón más para corroborar ese “carácter casi sacramental” del que habla S. Arzubialde refiriéndose a los misterios de Cristo, sus características y la importancia de la imaginación para ir incorporando el misterio en la persona orante: «[Los misterios de Cristo] poseen un cierto carácter sacramental debido a su dimensión supratemporal, por estar radicados en el ‘hoy eterno’ de Dios. Acontecen aquí y ahora para bien de la persona o de la comunidad cuando ésta los medita»⁷⁷.

⁷² Ludolf von Sachsen cita explícitamente Jn 13, 15: “Os he dado un ejemplo para que vosotros hagáis lo mismo que yo os he hecho” aunque en griego sería: ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. Aquí lo notable es remarcar este καθὼς, “de la misma naturaleza que”. No estamos por lo tanto en un plano sencillamente ético sino fundamentalmente originario a la condición del discípulo seguidor de Cristo. De la misma manera, X. Léon-Dufour comentando esta perícopa del mandamiento juánico lo expresa: «ce *kathôs* a plus valeur d’engendrement que d’exemplarité [...], dirions-nous, a valeur de *sacramentum*, c’est-à-dire de don de la part du Christ, et pas simplement d’*exemplum*». Cf. X. LEON – DUFOUR, *Le partage eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982, 287-288. Cf. L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 266-267.

⁷³ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 9, 6.

⁷⁴ *Ibid.*, 7.

⁷⁵ En Francisco de Osuna: *Supra*, 331.

⁷⁶ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 10, 7.

⁷⁷ S. ARZUBIALDE, “Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana”, en *Man* 82 (2010), 346.

b) La «*probatio*» 2: el método y el ojo interior en la contemplación

La dimensión ocular y especular, anteriormente esgrimida, se refuerzan en la *probatio* 2 (tit. 11-14) [fig. 52]. Una última prueba del Prólogo es el movimiento que establece Ludolf von Sachsen, de lo universal a lo particular y del pretérito al presente acentuándose, así, la importancia de penetrar en los misterios de Cristo como Misterio desde el presente de la *memoria Christi* que conforma al orante:

«De ahí la posibilidad que se le ofrece al orante de hacerse presente a ellos (la *presencialización*), y la *reviviscencia* por la que el ser humano es incorporado por obra del Espíritu a la entrega de Cristo al designio del Padre (la comunión con su misma obediencia) y a la configuración con su persona»⁷⁸.

Sus lugares son el *locus* cristológico (tit. 12). Si en la *narratio* se hablaba de una pasividad o del receptáculo pasivo donde el sujeto de la acción era Dios, ahora, explícitamente, Ludolf von Sachsen introduce plenamente en ese “ojo interior” o en su formulación, «te basta con poner ante los ojos de la mente lo que ha dicho o hecho el Señor»⁷⁹. De aquí nace la necesidad de la descripción minuciosa del Rostro de Cristo (tit. 14). Su intención no es pietista – recordando que no estamos en el romanticismo religioso de los siglos XVII al XIX – sino, al contrario, hacer tocar el afecto y el ánimo para que el lector u oyente entre en una relación con Cristo total y transformadora.

⁷⁸ *Ibid.*, 347.

⁷⁹ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 13, 9. A propósito de la B del *Beatus vir* en el Salterio de San Luis del siglo XIII, en el fol. 85v comentado por Michael Camille, V. Cirlot comenta: «La distinción entre los sentidos corporales y los sentidos espirituales cuenta con una larga tradición que se remonta a Orígenes, el primero en hablar de los cinco sentidos espirituales, una teoría que, según estudiara Hans Urs von Balthasar, sobrevivió entre los Padres de la Iglesia griegos y latinos, como Evagrio o el Pseudo-Macario, hasta una segunda fase en la Edad Media latina con Ricardo de San Víctor, Guillermo de Saint-Thierry o Guillermo de Auxerre [...] en lo que respecta a la visión, Ricardo distinguía claramente entre la percepción física, posible gracias a los ojos corporales, y la imaginación, posibles gracias a los ojos interiores, aunque las entendía a ambas, percepción e imaginación, como necesariamente dependientes». Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta*, 19. También: J. E. CIRLOT, “Ojo”, en *Id.*, *op. cit.*, 345-346; K. RAHNER, “Le debut d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, 113-145. Me remito a: *Infra*, 573ss.

TÍTULO	CONTENIDO	IMAGEN	PARTE DEL PRÓLOGO
11. Método para meditar su vida	• Selección para causar mayor devoción • Hacerse presente a lo que dice y hace Jesucristo, a lo que se narra como si oyeras, como si vieras. • Actualización de la <i>memoria Christi</i>: del pretérito al presente.	MEMORIA CHRISTI FORMA CHRISTI	PROBATIO 2
12. Aprovecha notar el lugar	• Lugar como espacio de revelación • Aspirar el ambiente • Ver los lugares de redención • Abrazar los sitios	<i>LOCUS CRISTOLOGAL</i>	
13. Contemplar en todo al Señor	• Ojos de la mente en lo que ha dicho o hecho el Señor • Conversar familiarmente • Dulzura eficaz • Penetrar en sus actitudes, obras • Meditar modo de proceder • Contemplar el Rostro, imaginarlo si se puede • Esta es la norma general que se pretende	OJO INTERIOR	
14. Sobre la hermosura de Cristo	• Descripción física del Rostro de Jesús	VISIÓN ABIERTA	

Fig. 52. Esquema de la *probatio* 2 del Prólogo de la *Vita Christi*

4.2.4 La *peroratio*: tocar el afecto

La *peroratio* (tit. 15-17) [fig. 53] concluye el Prólogo. En ellos, Ludolf von Sachsen recoge las disposiciones antes de entrar en la lectura o audición de la *Vida de Cristo*. Tres son los aspectos que han de ser destacados: 1. Anunciar y llevar el Evangelio desde el interior al exterior y, viceversa. Así, trayendo a colación a san Juan Crisóstomo, el de Sajonia recuerda que «no se han dado las Escrituras para tenerlas solo en los libros, sino para que las fijemos en el corazón» y, de esta manera, “despertar la gracia del Espíritu”⁸⁰; 2. La Revelación no se da en un plano cronológico sino desde la economía de la salvación y su inmanencia en la historia. Ludolf von Sachsen advierte de la disposición de los evangelios. Ellos no siguen el orden cronológico de los hechos puesto que el objetivo principal versa en encontrarse con «la historia de la Palabra que se ha hecho carne» y, de esta manera, «poder vivir bien», «saber vivir bien» y «querer vivir bien»⁸¹; 3. En consecuencia, las tres potencias humanas, la memoria (“con ejemplo... poder vivir bien”), el entendimiento (“con sus preceptos... saber vivir bien”) y la voluntad (“con sus promesas... querer vivir bien”), son orientadas mediante el ojo interior hacia Cristo.

Si el exordio había comenzado con Cristo, Fundamento, la *peroratio* lo rescata dirigiendo la mirada ante el supremo bien. Cristo «descendió por ti del cielo a las cosas terrenas»⁸², para ascender cristificando, «tú, por tu bien, huye de las cosas terrenas y busca las celestiales»⁸³, a quien lea o escuche la *Vida de Cristo*.

Toda esta estructura prologa lo que será la lectura o la audición de la *Vida de Cristo*. Ella pretende la unión con Él a través de los misterios del Misterio. De su sentido performativo a través de la lectura, con su doble sentido y sus tres niveles (la vida pasada, el pasado leído y lo pasado sucedido) nace el sentido de la ejemplaridad: la imitación de Cristo en su seguimiento.

⁸⁰ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 15, 10.

⁸¹ *Vita Christi*, Prólogo, tit. 16, 11.

⁸² *Vita Christi*, Prólogo, tit. 17, 11.

⁸³ *Ibid.*

TÍTULO	CONTENIDO	IMAGEN	PARTE DEL PRÓLOGO
15. Recomen- dación del evangelio	Llevar el Evangelio con gozo en el corazón	DEL INTERIOR AL EXTERIOR	PERORATIO Tocar el afecto final
16. Los evangelistas no siempre siguen el orden de los hechos	- Revelación en la historia, no es cronología - Palabra hecha carne...mandatos y promesas...camino, verdad y vida - Con su ejemplo...Poder vivir bien - Con sus preceptos...Saber vivir bien - Con sus promesas... Querer vivir bien	ECONOMÍA Y TRANSCENDENCIA MEMORIA ENTENDIMIENTO VOLUNTAD	
17. Exhortación al alma fiel	- Descenso de Cristo - Para el ascenso del Hombre (camino a la gloria celestial)	CRISTOLOGÍA DESCENDENTE CRISTOLOGÍA ASCENDENTE (Cristificados)	

Fig. 53. Esquema de la *peroratio* del Prólogo de la *Vita Cristi*

4.3 Los misterios del Misterio⁸⁴

La profundidad querida por místicos se plasma en el arte plástico, y los conocimientos matemáticos lo hacen posible. Su primer intento lo dará Brunelleschi y, sobre todo, Masaccio con su fresco *La Santísima Trinidad con la Virgen, san Juan y los donantes* (fig. 54).

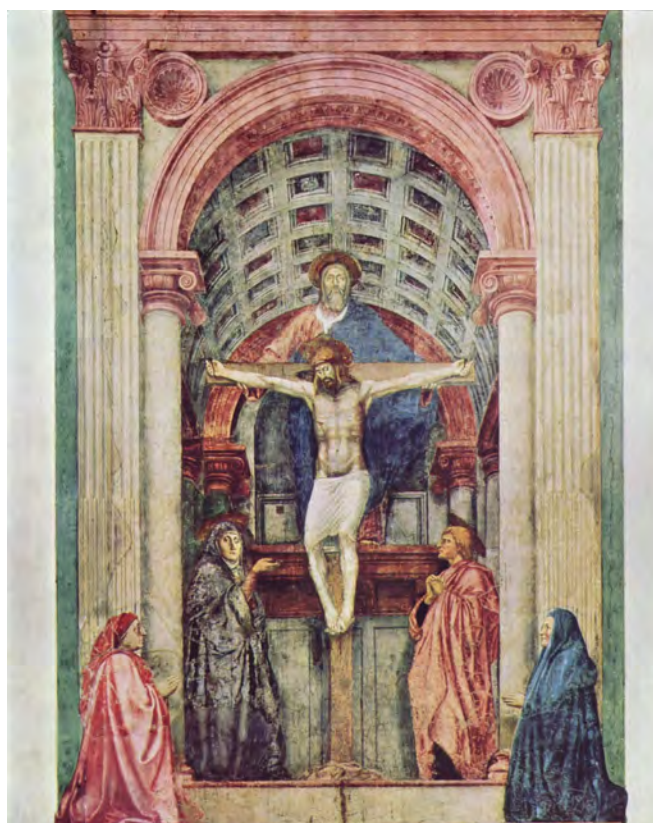


Fig. 54. MASACCIO, *La Santísima Trinidad con la Virgen, san Juan y los donantes*, c. 1425-8, Iglesia de Santa María Novella, Florencia

Ahora los donantes sustituyen la figura del hombre orante del cristianismo antiguo. Quien da, es quien ora; quien ofrece, se ofrece ante el Misterio: la Cruz donde Pasión y Gloria advienen a la humanidad. El gesto de María da movimiento a la pintura y conmueve a quien fija su mirada ante el Misterio llevando el ojo a la mistagogía:

⁸⁴ Cf. J. GUEVARA, “Misterios de la vida de Cristo”, en *DEI*, vol. II, 1250-1255. Véase también: A. GRILLMEIER, “Los misterios de la vida de Jesús”, en J. Feiner – M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. III/II, Cristiandad, Madrid 1971, 19-39 [orig.: *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1965-1972].

«El gesto sencillo de la Virgen María señala al Hijo crucificado tan elocuente e impresionante porque es el único movimiento de toda la solemnidad del cuadro. Las figuras, en realidad, parecen estatuas. Éste es el efecto que Masaccio potenció con la perspectiva de líneas donde colocó las figuras: tenemos la sensación de casi tocarlas, y esta sensación nos acerca a las figuras y a su mensaje. Para los grandes maestros del Renacimiento, los nuevos recursos y descubrimientos del arte no eran un fin en sí mismos, sino que siempre los hacían servir para acercar nuestro espíritu al significado del tema que trataban»⁸⁵.

La *Vida de Cristo*, su lectura o su visión van hacia una misma dirección: la contemplación y la penetración en el misterio cristiano. Por una parte, R. García Mateo ya expuso claramente la relación entre los misterios de la vida de Cristo y los expuestos en los *Ejercicios* ignacianos⁸⁶ y A. Barreiro analizó los misterios de la vida de Cristo desde tres ámbitos relacionales: a) Su tradición patrística y medieval; b) El método para su contemplación; c) Su oración metódica en Ignacio de Loyola y la teología subyacente⁸⁷. Por otra parte, los estudios de J. Melloni, por lo que toca al método en *Ejercicios* y la oración mental, confirmaron que son deudores de las obras cisnerianas y que “la centralidad de la contemplación de Cristo” no resulta tanto de la atracción por las llamadas tres vías espirituales (purgativa, iluminativa y unitiva) como, por el contrario, de «la atracción de la figura de Cristo»⁸⁸.

Hemos visto cómo el Prólogo del *Vita Christi* se vertebra en una forma y una estructura persuasivas con el fin de despertar en su lectura el afecto y la transformación en el mismo Cristo a quien imitar en el seguimiento. Se trata, pues, de una transformación del corazón dejándose traspasar por la Redención. El componente soteriológico es fuerte. La imagen de Cristo es de quien salva y lo hace en profundidad. Él es el punto neurálgico donde el hombre debe poner su mirada, su ojo corporal y espiritual: el hombre interior. Así también lo ilustra en el folio 1 del volumen I, la imagen de Ludolf von Sachsen en la *Vita Christi* (fig. 55). Nos ocupa ahora aquí analizar lo que supone abrir esta voluminosa obra.

⁸⁵ E. H. GOMBRICH, *op. cit.*, 229.

⁸⁶ R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, 3-374.

⁸⁷ A. BARREIRO LUNA, *op. cit.*, 15-245.

⁸⁸ J. MELLONI, “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, 368-370. Aquí, 369.



Fig. 55. L. VON SACHSEN, *Vita Christi*, atribuída a Jacques de Besançon, c. 1490, vol. I, fol. 1r, Sp Coll. MSS Hunter 36-39, Biblioteca Universidad de Glasgow

Tanto la profundidad de Masaccio como en esta miniatura atribuida a Jacques de Besançon nos ponen en la tesitura de una tradición teológico – espiritual que anda entre los vestigios medievales y los destellos del Renacimiento lo cual se verá relucido también en la traducción castellana realizada por Fray Ambrosio Montesino en 1502 por encargo de la reina Isabel I de Castilla «en un castellano conforme con el gótico florido y el estilo de Isabel, en párrafos de complicada estructura lógica, en el momento de su aparición resultaba de la más fina elegancia renacentista»⁸⁹. Acompañados por el *Políptico* de Gante, recorreremos, ahora, el significado de “apertura” en la experiencia teológico – espiritual y la penetración a través del “ojo interior” en el misterio cristiano. El acto de apertura del libro y de su lectura conducen a otro tipo de apertura, la del ojo interior.

⁸⁹ Así lo destaca E. del Río. Cf. *Vita Christi*, VIII-IX.

Hemos citado cómo en el Prólogo de la *Vita Christi* su dimensión persuasiva desea “tocar el afecto” a la vez que presenta una reflexión teológica. No asistimos ni a un libro de devoción ni tampoco a un tratado teológico. Ludolf von Sachsen concilia dos mundos aparentemente separados: el de la teología dogmática y el de la mística. Al respecto, bien anotó V. Poggi esa conjugación:

«Ludolfo evita la fría dicotomía que los Orientales reprochan a los Occidentales, y no separa la teología dogmática de la mística, la reflexión intelectual del ejercicios de mociones y afectos [...] todo dato bíblico, patrístico y teológico es acompañado por expresiones afectivas y toda meditación se concluye con una oración a Jesucristo»⁹⁰.

Un retablo casi contemporáneo a la obra de Ludolf von Sachsen es *La Adoración del Cordero Místico* o *Políptico* de Gante (Catedral de San Bavon, 1432) de Jan van Eyck (fig.56)⁹¹. Estamos en una cultura visual de retablos y de tablas que deben abrirse y cerrarse, tanto en las artes plásticas como en las literarias. Nos referimos, por ejemplo, al *Retablo de la vida de Cristo* de Juan de Padilla, cartujo de Sevilla, escrito en metro en 1500 y dividido en cuatro tablas⁹².

Uno de los primeros aspectos que debemos subrayar del acto de apertura del libro o del retablo es su carácter revelador, es decir, algo que se debe desvelar y abrir. Así, el *Políptico* como *La Vita Christi* tienen una doble dimensión. La primera es cerrada (fig. 56). Aquí encontramos los donantes como ofrentes y orantes al estilo masacciano acompañados de San Juan Evangelista y San Juan Apóstol – distinción proveniente de la tradición –. Por ellos se fundó la capilla de la Iglesia de San Juan de Gante (actual sede catedralicia): Joos Vijd y su esposa Elizabeth Borluut. La segunda dimensión tiene que ver con la apertura (fig. 57). La visión cerrada debe ser desvelada y abierta. El *Políptico* en las grandes solemnidades y fiestas se abre “dejando ver” el Misterio por antonomasia: la Redención a través de ese Cordero juánico (cf. Jn 7, 9), el mismo Cristo pero calificado como “místico” porque es Él quien revela la salvación y la reconciliación de la Humanidad.

⁹⁰ V. POGGI, “El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la «Vita Christi» de Ludolfo”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, 187-205. Aquí, 188.

⁹¹ Cf. E. H. GOMBRICH, *op. cit.*, 235-240. Y más en detalle sobre el artista flamenco, véase T. H. BORCHERT, *Van Eyck*, Taschen, Colonia 2008.

⁹² Cf. J. TARRÉ, “El Retablo de la vida de Cristo compuesto por el cartujo de Sevilla”, en *AHSI* 25 (1956), 243-253.

Este juego entre cerrado y abierto son unas constantes en la vida en el Espíritu y, en lo que denominamos, mistagogía. Esta pedagogía del misterio cristiano se inicia con el anuncio de la Encarnación en la visión cerrada y figurada por los profetas Zacarías y Miqueas de la parte superior. Entre lo cerrado y lo abierto, lo no – leído y lo leído, se genera un nuevo espacio intermedio creado por el mismo sujeto, sea el lecto como el observador o el ejercitante ignaciano. Así, Joan Miró en sus *Escritos y conversaciones* lo describe:

«Realidad más profunda, irónica, que se burla de la que tenemos ante la vista; y sin embargo, es la misma. Sólo hay que iluminarla desde abajo, con un rayo de estrella. Entonces, todo se vuelve insólito, inestable, nítido, embrollado al mismo tiempo. Las formas se engendran al transformarse. Se intercambian y crean así la realidad de un universo de signos y de símbolos, en el que las figuras pasan de un reino a otro, tocan con un pie las raíces, son raíces y van a perderse en la cabellera de las constelaciones»⁹³.



Fig. 56. J. VAN EYCK, *Políptico cerrado de Gante*, 1432, Catedral de San Bavon, Gante

⁹³ J. MIRÓ, *Escritos y conversaciones*, M. Rowell (ed.), Ivam – Generalitat Valenciana, Valencia – Murcia 2002, 327-328. Citado en V. CIRLOT, *La visión abierta*, 82-83.

En el acto de apertura y de lectura de la *Vita Christi* se invita a la receptividad, es decir, a «una determinada iluminación, en la que entran en juego los ojos espirituales, interiores – como se los denominaba en la Edad Media –»⁹⁴. El ojo se dirige hacia un único centro o punto de fuga: Cristo, el Cordero, motivo de unión con la divinidad. La apertura del *Políptico* (fig. 57) y de la *Vida de Cristo* revelan el misterio cristiano en su naturaleza, en su potencialidad y en sus formas. Con Ludolf von Sachsen, ya desde su Prólogo, se asiste a los más minuciosos detalles para que el sujeto se adentre “como si presente se hallase” desde su vida en la *Vita*. Quien ve el *Políptico* abierto y sus detalles (fig. 58, 59, 60, 61, 62) llega a adentrarse a esa escena o lugar teologal «en un universo de signos y de símbolos, poblado por figuras que pasan de un reino a otro [...] El artista asiste al nacimiento de un mundo cifrado, imaginado y presentido»⁹⁵.



Fig. 57. Políptico abierto de Gante en su conjunto

⁹⁴ *Ibid.*, 83.

⁹⁵ *Ibid.*



Fig. 58. Detalles Políptico abierto de Gante, Adán, lateral izquierdo y Eva, lateral derecho



Fig. 59. Detalle Políptico abierto de Gante, tabla central superior, Poder y Majestad de Cristo acompañado de María y el Bautista



Fig. 60. Detalle Políptico abierto de Gante, la comunidad orante ante el Cordero Místico



Fig. 61. Detalle Políptico abierto de Gante, El Cordero Místico

Esa dimensión abierta de la que estamos hablando tanto en la *Vita Christi* como en *La Adoración del Cordero Místico* guía hacia una mística de la potestad y de la majestad de Cristo. El “ojo interior” al abrirse se introduce en el Misterio lo que significa entrar en Él y relacionarse. Van Eyck sitúa en el conjunto abierto del *Políptico* a la Virgen, Madre de Dios coronada, al profeta paupérrimo Juan, el Bautista y, finalmente, a Cristo *Pantocrator* (fig. 59). Ellos señalan el señorío que a Cristo le pertenece por haber sido el Unigénito y Primogénito. Y su “pontificado” es establecer puentes y la reconciliación de la Humanidad por su sacrificio. Es la Redención. Y ante ella toda rodilla se dobla, ante el nombre sobre todo nombre que Dios le da (cf. Flp 2, 6-11)⁹⁶. La cristología y la soteriología se encuentran estrechamente vinculadas. Es el Cordero del Altar (fig. 61) quien reúne a la comunidad orante en un culto místico, es decir, de unión con Dios. La mística eucarística está en el trasfondo pero no únicamente. Subrayamos esa parte baja del *Políptico* como parte fundante de una cristología presente en la *Vida de Cristo*, tal y como el Prólogo de Ludolf von Sachsen lo declara: la kénosis de Cristo⁹⁷.

⁹⁶ La imagen – icono del Cristo kenótico del himno de Filipenses (cf. Flp 2, 6-22) resulta fundamental en los *Ej* y en la experiencia de la fe. Es desde la humildad luchando contra toda soberbia, vano honor y codicia donde se configura la imagen del creyente en el icono salvífico de Cristo. El himno paulino bien podría haberse cantado en esa *Adoración del Cordero Místico*. Por su estructura formal – himnica y por su contenido desvelan el misterio de la Redención a través del carácter estauroológico de la fe, salvífico y cultural.

⁹⁷ Cf. *Supra*, 376; 383.

Es la imagen de un Cristo descendente para asumir la cristificación del ser humano, volviendo a su condición de criatura, en una libertad liberada y en una vida salvada. El Cordero Místico se encuentra en la Gloria pero desde abajo. S. Weil, aun salvando las distancias por su “pesadumbre” profunda, lo manifiesta:

«[...] Le Christ guérissant des infirmes, ressuscitant des morts, etc... C'est la partie humble, humaine, Presque basse de sa mission. La partie surnaturelle, c'est la sueur de sang, le désir insatisfait de consolations humaines, la supplication d'être épargné, le sentiment d'être abandonné de Dieu [...] Là est la véritable preuve que le christianisme est quelque chose de divin [...] La souffrance la plus purement amère, la souffrance pénale, comme garantie l'authenticité»⁹⁸.

Si tomamos como ejemplo el Nacimiento de Jesús en Ludolf von Sachsen y en Ignacio de Loyola veremos como “el ojo interior” se aproxima a esta kénosis cristológica pero por caminos diferentes. Los 26 títulos de la *Vita Christi* lo presentan teniendo como hilo conductor la pobreza y la humildad, su inserción histórica (Encarnación) y “el trabajoso viaje” de Nazaret a Belén de manera que Cristo es “párvulo, débil y pobre”⁹⁹. Esta kénosis contrasta con el camino ascensional – como el viaje de Nazaret a Belén – mediante las virtudes y la confesión. Siempre lo “alto” deviene lo “bajo”: la pobreza. Este oxímoron fundamenta la peregrinación hacia la perfección, en humildad, austeridad y pobreza. Por otra parte, se insiste en el modo de acercarse a Belén (adorar, bendecir, ir) únicamente a través de la humildad, sencillez, pobreza, temor y reverencia. Lo nuclear es descrito en el título 17: «Sentido anagógico: para hallar a Cristo en la patria»¹⁰⁰. Su centralidad radica en la presentación de Belén (Casa del Pan) como patria celestial, aspiración de quien lo contempla. Se le dota de un significado que ayuda al lector u oyente a la comunicación con Él, pasar a Él y a apresurarse por ir hacia allí. El lugar da una vivencia espiritual. “Ir allí” solo es posible mediante la confesión de los pecados, el desprecio de lo temporal y el deseo fervoroso. Este triunvirato bombea constantemente el camino a la perfección. En otras palabras, la unión con Cristo, su imitación y seguimiento debe pasar por estas tres coordenadas. El texto, como de costumbre en la *Vita Christi*, finaliza con una oración.

⁹⁸ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2007³, 158-159 [orig.: *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1947].

⁹⁹ Cf. *Vita Christi* I, cap. 9, tit. 4, 77; tit. 10, 81.

¹⁰⁰ *Vita Christi* I, cap. 9, tit. 17, 86.

El mismo hilo conductor propone Ignacio de Loyola en el ejercicio de contemplación del Nacimiento de Cristo. Ahora bien, la dimensión imaginativa es mucho más evidente. Tanto la historia y como la composición de lugar sitúan al ejercitante en un tiempo y en un espacio figurativos y concretos (cf. *Ej* 111): de Nazaret a Belén. Sus datos (“nueve meses grávida”, con José, “en una ancila”) hacen particular el evento que se debe contemplar y en donde se fija el ojo. El espacio posiciona el drama, lleno de poliptotones (“viendo”, “vista”, “ver”), en un camino casi raptando al ejercitante a adentrarse en él. El impresionismo de la escena dota de profundidad el ejercicio a través de las dimensiones espaciales descritas y dispuestas antitéticamente (“grande y pequeño; baxo y alto”). La historia es narrada para mirarla, contemplarla y servirla (cf. *Ej* 113). José, María, el Niño y “la ancilla” componen una escenografía de servicio presente a sus necesidades.

Se enfatiza la kénosis cristológica y la del ejercitante: «pobrecito esclavito indigno» (*Ej* 114). Es el extremo de la pobreza. Asimismo, se visualizan personas y situaciones (cf. *Ej* 116) en pobreza mediante el “ojo interior” a lo que se apostilla “para sacar algún provecho”. La “summa pobreza” y “los tantos trabajos” se describen en forma de binomios “hambre y sed, calor y frío, injurias y afrentas” hasta el “morir en cruz” (cf. Flp 2, 8). Las imprecaciones interpelan al sujeto en el “por mí” que recurrirá a lo largo del proceso de Ejercicios. Se une así el misterio de la Encarnación al misterio pascual y, a su vez, se relaciona el mirar y el considerar.

Este “ojo interior” que se abre al misterio cristiano, al Cristo en “summa pobreza” no disiente de la imagen de Cristo majestuoso. A este propósito, S. Arzubialde analizando la cristología subyacente de los *Ejercicios*, destaca una unión de dos imágenes al igual que Ludolf von Sachsen en el Prólogo y Jan van Eyck lo elaborasen:

«Aparece, por consiguiente, la imagen del Pantocrator, revestido de poder y majestad, que aparentemente contradice la invitación que, como *leit motiv*, se le dirige al que ejercita durante la 2ª semana: la petición de los oprobios y humillaciones (*Ej* 98.147.167). Sin embargo, ambos aspectos, el Cristo en majestad y la elección de su abajamiento, corresponden intrínsecamente al centro neurálgico de la cristología subyacente que S. Ignacio nos presenta»¹⁰¹.

¹⁰¹ S. ARZUBIALDE, “Teología de los Misterios de la vida de Cristo ...”, 351-352.

La lectura y la visión del misterio pascual son una invitación a la identificación¹⁰² con Cristo (*fides qua creditur*). Este proceso se desarrolla a través de un único objeto de fe que es “sujeto de la fe”: Cristo, la Revelación (*fides quae creditur*). Y esta fe «no existe que exprimiéndose»¹⁰³. Tanto la *Vita Christi* como el *Políptico* nos ilustran ese proceso imaginativo de inclusión y de apertura al misterio pascual, y, especialmente, de una *Vida* que se constituye *sacramentum – mysterion*. Es el núcleo de la fe, el Fundamento, condensado en el testimonio juánico: «Todo esto está escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y creyendo tengáis vida en Él» (Jn 20, 31). La imaginación como ejercicio espiritual introduce al ejercitante a una *Vida* en Él, pero no únicamente *ad intra*. Su fuerza proyecta hacia fuera, sacados desde el interior hacia el exterior siendo: 1. Luz en el corazón del mundo; 2. Palabra viva; 3. Recibidos por Cristo; 4. Haciéndose cuerpo de Cristo (fig. 62).

Leer la *Vida de Cristo*, escucharla o visionarla apuntan a un centro unitario: el misterio pascual. De aquí la necesidad de aunar los ojos exteriores o físicos y los interiores o del corazón (*ocula cordis, ocula fidei*) donde todo se mueve, se criba y desde donde nace una vida nueva en el Espíritu. Los misterios de la vida de Cristo no desempeñan en este *humus* religioso y cultural solo una función moral o devocional sino «un papel esencial en la configuración del creyente con la persona del Señor porque sólo a través de ellos (la cristología concreta) el ser conoce vitalmente y se identifica con el Verbo encarnado y, en él, accede al Misterio infinito del Padre»¹⁰⁴. En esta relación o comunicación debemos entender la imitación, es decir, la imitación en el seguimiento de Cristo.

¹⁰² Sobre la fe narrativa o identificante tan importante para la memoria y la imaginación, más en detalle: Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser le Christ*, Cerf, Paris 2001, 87-125. Cf. D. VILLEPELET, “Identité et contenu narratif”, en F. Moog – J. Molinário (dirs.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, Desclée de Brouwer, Paris 2011, 19-30. Cf. H. WEINRICH, “Théologie narrative”, en *Concilium* 85 (1973), 47-55. Cf. A. WÉNIN, *L’homme biblique*, Cerf, Paris 1995, 29-43; 45-58; 79-103; 105-129.

¹⁰³ L. M. CHAUVET, “La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles”, en *La Maison-Dieu* 174, 1988, 77.

¹⁰⁴ S. ARZUBIALDE, “Teología de los Misterios de la vida de Cristo ...”, 345. El autor seguirá diciendo de forma un poco gravosa: «Son misterio, porque por la experiencia de los mismos accedemos a Dios en cuanto Misterio, inmediatamente próximo y absolutamente trascendente a la vez: el Dios totalmente Otro [...] Y es exaltación de la plenitud del Amor, la comunión del Padre y del Hijo, de la que refluye a nosotros el Don escatológico del Espíritu». *Ibid.*, 346. En este punto, el estudioso A. M^a. Haas lo categoriza como diferenciador de cualquier otro tipo de mística. La cristología fundamenta la mística cristiana. Cf. V. CIRLOT – B. GARÍ, *La mirada interior*, 192.

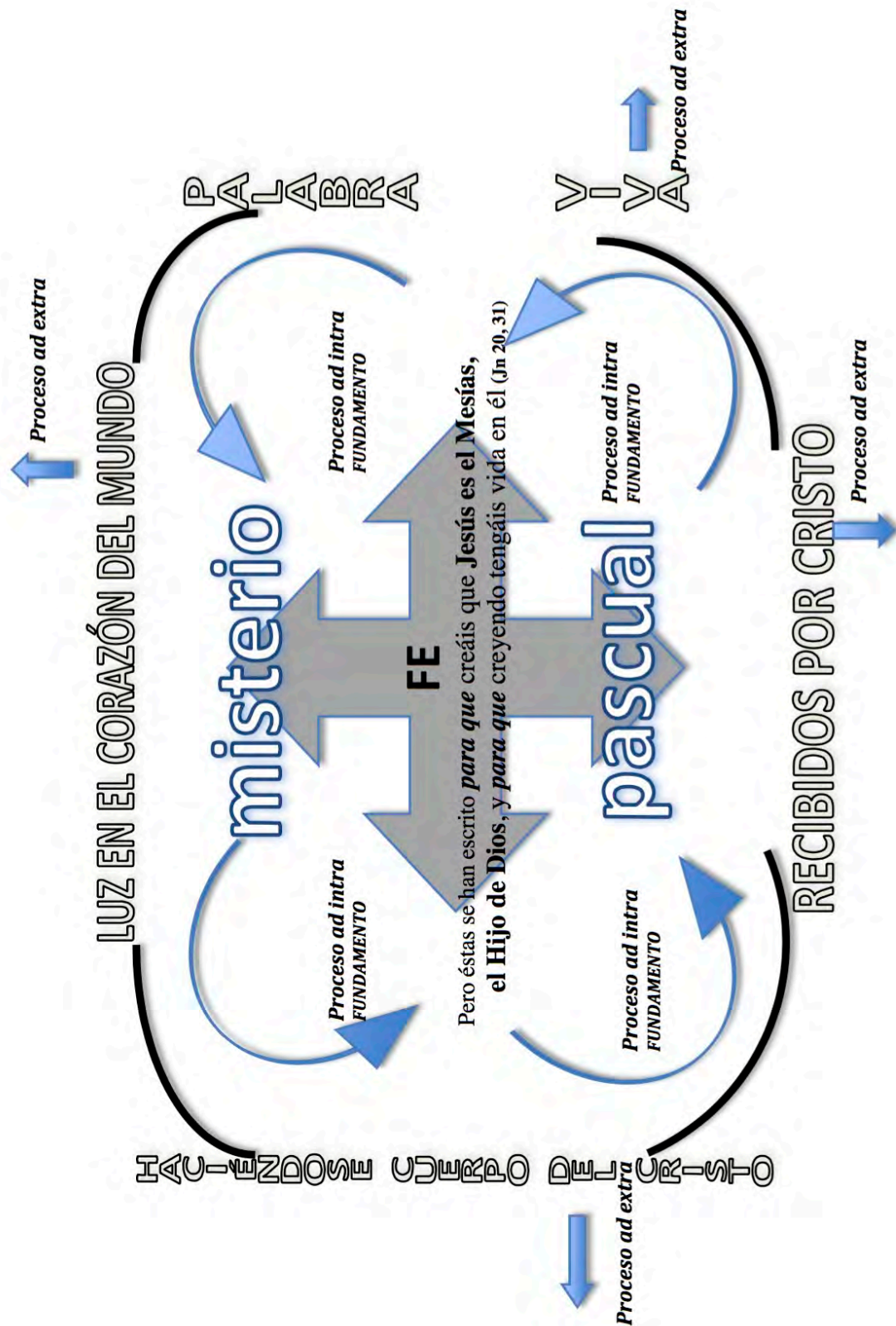


Fig. 62. Esquema sobre el Misterio pascual

En efecto, R. García Mateo declara cómo entiende la imitación, el “ojo interior”, en la espiritualidad ignaciana:

«La imitación en la espiritualidad ignaciana tiene, dentro del contexto del *Cartujano*, *Flos sanctorum*, *Kempis*, un claro carácter paulino: no se trata de imitar un modelo externo, ni simplemente de un ejercicio ascético – moral, sino de una comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico»¹⁰⁵.

La lectura y la apertura de la *Vida de Cristo* despliega un acto imaginativo donde pensamientos, emociones, sentimientos y afectos son movidos en la comunicación dialógica con aquello que se contempla, se medita, se lee y, en definitiva, se ora. Ahí se sitúa la representación de los misterios del misterio cristiano mediante la imitación en el seguimiento. De alguna manera, se trata de desplegar «lo que ya somos en nosotros mismos: destinados, por virtud de nuestra más íntima esencia, a la vida con Cristo»¹⁰⁶.

Por otro lado, esta implicación del sujeto en el misterio cristiano se expresa una sinfonía de afecto (dimensión performativa) que en el caso ignaciano se formula por “el por mí” y en el caso del Cartujano mediante gerundios modales: “mirándole, conociéndole, amándole”. La lectura de la *Vida de Cristo* en la experiencia de Ignacio de Loyola le conduce a despertar un acto imaginativo y de representación de lo que Cristo es para él. En este sentido, P. Ricoeur señala el carácter narrativo de las historias y su seguimiento:

«D’un côté, les paradigmes reçus structurent les attentes du lecteur et l’aident à reconnaître la règle formelle, le genre ou le type exemplifiés par l’histoire racontée. Ils fournissent des lignes directrices pour la rencontre entre le texte et son lecteur. Bref, ce sont eux qui règlent la capacité de l’histoire à se laisser suivre. D’un autre côté, c’est l’acte de lire qui accompagne la configuration du récit et actualise sa capacité à être suivie. Suivre une histoire, c’est l’actualiser»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ R. GARCÍA MATEO, “Imitación”, en *DEI*, vol. I, 1000. García Mateo lo formula no copulativamente, “imitar y seguir” sino más desde un genitivo posesivo, es decir, “la imitación del seguimiento” centrándola en el valor de la elección de *Ejercicios* que, a nuestro modo de ver, se formula como “imitación en el seguimiento”, es decir, la imitación se desarrolla en ese lugar – complemento más ablativo que genitivo – del seguimiento. Véase, A. BARREIRO LUANA, *op. cit.*, 213-237; R. GARCÍA MATEO, “La imitación del seguimiento”, en *Id.*, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 306-309.

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 117 [orig.: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel – Verlag, München 1965].

¹⁰⁷ P. RICOEUR, *Temps et récit*, vol. I, 116.

Una historia se va tejiendo en la medida de que su lector la va viendo y se va sumergiendo. Esa historia cobra vida. De aquí nace su carácter ejemplar o formativo. La obra además de ser total y totalizante establece un diálogo entre quien la ve, oye y lee y la *Vida* misma. Es el cruce entre dos caminos, entre el Maestro y el discípulo. En este sentido, F. Torralba en un artículo titulado *La ejemplaridad: el ideal del maestro* expone lo que realmente significa ser ejemplo y vivir del ejemplo:

«Sólo el ejemplo educa. Cuando el discurso no va acompañado de acciones coherentes, cuando las palabras no se transforman en hechos afines, no se produce el acto educativo [...] El lenguaje prescriptivo sólo es valioso si el emisor es coherente. Sólo es creíble el ejemplo [...] El niño aprende por mimesis, por imitación del referente. Tanto en el pasado como en el presente, el alumno aprende por repetición, observando al maestro y reproduciendo, a pequeña escala, sus gestos, movimientos, palabras y actitudes [...] Se trata de un proceso, de un *continuum* de movimientos, de una cadena de acciones, de palabras, de pequeñas intervenciones y de actos, aparentemente aislados y separados, pero que forman un conjunto, una unidad de significado»¹⁰⁸.

Una sindéresis de esta compleja Parte II sobre el rango debido de la imaginación en la tradición teológica – espiritual desde los siglos XII hasta los albores del siglo XVI ha incentivado esta revisitación y con ello la inserción de Ignacio de Loyola en dicha tradición en torno a la imagen y a la imaginación y su valor transformativo. A la hora de elaborar nuestras conclusiones, lo haremos a partir de una doble lectura: diacrónica y sincrónica. La primera nos conduce a sintetizar los aspectos más notables a partir de la *ratio triplex* de la imaginación (didáctica, afectiva y mnemónica) de esta Parte II, esto es, la imaginación visionaria y la no visionaria, el imaginario espiritual cercano a Ignacio de Loyola (observancia franciscana, alumbrados) y la estrecha relación entre la lectura y la actividad mental imaginativa (*Vita Christi* de Ludolf von Sachsen).

¹⁰⁸ F. TORRALBA, “La ejemplaridad: el ideal del maestro”, en *Vida Nueva* 2878 (2014), 50.

En lo que concierne a la segunda lectura, la sincrónica, nos abre a la cuestión del mundo imaginario y del mundo *imaginal* a esos *otros* tiempos que construyen una reforma y una tradición legada a Ignacio de Loyola y a los *Ejercicios* del siglo XVI.

En primer lugar, al adentrarnos en la lectura diacrónica, una de las grandes aportaciones, a nuestro modo de ver, de B. McGinn, quizás la más notable para nuestro interés, es la de establecer una serie de binomios indisociables y recíprocos: texto e imagen, “visual and visionary”, imaginario e *imaginal*. Existe un triunvirato presente a lo largo de estos siglos que bien analizó H. Belting con el título “Mística e immagine nella pratica della devozione”¹⁰⁹. La tríada resulta ser en torno a la mística, la imagen y la devoción. Esta última aparece como el desencadenante de las imágenes interiores y de la proliferación de las experiencias de fe sean estáticas o no lo sean. La actividad mental imaginativa se vertebra por una *ratio triplex*: didáctica, afectiva y mnemónica. El caso ejemplar es el de la visión por la visión de Angela da Foligno ante la *vetrata degli angeli*.

Asimismo, esto nos muestra cómo la devoción, en su caso la peregrinación a Asís, “representa un ideal pero no regula la experiencia mística”¹¹⁰. El ideal, lo visual de la Basílica franciscana, no puede ni regula esa experiencia visionaria. En efecto, la imaginación en la experiencia teológico – espiritual desarrolla una pedagogía (mistagogía). El valor didáctico a lo largo de la tradición *imaginal* emplea múltiples facetas. En Hildegard von Bingen, sus visiones despuntan como visiones pedagógicas (*Lehrvisionen*), “mostrar mostrando”, en donde miniaturas y textos no se ilustran mutuamente sino que son el argumento en sí mismo. Esta idea de didáctica se traduce en un acceso en esta tradición *imaginal*. Si para Beatriz de Nazaret, lo será mediante “sus modos” y la humanidad de Cristo en su Pasión, la *conformitas Christi* de Angela da Foligno supone la entrada en la herida de Cristo y en la formulación en pasiva, “por mí”, de un proceso de individuación.

¹⁰⁹ Cf. H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma 2008 (2ª reimp.), 503-531 [orig.: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1990].

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 503.

M. Porete vertebró su recorrido especular como un camino “ejemplar” hacia el País de la Libertad del Alma que, a su vez, se traducirá para los dominicos Meister Eckhart y Heinrich Seuse en una dialéctica de la imagen cuyo valor reside en su capacidad de guía y de mediación hacia la no – imagen. Esta función pedagógica resulta evidente en el *Abecedario* de Francisco de Osuna para quien la alta contemplación, el recogimiento y la alta memoria son el máximo objetivo de la experiencia teológico – espiritual. En efecto, la didáctica de la imaginación conduce al sujeto a la penetración del misterio cristiano que, en algunos casos, lo media; para otros, debe ser anulada en un momento dado.

Tanto en la imaginación visionaria (Hildegard von Bingen, Beatriz de Nazaret y Angela da Foligno) y en la no visionaria (Margarita Porete, Meister Eckhart, Heinrich Seuse y Francisco de Osuna) se presenta la otra de las funciones o razones: la afectiva. Por afecto se comprende la experiencia, es decir, el acontecimiento de la fe vivida. Una de las fórmulas más repetidas es la siguiente: tocado/a por Dios. La luz hildegardiana toca el entendimiento de la Sibila del Rin al igual que el modo del lenguaje cortesano (*Minnemystik*) de Beatriz de Nazaret o M. Porete o la búsqueda del afecto afectado por la Pasión de Cristo en H. Seuse o el “deseo impactado” (J. García de Castro) de Ignacio de Loyola ante la lectura de la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen. Ese impacto ya supone una transformación por lo que para el dominico de Constanza, Seuse, la relación entre *bild* y *ker* (imagen y giro o conversión) deviene intrínseca. Si la imaginación – creadora de imágenes interiores – conduce y media la experiencia teológico – espiritual, ella toca los afectos del sujeto quien para el Meister Eckhart debe vaciarse de las mediaciones llegando al abandono total – cercano a la indiferencia ignaciana según A. M^a. Haas – mientras que en la indiferencia ignaciana se engendra a través de la pedagogía de los afectos y de los sentidos como lugares claramente teologales. Esa didáctica unida al afecto – llamémosle “experiencia” para no llevar a confusión – no está exenta de conflicto lo que para Francisco de Osuna será la batalla de los sentidos, de los pensamientos, de los afectos. La experiencia que toca el afecto – valga la redundancia – está urdida por el movimiento. Con Hildegard von Bingen esta dinámica la compone la fuerza lumínica – doble, *lux vivens* y *umbra viventis lucis* – reveladora de un acontecimiento y de una decisión: decir y escribir lo que vea y oiga.

La función afectiva de la imaginación no debemos someramente desvincularla al movimiento y al acontecimiento. Beatriz de Nazaret en su introspección y autoescrutinio lo formula como la apertura de los ojos del corazón para conocerse a sí misma hasta tal punto inefable e inenarrable de expresarlo como un “amor sin porqué”; el mismo que, por otra parte, Angela da Foligno grita después de la visión ante la visión *in sinu Christi* de la *vetrata degli angeli*. Este vacío de razón del amor y la apertura del corazón recobran una importancia en la fuerza lumínica del Relámpago poreteano del quinto estado del alma yendo hacia “el fondo del alma” – *der sêle grunt* para Eckhart – y de su cierre y de su apertura. Este binomio – cierre y apertura – se traduce para Francisco de Osuna en el movimiento ocular que en cuyo caso se le es necesario cerrar los ojos de la luz natural y, en consecuencia, de todo lo exterior, para abrir los ojos del corazón, esos interiores que trasladan al sujeto a la alta contemplación y a la alta memoria. He aquí, la tercera de la *ratio triplex* de la imaginación en la experiencia teológico – espiritual. La cuestión de la apertura se encuentra presente en el trasfondo de la *Vita Christi* del Cartujano. Si para la observancia franciscana al igual que en la dialéctica poreteana, lo ocular es doble (cierre y apertura); en el Cartujano y a partir de la experiencia de Ignacio de Loyola, el ojo atiende a un doble movimiento.

Esta vez, la doble apertura se ciñe a la del ojo exterior que abre el libro y a la del ojo interior que se abre afectado o impactado por la lectura de los misterios de la vida de Cristo. Su fuerza persuasiva despierta un triple nivel (B. Carrière): la lectura de la vida pasada, el pasado del día y lo pasado en la oración. Asistimos, por lo tanto, en un nivel de profundización del misterio del hombre en el misterio cristiano. En ese lugar *imaginal* la memoria activa lo pasado en confrontación al misterio cristiano, el presente desde donde se lee y el futuro que se avecina a partir del impacto acaecido. En el ritmo ternario de lectura se ocasiona un impacto entre la situación del sujeto – de su pasado, de su presente y de su futuro – digamos, su misterio, en confrontación y en penetración en el misterio cristiano. Dicha memoria, para Osuna “la alta memoria” del hombre nuevo en Cristo; para Eckhart, la imagen de Jesucristo en el interior del sujeto quien debe acostumbrarse a ella.

En segundo lugar, por lectura sincrónica pretendemos esgrimir unas últimas líneas conclusivas a esta Parte II que revisiten el fenómeno imaginativo presente desde Hildegard von Bingen hasta la lectura de la *Vita Christi* de Ludolph von Sachsen realizada por Ignacio de Loyola. Este fenómeno imaginativo tal y como analizó M. Henry en su estudio sobre W. Kandinsky¹¹¹ se presenta bajo dos formas: la exterior y la interior. La exterior, forma primera de vivir el fenómeno imaginativo, trata sobre todo lo que se oye, se siente y emociona, en definitiva, la propia subjetividad codificada por lo que llamamos imaginario o *mundus imaginarius* cultural y espiritual. Hildegard von Bingen tiene una percepción total del creado; Beatriz de Nazaret y M. Porete se expresan en el lenguaje modo cortesano para formular sea la mística epitalámica o unitiva (D. de Rougemont); Angela da Foligno ante la visión de la *vetrata degli angeli* aparece como la *magister theologorum* (M. van der Sandt) situada en la luz del gótico de la Basílica en Asís; Eckhart, por su parte, ambiciona en su especulación y en su vocación predicadora, abordar la imagen en clave dialéctica mientras que su discípulo de Constanza, Heinrich Seuse, centra su experiencia en el debate sobre “la imagen y la semejanza” de Dios.

Por otra parte, la observancia franciscana y, en particular, Francisco de Osuna codifica la experiencia de los recogidos en los conventículos dedicados a la oración mental metódica y la pobreza; códigos, a su vez, que llegan a los denominados alumbrados al menos hasta el año 1525, en su interés por la mística unitiva. Finalmente, el Cartujano, de formación dominicana al inicio de su vida religiosa, se alinea en el código cultural y espiritual en estos siglos de las *vitae Christi* y de la humanidad de Cristo¹¹² – eso sí aunando dogmáticamente los misterios de la vida de Cristo y su transmisión mediante el toque del afecto y de la devoción –.

¹¹¹ M. HENRY, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Siruela, Madrid 2008 [orig.: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 2005].

¹¹² Una unión de la gloria y majestad de Cristo a la vez que lo esencial es la humanidad de Cristo. Cf. M. GROSSER, *L'œil du peintre*, Gérard & Cº, Belgique 1965, 138 [orig.: *The painter's eye*, Rinehart, New York 1951].

Si el fenómeno imaginativo presenta esta forma exterior, la forma interior «se identifica con mi ser más profundo»¹¹³ como bien apunta M. Henry añadiendo que las dos «son modos de aparecer»¹¹⁴. Nuestro recorrido es atravesado, no tanto por una dialéctica entre lo exterior y lo interior, lo imaginario y lo *imaginal* sino, por el contrario, desde la interioridad del sujeto, entre sus pensamientos y sus sentimientos aun en la necesidad de aquietarlos por el recogimiento y por la alta contemplación de la observancia franciscana. En este sentido, por interioridad del sujeto entendemos «el ser vivido interiormente»¹¹⁵, y que según la ecuación de Kandinsky expuesta por M. Henry iría de la siguiente manera: «interior=interioridad=vida=invisible=pathos»¹¹⁶.

El mismo Ignacio ante la lectura de la *Vida de Cristo* y de los misterios de su humanidad revive su vida pasada, el pasado de lo leído y lo pasado en la oración ante ese *pathos* o afectividad, si seguimos las consideraciones de M. Henry. Precisamente, el deseo impactado o el afecto afectado por la lectura resulta uno de los objetivos de la monumental obra del Cartujano. Asimismo, la expresión de ese *pathos* o afectividad acompaña a la pasiva Angela da Foligno, el “por mí” de claros ecos al menos textuales con el iterativo “por mí” en *Ejercicios*. Este mismo *pathos* se encuentra en el primer modo de amor de Beatriz de Nazaret a la hora de “examinar(se)” y su inmediata apertura de los ojos del corazón. Lo que en el ámbito sacramental o confesional “se examina” para Ignacio, ya en el siglo XVI, se ha desarrollado mucho más ampliamente excediendo la confesión auricular y adquiriendo tintes semánticos en torno a la conversación espiritual – motivo de la *similitudo* de alumbrado de Ignacio a partir de los primeros procesos inquisitoriales en Alcalá –. Por lo tanto, la interioridad vinculada al *pathos* (afectividad) se engendra desde lo invisible del fenómeno imaginativo.

¹¹³ M. HENRY, *op. cit.*, 17.

¹¹⁴ *Ibid.*, 18.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, 19.

Una vez más, la Sibila del Rin representa esto mismo en el acontecimiento por antonomasia de su vida: el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo en donde el cielo se abre y la luz ígnea se derrama por su cerebro, su corazón y todas las partes de su cuerpo. Ello le obligará a poner por escrito todo aquello que ve y oye, es decir, hacer visible lo invisible (cf. Rm 1, 20). Este imperativo, «hacer ver lo que no se ve y no puede ser visto»¹¹⁷, es la pretensión de toda esta tradición *imaginal*.

Si el fenómeno imaginativo versa en ese “vivirse interiormente”, otro de sus rasgos pertenece a un momento abstraído o abstracto de la experiencia teológico – espiritual. Esto lo hemos ido recorriendo mediante la mística visionaria y no visionaria o inclusive en lo que, a nuestro modo de ver, denominamos imaginación abstraída junto a la figurativa y a la discernida en la imaginación ignaciana. Si aceptamos más que por válida la definición de M. Henry sobre el vocablo “abstracción”, «la abstracción designa entonces el proceso por el que, dejando de contemplar esa realidad según el conjunto de sus caracteres, se retienen sólo algunos de ellos para considerarlos aparte»¹¹⁸; los coloquios ignacianos trascienden todo tipo de figuración, anteriormente contemplada y/o meditada, donde la materia es de alguna de esas partes que en el momento abstraído son apartadas, y ya “no pertenecen a un lugar” como arguye Hildegard von Bingen al hablar de la *lux vivens*. Si la composición de lugar en *Ejercicios*, como veremos en nuestra Parte IV, pertenece a un lugar detallado e impresionista, lleno de caracteres (imaginación figurativa); el coloquio, por su parte, abre un proceso de «descomposición o separación» y que «tiene su sede en la inteligencia y no en la cosa»¹¹⁹.

Gracias a Kandinsky y M. Henry podemos dar una arquitectura a esa “imaginación abstraída” presente en la tradición *imaginal* por la cual «se trata más bien de dejarle actuar [la descomposición] según la infinidad de sus virtualidades, de darle su eficacia más plena»¹²⁰. Esta depuración podemos reseñarla en Beatriz de Nazaret, Angela da Foligno, M. Porete, M. Eckhart y la expulsión de las imágenes mediante las imágenes de H. Seuse.

¹¹⁷ *Ibid.*, 23.

¹¹⁸ *Ibid.*, 25.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, 26.

El mismo F. de Osuna también pertrecha este tipo de imaginación, no perteneciente a un lugar, en el recogimiento y la alta contemplación. Por su parte, Ignacio de Loyola en su confesión, dicha *Autobiografía*, ante la lectura de la *Vita Christi* con su doble sentido (abrir el libro y abrir el ojo interior) y su triple nivel (la vida pasada, el pasado de lo leído y lo pasado en la oración) se suceden una serie de pensamientos y de sentimientos que se desencadenan después de separarse de tal lectura, “dejándola” y reteniendo aquellos elementos que provocaron en Ignacio un impacto en su deseo y un afecto afectado (*pathos*). Es por ello que el teólogo y periodista F. de Oleza Le – Senne califica a Ignacio de místico¹²¹ al igual que Brian O’Leary al tomar como determinante la interioridad para definir la espiritualidad ignaciana de mística¹²².

De este proceso, interioridad – afectividad (*pathos*) – abstracción, podría entenderse aquello que denomina M. Henry como «percepción verdadera»¹²³ o la “percepción icónica” según J. J. Wunenburger. Al igual que Hildegard von Bingen o Angela da Foligno este tipo de imaginación abstraída y “no perteneciente a un lugar” implica sucesivamente un acontecimiento y una decisión que en el caso ignaciano será la imitación de Cristo, “comiendo hierbas” y yendo descalzo a Jerusalén como si fuera el camino a la vida (imitación de Cristo), de *ressemblance* o de *similitudo* en donde el sujeto se refiere a su modelo¹²⁴ sin que sospechara que «ningún camino lleva a la vida sino la vida misma»¹²⁵ (imitación en el seguimiento de Cristo). La imitación en el seguimiento de Cristo, la referencia no es únicamente puesta en un modelo, esto es, Cristo. Junto a ella, como bien subrayó M. Grosser, «la personnalité dépend de l’originalité de la vision comme de celle de la pensée [...] propre à un individu donné»¹²⁶, algo que irá soslayando Ignacio de Loyola, posteriormente, a su estancia en Manresa (1522) y en Jerusalén (1523).

¹²¹ Cf. F. DE OLEZA LE – SENNE, “Ignacio de Loyola, místico”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 517-523.

¹²² Cf. B. O’LEARY, “Ignatian Mysticism and contemporary culture”, en *The Way* 52 (2013), 1-14.

¹²³ M. HENRY, *op. cit.*, 28.

¹²⁴ M. GROSSER, *op. cit.*, 24-25.

¹²⁵ M. HENRY, *op. cit.*, 32.

¹²⁶ M. GROSSER, *op. cit.*, 161.

Por último, junto a la interioridad, la afectividad (*pathos*) y la abstracción como componentes de esta tradición *imaginal* – conscientes que la tradición sería mucho más amplia y vasta a la que hemos presentado –, este proceso está movido, es decir, se teje en movimiento sea por la brecha poreteana del quinto estado del Alma y su Relámpago, sea en el abandono eckhartiano o la expulsión de las imágenes mediante las imágenes en Heinrich Seuse, sea en los *Siete modos de amor* de Beatriz de Nazaret o *Scivias* de Hildegard von Bingen como la liberación de la batalla de los pensamientos y de los sentimientos en Francisco de Osuna. En todo ello, un denominador común resulta ser el movimiento ocular, de cierre y de apertura del ojo inclusive el ojo interior de Ignacio de Loyola al leer la *Vita Christi*. El movimiento nace en el «Fondo de la Vida» o «despliegue de su historia interior»¹²⁷, en palabras de M. Porete, “el fondo del alma” o de Eckhart, *der sêle grunt*. Allí, «ese Fondo vuelve y consciente cuando, no pudiendo más, experimenta en sí otro Poder, el de la vida que le ha dado a ella misma, cuya acción no tiene otro sentido que hacernos experimentar la munificencia de ese don»¹²⁸. Esto mismo es la “simplicación del yo” (J. García de Castro) donde Dios emerge, no solo para Ignacio de Loyola, sino posible y válido para el sujeto cristiano considerado principalmente como un *moi – intérieur* de donde se engendran múltiples significaciones sorprendentes e inesperadas¹²⁹. M. Grosser hablando de la pintura contemporánea y, en particular, del surrealismo, desglosa su pensamiento en tres puntos: 1. La asociación de ideas; 2. La imagen que se multiplica; 3. De la multiplicación se trasciende a un nivel poético hasta alcanzar lo simbólico¹³⁰.

Toda esta tradición imaginaria e *imaginal* precisamente se desarrolla en ese vínculo de ideas que desencadenan una multitud de imágenes interiores como *Scivias* de Hildegard o la sucesión de “pensamientos tan diversos” (cf. *Au* 7) de Ignacio en su casa – torre de Loyola al dejar de leer los libros (*Vita Christi* y *Flos sanctorum*). En ambos casos, por ejemplo, la multiplicidad se unifica hacia la transformación en el nivel poético, no por sus recursos estilísticos sino por la capacidad de “tomar lumbre” en las cosas de Dios y lo que supone ello para una nueva singladura. De este *corpus* imaginario e *imaginal* en el ámbito

¹²⁷ M. HENRY, *op. cit.*, 59.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Cf. M. GROSSER, *op. cit.*, 193.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 199.

teológico – espiritual dicho como tradición; otra tradición corre en paralelo: la caballeresca. De esta fuente bebe nuestra Parte III y cómo las dos, el *corpus* imaginario e *imaginal* teológico – espiritual y caballeresco, constituyen los dos baluartes en donde Ignacio de Loyola auspiciado por la Gracia redirecciona su ojo interior hacia la *imago Christi* y se constituye como sujeto imaginativo.

«Avancer vers un horizon qui recule,
à mesure que l'on marche vers lui,
“terre promise” jamais atteinte,
mais toujours appelante,
désir s'aiguissant de demeurer
en tension perpétuelle».

Sylvie Germain, *Rendez – vous nomades*

PARTE III

DE LA IMAGEN CABALLERESCA A LA *IMAGO CHRISTI* Entre caballeros anda el juego



Fig. 63. Ms. 2929, fol. 67r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg

Esta parte trata de la imagen caballeresca en Ignacio de Loyola, de su poética junto a la *forma Christi* que va adquiriendo en su educación, en su formación y en su recorrido teológico – espiritual. Es la totalidad de estos tres aspectos (educación, formación y experiencia) la que favorece y potencia la actividad mental imaginativa de Ignacio de Loyola y legada, posteriormente, en los *Ejercicios*. El vocablo *poética* se refiere a la construcción de una nueva imagen o de la emergencia de un nuevo sujeto, tocado por Dios; mientras que *forma* señala el proceso de transformación y de irrupción. El historiador M. A. Ladero avisó de un punto más que importante: «Íñigo López de Loyola experimentó una conversión radical en su vida a partir de 1520; aunque su educación anterior sobrevivió en numerosos rasgos, modos de pensar y actitudes sueltas»¹. A esta permanencia de lo medieval en el Renacimiento se refirió J. Lacouture:

«Nada más vano que intentar trazar una frontera entre dos épocas, entre la Edad Media y el Renacimiento, por ejemplo. El siglo XIV arde con señales que anuncian el Renacimiento. El siglo XVI resuena con ecos de la civilización medieval»².

Dicha educación es resultado de una estratificación de imágenes que podemos denominar matriz caballeresca que, en el caso de Ignacio, provienen del ambiente de la casa – torre de Loyola y de su estancia con el contador mayor Juan Velázquez de Cuéllar en un ambiente de finales del siglo XV y principios del siglo XVI donde la magnificencia del rey Fernando de Aragón era prolífera como el rey liberador y conquistador de tantas batallas y donde la vida piadosa de la *Devotio Moderna* era ya un hecho³. De entrada, y mediante las palabras de S. Germain⁴ ilustradas por una de las miniaturas del *Exemplar* de H. Seuse (fig. 63)⁵ asistimos a una estratificación de imágenes medievales que se dan en Ignacio y que se explicitan en la relación entre la obediencia apostólica de las *Constituciones* y la caballeresca de los códigos caballerescos alfonsí y luliano.

¹ M. A. LADERO QUESADA, “Ecos de una educación caballeresca”, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 143-150. Aquí, 143.

² J. LACOUTURE, *Los jesuitas. I. Los conquistadores*, Paidós, Barcelona 1994 (1ª reimp.), 15 [orig.: *Jésuites. I. Les conquérants*, Seuil, Paris 1991].

³ M. A. LADERO QUESADA, *art. cit.*, 144-145.

⁴ S. GERMAIN, *op. cit.*, 119.

⁵ Para el texto de la miniatura, véase *Apéndice* [16.1].

Así, en primer lugar, el capítulo quinto versa en el imaginario medieval como apunta Ph. Walter dominado por diferentes géneros literarios: «il voit la prédominance de l'épopée et des personnages épiques (le Cid en Espagne, Roland en France) [...] Depuis les travaux de Georges Dumézil, on connaît les liens étroits qui unissent le mythe et l'épopée, comme si l'un ou l'une était le moule de l'autre»⁶. En efecto, la estratificación, a nuestro modo de ver, consiste en un periodo creativo que responde al contexto histórico, social, político y religioso en donde la matriz caballeresca medieval se recrea teniendo en cuenta su raíz mítica antigua:

«L'imaginaire médiéval présente donc l'incrustation d'une mythologie ancienne qui a été retravaillée et réinvestie par des conceptions nouvelles. Les chansons de geste sont construites sur de vieux schémas mythiques pré – chrétiens mais les jongleurs médiévaux projettent ces schémas dans un contexte historique et politique qui est le leur»⁷.

Este imaginario medieval, bajo la pluma de Ph. Walter, se perfila en los siguientes aspectos: a) Un pensamiento analógico y simbólico; b) Lo maravilloso tanto en expresiones literarias como artísticas y, en general, culturales; c) Un compuesto de estratos de culturas y espiritualidades⁸, como por ejemplo el *Retablo de la vida de Cristo* de Juan de Padilla, cartujo de Sevilla, compuesto en 1500, donde podemos leer en el cántico 18:

«Tu, cavallero, no tengas rezelo, / quando rompieses las fuertes batallas, / ponlo en tu boca, verás lo que hallas, / puesto que caygas herido en el suelo. / Y tú, religioso, si quieres venzer / mil tentaciones perversas, malignas, / pon en tu frente sus letras divinas, / ca cierto con ellas te puedes valer»⁹.

De este compuesto, el amor cortés y el amor a Dios se estratifican haciendo difícil una disección, a su vez compleja de analizar. Ya en el siglo XIII este binomio entre amor cortés y amor divino son objetos de estratificación. Los ángeles buenos son reflejos de lo divino y ejemplos para la humanidad al mismo tiempo en que se extiende la noción del

⁶ PH. WALTER, , *art. cit.*, 165.

⁷ *Ibid.*, 166.

⁸ Cf. *Ibid.*, 171-172.

⁹ Citado en J. TARRÉ, *art. cit.*, 246. Cf. *Supra*, 387. Obra, por otra parte, con cierta conexión cultural con Ignacio de Loyola. Por una parte, es plausible pensar que fuese difundida en los ambientes de Arévalo y Nájera; y, por otra parte, por el dato que ofrece la *Au* al aclararnos su proyecto inicial de ir a Jerusalén y, posteriormente, «ofrecíasele meterse en la Cartuja de Sevilla, sin decir quién era para que en menos le tuviesen y allí nunca comer sino hierbas [...] Todavía a un criado de casa, que iba a Burgos, mandó que se informase de la regla de la Cartuja, y la información que della tuvo le pareció bien» (*Au* 11).

infierno como el lugar donde reside fundamentalmente la avaricia y la lujuria y «comme si l'enfer était la vie sur terre»¹⁰. El amor de Dios se sitúa para la comprensión humana en todo aquello que no sea precisamente ni avaricia ni lujuria. Así, la *fin'amours* comienza a ser su formulación laica desde el siglo XII al siglo XIV. La estratificación entre el mundo laico y religioso la acredita, *ad exemplum*, Ignacio de Loyola a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. La *fin'amours* encuentra la conexión y el intercambio entre lo espiritual y lo profano: «la thématique de l'échange désintéressé peut impliquer celle du sacrifice et de la souffrance ce qui nous ramène au plus près des valeurs chrétiennes»¹¹.

La miniatura de H. Seuse donde las figuras de la dama, de los caballeros y del Servidor (H. Seuse) se nos presentan junto al IHS central, es solo un ejemplo de este intercambio dado en la época medieval. Sin embargo, más que un “échange” estamos hablando de una conciencia caballeresca como forma de vida y que en el caso de la Península Ibérica se consolida en tiempos de Alfonso X el Sabio (1252-1284)¹². Asimismo, durante el reinado de los Reyes Católicos (en Castilla, 1274-1504)¹³, volverá a resurgir, ahora, en cambio, al servicio de la nueva proyección ideológica, política y religiosa de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón. Dicha conciencia no distinguía entre la producción ficcional, el género de las crónicas, las historias caballerescas, las hagiografías donde se introducen elementos de la literatura caballeresca, los cancioneros y los libros de caballería. Para mostrar esta estratificación de imágenes, en el caso del amor cortés, queremos referirnos a la miniatura de *Las flechas del dios amor* en *Li romanz de la Poire* de Tibaut (Ms. Fr. 2186), c. 1260 (fig. 64)¹⁴.

¹⁰ J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, Cerf, Paris 2010, 271.

¹¹ *Ibid.*, 273.

¹² F. GÓMEZ REDONDO, *HPMC*, vol. II, 423-852.

¹³ F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. II, 1673-1681. Véase su nota 4, 1675 para una amplia bibliografía; M^a. E. LACARRA (ed.), *Evolución narrativa e ideología de la literatura caballeresca*, Ediciones Universidad del País Vasco, Bilbao, 1991.

¹⁴ Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 281.



Fig. 64. Ms. Fr. 2186, fol. 1v, c. 1260, Bibliothèque nationale de France, Paris

Las flechas del dios amor de *Li romanz de Tibaut* también acompañan el episodio visionario del poeta – caballero ante la fuente de Narciso de la parte primera del *Roman de la Rose* (c. 1275-1280) de Guillaume de Lorris. En este sentido, J. Wirth advierte de esta simbiosis entre amor cortés y amor divino:

«Assimiler ainsi l'amour profane à une expérience mystique, c'est donner à la chair une dimension spirituelle, une attitude qui ne se limite pas à un milieu intellectuel ou religieux particulier, mais fait partie d'une vague de fond qui parcourt l'ensemble des expressions idéologiques et artistiques à partir du reflux de la réforme grégorienne. Cela va de l'insistance sur l'humanité du Christ à la diffusion de l'amour courtois, en passant par l'idéal social d'un amour fraternel inspiré par l'Évangile»¹⁵.

Otra de las características del tiempo medieval, la definiríamos, siguiendo a J. R. Valette¹⁶, como la poética de lo maravilloso, de la *merveille*, y de la *mirabilia Dei*. Así la definió M. J. Lemarchand:

«*Mirabilia*, “hechos admirables”, es decir, maravilla y milagro a la vez. Ambos conceptos nos legó el latín en esta sola palabra, que reúne la aventura interior, quête caballeresca, peregrinaje o viaje iniciático, con el descubrimiento de otros mundos»¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, 271-285. Aquí, 281. Sobre el episodio de la fuente en el *Roman de la Rose*: *Infra*, 491.

¹⁶ Cf. J. R. VALETTE, “De l'écriture de la merveille à la pensée du Graal”, 140-146; *Supra*, 49.

¹⁷ Véase su introducción a la edición de: BENEDEIT – MANDEVILLE, *Libros de Maravillas*, M. J. Lemarchand (ed.), Siruela, Madrid 2002, 11.

Recordando la cercanía sinonímica de las *images* y las *ystoires*¹⁸, desde esta perspectiva, la materia de Bretaña – a diferencia de la denominada materia carolingia que presenta como núcleos temáticos el género de la *chanson* o cronístico – de *El cuento del Grial* (c. 1180) y *El Caballero de la carreta* (c. 1176-1181) de Chrétien de Troyes sirven de matriz que inspirarán las continuaciones del llamado ciclo artúrico (*Lancelot-graal*). R. de Boron realizaría la *Estoire dou Graal* ou *Joseph d'Arimathie* (c. 1190-1199)¹⁹ y las atribuidas *Joseph d'Arimathie*, *Merlin* y *Perceval*; la Vulgata (c. 1215-1230) la constituyen *Estoire del Saint Graal*, *Estoire de Merlin*, *Lancelot*, *Queste del Saint Graal*²⁰, *Mort le roi Artu*; y, finalmente, la PostVulgata (c. 1230-1240) que retoma o bien las atribuidas a R. de Boron o las pertenecientes a la Vulgata. A todo esto, debe añadirse la continuación anónima del siglo XIII, *Perlesvaus* o *Li hauz livres du graal*²¹ y del mismo siglo la traducción alemana *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach quien amplía la obra de Chrétien a unos 25.000 versos²².

En efecto, constatamos dos hechos: su carácter de “ciclo” y por ser un fenómeno. En primer lugar, hablamos de un ciclo poético, en el sentido de construcción y por el cual como analizó J. R. Valette devienen ciclos de la escritura romanesca con “estructuras” de pensamiento teológico: «L'image et la ressemblance, les signes et la signification, le rapport du visible et de l'invisible et, enfin, l'histoire du salut»²³. En segundo término, fenómeno porque estos ciclos inundan de forma laberíntica la literatura en Europa inclusive su recepción peninsular²⁴ y su influencia en el castellano *Amadís de Gaula*, en particular el *Lancelot* de la Vulgata y el *Tristán* en las tres redacciones del *Amadís* hasta la manipulación en 1508 por Garci Rodríguez Montalvo (impresión de Zaragoza, 1508) como ha

¹⁸ Sobre esta interrelación entre mirar y admirarse, la imagen y la historia, la *imago mundi*, véase la introducción de Lemarchand en: BENEDEIT – MANDEVILLE, “Introducción”, 12-15.

¹⁹ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 205-247.

²⁰ *Ibid.*, 277-321.

²¹ *Ibid.*, 251-273.

²² *Ibid.*, 325-355; A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 637-665.

²³ J. R. VALETTE, “De l'écriture de la merveille à la pensée du Graal”, 142; ID., *La pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e – XIII^e siècle)*; V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 367-376.

²⁴ F. GÓMEZ REDONDO, *HPMC*, vol. II, 1469. Cf. P. GRACIA, “El ciclo de la PostVulgata y sus versiones hispánicas”, en *Voz y Letra* 7 (1996), 5-15; R. M. MÉRIDA JIMÉNEZ, *Transmisión y difusión de la literatura caballeresca. Doce estudios de recepción cultural hispánica (siglos XIII-XVII)*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida 2013. Especialmente, 13-34; H. L. SHARRER, *A Critical Bibliography of Hispanic Arthurian Material. I. Texts: the prose romance cycles*, Grand & Cutler, London 1977.

demostrado F. Gómez Redondo²⁵ a las que A. D. Deyermund²⁶ añade la materia del *graal* de la PostVulgata y *Le chevalier* de Chrétien. Otro ejemplo de la estratificación típicamente medieval.

La *merveille* va unida a la construcción del *homo viator* – que proviene de toda una tradición clásica con la *Odisea* y la *Eneida* –, quien descubriendo se descubre, esa *quête* arquetípica: el *Caballero de la carreta* de Chrétien descubre su nombre a partir de una aventura interior que se desarrolla al igual que en su *Perceval*; el mismo *Amadís de Gaula*, el Doncel del Mar, ante las variopintas y complicadas acciones textuales, también se le revela su identidad, hijo del rey Perión. Este imaginario caballeresco no es ajeno a la experiencia de Ignacio de Loyola: él como “viandante” y, posteriormente, la *imago societatis* como apóstoles repartidos por la viña de Cristo, siempre en camino:

«Para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida, ahora sean enviados por orden Vicario Sumo de Cristo nuestro Señor [...] ahora por los Superiores de la Compañía [...] ahora ellos mismos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dad comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas» (Co 603)²⁷.

Ya desde la *Navigatio Sancti Brendani* y el *Viaje de san Brandán*, el deseo inicia la aventura y la *merveille*, especialmente por la *imago mundi* y que así se traduce en el *Libro de las Maravillas* de Mandeville²⁸. Nos movemos entre los siglos XII y XIII. Por lo tanto, la materia de Bretaña, específicamente *Li contes* y *Le chevalier* de Chrétien, devienen

²⁵ Cf. F. GÓMEZ REDONDO, *HPMC*, vol. II, 1542-1576; J. M. LUCÍA MEGÍAS, “Notas sobre la recepción del *Lanzarote* español en el siglo XVI (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9611)”, en *Verba Hispanica* 4 (1994), 83-96. Sobre las tres redacciones del *Amadís*, véase: J. M. CACHO BLECUA, “Etapas y técnicas del *Amadís*”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, Crítica, Barcelona 1980, 372-376.

²⁶ Cf. A. D. DEYERMOND, *Historia de la literatura española. 1. La Edad Media*, Ariel, Barcelona 2008²¹, 287. Consúltense también: F. W. DE KURLAT, “El diseño novelesco del *Amadís de Gaula*”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, 369-376.

²⁷ Cf. Co 304.82.92.308.588.605.626.633.636. Véase F. J. RUIZ PÉREZ, “Discurrir. B. Elemento carismático de la Compañía de Jesús”, en *DEI*, vol. I, 640-641. Pese a la falta de una aproximación cultural y de una justa indicación filológica y semántica del concepto de peregrinación en la Edad Media y, especialmente, del de vía o jornada – como indicó Lemarchand (véase nota 18) o “viandante” indicando así un concepto único espaciotemporal; F. J. Ruiz Pérez estudia sus principios teológicos en Ignacio de Loyola y en la Compañía de Jesús: F. J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000, 167-217.

²⁸ Sobre la *imago mundi*, la maravilla y la aventura, consúltense el postfacio realizado por Jacobo F. J. Stuart a la siguiente edición: ANÓNIMO, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, F. Torres (ed.), Siruela, Madrid 2001, 89-96. También: A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 798-810.

arquetipos retomados incluso en el *Amadís* y esos “otros semejantes libros de caballerías”. De esta manera, encontramos en la voz y en la escritura del P. Gonçalves da Câmara algunas alusiones explícitas en el relato de Ignacio de Loyola. Desde el inicio se nos declara: «Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» (*Au* 1). Pese a la sorpresa de este inicio *in media res*, unos números posteriores clarifican la fuente imaginativa del ejercicio de armas y de la honra: «Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo» (*Au* 5)²⁹. Así, los libros de caballerías constituyen un lugar hermenéutico para entender el significado del “ejercicio de armas”, del honor y del amor a la dama:

«Y muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas» (*Au* 6).

Por lo tanto, la imagen caballeresca acompaña el recorrido de Ignacio de Loyola y si hay que poner una cesura entre “lo medieval y lo moderno” no se delimitaría en su conversión en la casa – torre de Loyola ni en Manresa sino como bien explicita el historiador francés J. Lacouture ese corte adviene en su regreso de Tierra Santa (1524):

«La cesura se sitúa no en el momento de la “conversión” de Íñigo – cortesano – escudero fulminado por la guerra (1521), que lo deja, en un primer momento, en la condición de epígono de sus antepasados vascos, de san Francisco y de los cruzados lanzado a la frenética ascesis de Cataluña y al peregrinaje a Palestina –, sino más bien a su regreso de Tierra Santa, cuando decide en 1524, cerca de Venecia, ponerse a “estudiar”»³⁰.

²⁹ La consideración de los libros de caballerías como «mundanos y falsos» ya estaba consolidada en el momento de redacción de la *Au* y auspiciada por la “animadversión” de Nebrija descrita en el prólogo de su *Gramática castellana* de quienes «gastan su ocio “leyendo novelas o istorias embueltas en mil mentiras e errores”». Cf. F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. II, 1675; *HPRC*, vol. I, 1390-1391.

³⁰ J. LACOUTURE, *op. cit.*, 16-17.

En efecto, la conversión de Ignacio en Loyola y en Manresa no es necesariamente identificable a la supresión de sus imágenes pertenecientes al *humus* y al *homo* caballeresco sino que estas van redireccionándose hacia la *imago Christi*, primero en la casa – torre de Loyola, luego, posteriormente, en Manresa y, finalmente, en su proyecto fracasado de permanecer en Tierra Santa y en su decisión de emprender el camino del saber, del estudio y de la conversación espiritual. En Montserrat donde explícitamente es citado el *Amadís* y esos “otros semejantes libros” y cuya identidad plausible listó M. Alvar³¹ de forma un tanto arriesgada:

«Y fuese su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así 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 Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo» (Au 17).

Por su parte y, en un segundo momento, el capítulo sexto tratará precisamente de esta transformación o redirección de las imágenes hacia la *imago Christi* en Ignacio de Loyola a partir de los números de la *Autobiografía* bajo la pluma del P. Gonçalves da Câmara. Nos parece imprescindible, antes de entrar en la imaginación ejercitada (Parte IV) de los Ejercicios – figurativa, abstraída y discernida – y tratada, posteriormente, por los *Directorios* (1540-1599); adentrarnos en el proceso transformativo y poético de Ignacio de Loyola en su experiencia teológico – espiritual. Bajo el ángulo de la fenomenología de la imagen, observamos su espectro imaginativo.

³¹ «Si Ignacio fue muy aficionado a estas lecturas, aparte del *Amadís*, explícitamente aludido, pudo conocer otros libros ya impresos en esos días, el *Oliveros de Castilla* (1499), el *Tristán de Leonís* (Valladolid, 1501), *Las Sergas de Esplandián* (Sevilla, 1510), *Florisando* (1510), *Tirante el Blanco*, en castellano, (Valladolid 1511), *Palmerín de Oliva* (Salamanca, 1511), el segundo *Palmerín* (Salamanca, 1516), el *Floriseo* del mismo año, la primera parte del *Clarián del Landanís* (1518)». Cf. M. ALVAR, “Sobre el español de San Ignacio”, en Q. Aldea (ed.), *op. cit.*, 25-48. Aquí, 38. De la lista presentada observamos dos líneas: por una parte, la materia de Bretaña especialmente por lo que concierne al *Tristán de Leonís* y como continuación del *Amadís de Gaula* podemos considerar *Las Sergas de Esplandián* y la materia carolingia, el resto de obras. Sobre la tradición textual del *Tristán*, su difusión peninsular y su estructura temática, véase F. GÓMEZ REDONDO, *HPMC*, vol. II, 1505-1540.

Nuestro esfuerzo será, aquí, sistematizarlo aun sabiendo que en su tiempo la estratificación de imágenes era un hecho y un modo de vida. Conscientes del riesgo de separar imágenes que se daban y se ofrecían como un compendio, lo debemos asumir por razones epistemológicas. De esta manera, el tipo de imágenes en Ignacio de Loyola pueden resumirse en tres: devocionales – materiales, mentales (literarias – culturales) y visionarias. Evidentemente, los *Ejercicios* son el fruto de su experiencia y de su estudio y reflexión. Por este motivo, el proceso imaginativo legado en los *Exercitia Spiritualia* interesó y cautivó a estudiosos inclusive a C. Gustav Jung en su interés por la vida simbólica, imaginativa y el proceso de individuación. Lo presentaremos en nuestro capítulo. Sin embargo, nos toca anotar cómo las imágenes devocionales – materiales (Pedro, san Francisco, santo Domingo, nuestra Señora de Aránzazu y de Montserrat, Jerusalén) muestran a un Ignacio como cualquier sujeto medieval. Junto a estas, la emergencia de un sujeto nuevo, que va redireccionando su vida hacia la *imago Christi*, tiene su génesis en un cúmulo de imágenes mentales provenientes de la literatura y de la cultura (libros de caballerías y religiosos) que le hacen proyectarse en Jerusalén o en la misma cartuja de Sevilla. Finalmente, un tercer grupo de imágenes las denominamos visionarias. Ellas están constituidas por visitaciones, visiones y representaciones que vive Ignacio en una progresiva apertura de su “ojo interior” (Nuestra Señora con el Niño, la serpiente, la carne, la Trinidad en forma de tres teclas, los rayos y la figura blanca, el cuerpo blanco, María, la figura sembrada de ojos). En estos tres tipos de imágenes se nos revela un fuerte componente imaginativo y metafórico, fuente de la transformación de un sujeto, Ignacio, y receptáculo de la gracia de Dios. De ello subyace nuestra consideración de la imaginación como ejercicio espiritual.

CAPÍTULO 5

IMAGINACIÓN CABALLERESCA: legislación y cultura caballerescas

La imaginación en la espiritualidad ignaciana cobra un relieve más nuclear que anecdótico. Su función mnemónica, iniciática y transformativa están en las entrañas de la experiencia de Ignacio de Loyola. Y no solo en la de él sino, aún más, en la de todo el cuerpo apostólico: la Compañía de Jesús. La imagen deviene *societaria*. Ignacio de Loyola, ¿peregrino o caballero? Acaso, ¿místico? De cortesano a caballero “a lo divino”¹. Sin embargo, la imagen del caballero peregrino emerge como la más pertinente e ilustradora por dos motivos. Ante todo, existe en Ignacio un bagaje familiar y cultural que dibujan primordialmente la imagen del caballero. Viene de toda una tradición y a ella debe responder. El honor es su cara más visible junto a las armas y las letras. Es el código regulador de una vida aún “no tocada por Dios”. Durante este capítulo, asistimos a un desplazamiento de valores sacados hacia fuera desde el toque de Dios. En un primer momento, deseando las hazañas al estilo más religioso de la época, desde un cierto anonimato y en soledad, pero, sobre todo, en una tensión entre fijar la mirada y un «entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros» (*Au* 17), «envuelto en vapores de gloria, honor, hazañas»².

«La mirada se fija en un punto, una mancha en el muro, y súbitamente emergen las formas, un universo de formas desconocido con una vida nueva. La mancha va funcionando como el interruptor que iluminara la habitación oscura. Ha abierto el ojo abierto, el salvaje como lo denominara André Breton, y ha hecho visible lo que hasta el momento permanecía oculto»³.

¹ Cf. J. M. CACHO BLECUA, “Del gentilhomme mundano al caballero ‘a lo divino’: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 129-159.

² J. LACOUTURE, *op. cit.*, 31.

³ V. CIRLOT, *La visión abierta*, 29.

¿Cuál es el bastimento cultural de las caballerías y de los caballeros? Delineamos la importancia de *El libro de la orden de caballería* (c. 1275) de Ramon Llull, relectura de *Las Partidas* de Alfonso X el Sabio durante su reinado (1252-1284). He aquí un referente y una matriz al igual que las imágenes o arquetipos de los caballeros literarios que codifica al sujeto y a quien debe responder⁴. Al hablar de Ignacio como místico de Occidente, no debemos ampararnos en el falso mito del místico sobrevalorándolo y laureándolo demasiado temprano. Sus visiones, visitaciones, iluminaciones apuntan a una imagen que le va adentrando a vivir el Misterio desde su *quête* o búsqueda más desde lo ordinario que de lo extraordinario:

«Más que experiencias puntuales de carácter extraordinario, la aportación principal de este místico a la abundante tradición espiritual de Occidente adquiere su especificada y originalidad en el itinerario permanente, búsqueda que le fue llevando hacia una manera de ser presencia en el mundo, necesaria e irremediabilmente vinculada al Misterio»⁵.

«Hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos» (*Au* 8). Se dan dos movimientos: fijar los ojos (la mirada) y abrirlos⁶. El primero centra. Un episodio ejemplar es el de la polvareda de Don Quijote con su escudero, Sancho Panza:

⁴ J. García de Castro lo sintetiza así: «Hemos interiorizado un modo recibido de dialogar con el contexto, hemos aprendido sus códigos y también hemos comprobado la validez y veracidad de nuestras respuestas porque han favorecido la construcción de una comunidad más digna y libre. Las decisiones primeras de Ignacio están orientadas hacia su último fin por una motivación primera que consiste en un “vano y grande deseo de ganar honra” (*Au* 1), horizonte de sentido de su personal y cultural modo de estar en el mundo». Véase, J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, en *Man* 76 (2004), 336. Sobre la relación entre *Co* y *Las Partidas* se escribió muy someramente: J. C. FUTRELL, *Making an Apostolic Community of Love: The Role of the Superior according to St. Ignatius of Loyola*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1970, 53ss. Citado en R. GARCÍA MATEO, “La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad”, en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989, 138-141. Aquí, 139.

⁵ J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 333-334. Del reconocimiento de Ignacio primero «dado a las vanidades del mundo (*Au* 1) en agosto de 1521 hasta las afirmaciones que decían de él que «siempre y cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba» (*Au* 99) no solo han pasado los noventa números de la *Autobiografía* sino que Ignacio a partir de la apertura, la comprensión y la relación se va transformando en Cristo. Cf. *Ibid.*, 334.

⁶ Fijar los ojos y abrirlos constituyen los dos puntos neurálgicos en la capacidad imaginativa. Por un lado, se trata de ponerse en el centro de lo que se imagina. Por otro lado, sentir lo que se siente. Este segundo aspecto deviene esencial. «Ignacio se siente» dirá J. García de Castro. En sus palabras, Ignacio «una vez imaginado, Ignacio se siente. En el sentir confluye el contenido imaginativo con el sujeto que imagina [...] Gracias al sentir, su yo se hizo consciente de lo que iba pasando por sí mismo [...] Si Ignacio no hubiese sentido las consecuencias emocionales de sus fantasías y no hubiese hecho “reflexión” sobre ellas (*Au* 8) no habría dejado de ser una mera e ingenua pasividad habitada por pensamientos de orientación contraria». Cf. *Ibid.*, 341-342.

« - ¡Qué poco sabes, Sancho – respondió don Quijote –, de achaque de caballería! Calla y ten paciencia, que día vendrá donde veas por vista de ojos cuán honrosa cosa es andar en este ejercicio [...] En estos coloquios iban don Quijote y su escudero, cuando vio don Quijote que por el camino que iban venía hacia ellos una grande y espesa polvareda; y, viéndola, se volvió a Sancho y le dijo:

- Éste es el día, ¡Oh Sancho!, en el cual se ha de ver el bien que me tiene guardado mi suerte; éste es el día, digo, en que se ha de mostrar tanto como en otro alguno, el valor de mi brazo, y en el que tengo de hacer obras que queden escritas en el libro de la fama por todos los venideros siglos. ¿Ves aquella polvareda que allí se levanta, Sancho? Pues toda es cuajada de un copiosísimo ejército que de diversas e innumerables gentes por allí viene marchando»⁷.

Sancho representaría la apertura de los ojos en la totalidad de la imagen:

«- A esa cuenta, dos deben de ser – dijo Sancho –, porque de esta parte contraria se levanta asimismo otra semejante polvareda. Volvió a mirarlo don Quijote y vio que así era la verdad y, alegrándose sobremedida, pensó sin duda alguna que eran dos ejércitos que venían a embestirse y a encontrarse en mitad de aquella espaciosa llanura»⁸.

V. Cirlot distingue cuatro etapas: «La formación de la imagen, su construcción, la destrucción y la irrupción del Quijote dentro de la imagen que ya ha dejado de serlo para ser sustituida por la auténtica realidad»⁹. En Ignacio de Loyola, se dan propiamente estas etapas del proceso creador de la imaginación. Nos situamos más desde el proceso de transformación del “yo” interno de Ignacio que entronca con toda la tradición mística. Siempre existe un *éveil*, un maravillarse: es lo primero que le produce maravilla (cf. *Au* 8). Asistimos, por lo tanto, al paso de imaginar a imaginarse¹⁰, imaginando *otro* yo. Ya hemos analizado la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen. Su lectura, por parte de Ignacio, provoca una visión, una apertura y una transformación. En un primer momento,

«el yo, la capacidad de manejar y procesar lo que pasa por su interior, detecta los nuevos elementos procedentes de las lecturas, pero, en estos primeros momentos, no los interpreta, no los critica, sencillamente los asume desde una mentalidad ya estructurada y orientada caballerescamente; [...] todavía no hace de ellos experiencia»¹¹.

⁷ M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, RAE – Alfaguara, Madrid 2004, 155-156.

⁸ *Ibid.*

⁹ V. CIRLOT, *La visión abierta*, 30.

¹⁰ Cf. *Au* 8. La fantasía viene afectada (García de Castro): de una fantasía a la imaginación tocada por Dios. Este paso es nuclear: «Haber sido asumido en el mundo de las fantasías hace posible que otras dimensiones de su ser se despierten y que Ignacio empiece a percibirse en su totalidad, en una profundidad entonces insospechada». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 341.

¹¹ *Ibid.*, 338. Para la importancia de la hermenéutica, véase: *Supra*, 83ss. En este sentido, nos distanciamos de J. García de Castro. Bien es verdad que la lectura de la *Vita Christi* actúa en Ignacio de Loyola. Provoca una

La imaginación va configurando al caballero peregrino, Ignacio de Loyola, determinándose y ponderando, considerando y dejándose afectar. De sus ejercicios espirituales fluirán esos otros nómadas de Dios: la *societas*, la Compañía de Jesús. La imagen única se amplía a todo un cuerpo apostólico formado por aquellos que quieran seguir una vida a la apostólica. Entramos así en este quinto capítulo distribuido en dos puntos: caballerías y caballeros y el imaginario caballeresco de Ignacio de Loyola – honor y amor –. Comenzábamos con la cita de la escritora S. Germain. Se avanza y el horizonte de la tierra prometida se va acercando. La imaginación hace posible un nuevo modo de maravillarse, apelante o interpelante que en Ignacio de Loyola y en la espiritualidad ignaciana constituye el punto de partida de la experiencia de Dios y Dios es consolación, dador de amor, impulsor de una locura por Cristo, transformador y creador de un nuevo corazón, de una nueva mirada, de una nueva decisión y, por lo tanto, de la continua dinámica de la imagen de sí, de los otros y de todo lo creado. Las recientes investigaciones hispánicas de F. Gómez Redondo¹², R. M. Mérida Jiménez¹³ y V. Cirlot¹⁴ ofrecen el enfoque justo y necesario a nuestro objeto de estudio: la matriz caballeresca sea por lo que denominamos la “legislación” (*Las Siete Partidas* de Alfonso X El Sabio y el *Libro de orden de caballería*, R. Llull, entre otros códigos) sea por la “materia” caballeresca (literatura procedente de Bretaña y difundida a lo largo de los siglos XIII y XVII).

serie de nuevas imágenes confundidas y “leídas” desde los ojos del caballero. Aún no hay discernimiento, quizás profundidad de esa lectura. Sin embargo, estos destellos, l’*éveil*, forma ya parte de la experiencia de Dios. Primeros pasos, camino a recorrer.

¹² F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. II, 1673-1958 (especialmente su capítulo XI).

¹³ R. M. MÉRIDA JIMÉNEZ, *op. cit.*

¹⁴ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*.

5.1 Caballerías y caballeros

Enrique García Hernán en su *Ignacio de Loyola* presenta al santo «entre lo medieval y lo moderno»¹⁵. Generalmente, encontramos a Ignacio de Loyola de viaje ya desde su juventud. Uno de los aspectos más característicos de Ignacio es su sentido “viajero”. Algunos lo llaman “peregrino” a partir de su conversión. No obstante, estas consideraciones son demasiado cronológicas. Ignacio desde bien pequeño debe vivir un sentido de “viaje”. Odiseo atravesó océanos e islas desobedeciendo lo divino al más estilo prometeico. Perceval, el joven ansioso de aventuras, busca incesante el *Graal* para realizar una sola pregunta. Lancelot, caballero artúrico, viaja entre bifurcaciones entre Amor y Razón con el fin de liberar a Ginebra. Hay una geografía que transforma. Y esta la vive Ignacio ya desde su estancia en los círculos cortesanos: Arévalo (1506-1517) y Nájera (1517-1521). Formado en su *errancia*, nómada entre relaciones de unos y de otros,

«gracias a su posición en la corte Íñigo conoció a numerosas personas que luego alcanzaron puestos de responsabilidad en el gobierno y en la cultura de la época; y también es evidente que siguió el devenir de la corte, con luces y sombras, como testigo de una multitud de tensiones y aspiraciones de grandeza»¹⁶.

Este es el pórtico del mundo cultural e imaginario de Ignacio de Loyola. Todo un contexto codificado al cual se debía dar respuesta y como analizó J. Martín Lalanda la tripartición medieval (sacerdote, guerrero y agricultor) se consolida en el siglo XIII pese a que la distinción procede al menos desde el siglo VI con la carta de Gregorio Magno al rey franco Chilperico hasta el siglo X con los escritos del fray anglosajón Aelfric («*oratores, laboratores y bellatores*»)¹⁷. Entramos, pues, al análisis de estos códigos caballerescos¹⁸, en particular, del *Libro de la orden de caballería* de R. Llull y cómo este – matriz caballeresca –

¹⁵ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 43-112.

¹⁶ *Ibid.*, 51-52.

¹⁷ ANÓNIMO DEL SIGLO XIII, *La Orden de Caballería* – R. LLULL, *Libro de la Orden de caballería*, J. Martín Lalanda (ed.), Siruela, Madrid 2009. Véase su “Introducción”, 11-17. En lo que se refiere a la obra de R. Llull lo abreviamos como *LOC* y la del anónimo como *OC*, su parte en números romanos, seguido del párrafo con numeración arábiga y la página de esta edición. Sobre esta “tripartición” me remito a: G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l’imaginaire du féodalisme*.

¹⁸ La vertiente caballeresca de Ignacio de Loyola, entre varios estudios, está planteada por G. EICKHOFF, “Íñigo de Loyola, die Reichen und die Armen. Der Begriff der Gerechtigkeit”, en *Geist und Leben* 63 (1990), 324-344.

se refleja en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. De entrada, esta matriz está estratificada en dos planos, el literario y el legislativo. Lo que llamamos “materia caballeresca” no está delimitada y podemos comprenderla como una poética proveniente de las canciones de gestas o poemas épicos como la *Chanson de Roland* (materia francesa) y de los *romans* en torno, por un lado, al rey Arturo y, por otro lado, al amor entre Tristán e Iseo/Isolda (materia de Bretaña)¹⁹. A estas dos debe añadirse la materia grecolatina. Previo a la obra luliana, por ejemplo, se nos ofrece *L’Ordene de Chevalerie*, un poema anónimo del siglo XIII (c. 1206-1222) cuya estratificación de la que hablamos es un hecho: composición en octosílabos pareados, como los *romans*, y vinculado a su vez a los cantares de gesta creando una obra literaria y legislativa²⁰.

5.1.1 Códigos caballerescos: *El Libro de la orden de caballería* de Ramon Llull (c. 1275), una relectura de *Las Partidas* de Alfonso X El Sabio (1256-1265)

Ramon Llull emula en siete partes; mucho más breve, literario y conciso, lo normativo que Alfonso X El Sabio impulsó en las *Siete Partidas*²¹ teniendo el *Espéculo* como su germen – fechado el 5 de mayo de 1255 – y poniendo la figura del Rey, «vicario de Dios» (*Partida* II, I, 9), como modelo ejemplar del caballero. La *Partida* II con sus once títulos dedicados al Rey del conjunto de los treinta y un títulos lo corroboran (fig. 65). Todos estos códigos crean un imaginario colectivo y formativo nacido de una necesidad: «Faltó en el mundo caridad, lealtad, justicia y verdad; comenzó enemistad, deslealtad, injuria y falsedad, y de ahí nació error y turbación en el pueblo de Dios, que fue creado para que los hombres amasen, conociesen, honrasen, sirviesen y temiesen a Dios»²².

¹⁹ Cf. R. M. MÉRIDA JIMÉNEZ, *op. cit.*, 15-16.

²⁰ Véase OC – LOC, “Introducción”, 17-19.

²¹ ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso el Nono. Nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López*, Domingo de Portonaris, Salamanca 1576 (ed. facsímil). Abreviamos como *Partidas*, seguido de la parte, el título y la ley. Ver también su análisis y bibliografía: F. GÓMEZ REDONDO, *HPMC*, vol. I, 511-596.

²² LOC I, §1, 25.

Sin embargo, la imagen de la sociedad medieval es contradictoria²³. Caridad, lealtad, justicia y verdad se sintetizan en el honor en contraste con el olvido de la misericordia:

«Por un lado, la más espantosa dureza contra los desventurados e imposibilitados; por el otro, la más ilimitada ternura, el más íntimo sentimiento de afinidad con los pobres, los enfermos y los dementes [...] Por el contrario, en la increíble espontánea, en la carencia de ternura, en la burla cruel y en la alegría del mal ajeno con que se contempla la desgracia de los míseros, falta incluso este elemento del sentimiento de justicia satisfecho»²⁴.

Perceval en *Li contes del Graal* abandona a su madre por su orgullo en querer ser caballero, un mundo fantástico anhelado²⁵. Se muestra la contradicción de los valores crueldad/misericordia, deshonor/honor. Ignacio redirige y transforma la imagen del honor no hacia sí sino hacia Dios, «porque Dios es primero e comieço, e medio, e acabamiento de todas las cosas» (*Partida II*, Prólogo, 2), de imaginando a imaginarse:

«Trabajan en su interior unos modos de proceder (valores, ideales, actitudes, comportamientos) propio de la mentalidad y el ambiente caballerescos en los que Ignacio se formó desde su primera infancia y que se desarrollaron durante su adolescencia y juventud. Si quería responder al ideal del caballero brillantemente descrito en el *Amadís de Gaula* o en otros libros mundanos “que era muy dado a leer” (*Au 5*) Ignacio tenía que llegar hasta el final en la defensa de la fortaleza (*Au 1*), en el cuidado del aspecto y apariencias físicos (*Au 5* y 6), o en su primera rivalidad con los santos (*Au 7*). Es una primera toma de decisiones en la que, superado el primer nivel de implicación formal, el sujeto no sabe que está siendo tomado por la decisión»²⁶.

²³ «El contraste entre la enfermedad y la salud era más señalado [...] El honor y la riqueza eran gozados con más fruición y avidez [...] Los leprosos hacían sonar sus carracas y marchaban en procesión; los mendigos gimoteaban en las iglesias y exhibían sus deformidades. Todas las clases, todos los órdenes, todos los oficios, podían reconocerse por su traje [...] La administración de la justicia, la venta de mercancías, las bodas y los entierros, todo se anunciaba ruidosamente por medio de cortejos, gritos, lamentaciones y música [...] El mismo contraste y la misma policromía imperaban en el aspecto externo de la ciudad y del campo [...]». Cf. J. HUIZINGA, *op. cit.*, 13-14.

²⁴ *Ibid.*, 35. De la misma manera que lo político es marcado por la crueldad y la injusticia, lo literario va de la mano. Así Mainer lo describe: «La muerte fue un invitado permanente de la Edad Media pero, en estos días de su otoño (como lo vio el venerable estudio de J. Huizinga), su imagen se hizo particularmente dramática, rodeada de sus atributos tradicionales: era la cita obligada de los mortales y a todos igualaba aquel trance final. Esa pesadilla colectiva europea, plasmada en la visión en la *Danza de la muerte*, dio su tema a un poema homónimo español, tosco pero eficaz (el manuscrito – quizá de origen aragonés – es de principios del siglo XV; se imprimió en Sevilla en 1520) [...] Transitaron también otros poemas de tono indignado e igualitario que zaherían, desde muy distintos puntos de vista, a la reinante dinastía de los Trastámara: las *Coplas de la panadera*, las *Coplas del provincial* y las *Coplas de Mingo Revulgo*». Cf. J. C. MAINER, *Historia mínima de la literatura española*, Turner, Madrid 2014, 53.

²⁵ Véase el texto en *Apéndice* [17.1]. Cf. *Infra*, 455.

²⁶ J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 336. Dicta así la *Partida II*: «Fue en España siempre acostumbrado de los omes horrados de enbiar sus hijos, a criar a las cortes delos reyes, porque aprisiessen a ser corteses, e enseñados, quitos de villania e de yerros» (*Partida II*, IX, 27).

Partida II

[referidos al Rey]

- I Que habla de los Emperadores e de los Reyes e de los otros grandes señores.
- II Qual deue el Rey ser, en conocer e amar e temer a Dios.
- III Qual deue el Rey ser en sí mismo e primeramente en sus pensamientos.
- IV Qual deue el Rey en sus palabras.
- V Qual deue el Rey ser en sus obras.
- VI Qual deue el Rey ser a su muger e ella a el.
- VII Qual deue el Rey ser a sus hijos e ellos a el.
- VIII Qual ha de ser el Rey a los otros sus parientes e ellos a el.
- IX Qual deue el Rey a sus oficiales e a los de su casa e de su corte a ellos a el.
- X Qual deue el Rey ser comunalmente a todos los de su señorío.
- XI Qual deue el Rey ser a su tierra.

[referidos al pueblo]

- XII Qual deue el pueblo ser en conocer y en amar e en temer a Dios e a su Rey.
- XIII Qual deue el pueblo ser en conocer e en honrar e en guardar al Rey.
- XIV Qual deue el pueblo ser en guardar al Rey e a su muger e a sus hijos e a los otros sus parientes e a las dueñas e a las donzellas e a las otras mugeres que andan co ellas.
- XV Qual deue ser el pueblo en guardar al Rey en sus hijos.
- XVI Como el pueblo deue guardar al Rey en sus oficiales de su corte e a los que biuen en ella.
- XVII Qual deue el pueblo ser en guarda del Rey en sus cosas muebles e rayzes que pertenecen a el para su mantenimiento.
- XVIII Qual deue el pueblo ser en guardar e en bastecer e en defender los castillos e las fortalezas del Rey e del reyno.
- XIX Qual deue el pueblo ser en guardar al Rey de sus enemigos.
- XX Qual deue ser el pueblo a la tierra onde son naturales.

[referidos a caballeros y de otros oficios]

- XXI De los cavalleros e de las cosas que les conviene fazer.
- XXII De los adalides e almogávares e de los peones.
- XXIII De la guerra que deuen fazer todos los de la tierra.
- XXIV De la guerra que se faze por la mar.
- XXV De las enmiendas las quales dizen en España enchas.
- XXVI De la parte que los omes deuen aver de lo que ganaren en las guerras.
- XXVII De los guardalones e como se deue fazer.
- XXVIII Como se deuen castigar todos los omes que andan en las guerras por los yerros que fizieren.
- XXIX De los captivos e qual es su officio.
- XXX De los alfaqueques e qual es su officio.
- XXXI De los estudios en que se aprenden los saberes e maestros e de los escolares.

Fig. 65. Esquema títulos *Partida II* (Alfonso X el Sabio)

Nos parece, ahora presentar la estructura formal del *Libro de la orden de caballería* (R. Llull) mediante un estudio comparativo con la obediencia apostólica de *Las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Dos obediencias, caballeresca y apostólica. Esta segunda redirige valores ya aprehendidos de una matriz caballeresca ²⁷ sin las “extravagancias” como cacerías, negocios o lecturas de romances como pretende ver el historiador W. V. Bangert²⁸. A nuestro modo de ver, el imaginario cultural de Ignacio se va encauzando en *otro* principio, el *primo Deum*. Ya J. C. Coupeau²⁹ puso de manifiesto analíticamente el carácter perenne de las *Constituciones*, el desarrollo de su dimensión clásica (materia clásica) a partir del estudio del *Asceticón* de Basilio de Cesarea, el *Praeceptus* de Agustín de Hipona, la *Regula* de Benito de Nursia y la *Regula et vita* de Francisco de Asís y el gran influjo de la mano de J. A. de Polanco y, en particular, de sus «12 industrias»³⁰. Si nos preguntamos qué hilo conductor las recorre, la obediencia deviene una mistagogía, a saber una experiencia teologal que debe aprenderse y aprehenderse.

Así A. de Jaer³¹ lee las *Constituciones* bajo los ojos del “*spiritu corde practice*”³² y desde la perspectiva de la CG 34 de la Compañía de Jesús rotulando su estudio: *Formar un cuerpo para la misión*. Nuestro objetivo principal será evidenciar una posible estructura a partir de esta obediencia apostólica comparándola con la materia caballeresca que, posteriormente, analizaremos a partir de la obra luliana, en particular con el *Examen General*. Por otra parte, dicho *Examen* se nos presenta como la materia más originaria en el proceso redaccional del texto constitucional y constituyente de la *imago societatis* si adoptamos, así, de forma ya consensuada, las etapas propuestas por A. de Jaer para quien de

²⁷ J. García de Castro denomina «configuración mental y cultural» al referirse a la matriz caballeresca donde «ser caballero más que un ejercicio militar, era un modo de existir». Cf. *Ibid.*, 337.

²⁸ W. V. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981, 15 [orig.: *A History of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1974].

²⁹ J. C. COUPEAU, *El Espíritu en la forma*. Me remito a su actualizada bibliografía en torno a Co: 351-376.

³⁰ «12 industrias con que se ha de ayudar la Compañía, para que mejor proceda» en PoCo, vol. II, 725-807.

³¹ A. DE JAER, *Formar un cuerpo para la misión. Una lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2011 [orig.: *Faire corps pour la mission. Une lecture spirituelle des Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Lessius, Bélgica 1998].

³² U. Valero se refiere a estas tres palabras del P. Jerónimo Nadal en la edición castellana de A. de Jaer. *Spiritu* «como cosa cuyo principio es Dios» [8], *Corde* «no especulativamente. No basta entender que eso es de Dios y ques ordenado por su providencia; es menester aplicar la voluntad y el affecto» [9], *Practice* «ques que obréis conforme a lo que entendéis y amáis, que os rigáis por eso» [10]. Cf. MNad V, 226-230. Véase también A. DE JAER, *op. cit.*, 8-9; A. RAVIER, *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa – Calpe, Madrid 1991, 240-286 [orig.: *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Desclée de Brouwer 1974].

1534 a 1541 se desarrolla la «etapa institucional» mediante los votos de los primeros compañeros en Montmartre (París) y la consagración de la Compañía de Jesús a Dios en San Pablo de Extramuros (Roma); de 1541 a 1545 la «etapa de experimentación» sitúa a Ignacio de Loyola, entre otros aspectos, en la redacción de la primera versión del *Examen General* mientras que, finalmente, de 1547 a 1590, la figura de su secretario, J. A. de Polanco resulta esencial para la «etapa constitucional» de redacciones finales del conjunto del texto de las *Constituciones*³³. De entrada, la obediencia apostólica en las *Constituciones* (desde el *Examen* hasta la Parte VII) teje y vertebra este texto³⁴ y el proceso formativo, iniciado ya desde el *Examen General*, dándonos una estructura concéntrica (fig. 66) y elaborando una pedagogía del voto de obediencia apostólica: obediencia que inicia, prueba y conserva³⁵.

En primer lugar, el elemento A (Co 84-85) reclama el A' (Co 659). El *Examen General*, en estos números, explicita una verdadera obediencia como lugar de Dios, *Principio y Fundamento* a quien se da obediencia tanto en la autoridad formal (Superior) como en el prójimo (cocinero) porque la obediencia parte de una vocación y comparte una convocación. Este punto fundamental de la obediencia apostólica está contemplado en el elemento A' (Co 659). Ya en la parte VII, el jesuita ya incorporado en la Compañía vive la obediencia como vínculo del cuerpo apostólico a través de la unión de ánimos donde vocación y convocación se nutren y se alimentan como la sabia al árbol para que dé fruto en abundancia. La parte III y VI se corresponden por dos razones.

³³ Cf. A. DE JAER, *op. cit.*, 30. J. C. Coupeau versiona estas tres etapas como “fundacional”, “de experimentación” y “constituyente”. Cf. J. C. COUPEAU, “Constituciones”, en *DEI*, vol. I, 436.

³⁴ Para las cuestiones textuales y estructurales, consúltese la siguiente obra que supone *une mise à jour* de los comentarios clásicos de Aicardo y de Aldama: *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, S. Arzubialde – J. Corella – J. M. García Lomas (eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996; J. M. AICARDO, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Blass y Cía, Madrid 1919; A. M^a. DE ALDAMA, “La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús”, en *AHSI* 84 (1973), 201-245; ID., Repartiéndose en la Viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones, CIS, Roma 1973; ID., Unir a los repartidos. Comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús, CIS, Roma 1976; ID., Comentario a la IX Parte de las Constituciones. El General de la Compañía de Jesús, CIS, Roma 1982; ID., La vida religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la Parte VI de las Constituciones, CIS, Roma 1989.

³⁵ Esta idea de proceso es descrito por L. M^a. García Domínguez en su estudio “Formar la obediencia apostólica”. El autor recuperando la semántica de las *Constituciones* entiende la formación como incorporación donde describe el seguimiento ingenuo, crítico y pleno (obediencia apostólica). Cf. L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, “Formar para la obediencia apostólica”, en *Man* 66 (1994), 35-53.

Co		
A	Co 84-85	Examen General. <i>Primo Deum</i> Obediencia como vínculo común Vocación – convocación
B	Co 284	Parte III (Noviciado) Grados de obediencia: Ejecución / voluntad /juicio con reverencia y amor
C	Co 361-424	Parte IV (Formación) Caridad y obediencia Superior, <i>locus Christi</i> Libres y disponibles
B'	Co 547-551	Parte VI (a sí mismos) Grados de obediencia: Ejecución/voluntad/entendimiento con reverencia interior
A'	Co 659	Parte VII (a los prójimos) Obediencia: vínculo de la unión de ánimos

Fig. 66. Esquema retórico – literario *Constituciones*

Primera, por la naturaleza más introspectiva de estas dos partes. Sea el noviciado en su estructura formativa como en lo referente a los ya incorporados, señalan “a sí mismos” como el objeto a atender. Segunda, porque cada una de las partes expresan unos grados de obediencia perfecta e imperfecta en la ejecución, la voluntad y el entendimiento o “juicio”.

En segundo lugar, tanto el elemento B (Co 284) como el elemento B' (Co 547.550.551) manifiestan los valores de esa obediencia apostólica: reverencia y amor. C. Coupeau hablando ello analiza su originalidad en el discurso ignaciano:

«Se esboza aquí una doctrina original ignaciana que presenta tres niveles crecientemente elevados de obediencia, según se obedezca en el nivel de la ejecución, en el nivel de la decisión o incluso en el nivel del afecto por la cosa mandada»³⁶.

Finalmente, el elemento C (Co 361.424) emerge como el núcleo del proceso de aprendizaje, mistagógico, en la obediencia apostólica. Nótese el valor que presenta estos números al ser insertados en la parte IV de las *Constituciones* al tratar del aumento en “letras y virtudes” para el jesuita que se va incorporando en la Compañía. La obediencia apostólica se vive desde su naturaleza teologal (la misión, fruto de la caridad) y cristológica (Cristo encarnado en la historia, las personas y la autoridad del Superior). El segundo esquema (fig. 67) lo presentamos en columnas el cual hace visible la imagen de la obediencia que inicia, prueba y conserva.

a) Obediencia que inicia

El novicio no solo es probado sino iniciado a una experiencia de ruptura, de Dios y de progresiva incorporación. Los dos años de noviciado son concebidos como una “escuela” de iniciación al ser jesuita a través de dos grandes ejes. En primer lugar, en lo cotidiano de la vida: oración diaria y disciplina del examen de la vida (cf. Co 261), lectura espiritual y Eucaristía (cf. Co 80), estudio del Instituto y de su modo de proceder (cf. Co 260), servicios humildes y abnegados (cf. Co 68) y, finalmente, el ministerio pastoral (cf. Co 69).

³⁶ J. C. COUPEAU, “Constituciones”, 441.

Examen	Parte I Del admitir a probación	Parte II Del despedir los que aprobasen bien	Parte III Del conservar y aprovechar los que quedan en probación	Parte IV Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los prójimos	Parte V De lo que toca al admitir o incorporar en la Compañía	Parte VI De lo que toca a los ya admitidos o incorporados... a sí mismos	Parte VII De lo que toca a los ya admitidos o incorporados... para con los prójimos
Co 84-85 Vida en común, Principio y Fundamento de la obediencia: DIOS, Criador y Señor.			Co 284 COMO Cristo Reverencia, Amor Fortaleza- humildad (ejecución) Abnegación (voluntad y “juicio” - entendimiento)	Co 361 Estudios Tomados por caridad y obediencia Co 424 Superior: lugar de Cristo Disposición libre con verdadera obediencia		Co 547 Grados de obediencia: perfecta- imperfecta Ejecución Voluntad Entendimiento Co 550 Co 551 reverencia interior	Co 659 UNIÓN DE ÁNIMOS, vínculo por OBEDIENCIA
A	B			C	B'		A'

Fig. 67. Esquema en columnas *Constituciones*

En segundo lugar, en lo extraordinario de las tres experiencias previstas para este tiempo: el mes de *Ejercicios* (cf. *Co* 65), de hospitales (cf. *Co* 66) y de peregrinación (cf. *Co* 67). Estos dos ejes apuntan a un solo fin: el discernimiento de mociones y la inmersión en el misterio de quien le llama a entregar su vida en la Compañía de Jesús. Esta finalidad se va configurando en el sujeto a través de la iniciación. La obediencia juega un papel crucial no solo como voto jurídico sino como elección consagrada y experiencia teologal.

Ob-audire es su etimología y esta nos remite a lo que significa: escuchar consciente y responsablemente. Consciente de Dios, Criador y Señor, *Principio y Fundamento*, quien habla vinculando al novicio creando una historia de común unión. Responsable en la respuesta del novicio a Dios mediante los actos concretos. La pregunta de fondo en la obediencia es la siguiente: ¿quién es Dios en mi vida? ¿Es el Señor de mi vida a quien escucho y respondo? (cf. *Mc* 12, 29-30). La honda experiencia espiritual en cualquiera de los dos ejes – ordinario y extraordinario – apunta a ir informando, conformando y formando la obediencia. Poco a poco el novicio es guiado por los coloquios con el Señor y el maestro de novicios para irse iniciando en la escucha de Dios, purificando desordenes, ampliando deseos y ganando en libertad. El horizonte, sin duda alguna, es la obediencia apostólica: la escucha de quien se aprende del otro, la escucha de quien sale de su «proprio amor, querer e interés» (*Ej* 189).

En definitiva, la obediencia a la cual se inicia el novicio es el éxodo de las propias ambiciones con sus ambigüedades y en la que se recibe más que uno puede dar. Esta disposición humilde y abnegada es fundamental. Durante este tiempo del noviciado, hay un conocimiento de sí mismo pero siempre apuntando a un fin: trabajar en la viña del Señor. Quien se ejercita en la escucha y en el diálogo saliendo de toda convicción férrea consciente e inconsciente, se va iniciando en una mayor disponibilidad de toda su persona para la mayor gloria de Dios.

b) Obediencia que prueba

Probar conlleva ejercitarse en el objeto que se pretende³⁷. Y en este caso, la parte IV de las *Constituciones* prevé esta probación a lo largo de la formación. La prueba para los “instruidos en letras y en virtud” no deja ser un examen y un examinarse en lo cotidiano. Se va forjando, se va tejiendo el sentido de la obediencia apostólica y su valor crítico. La palabra *krisis*, de origen griego, significa juicio y en todo “juicio” hay un proceso de examen, evaluación y respuesta. En la actualidad, emitir un juicio es casi como dar una opinión subjetiva movido por las emociones más fluctuantes que razonadas. La obediencia apostólica probada es la escucha probada en su dimensión crítica y, por lo tanto, política. El jesuita en formación no solo es invitado a aceptar situaciones, destinos o tareas pasivamente. Ni contestarla ideológicamente mediante sus impulsos. La realidad que debe vivir debe transformarse y transformarlo. Y la obediencia, la escucha ya iniciada en el noviciado, juega un papel crucial. Se nos muestra un camino hermenéutico en medio de situaciones críticas con el fin de realizar una experiencia de fe. Los estudios humanísticos, filosóficos, teológicos y en otras disciplinas no tienen un valor por sí mismo sino que su finalidad es apostólica con dos dimensiones: personal y corporativa.

La primera es la experiencia irremplazable que nadie puede hacer por sí mismo. Los estudios, los ministerios pastorales y la vida comunitaria tienden a una invitación: el juicio, el examen, la evaluación y la respuesta. La segunda, la entendemos como el diálogo central entre el superior y el sujeto como vínculo del cuerpo apostólico donde se enmarca la disponibilidad a la escucha de Dios mediante el superior en un proceso en que se insta a juzgar (la realidad), a examinar (mociones, causas, afectos), a evaluar (dar valor) y a responder. Esta probación en su dimensión social y política (en lo que se vive: mundo, yo, otros) llama a una comprensión (*Verständis*) propio del espíritu tal y como diría Dilthey³⁸ más que a una explicación (*Erklärung*) propio de las ciencias de la naturaleza.

³⁷ La palabra en el siglo XVI tiene un sentido bien determinado haciendo énfasis en dos aspectos: la obediencia se ejecuta y tiene relación con la fe que se profesa y se confiesa. Leemos en la definición de *El Tesoro*: «Consiste en la ejecución de lo que fe nos manda. Dar la obediencia, reconocer al mayor, y superior». Cf. *TLC*, 124.

³⁸ Cf. *Supra*, 111; J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 105-119.

c) *Obediencia que conserva*

Conservamos aquello no anquilosado sino “el don valioso recibido” (Co 790). Este tesoro es la vivencia de seguir viviendo en Él. El sentido de incorporación y de pertenencia al cuerpo apostólico de la Compañía es tanto orgánico – jurídico como místico-espiritual: el Cuerpo Místico de Cristo, bajo su Bandera (cf. Ej 147). La unión corporativa es unión de permanencia. Su conservación vincula a unos con otros y es savia que alimenta en la diferencia de lugares y de culturas manteniendo la diferencia en la misión. Principalmente, la obediencia religa al cuerpo apostólico en su doctrina y en su praxis³⁹:

Hay una llamada del Rey Eternal (cf. Ej 95.146) que no remite únicamente a la vocación primigenia del candidato sino a la vocación perpetua de su vida consagrada con el fin de trabajar en la viña del Señor. El jesuita, desde ese don de Dios, responde (cf. Ej 98. 147) lejos de heroicidades sino como ofrenda de sí mismo a Dios. Este don es obediencia al Evangelio: «Anuncio lleno de alegría, ofrecimiento por medio de la Iglesia [...] para que lo custodie, lo proclame y lo interprete autorizadamente»⁴⁰. En efecto, mediante el vínculo de la obediencia, se reconoce la presencia de Cristo en la persona de autoridad tanto vertical (superior) como horizontal (los compañeros)⁴¹ acogiendo, así, las decisiones con eventuales juicios como designios de historia de salvación: trascendente e inmanente. En resumen, la obediencia apostólica sitúa al jesuita en un cuerpo con una dinámica en «presteza, gozo espiritual y perseverancia» (Co 547) y regulada a través de la cuenta de conciencia (Co 91ss) y la consulta (Co 551).

La apostolicidad califica la obediencia y esta atraviesa las *Constituciones* como *leitmotiv* vertebrando un proceso mistagógico en donde el jesuita en formación va iniciándose, va probándose en el ejercicio espiritual de la obediencia: una escucha discernida de la voluntad de Dios y una confirmación de su vida como consagrado en un cuerpo apostólico llamado Compañía de Jesús según su modo de proceder. La vocación no es, en efecto, únicamente individual sino hondamente societaria.

³⁹ Cf. M. GIOIA., “La doctrina y la praxis de la obediencia en San Ignacio”, en *CIS* (1979), 59-74.

⁴⁰ *Ibid.*, 60.

⁴¹ Cf. Co 84.85.284.286.424.547.

En lo referente al *Libro del orden de caballería* de Ramon Llull, la estructura es concéntrica, igual que en las *Constituciones* previamente comentadas. Si en estas la parte nuclear es la IV, «del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los prójimos» (Co 361.424), ahora el pensamiento luliano vertebra lo esencial en la III y IV parte: «Examen al escudero para entrar en la orden de caballería» y «manera de recibir la orden de caballería».

A partir de nuestro esquema retórico – literario (fig. 68), la estructura es concéntrica. Se inicia con un diálogo entre el escudero y el caballero. En primer lugar, encontramos un elemento A (I parte) y A' (VII parte). Todo principio de caballería tiende hacia el honor, y no propiamente de sí mismo sino al del grupo llamado “orden de caballería”. Desde el inicio de la obra, tal honor es referido a Dios: «Dios honrado y glorioso, que sois cumplimiento de todos los bienes, con vuestra gracia y bendición comienza este libro que es de la orden de caballería»⁴². Este es el principio general. Podríamos decir, como veremos más tarde, que la cuestión del honor es doble: referida a Dios a quien la orden de caballería debe siempre honrar, y la referida a sí misma, es decir, el honor entre caballeros (honra). Iniciándose con un Prólogo, se muestra a un escudero que recibe el *Libro*, quien contempla a Dios a diario en una fuente y «así menospreciar la vanidad de este mundo»⁴³. La primera parte (A) da los principios de la orden de caballería los cuales se alinean en una semántica del “más” y del “mejor”: «Cada mil fue elegido y escogido el hombre más amable, más sabio, más leal, más fuerte y con más noble corazón, mayor educación y mejor crianza que todos los restantes» (LOC I, §2).

⁴² LOC, “Prólogo”, 65; *Partida* II, II, Prólogo.

⁴³ *Ibid.*, 66. La relación entre la fuente, la contemplación y el caballero la encontraremos también en la primera parte de Guillaume de Lorris del *Roman de la Rose*. Cf. *Infra*, 491.

<i>LOC</i>	
Prólogo (diálogo escudero – caballero)	
A	I PARTE Principio de la caballería
B	II PARTE Oficio del caballero
C	III PARTE Examen al escudero para entrar en la orden
	IV PARTE Manera de recibir al escudero en la orden de caballería
B'	V PARTE Armas del caballero
	VI PARTE Costumbres del caballero
A'	VII PARTE Honor al caballero

Fig. 68. Esquema retórico – literario *Libro del orden de caballería* (R. Llull)

Esta semántica del “más” y del “mejor” no solo señalan al caballero sino a todo lo que le define en su imagen (*similitudo*) de caballero: «El caballo es la bestia más noble y la que mejor conviene para servir al hombre», «convino que se eligiesen y tomasen de entre todas las armas aquellas que son más nobles» (*LOC I*, §3). Al igual que la Compañía de Jesús presenta quién es a partir del *Examen General* (cf. *Co* 84-85), aquí se insta, a quien desee entrar en la caballería, a «meditar y pensar en el noble origen de la caballería» cuya nobleza versa en «la nobleza del corazón y su buena crianza». Una vez establecidos estos fines de la orden de caballería, se describe, por una parte, la honra y el servicio del caballero cuyo modo de proceder se rige por el “amor y temor” (*LOC I*, §5); y, por otra, la verdad y la justicia. Los cuatro binomios constituyen el honor del caballero que ante todo debe «ser bueno y agradable a Dios y a las gentes» (*LOC I*, §7). Precisamente, en la última parte estos temas se retoman. El honor del caballero, a parte de ser honrado por Dios (cf. *LOC VII*, §1), es calificado mediante el amor y el temor, «conviene al honor del caballero que sea amado por ser bueno; y temido por ser fuerte» (*LOC VII*, §4), y «honrar a su noble corazón porque le hace ser caballero, siendo dicho noble corazón deshonorado cuando el caballero lleva a él pensamientos viles y malos, engaños y traiciones» (*LOC VII*, §7)⁴⁴. Por esta razón, la partida alfonsí insistirá en «el conocimiento verdadero de Dios [...] primera cosa que por derecho deue aver toda criatura, que ha entendimiento»⁴⁵ y que recuerda la fórmula tan querida en la espiritualidad ignaciana “conocimiento interno”⁴⁶. Asimismo, el honor alfonsí se define por “servir e loar a Dios”. Primero porque «servir e loar deuen todos los omes a Dios, e mayormente los Reyes, assi como fechura al su hazedor» y segundo, el honor consiste en «loar su sancto nome e la grand honrra que del recibieron»⁴⁷. Esto es lo determinante en el honor o la nobleza de corazón la cual exige más un proceso formativo (cf. *LOC I*, §13-14)⁴⁸ que no un estatus social ya que «el honor y la honra valen más que los dineros, que el oro y que la plata» (*LOC II*, §25) y a ello se insiste en la

⁴⁴ En *L'Ordene de la Chevalerie* las cuatro enseñanzas advienen después del ritual y estas versan en: 1. No dar testimonio falso y no traicionar; 2. Proteger a dueñas y a doncellas; 3. Respetar la abstinencia; 4. Oír la misa todos los días. Cf. *OC*, 59-60.

⁴⁵ *Partida II*, II, Prólogo.

⁴⁶ Véase notas 119 y 120 en nuestra Parte I. Cf. *Supra*, 149-150.

⁴⁷ *Partida II*, II, 4.

⁴⁸ En lo que concierne a la educación, en la parte VI, se especificará: «Educación y caballería convienen entre sí, pues villanía y palabras frívolas están en contra de caballería. Privanza de hombres buenos, lealtad, verdad, ardimiento, largueza de corazón, honestidad, humildad, piedad y las demás cosas semejantes a éstas son propias del caballero». Cf. *LOC VII*, §20, 101.

Partida II, los títulos III (sobre los pensamientos), IV (sobre las palabras) y V (sobre las obras)⁴⁹. No cabe duda que el texto alfonsí se acerca a la perspectiva y al espíritu ignacianos al declarar en *Ejercicios* el examen general del pensamiento (*Ej* 33), de la palabra (*Ej* 38) y de la obra (*Ej* 42)⁵⁰.

En segundo lugar, los elementos B-B' (partes II-V-VI) versan en el modo de ser caballero: oficio (parte II) y cómo realizarlo mediante las armas y las costumbres (partes V y VI). Estos aspectos se interrelacionan y se conectan los unos con los otros: es el *modus vivendi* del caballero. En definitiva, este hábito subyace como la característica del caballero. Su oficio o trabajo realiza el ser caballero. El elemento B describe dos ejes: corporal y espiritual. Este segundo eje debe regir el primero, es decir, el uso de la fe para mantenerla y defenderla (cf. *LOC* II, §2-3) y la «justicia, sabiduría, caridad, lealtad, humildad, fortaleza, esperanza, experiencia y todas las demás virtudes que se les asemejan atañen al alma del caballero» (*LOC* II, §11). Estas se resuelven como virtudes teologales y cardinales (parte VI) en contraposición a los vicios⁵¹. La arquitectura diseñada en torno al oficio del caballero apunta a «mantener y defender a su señor terrenal» y «mantener la tierra» (*LOC* II, §8.12), «mantener la justicia» (*LOC* II, §9), saber de armas (cf. *LOC* II, §10) y defender viudas, huérfanos, caminos y labradores (cf. *LOC* II, §19.22). En tal arquitectura la piedra angular resulta la alianza entre justicia, humildad y paz desentendiéndose la primera de la lujuria⁵².

⁴⁹ «Riquezas grandes ademas, non deue el Rey cobdiciar» (*Partida* II, III, 4). Cf. *Partida* II, III, 5; II, V, 13-15.

⁵⁰ «Hay dos maneras de merescer en el mal pensamiento que viene de fuera, verbigracia, viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al qual pensamiento resisto impromptu y queda vencido» (*Ej* 33); «No jurar ni por Criador ni por criatura, si no fuere con verdad, necessidad y reverencia; necessidad entiendo, no quando se afirma con juramento cualquier verdad, mas quando es de algún momento cerca el provecho del ánima o del cuerpo o de bienes temporales. Entiendo reverencia quando en el nombrar de su Criador y Señor, considerando, acata aquel honor y reverencia debida» (*Ej* 38); «Tomando por obieto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores; todo lo que se pone en obra contra alguna destas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. Entiendo comendaciones superiores, así como bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confesando y tomando el sanctissimo sacramento; porque no poco se peca entonces, en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones y comendaciones de nuestros mayores» (*Ej* 42).

⁵¹ Cf. *LOC* VI, §3-21, 95-102. Véase también *Partida* II, V, 6-9.

⁵² Cf. *LOC* II, §33-35, 81-82.

Notamos, además, cómo la parte V (B') actúa como una descripción metafórica de las armas del caballero⁵³: espada como la cruz; lanza, la verdad; yelmo, la vergüenza; loriga y castillo contra los vicios; calzas de hierro como la seguridad en los caminos; espuelas, la diligencia; gola, la obediencia; maza, la fuerza de corazón; puñal, la misericordia; escudo, el oficio de caballero; silla, la seguridad de corazón; caballo, la nobleza de corazón; freno del caballo, refrenarse de palabras feas y falsas; testera del caballo, el uso de armas con razón; guarniciones del caballo, la custodia de riquezas y bienes; perpunte, la carga de ser caballero; blasón, la alabanza por sus proezas; estandarte al rey, al príncipe o al señor de la tierra, mantener su honor. Precisamente, estos minuciosos detalles aportan una metáfora. Lo físico debe transportar al caballero a un sentido más espiritual. Si se pierde, se pervierte su imagen propia y la de toda la orden de caballería. Es lo que le sucede – en esta inversión de la nobleza de corazón y del significado de las armas y de las costumbres – al muchacho, Perceval, de Chrétien de Troyes en *Li contes del Graal* cuando deseoso, sin un aprendizaje en costumbres ni en oficio, se presenta ante la corte del rey Arturo fascinado por las armas bermejas del Caballero Bermejo y obteniéndolas⁵⁴. Chrétien sitúa el aprendizaje justo después con Goornemas al cual haremos alusión posteriormente.

Finalmente, entramos en la parte central del libro, el elemento C (partes III y IV): el examen al escudero y manera de recibirlo en la orden. Se expresa con más detalles que en la *Partida* II, XXI. El amor y temor de Dios es lo que más conviene preguntar (cf. *LOC* III, §2) ya que es su principal motor de arranque en el examen al escudero. Los veinte párrafos de la parte III son sencillos e instan a buscar la nobleza de corazón para entrar en la orden de caballería a través de un diálogo:

⁵³ Es evidente la referencia a la metáfora paulina del combate espiritual del cristiano: «Tomad toda la armadura que habéis recibido de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, después de haberos preparado bien, manteneos firmes. Así que manteneos firmes, revestidos de la verdad y protegidos por la rectitud. Estad siempre listos para salir a anunciar el mensaje de la paz. Sobre todo, que vuestra fe sea el escudo que os libre de las flechas encendidas del maligno; que la salvación sea el casco que proteja vuestra cabeza, y que la palabra de Dios sea la espada que os da el Espíritu Santo. No dejéis de orar, rogad y pedid a Dios siempre, guiados por el Espíritu. Permaneced alerta, sin desanimaros, y orad por todo el pueblo santo. Orad también por mí, para que Dios me dé las palabras que debo decir, y para que pueda hablar con valor y dar así a conocer el designio secreto de Dios contenido en el evangelio. Dios me ha enviado como embajador de este mensaje por el cual ahora estoy preso. Orad para que yo hable de él sin temor alguno» (Ef 6, 13-20).

⁵⁴ CH. DE TROYES, "El cuento del Grial", en C. Alvar (ed.), *Obras completas*, Edhasa, Barcelona 2013, 473-481.

«La nobleza de corazón no la busques en la boca, porque no siempre dice la verdad; ni la busques en una buena vestidura [...] Tampoco la busques en el caballo, pues no podrá responderte; ni en los adornos ni en el arnés, porque los bellos adornos suelen ocultar un corazón astuto y malvado. Por tanto, si quieres encontrar nobleza de corazón, búscala en la fe, en la esperanza, en la caridad, en la justicia, en la fortaleza, en la lealtad y en las demás virtudes [...] y, por ellas, el noble ánimo del caballero se defiende de la maldad, del engaño y de los enemigos de la caballería»⁵⁵.

Por lo tanto, no se busca en el escudero (candidato) una nobleza de sangre sino algo más hondo y virtuoso, además de una edad conveniente, ni muy joven ni muy anciano⁵⁶. De esta manera, caballero e hidalgo no son incompatibles, algo a tener en cuenta en el origen y formación de Íñigo López de Loyola⁵⁷ y que, a nuestro modo de ver, su sentido rezuma en el *Examen General* de las *Constituciones*. Sus ocho capítulos con 133 párrafos dejan bien claro lo que se debe proponer para quienes piden ser admitidos a la Compañía de Jesús y así lo certifica su rótulo: «Primero Examen y General que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús». Al igual que al escudero se le recuerda “el amor y el temor” de Dios, a quien desee ser admitido como jesuita se le presenta el fin de la Compañía el cual, ante todo, no es «solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias» sino también «procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos» (Co 2). Todo su capítulo primero presenta la arquitectura teológico – espiritual a la vez que jurídica de la Compañía: los votos, el tipo de jesuita

⁵⁵ LOC III, §4, 83. También se insiste: «Tú, caballero que examinar al escudero, estás obligado a buscar en el escudero valor y nobleza con mayor ahínco que cualquier otra cosa». Cf. LOC III, §12, 85.

⁵⁶ «Una edad apropiada conviene al caballero novel, pues si el escudero que quiere hacerse caballero es demasiado joven, no podrá haber aprendido las costumbres que incumben al escudero antes de ser caballero, y tampoco podrá recordar las promesas hechas al honor de la caballería si es armado caballero novel durante su infancia. Y si el escudero viejo y de cuerpo enflaquecido quiere ser caballero, entonces es que antes de llegar a viejo hizo injuria a caballería, pues ésta es defendida por los combatientes que son fuertes y envilecida por los que son flacos y desvalidos, que huyen al ser vencidos». Cf. LOC III, §5, 83-84.

⁵⁷ Apunto las palabras de R. García Mateo al respecto: «Ya en la legislación de Alfonso IX († 1230) y de Juan II de Castilla y León (1406-14) sobre los hidalgos se constata que hidalgo, etimológicamente, hijo de algo, quiere decir ‘hijo de bien’ y que la hidalguía contiene en sí lealtad y nobleza. Los manuales *Espejos de Príncipes* y *Doctrinales de caballeros* pretendían inculcar en los jóvenes de la nobleza, especialmente en el heredero de la corona, cualidades, talentos, virtudes, conocimientos, que hicieran de él la persona idónea para el gobierno. Religiosidad, constancia, moderación, liberalidad, ejemplaridad, justicia, protección de desvalidos y pobres, eran algunas de las cualidades más importantes que debía encarnar un verdadero caballero que buscara el honor, la fama o la honra según los cánones de la caballería». Cf. R. GARCÍA MATEO, “El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola”, en Id., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 32.

(profesos y coadjutores), la formación y la probación⁵⁸. De alguna manera, dicho capítulo diseña gráficamente qué es la Compañía de Jesús para que quien desee ser admitido y se haga una idea.

Tanto en el *Libro de la orden de caballería* como en el *Examen General* de las *Constituciones* se insta a preguntar sobre la vida y costumbres: «En el examen realizado al escudero que aspira a ser caballero, conviene que se le pregunte por su vida y sus costumbres (LOC III, §11)⁵⁹. A ello se le dedica el capítulo tercero del *Examen General*. Las interrogaciones para conocer al sujeto que quiere ser admitido versan en: 1. El nombre, edad y origen geográfico (cf. Co 34); 2. Si ha contraído matrimonio o no y si tiene hijos (cf. Co 40.41) o ha tomado votos en otra orden o en el clero secular (cf. Co 45); su origen cristiano – antiguo o moderno –, si algún familiar ha tenido problemas de “religión cristiana”, el nombre del padre y de la madre, su condición, sus oficios, su modo de vivir y si tuviesen algún tipo de necesidad económica (cf. Co 36); 3. Sobre si ha tenido algún tipo de deudas (cf. Co 38.42); 4. Sobre los hermanos y otros familiares (cf. Co 39); 5. Acerca de su formación, si tiene oficio y si sabe leer y escribir a lo que se pide que lo demuestre (cf. Co 43); 6. Sobre si presenta enfermedades “encubiertas o descubiertas” (cf. Co 44); 7. Acerca de su modo de oración desde su “primera edad” y de su práctica religiosa/devocional (cf. Co 46), sus dificultades en esta materia (cf. Co 48) a la vez que sus opiniones en relación a la fe de la Iglesia (cf. Co 47). Asimismo, en este proceso de deliberación tanto para el escudero en el *Libro de la orden de caballería* como para el candidato a ser recibido en la Compañía de Jesús se contemplan aquellos impedimentos para no admitirlos (Co 22-30). Estos son de una doble índole. Primera, de carácter físico: «Hombre contrahecho o demasiado grueso», «defecto de cuerpo» (LOC III, §17), «padecer enfermedad donde venga a obscurarse y no ser sano el juicio o tener disposición notable para venir en la tal enfermedad» (Co 29). La segunda índole atañe al carácter poco virtuoso: «Orgullosa, maleducada, sucia de palabras y de ropas, de corazón cruel, avaro, mentiroso,

⁵⁸ Retomados estos puntos de forma particular y orgánica en los capítulos V, VI, VII y VIII del *Examen General* según sean coadjutores espirituales y escolares (Co 104-111), coadjutores espirituales y temporales (Co 112-120), escolares (Co 121-129) o indiferentes (Co 130-133).

⁵⁹ *Partida* II, XXI, 2: «E tomaron este nome de gentileza, que muestra tanto como nobleza de bondad: porque los gentiles fueron omes nobles e buenos; e bivieron mas ordenadamente que las otras gentes. E esta gentileza avia en tres maneras. La una por linaje. La otra por saber. La tercera por bondad de costumbre, e de maneras».

desleal, perezoso, iracundo y lujurioso» (*LOC* III, §20)⁶⁰ que en el caso del *Examen General* – advirtiéndose que no deben decirse al inicio para que no se encubra la verdad (cf. *Co* 23) – lo constituyen el homicidio y la infamia pública (cf. *Co* 25), la vida religiosa en otra orden (cf. *Co* 27) y el vínculo matrimonial consumado (cf. *Co* 28). Ahora bien, la pregunta “¿por qué quieres entrar en la orden de caballería?” es una recurrencia en esta parte nuclear (C) y en ella también deberán explicitarse las cargas que suponen su entrada:

«Cargas y grandes peligros que aguardan a quienes la quieren recibir y defender; pues el caballero ha de temer el vituperio de las gentes que la muerte, y más sufrimiento debe causar la vergüenza a su ánimo que el hambre, la sed, el calor, el frío o cualquier otro sufrimiento y esfuerzo a su cuerpo. Por eso todos estos peligros deben ser mostrados y expuestos al escudero antes de ser armado caballero»⁶¹.

Ignacio de Loyola no era tan ajeno a estos puntos. El célebre *Amadís de Gaula*, el Doncel de Mar, deseoso de armarse caballero y ante el rey Lisuarte será preguntado precisamente por estas “cargas y peligros”:

«—Señor, si a vos pluguiese, tiempo sería de ser yo cavallero.

El Rey dixo:

—¡Cómo, Donzel del Mar!, ¿ya os esforçáis para mantener cavallería? Sabed que es ligero de aver y grave de mantener. Y quien este nombre de cavallería ganar quisiere y mantenerlo en su honra, tantas y tan graves son las cosas que ha de fazer, que muchas vezes se le enoja el coraçón, y si tal cavallero es que por miedo o codicia dexa de hazer lo que conviene, más le valdría la muerte que en vergüença bivar, y por ende ternía por bien que por algún tiempo os sufráis.

El Donzel del Mar le dixo:

—Ni por todo esso no dexaré yo de ser cavallero, que si en mi pensamiento no tuviesse de complir esso que avéis dicho, no se esforçaría mi coraçón para lo ser. Y pues a la vuestra merced soy criado, complid en esto conmigo lo que debéis; si no, buscaré otro que lo faga»⁶².

⁶⁰ Para la *Partida* alfonsí, cuatro son las virtudes: cordura, fortaleza, medida y justicia. Cf. *Partida* II, XXI, 4.7.9. Acerca de lo que no pueden ser (impedimentos) los caballeros: *Partida* II, XXI, 12.

⁶¹ *LOC* III, §15, 85-86.

⁶² GARCI RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula* (2 vols.), J. M. Cacho Bleuca (ed.), Cátedra, Madrid 2012⁷. Abreviamos como *Amadís* I, 270. Es totalmente lo contrario en el *Perceval* de Chrétien de Troyes quien fascinado por las armas bermejas quiere ser caballero sin tener en cuenta “esas cargas” ni el proceso formativo requerido inclusive abandonando a su madre, caída en el puente y muerta de dolor. Cf. *Apéndice* [17.1]. O bien también el miedo como antivalor caballeresco como los espantados escuderos al ver el caballero gigante. Cf. *Amadís* I, 345.

Tales “cargas”, procedentes del significado “entrar en la orden de caballería”, quedan, a nuestro modo de ver, reflejadas al final del capítulo IV del *Examen General* con el número 101, célebre por ser una *imago* de la *Societas Iesu* y que, aquí, reproducimos:

«Asimismo es mucho de advertir a los que se examinan, encareciendo y ponderándolo delante de nuestro Criador y Señor [...] aborrecer en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos [...] aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación [...] así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario, es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia, tanto que [...] desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna de ello) por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo [...]» (Co 101).

En lo referente a la parte IV, se vertebra el “ritual” de entrada a la orden y la manera en que se recibe al escudero dejando claro siempre el principio divino que la determina a través de la profesión de los artículos de fe y los siete sacramentos. Mucho más breve es *L’Ordene de la chevalerie* quien lo expone con el baño purificador (honestidad, cortesía y bondad) – como lo sitúa también la *Partida* II, XXI, 13 –, el lecho (para descansar en Dios), las blancas telas de lino (purificación de la carne), las ropas bermejas (significando el derrame de la sangre en defensa de Dios y de su ley) y las calzas negras (la memoria de la tierra donde se yacerá)⁶³. En cambio, en la obra luliana, se elige un día de fiesta eclesial. El escudero debe confesar previamente sus faltas, ayunar la vigilia de la fiesta y «velar y estar en contemplación» (LOC IV, §1-3) en una iglesia. Acto seguido a la profesión de fe y a la exposición de los diez mandamientos y de los siete sacramentos, el valedor del escudero, “príncipe o alto barón” pide la caballería dando fe y testimonio de su «virtud y caballería en su persona» (LOC IV, §9). De esta manera, el escudero se arrodilla ante el altar “levantando a Dios sus ojos, tanto corporales como espirituales, y sus manos” (cf. LOC IV, §11). Ante tal signo sacro, posteriormente, el caballero novel se muestra a la gente. Ignacio en Montserrat se ve como “caballero novel” en la vigilia de armas (cf. Au 17) determinándose por vestir las armas de Cristo. A ello se refiere Diego Laínez en los siguientes términos:

⁶³ OC, 57-58.

«Siguiendo pues su viaje, llegó a nuestra Señora; y porque, como está dicho, no tenía lumbré en las cosas espirituales; y porque también nuestro Señor suele mover a cada uno según su entender y inclinación; habiendo leído cómo se suelen armar y dedicar a la milicia los caballeros noveles, le vino ánimo de imitarlos en dedicarse al servicio de Dios»⁶⁴.

En el caso del Doncel del Mar, Amadís, la parte sacramental es ausente mientras que es recibido en la orden de caballería en un contexto nocturno, en la capilla y en la oración previa a la investidura:

«Gandalín puso las armas en la capilla en tanto que la Reina cenava; y los manteles alçados, fuese el Donzel a la capilla y armóse de sus armas todas, salvo la cabeça y las manos, y hizo su oración ante el altar, rogando a Dios que assí en las armas como en aquellos mortales desseos que por su señora tenía le diesse vitoria»⁶⁵.

Aquí la presencia de la *domina*, Oriana, hija del rey Lisuarte, es determinante, pues es quien pide que le haga “el don” de armarle caballero para su servicio:

«[...] Oriana vino ante el Rey, y como la vio tan hermosa bien creía que en el mundo su igual no se podría hallar, y dixo:
 –Yo os quiero pedir un don.
 –De grado – dixo el Rey – lo haré.
 –Pues hacedme ese mi Donzel cavallero.
 –Y mostróselo, que de rodillas ante el altar estaba. El Rey vio el Donzel tan hermoso que mucho fue maravillado, y llegándose a él dixo:
 –¿Queréis recibir orden de caballería?
 –Quiero – dixo él.
 –En el nombre de Dios, y Él mande que tan bien empleada en vos sea y tan crescida en honra como Él os creció en ferrosura.
 –Y poniéndole la espuela diestra, le dixo:
 –Agora sois cavallero y la espada podéis tomar.
 El Rey la tomó y diógela, y el Donzel la ciñó muy apuestamente. Y el Rey dixo:
 –Cierto, este acto de os armar cavallero según vuestro gesto y apariencia con mayor honra lo quisiera aver fecho. Mas yo espero en Dios que vuestra fama será tal, que dará testimonio de lo que con más honra se devía hazer»⁶⁶.

Es interesante poner ahora en sinopsis las dos estructuras que hemos estudiado con el fin de mostrar la matriz caballeresca entre las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y el *Libro de la orden de caballería* de Ramon Llull (fig. 69).

⁶⁴ *Epistola*, n. 7 (FN I, 76). J. A. de Polanco lo expresa de la siguiente manera: «Vínole ánimo de imitar los caballeros noveles, que se lee solían velar las armas cuando se habían de dedicar a la milicia». Cf. *Summ. Hisp.*, n. 13 (FN I, 159).

⁶⁵ *Amadís I*, 276.

⁶⁶ *Amadís I*, 277.

Co	LOC
A Co 84-85 <i>Examen General. Primo Deum</i> Obediencia como vínculo común Vocación – convocación B Co 284 Parte III (Noviciado) Grados de obediencia: <i>Ejecución / voluntad /juicio</i> con reverencia y amor C Co 361-424 Parte IV (Formación) Caridad y obediencia Superior, <i>locus Christi</i> Libres y disponibles B' Co 547-551 Parte VI (a sí mismos) Grados de obediencia: <i>Ejecución/voluntad/entendimiento</i> con reverencia interior A' Co 659 Parte VII (a los prójimos) Obediencia: vínculo de la unión de ánimos	Prólogo (diálogo escudero – caballero) A I PARTE Principio de la caballería B II PARTE Oficio del caballero C III PARTE Examen al escudero para entrar en la orden IV PARTE Manera de recibir al escudero en la orden de caballería B' V PARTE Armas del caballero VI PARTE Costumbres del caballero A' VII PARTE Honor al caballero

Fig. 69. Cuadro comparativo entre *Constituciones* y *Libro del orden de caballería* (R. Llull)

La obra de Llull es anterior a las *Constituciones*. Sin embargo, y aun habiendo pasado dos siglos, las correspondencias ilustran y configuran una imagen. En una la del caballero y su nobleza de corazón. En otra, la del jesuita y su carácter apostólico en la viña del Señor. De esta manera, podemos sumergirnos más en profundidad en el imaginario de Ignacio de Loyola: imaginario caballeresco en vista de transformarse en una imagen a la apostólica.

A lo largo de este primer punto ya podemos avistar cómo la estratificación típicamente medieval se expresa en los códigos llamados legisladores pero en donde rezuman las imágenes religiosas, espirituales y literarias de la época. Al estudiar la obra luliana – cotejándola con algunos pasajes de las partidas alfonsíes – y las *Constituciones*, en particular, no podemos obviar los ecos entre el *Examen General* – elaborado previamente al resto del conjunto “constituyente” – y el examen entre el escudero y el caballero a quien le es pedida la admisión a la orden de caballería, quien tiene la *potestas* de recibirle y de presentarle sus “cargas”. Los ecos de un texto y de otro, de naturaleza bien diferentes, lo que nos deja entrever es la matriz semántica caballeresca. Al igual que al escudero se le presenta un *corpus* a quien debe honrar con su honra, al candidato que pida ser recibido en la Compañía de Jesús, no lo hace a título personal sino dentro de una *societas* apostólica por lo que todo aquello que haga afecta al conjunto del cuerpo apostólico. Podríamos arriesgarnos a decir que mientras que en Ignacio de Loyola la matriz caballeresca resulta más evidente; ya en el caso de J. A. de Polanco y la segunda generación de jesuitas como el caso de Jerónimo Nadal son claramente plumas más renacentistas.

5.2 Íñigo López de Loyola: imaginario caballeresco

Hay dos tradiciones que se entroncan fuertemente en la vida de los Oñaz y de los Loyola: la vasca y la castellana. Y decimos “tronco común” de dos tradiciones porque se nutren de la misma savia y de un mismo alimento cultural. Tronco de vida, de costumbres y de imaginarios ambientales. Y el “tronco resulta ser troncal”. Los Oñaz y los Loyola devienen un linaje troncal, un apellido y un escudo de armas. En este sentido, nos remontamos al 19 de septiembre de 1321. La victoria de Beotíbar supone un significado importante para la familia. Tal y como apunta P. de Leturia: «Beotíbar es la consagración heráldica de los Oñaz y de Loyola. Los paladines de la jornada fueron ciertamente Gil López de Oñaz y Juan Pérez de Loyola con sus cinco hermanos»⁶⁷. La lucha contra los navarros y los franceses conllevaría el favor del rey Alfonso XI de Castilla (1311-1350). Al fundar la Orden de la Banda, concedió al linaje su pertenencia. Tres motivos hacen que este hecho ancestral tenga un sentido en la vida de Ignacio de Loyola: a) La unión de los dos linajes; b) La relación entre Guipúzcoa y Castilla⁶⁸; c) La pertenencia a esta orden de caballería. Hay, por lo tanto, dos fuentes que construyen un imaginario colectivo: la tradición familiar y la literaria – cultural donde «la cortesanía y lo novelesco son una sobrevivencia lúdica de todo el sistema pedagógico medieval»⁶⁹. Estas siembran estratos más o menos directos para la tierra (*humus*) que verá nacer a Ignacio de Loyola. Muchos han sido sus calificativos: gentilhomme, caballero cortesano, caballero peregrino, hombre medieval o renacentista. J. Plazaola advirtió con rigurosidad acerca del “genio y figura” de Ignacio ante las «inadmisibles y falsificadores imágenes que algunos escritores y ensayistas»⁷⁰ le vertieron.

⁶⁷ P. DE LETURIA, “Loyola y Castilla” en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989, 12. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 25-26; ID., “El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola”, en *AHSI* 60 (1991), 8.

⁶⁸ Cf. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, “Las relaciones de la Corona con el País Vasco a finales del siglo XV”, en J. L. Orella (ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521)*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1994, 267-281; ID., “El marco histórico de Íñigo López de Loyola y su educación cortesana”, en Q. Aldea (ed.), *op. cit.*, 103-110.

⁶⁹ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 107.

⁷⁰ J. PLAZAOLA, “Genio y figura de Ignacio de Loyola: la realidad y el mito”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 29-49. Aquí, 30. Véase su nota 1 haciendo referencia a Salaverría, Pío Baroja o Miguel de Unamuno entre los cuales añadimos a P. Emonet en su intento de poner en paralelo el Quijote e Ignacio de Loyola. Cf. P. EMONET, *Ignace de Loyola. Légende et réalité*, Lessius, Bruxelles 2013, 35.

Difícil tarea es la de definir a alguien de un “otoño medieval” a “una primavera renacentista”. Lo renacentista despunta desde la Baja Edad Media, en esos *otros* tiempos presentados en nuestra Parte II. Y lo medieval todavía permanece en los inicios del renacimiento. Este es el anclaje de Ignacio de Loyola. Pese al intento de J. Plazaola de “desmitificar” una serie de clichés como el de “retrógado y medieval”⁷¹; no podemos obviar su matriz caballeresca porque en ella reside el impulso de la actividad mental imaginativa de Ignacio de Loyola que irá redireccionando en su recorrido teológico – espiritual. En esta redirección se encuentra la transformación que por la gracia de Dios deforma las imágenes previas irrumpiéndolas en nuevas. Ahora bien, el problema se presenta en el concepto “medieval” o en los rasgos medievales. Ni bisagra, ni hombre renacentista ni medieval⁷². En él confluirán los dos afluentes. Desde esta perspectiva, abordamos dos puntos que configuran lo medieval en Ignacio de Loyola: *humus* del caballero y *homo* caballeresco. Estos dos aspectos vertebran más su imaginario que su «experiencia de soldado», rótulo acuñado por J. M. Granero y un tanto desmedido⁷³.

5.2.1 *Humus* del caballero

A través de este genitivo posesivo (“del caballero”), enfatizamos la pertenencia a la “tierra”, a la historia y a un linaje; el de los Oñaz y el de los Loyola, ya desde esta batalla de Beotibar,

⁷¹ Cf. J. PLAZAOLA, “Genio y figura de Ignacio de Loyola”, 35.

⁷² Así M. Batllori habla de síntesis o simbiosis entre lo medieval y lo renacentista en Ignacio de Loyola dándose incluso alternancias. Va más allá de las aproximaciones de P. Dudon o H. Rahner (énfasis medieval) frente a los estudios de M. Bataillon (*Erasme et l’Espagne*), Pedro de Leturia (énfasis renacentista). Para Batllori, las actitudes caballerescas no son propias únicamente de la Edad Media sino perviven en el Renacimiento. Cf. M. BATLLORI, “San Ignacio de Loyola, ¿personaje medieval o renacentista?”, en J. L. Orella (ed.), *op. cit.*, 15-30. Véase también, Q. ALDEA (ed.), *op. cit.*, 201-203.

⁷³ J. M. GRANERO, *San Ignacio de Loyola*, Razón y Fe, Madrid 1967, 14-16. E. García Hernán reconoce tanto el gusto por las armas como su educación en el arte de usarlas. Ahora bien, ello no supone hacer de Ignacio de Loyola un militar. Prueba de ello, el mismo autor articula el binomio “las armas y las letras” que profesa el de Loyola tanto en sus años en Loyola como, especialmente, al servicio de Juan Velázquez de Cuéllar como paje y trabajando «entre los oficiales de quitaciones del contador», y del virrey de Navarra, entre otros oficios, como «emisario regio en las reuniones que apaciguaron las controversias surgidas en el seno de las juntas de la provincia». Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 34-42; 45-52; 80. Aquí lo importante es subrayar que Ignacio como hombre caballeresco conjuga “armas y letras”. No solo estamos delante de un militar o soldado – términos un tanto equívocos – sino también, de un “paje” y servidor tanto en Arévalo como en Nájera. En palabras de Plazaola, “no fue un soldado profesional”. Cf. J. PLAZAOLA, “Genio y figura de Ignacio de Loyola”, 30.

unidas en un mismo tronco y en un mismo blasón/escudo de armas. Martín García de Oñaz, primogénito y heredero del patrimonio, reivindicará ese *humus*:

«E cualquier que este mayorazgo heredare sea tenido de se llamar al mi apellido y abolengo de Oynaz e traer e traya mis armas e insignias della...Las cuales dichas armas de la dicha mi casa e abolengo de Oynaz son siete bandas coloradas en campo dorado; y los de la casa de Loyola unos llares negros y dos lobos pardos con una caldera colgada de los dichos llares»⁷⁴.

A la muerte del rey Sancho el Mayor de Navarra (1035), señor del reino astur – leonés y los condados de Castilla y Aragón, los territorios son objeto de reparto entre sus hijos. Guipúzcoa queda dependiente de Pamplona hasta 1076. Justo fue el momento de reconocer al rey Alfonso VI de León y de Castilla (1047-1109) como su señor. Comienza así una alianza contra los navarros, partidarios más tarde de Sancho el Fuerte de Navarra (1170-1234). Es el año 1200. Navarros y guipuzcoanos enfrentados, entre dos reyes: Alfonso VIII de Castilla y León (1155-1214) y Sancho el Fuerte de Navarra. Los hechos se extreman hasta 1321, en Beotibar. Navarros celosos de la pérdida de la salida al mar. Guipuzcoanos, aliados de los castellanos, recelosos de lo suyo, sin pérdida, los derrotan. Este acontecimiento determina la historia de los Loyola:

«Este Juan Juane Pérez y su hermano Gil de Oñaz fueron los caudillos de la gente de Guipúzcoa al tiempo del vencimiento de la batalla de Veotibar, año de mil y treientos y veinte y uno, que con ochocientos hombres devastaron sesenta mil hombres navarros y franceses, e a su capitán D. Ponde de Morentari y vizconde de Güián e gobernador de Navarro y prendieron a muchos caballeros de los contrarios, e huvieron gran despojo de vestias e armas en cantidad de más de cien mill libras»⁷⁵.

Todo buen servicio al señor, por el principio de vasallaje, es premiado. Honor y lealtad son recompensados con lo heráldico de la unión de los linajes y con la pertenencia a la Orden de la Banda, más tarde, con su fundación:

«Por la cual hazaña al dicho Juan Juane Pérez e Gil López su hermano e a otros cinco hermanos suyos, que todos eran siete hijos de Juan Pérez de Loyola, señor de Loyola, a

⁷⁴ FD, 737. Citado en R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 26. Se confirma así la definición de “caballero” en *DiccAut*: «El hidalgo antiguo notoriamente noble, que tiene lustre mas que los otros Hidalgos, o en la antigüedad, o méritos, suyos o heredados». Cf. *DiccAut*, vol. I, 6.

⁷⁵ *Ibid.*

todos siete les dio el rey D. Alonso el oncenno...las siete bandas que la casa de Oñaz tiene por armas, campo dorada y las vandas coloradas»⁷⁶.

Las bandas coloradas son las reivindicadas por el primogénito de los Loyola. Y su aspiración como *pariente mayor* (estamento de nobleza deseosa de llegar a serlo al estilo castellano) es el anhelo de riqueza, gloria y honor. Estos tres aspectos definen sus privilegios al tener casas – torre y ser cabeza de patronazgos familiares, estos al servicio del “pariente mayor”, a su total disposición incluso en los conflictos armados. La Orden de la Banda se funda en 1332, primero como distinción, después como orden de caballería. Esta a lo largo del siglo XIV elabora el *Libro* donde se esgrimen los fundamentos del caballero, sus taxativas y el horizonte del ideal caballeresco hasta el punto, ya en el siglo XV, de convertirse en

«el ideal de vida de la aristocracia, un ideal que ya ha roto todos los lazos que le unían a la realidad y se refugia en la Corte intentando imitar a los héroes de la Antigüedad [...] La caballería no presupone en esta época el ejercicio de virtudes militares ni morales, sino una capacidad económica que permita mantener un determinado ritmo de vida»⁷⁷.

Con Enrique IV de Castilla (1425-1474), hacia 1457, se emprende un duro conflicto contra estos *parientes mayores*, reclutados para la causa musulmana y la reconquista de territorios. Ahí estuvo Juan Pérez de Loyola, abuelo de Ignacio. Desmochada también la casa – torre de Loyola, a su vuelta y después de cuatro años, la reconstruiría. Sin embargo, no se pierden los favores de la corte castellana, reconocidos al padre de Ignacio, Beltrán Yáñez de Loyola:

« [...] Nos los sobredichos rey don Fernando y reyna dona Ysabel, por facer bien e merced a vos el dicho Beltrán Yáñez de Loyola, nuestro vasallo, los muchos buenos e leales servicios que vos nos fecistes en el cerco que tovimos sobre la cibdad de Toro, al que el Portugal la tenía ocupada, e asy mesmo en el cerco de castillo de Burgos e en defensa de la villa de Fuenterrabia, al mismo tiempo que los franceses la tovieron cercada, donde estovistes mucho tiempo con vuestra persona e vuestros parientes cerrados a vuestra costa e misión, poniendo muchas veces vuestra persona a peligro e a ventura, e por otros servicios que nos avéys fecho e esperamos que nos faredes, tovímoslo por bien, e por la presente vos confirmamos e aprobamos los dichos privilegios»⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.* Cf. R. GARCÍA MATEO, “El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola”, 9.

⁷⁷ I. GARCÍA DÍAZ, “La Orden de la Banda”, en *AHSI* 60 (1991), 58.

⁷⁸ FD, 126. Citado en R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 29. Llamado Beltrán Ibáñez como «uno de los escuderos del bando de Oñaz». Cf. C. DE DALMASES, *El Padre*

Este es el *humus* familiar, un primer sustrato de estrechas raíces con la corte castellana. Caballero, por lo tanto, en tanto que al servicio leal del rey, relacionado con él, con privilegios y favores, buscándolos a su vez. Principios y vasallaje, lealtad y gracias, se alían a lo largo de la historia de los reyes castellanos y la de la familia de Loyola. El patronazgo es un ejemplo. El mismo Juan II (1405-1454), rey de Castilla, confirma sus derechos sobre el patronazgo de Azpeitia al bisabuelo de Ignacio de Loyola, Juan Pérez de Loyola. Así lo notifica el documento fechado el 29 de julio de 1407:

«Et agora Johan de Loyola, fijo legítimo heredero del dicho Beltrán Yanes de Loyola, enbióme pedir merçed que le confirmase el dicho alvalá e la merçed en él contenida e ge lo mandase guardar e conplir. E yo el sobre dicho rey don Johan, por le faser bien y merçed, tóvelo por bien e confírmole el dicho alvalá e la merçed en él contenida e mando que le vala e sea guardada si e segunt que mejor e más conplidamente le valió e le fue guardado al dicho Beltrán Yanes, su padre, en tiempo del dicho rey don Enrique, mi padre e mi señor, que Dios dé tanto paraíso, e en el mío fasta aquí. Et defiendo firmemente que ninguno ni algunos non sean osados de le yr nin pasar contra el dicho alvalá nin contra lo en él contenido, nin contra parte dello para ge lo quebrantar o menguar en algunt tienpo por alguna manera»⁷⁹.

Este principio de vasallaje configura la imagen inicial, “gesto de lealtad”⁸⁰ mediante el emblema heráldico donde la “valía” se cristaliza en la cuestión del “honor”, algo que más adelante, analizaremos. Martínez – Gayol así lo sintetiza:

«El sentido del honor está incoado ya en la infancia de Ignacio. Desde entonces, sabe discernir entre las acciones gloriosas y las que no lo son como noble vasco y heredero de la

Maestro Ignacio, BAC, Madrid 1980, 4-9. Aquí, 5. Los Reyes Católicos confirman así en 1484 dicho patronazgo concedido en 1394 por Enrique III al tatarabuelo de Ignacio de Loyola, Beltrán Ibáñez de Loyola († c. 1405): «Yo el Rey por faser bien e mercet a vos, Beltrán Yanes de Loyola, mi vasallo, por los muchos buenos e leales servicios que fesistes al rey don Juan, mi padre e mi señor, que Dios perdone, et fasedes eso mesmo a mí de cada día, fago vos merçed del mi monesterio rreal de Sant Sebastián de Soreasu, con todas las décimas e rrentas e derechos e términos e heredades e con todas las otras cosas que al dicho monesterio pertenesçen e pertenesçer deven en qualquier manera, así de hecho como de derecho, el qual dicho monesterio con todo lo que le pertenece, como dicho es, enteramente vos fago merçet dél por juro de hereditat para siempre jamás, para vos e para los que de vos descendieren por linia derecha, e lo vuestro ovieren de heredar. La qual dicha merçet os fago por quanto tenían el dicho monesterio los pobladores e moradores, así fijos dalgo como labradores del conçejo de Salvatierra de Yrauguy Azpeitia, por merçet que dél les fisieron los reyes mis antecesores [...]». Cf. FD, 16-17. Para la relación patronímica, véase *Genealogía*, tábula I en: FD, 816ss.

⁷⁹ FD, 26.

⁸⁰ Así lo explica H. Belting: «Le blason et le portrait forçait le spectateur à un geste de loyauté». Sobre los emblemas heráldicos y los retratos en relación a la antropología de la imagen, véase el capítulo de H. Belting: H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 153-181. De igual manera, véase T. ZOTZ, “El mundo caballeresco y las formas de vida cortesanas”, en J. Fleckenstein, *La caballería y el mundo caballeresco*, Siglo XXI, Madrid 2004, 165-219 [orig.: *Rittertum und Ritterliche Welt*, Siedler Verlag, Berlin 2002].

mencionada tradición de los “Parientes Mayores”. El honor del mundo aparece ante sus ojos como el máspreciado patrimonio, honor que se transmite con la sangre»⁸¹.

Este primer sustrato atañe a toda una vía genealógica entroncada al emblema y al linaje transmitida como afirma H. Belting “de corps en corps”:

«Le blason était le signe d’une famille et d’une souveraineté qui, dans la haute noblesse, lui était spécifiquement réservée, il se transmettait héréditairement et attestait donc une généalogie qui se véhiculait de corps en corps. En tant que personne et au sein de la ligne généalogique où se transmettait le blason [...] Pourtant, emblème héraldique et portrait appartiennent chacun à sa façon à la représentation visuelle d’une succession légitime où la personne vivante prenait sa place dans une lignée héréditaire. L’emblème renvoyait à un droit atavique transcorporel»⁸².

De esta manera, el blasón denota un derecho – reclamado como hemos visto por el hermano de Ignacio de Loyola – y no solo un linaje sino también una persona perteneciente a él, digno de “vestirse” y de representar este blasón dándole la mayor gloria posible:

«Le blason rendait également effective la présence de son détenteur là où son corps ne pouvait se transporter. Il y exerçait alors ses droits par “la présentation et l’autorité de son blason” [...] Le blason devait donc être porté par quelqu’un ou être suspendu quelque part pour garantir une présence. Il authentifiait non seulement un droit, mais aussi la personne qui en était investie»⁸³.

Hay un rostro que se desprende de esta estirpe y una imagen colectiva jurídica a la cual pertenece Ignacio de Loyola. Para ella se debe y se vive. Esta imagen nacida del signo visible heráldico le acompañará hasta sus conversiones. De alguna manera, el rostro heráldico responde a un derecho y a una perspectiva genética que se verá redireccionada en la fundación de la Compañía de Jesús hacia un deber y una perspectiva teológico –

⁸¹ N. MARTÍNEZ – GAYOL, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005, 32.

⁸² H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 161. Sobre la importancia simbólica de los blasones y la heráldica, me remito a los siguientes estudios: M. PASTOREAU, *Figures de l’héraldique*, Gallimard, Paris 1996; ID., *Traité de l’héraldique*, Picard, Paris 2003⁴, ID., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil, Paris 2004, ID., *L’Art de l’héraldique au Moyen Âge*, Seuil, Paris 2009. De la misma manera, W. Paravicini para su función social y simbólica de los emblemas heráldicos: W. PARAVICINI, “Gruppe und Person. Repräsentation durch Wappen im späteren Mittelalter”, en O. G. Oexle – A. von Hülsen – Esch. (eds.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 327-390.

⁸³ *Ibid.*, 162.

espiritual⁸⁴ a la cual corresponde un nuevo emblema – el IHS – y su traducción textual: la *Fórmula del Instituto*. En este tránsito, el valer en tanto que *más* marca las hazañas no solo individuales sino de toda la estirpe a la que pertenece⁸⁵. Sin embargo, después de París (1528-1535), la imagen cambia hacia una nueva “estirpe” ya no de sangre sino una *societas* apostólica. Este cambio se da simultáneamente a la redirección de ese valer una vez que ha sido tocado por Dios. R. García Mateo lo apunta diciendo:

«Entre los paradigmas que Íñigo vivió desde su infancia, por idiosincrasia familiar de su tierra natal, un lugar central lo ocuparía este “valer más”, el afán por lo más y lo mejor. Sustrato de lo que se convertirá en la espiritualidad del “*magis*”, materia prima que trabajada por el curso de su evolución personal, y transformada por sus experiencias místicas, se convertirá en una vivencia, de la cual una de las sublimes expresiones es el “*Ad maiorem Dei Gloriam*”»⁸⁶.

A este sustrato se une la presencia de Magdalena de Araoz, cuñada de Ignacio y esposa de su hermano Martín. Antigua dama de la corte de Isabel de Castilla. Toda esta urdimbre de hacer algo grande amasa la imagen del caballero:

«Dada su poca edad, Íñigo se educó con sus hermanos mayores y con sus sobrinos, los hijos de Martín y de Magdalena. Tuvo nodriza, pero quien de verdad veló por él fue doña Magdalena, que, al ser dama de la reina Isabel, se encargó de los primeros pasos de su educación como caballero y acaso también gestionó su traslado a la corte de doña Juana. La cultura que se imponía entonces era la del caballero; todos bebían de las fuentes de la tratadística castellana sobre la caballería [...] Todos los niños de la nobleza, alta y baja, eran pajes, ya en la corte, ya con grandes señores. Íñigo debía comenzar a adquirir los hábitos

⁸⁴ Al contrario de lo que afirma H. Belting, no solo corresponde a una línea genealógica sino más bien genética: «Le visage évoque non seulement un droit, mais aussi l'intervalle d'une vie. La perspective généalogique que le visage sollicite ressortit cependant à un autre champ sémantique que le point de vue théologique qui considère que l'homme a été conçu à l'image de Dieu». Cf. *Ibid.*, 165.

⁸⁵ Este sentido *corporativo* proveniente de la “matriz semántica caballerescas” le es tan propio a Ignacio como hijo de su época que, más tarde, a partir de su estancia en París, será transformado por la *societas*, el cuerpo apostólico. Sin embargo, a la hora de estudiar los inicios de Ignacio, no debemos descuidar esta responsabilidad con la cultura que él representa y a la cual sintiéndose inmerso, debe responder sin un discernimiento personal: «Imbuido en esta matriz semántica caballerescas bien asimilada, Ignacio puede responder con acierto a situaciones nuevas que [...] no pondrán en duda la mejor de las respuestas posibles. Son decisiones que le preceden, en las que el código de la honra lo organiza casi todo. El discernimiento ya lo ha hecho la cultura por el sujeto y el acierto o desacierto de tal o cual acción estará en función del ajuste o desajuste con respecto a estos patrones culturales previos. Saber negar la propia voluntad para seguir lo establecido es el horizonte de virtud. En sintonía perfecta con el sistema, no hay lugar para la duda ni la sospecha». Así, J. García de Castro lo argumenta añadiendo a este sentido corporativo o de estirpe, el modelo antropológico floreciente de la literatura del momento: «La vida real interactúa con la otra vida virtual o fantástica». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 337.

⁸⁶ R. GARCÍA MATEO, “El joven Íñigo de Loyola”, en J. L. Orella (ed.), *op. cit.*, 223.

necesarios para presentarse como caballero. Sin duda deseaba cumplir cuanto antes doce años para ser nombrado paje, la gran aspiración de los que quería hacer grandes cosas»⁸⁷.

Finalmente, otra capa epidérmica subyace de la estancia de Ignacio (c. 1506-1517) en la casa de Juan Velázquez de Cuéllar⁸⁸, en Arévalo, Contador Mayor del Reino. Si Magdalena de Araoz le dio el calor de madre, Juan Velázquez de Cuéllar será su segundo padre. Estamos, por lo tanto, ante una configuración de la personalidad de Ignacio tanto en un plano afectivo – emocional como en el de la formación cultural y administrativa⁸⁹. El entorno del Contador Mayor no le era ajeno a Ignacio puesto que la mujer de Juan Velázquez de Cuéllar, doña María de Guevara, de origen vasco, era pariente de doña Marina Sáenz de Licona, madre de Ignacio. A parte de las razones de parentesco que hacen próximas las tierras de los de Loyola con los del contador castellano, el ambiente donde “se hizo hombre” cuenta con una gran relevancia y posición en la corona de Castilla. Así da testimonio la labor minuciosa archivística de L. Fernández Martín quien aportó una serie de datos sobre los sueldos, cargos, juros y mercedes⁹⁰ a la familia Velázquez de Cuéllar por los cuales se concluye del goce de una considerable posición social, económica y política del lugar y de la familia donde Ignacio habitó a su servicio y, por ende, gozando, de su formación administrativa y cultural.

⁸⁷ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 33.

⁸⁸ Sin pruebas documentales, tanto L. Fernández Martín y E. García Hernán concluyen que entre 1505 y 1507, Ignacio llega a la casa del Contador. «Juan Velázquez había sido contino de la casa real, por tanto, aun siendo un civil, había adquirido un buen conocimiento del estamento militar. Recibió por vida el disfrute de las tercias del Madrigal. En 1486 fue nombrado maestresala de la Casa del Príncipe don Juan. Participó en las luchas contra los moros de Granada. En 1490 fue alcalde de Trujillo; en 1494, gobernador y justicia mayor de Arévalo; en 1494, contador mayor del príncipe don Juan; en 1497, miembro del Consejo Real y en 1498, muerto el príncipe, contador mayor de la reina Isabel. En 1502 quedó al servicio de la princesa Juana como su contador mayor y, en 1504, contador mayor de hacienda. Por esa época, Íñigo era paje de la princesa pero, una vez que ella partió a Flandes, quedó como paje de Velázquez, por lo que habría que fechar su entrada al servicio del contador en 1505, aunque no hay prueba documental concluyente». Cf. *Ibid.*, 43-44. Véase también: L. ANN HOMZA, “The Religious Milieu of the Young Ignatius”, en Th. Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 13-31. L. FERNÁNDEZ MARTÍN, “El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre”, en *AHSI* 49 (1980), 21-94; ID., “Nuevas aportaciones históricas acerca de la juventud y familia de San Ignacio de Loyola”, en Q. Aldea (ed.), *op. cit.*, 119-142.

⁸⁹ Cf. R. GARCÍA MATEO, “La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad”, en *Man* 59 (1987), 279-288.

⁹⁰ L. FERNÁNDEZ MARTÍN, “El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre”, 31-39.

Esta razón dio lugar al título “Al servicio del rey temporal” con el que C. de Dalmases⁹¹ trata esta parte de la biografía de Ignacio de Loyola juntando los datos historiográficos de este periodo y la imagen del Rey Temporal formulada en *Ejercicios* (cf. *Ej* 91-94). En su oficio de portador de quitaciones, Ignacio establece relaciones:

«Gracias a su posición en la corte Íñigo conoció a numerosas personas que luego alcanzaron puestos de responsabilidad en el gobierno y en la cultura de la época; y también es evidente que siguió el devenir de la corte, con luces y sombras, como testigo de una multitud de tensiones y aspiraciones de grandeza»⁹².

Hasta aquí, el *humus* del caballero es como el líquido amniótico donde se nutre y se engendra la vida. Él forma los órganos que serán desarrollados posteriormente. Los pulmones donde recibir el aire se tejen, lo celular va creándose. Aprendió el “ejercicio de armas y de las damas”, se inició en un mundo de relaciones sociales y políticas y se abrió al mundo de las lecturas caballerescas y devocionales⁹³. Se forja, de esta manera, una especie de simbiosis entre lo recibido y lo que se va a construir. Este *humus* es su imaginario de donde se crearán imágenes que le informan del contexto en el que vive, que le forman en “armas y letras” y en el que se configura para vivir la vida que le toca. El *homo* únicamente se comprende en este *humus*, la tierra a la cual pertenece, nace y crece.

5.2.2 *Homo* caballeresco

Describimos esta urdimbre primera donde se forja el hombre caballeresco a partir de dos valores que configuran el llamado “ideal caballeresco”:

«La aspiración a la gloria caballerisca y el honor está unida inseparablemente a un culto de los héroes en el que se confunden los elementos medievales y los renacentistas. La vida caballerisca es una vida de imitación»⁹⁴.

⁹¹ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 25.

⁹² E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 51-52.

⁹³ Cf. L. FERNÁNDEZ MARTÍN, “El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre”, 92; R. GARCÍA -VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1956, 35-37; ID., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 87-92.

⁹⁴ J. HUIZINGA, *op. cit.*, 91.

Por un lado, la imagen del hombre caballeresco *iconografiza* la lealtad y la justicia⁹⁵. Su *ethos*, saber vivir, presenta dos rasgos: el carácter ascético o abnegación y el honor. Nos remontamos a lo primigenio de ello con su expresión literaria a través de la corte del rey Arturo, modelo del primer caballero por excelencia, narrado por Chrétien de Troyes⁹⁶. Como en toda imitación, existe el peligro de la deformación de esos valores resultando ser contravalores y la imagen dejando de ser icono para convertirse en espejo de uno mismo. En esta tergiversación la lealtad se afea en deslealtad y la gloria o el honor, se desfigura en vanagloria. Las primeras, situadas en la imaginación, la realidad y la ética. Las segundas, en la esfera de la fantasía, lo irreal y la amoralidad y/o inmoralidad⁹⁷.

Por otra parte, el hombre caballero debía someterse a un aprendizaje más allá del manejo de la espada, del caballo y de cuestiones en torno a los torneos. La pedagogía era total: decoro, dignidad, modestia, lealtad y justicia. La heroicidad era la búsqueda de grandeza aunque el primer valor se pone en Dios⁹⁸, hacedor de todo.

⁹⁵ Por antonomasia, el primer caballero es el rey. G. Duby así lo expresa: «El hombre del siglo XI ve a su rey como un caballero que, espada en mano, asegura a su pueblo la justicia y la paz. Pero le ve también como un sabio y pretende que sepa leer en los libros. A partir del momento en que en Occidente se consideró a la monarquía como una *renovatio*, como un renacimiento del poder imperial, no se permitió a los soberanos que fuesen iletrados como lo habían sido no hace mucho sus antepasados bárbaros. Fue resucitada, para que aquellos pusiesen empeño en adaptarse, la imagen ideal que Roma se había construido, del buen emperador, fuente de saber y de sabiduría». Cf. G. DUBY, *La época de las catedrales, arte y sociedad 980-1420*, Cátedra, Madrid 1993, 30 [orig.: *Le temps des cathédrales: l'art et la société (980-1420)*, Gallimard, Paris 1976].

⁹⁶ Sobre la figura desconocida de Chrétien de Troyes, «autor vinculado a la corte de Champaña, establecida en Troyes» en el siglo XII, la introducción de Carlos Alvar resulta una síntesis notable para comprender su importancia y las recepciones posteriores de los llamados ciclos artúricos por toda Europa. Cf. CH. DE TROYES, *op. cit.*, XI-LXII. En lo referente a la vinculación del *Amadís de Gaula* con la tradición artúrica y la conexión con las obras de Chrétien de Troyes, véase la introducción de J. M. Cacho Bleuca, especialmente su primer capítulo. Cf. *Amadís I*, «Introducción», 19-37. De igual manera, Mainer lo expresa: «[...] Hacia 1300, fueron *La gran conquista de Ultramar*, cuya aburrida y dilatada extensión oculta una versión hispánica de la wagneriana leyenda del caballero del cisne, y *El caballero Zifar* (impreso en 1512) cuya insistencia didáctica las relaciona con los libros de educación de caballeros, más que con el copioso acervo de materia artúrica y bretona que entró en los primeros años del siglo XIV. Es significativo que un perro mencionado en el *Libro de la caza*, de don Juan Manuel, responda al nombre de Lanzarote, y es que la difusión de las leyendas de los caballeros de la tabla redonda o del desgraciado amor Tristán cuentan con textos gallegos, leoneses, castellanos y catalanes. Y de la popularidad de todos ellos deriva la tradición hispánica de «libros de caballería», que tuvo su momento culminante en la elaboración del *Amadís de Gaula*». Cf. J. C. MAINER, *op. cit.*, 57-58.

⁹⁷ Cf. *Supra*, 133ss.

⁹⁸ Véase la relación entre la *iuvénilitas*, caballero/mancebo y la virtud clásica *areté* en: M. O'ROURKE BOYLE, *Loyola Act's. The Rethoric of the Self*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1997, 22-24.

a) «*Li contes del Graab*: la mejor formación, la visión y la búsqueda

El mito perceveliano ahonda en la compasión y en el aprendizaje a los cuales debe ser formado el caballero. Antes de entrar en el honor, en su ambigüedad y en el amor de la dama como la urdimbre de la matriz caballeresca, queremos comenzar este apartado con el ejemplo del muchacho, el galés, de *Li contes del Graal* de Chrétien de Troyes porque en él se construye este proceso formativo donde la búsqueda y la visión juegan un papel crucial. Estos son dos de los elementos constituyentes de una arquitectura imaginativa.

Su inicio no se sitúa en la corte del rey Arturo sino en la *gaste forest*, la yerma floresta solitaria, donde “el muchacho”, hijo de la Dama Viuda del Bosque Devastado, al ver a unos caballeros en busca de otros y de doncellas pregunta por las armas del caballero y su significado. El inicio, por lo tanto, muestra a un muchacho inexperto y desmedido ante la insistencia de preguntas. De hecho, encontramos a un muchacho fascinado por la visión cromática de los caballeros y el abuso de preguntas acerca del significado de la lanza, el escudo y la loriga⁹⁹. Cuando regresa a su casa, la madre le narra la desgracia y el motivo por el cual no ha dejado ser caballero al muchacho: su padre fue caballero y fue tullido; sus dos hermanos, caballero del rey de Escavalón y del rey Ban de Gomeret, murieron en el ejercicio de caballero. Sin embargo, en la pedagogía que debe hacer el muchacho, desmedido en sus preguntas y en su lenguaje, no escucha a la madre: «No sé de lo que me habláis, pero con mucho gusto iría al rey que hace caballeros, iré, pese a quien pese»¹⁰⁰. Con esta determinación apática y fascinado por la visión sensorial de los caballeros y lo que le han explicado acerca de las armas (lanza, escudo, loriga), después del testamento de su madre acerca del trato a las doncellas, a los nobles y del respeto a la fe que debe profesar, decide abandonar a su madre. La primera de las caídas para el muchacho será ver a su madre abandonada y caída en el puente del río: «Cuando el muchacho ya se había alejado el tiro de una piedra pequeña, miró y vio caída a su madre al cabo del puente, al otro lado, y yacía desvanecida como si hubiera caído muerta»¹⁰¹.

⁹⁹ Véase un extracto en *Apéndice* [17.1].

¹⁰⁰ CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 467.

¹⁰¹ *Ibid.*, 469. Un extracto en *Apéndice* [17.2].

Su primera aventura con la doncella de la tienda, precisamente, es la inversión de los consejos dados por su madre. El muchacho, el galés, siente una predilección por el bermejo (*vermeille*), un elemento que recorrerá todo el *roman* ya desde el inicio con la visión cromática y justo al llegar al castillo del rey Arturo donde ve salir «a un caballero armado que lleva una copa de oro en la mano. Sujetaba la lanza, el freno y el escudo con la izquierda, y la copa de oro en la derecha; bien le sentaban las armas, quer eran todas rojas»¹⁰². De hecho, las armas rojas resultan un punto focal tanto para la mirada del héroe – el muchacho inexperto – y para el lector quien ve salir armado con las armas rojas al muchacho en el castillo de Belrepeire. El mismo *L'Ordene de Chevalerie* nos describe cómo es armado el caballero con “telas blancas de lino” («mantener limpia su carne si quiere llegar a Dios») y «lo viste con ropas bermejas»¹⁰³. Sin embargo, uno de los momentos clave es su encuentro con el maestro Gornemas de Goort. He aquí el pasaje al cual queremos centrar nuestra atención para subrayar la desmedida inicial del muchacho, el galés, a la hora de preguntar y el exceso de silencio que mostrará, posteriormente, ante el cortejo del grial:

«Bello hermano, acordaos de lo que os voy a decir y suplicar, si ocurre que tengáis que combatir con algún caballero: si lo vencéis, de forma que frente a vos ya no pueda defenderse ni resistir, y que tuviera que quedar a vuestra merced, no lo matéis a sabiendas. Procurad no ser hablador ni chismoso. El que es demasiado hablador, frecuentemente dice cosas que se le vuelven villanías, por lo que el sabio dice y repite: quien habla demasiado, se equivoca. Por eso, bello hermano, os prevengo frente al hablar demasiado y os ruego, si encontráis a una doncella o mujer, ya sea soltera o dama, que si en algo está falta de consejo la aconsejéis, y haréis bien, si es que sabéis aconsejarla y podéis hacerlo. Otra cosa os enseñaré (no lo desdeñéis) que no se puede despreciar: id con gusto al monasterio a rogar al que todo ha hecho para que tenga compasión de vuestra alma y que en este mundo terrenal os proteja como a cristiano suyo»¹⁰⁴.

¹⁰² *Ibid.*, 474.

¹⁰³ *OC*, 57. El poema anónimo del siglo XIII nos aclara el significado de esas ropas bermejas: «Después lo viste con ropas bermejas, y Saladino mucho se maravilla por lo que le hace el príncipe. – Hugo – dice él al momento –, ¿qué significan estas ropas? Hugo de Tabaría responde: – Señor, estas ropas que os doy sólo quieren daros a entender que deberéis derramar vuestra sangre para defender a Dios y a su ley. Esto es lo que significa el color bermejo». Cf. *Ibid.* Al respecto, J. Martín Lalanda siguiendo la estructura tripartita medieval (*oratores*, *bellatores* y *laboratores*) – véase también *Partida* II, XXI, Prólogo – ofrece una tripartición cromática, esto es, el blanco del cuerpo y de la mente reservado a los *oratores* (su significado versa en la religión y en ir al Paraíso); el negro, de piernas y de pies, remitido a los *laboratores* por su relación con la tierra; finalmente, el rojo del torso y de los brazos, caracteriza a los *bellatores*. Véase *OC – LOC*, “Introducción”, 20-25.

¹⁰⁴ CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 487.

La situación del muchacho, el galés, se tensa entre el exceso de la palabra y el exceso del silencio ante la aparición del castillo del grial, momento de irrupción, por otra parte, puesto que se encuentra en el puente del río con el ánimo de regresar a su casa. No obstante, se manifiesta esta aventura, determinante, para su identidad y prosecución en el aprendizaje de caballero. La aventura se abre con una experiencia visionaria cromática donde el bermejo (*vermeille*) y la maravilla (*merveille*) sitúan la mirada del héroe y la del lector medieval ante una realidad diferente a la regida por las leyes naturales. De la misma manera el inicio del *Amadís* nos sitúa ante “la hermosura” y “la honestidad” al aclararnos que el rey cristiano de Bretaña, el rey Garínter, era de «mucha devoción y buenas maneras» cuya una de dos sus hijas, la Dueña de la Guirnalda casada con Languines, rey de Escocia, deslumbra por sus «fermosos cabellos» cubiertos únicamente por una guirnalda. De dicho matrimonio nacerá Elisena, la futura madre de Amadís, la cual es calificada como «la más hermosa» y que por su «santa vida dieron causa a que todos beata perdida la llamassen»¹⁰⁵. Existe, pues, una relación indisociable entre la devoción y el honor, la maravilla y la hermosura que contrasta en el *Amadís*, acto seguido, con la floresta – al igual que en el *Perceval* – donde dos caballeros malvados y soberbios luchan con un solo caballero a quien el rey Garínter se refiere diciéndole: «Nos os maravilléis de esso, cavallero, que assí como en las otras tierras ay buenos cavalleros y malos, assí los ay en ésta»¹⁰⁶.

Retomando la obra de Chrétien de Troyes, en efecto, asistimos acompañados por la mirada del muchacho ante una experiencia epifánica y en ella, el hijo de la Dama Viuda no preguntará la pregunta por excelencia por su escrúpulo ante la maravilla (*merveille*) del cortejo del grial dispuesto en “forma cruciforme y adquiriendo una dimensión cósmica”¹⁰⁷ y de la lanza deslizando la gota de sangre, bermeja (*vermeille*)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Amadís* I, 227.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 228.

¹⁰⁷ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 59.

¹⁰⁸ «Volvió a sentarse junto al señor, que le hacía muchos honores. Había dentro tanta luz como se podría conseguir con velas en un albergue. Mientras hablaban de una cosa y otra, un criado vino de una habitación sujetando una blanca lanza (*blanche lance*) empuñada por el centro, pasa entre el fuego y los que estaban sentados en la cama, y todos los de allí vieron la lanza blanca (*lance blanche*) y el hierro blanco (*fer blanc*), y desde la punta salía una gota de sangre (*vermeille*) que corría hasta la mano del criado. Esta cosa admirable (*merveille*) vio el muchacho, que allí había llegado aquella misma noche, y se abstiene de preguntar cómo ocurría aquello, pues se acordaba del consejo que le había dado el caballero al enseñarle y recomendarle que se guardara de hablar mucho (*que de trop parler se gardast*); teme que si preguntaba se lo tomaran como

Aquí se vinculan dos hechos: el de la experiencia visionaria cromática y el del *graal*. Como bien ha demostrado V. Cirlot, su terminología en tiempos de Chrétien de Troyes, se refiere a un simple y cotidiano plato¹⁰⁹. La genialidad de este momento no radica en mostrar narrativamente la aventura sino en acompañar la mirada del muchacho y la del lector y para ello al igual que el *graal* se muestra y va de aquí para allá en el cortejo, el mismo vocablo y sus repeticiones en nominativo (*graaus*) y en caso régimen en francés antiguo (*graal*) se va desplazando a lo largo de este fragmento. Encontramos la tragedia de un muchacho preocupado y fascinado por lo caballeresco y por la honra de sí mismo mientras ve su madre muerta en la lejanía y la desmedida prudencia que le conduce a no preguntar a quién sirve el cortejo del grial (*Del Graal cui on en servoit*) en el Castillo del Rey Pescador («*chiez le riche Roi Pescheor*»). Realmente, el muchacho, aún sin nombrar (Perceval), no vive los valores caballerescos sino está fascinado por un mundo irreal, fantástico, utópico, inmoral y/o amoral. G. Didi – Huberman nos aclara este sentido:

«Las imágenes no se abren quizá más que allí donde culmina el *desiderium*, es decir, cuando se encuentran los dos sentidos de esta palabra latina que significa en principio ‘dejar de ver’ para luego bifurcarse dramáticamente hacia el duelo (el *pathos* de la ausencia, el poder de la muerte) y el deseo (el *pathos* de la búsqueda, el poder de la vida)»¹¹⁰.

simpleza, y por eso no pregunta nada. Entonces llegaron otros dos criados, con candelabros de oro puro en la mano, trabajado con nieles. Los criados que llevaban los candelabros eran muy bellos. En cada candelabro ardían al menos diez celas; una doncella que venía con los criados, bella agradable y bien ataviada, sujetaba entre las dos manos un grial (*graal*). Cuando entró allí el grial (*graal*) que llevaba sobrevino tan gran claridad (*si grans clartez i vint*) que todas las velas perdieron su luz (*clarté*) como las estrellas y la luna cuando sale el sol. Detrás de ella venía otra que llevaba un plato de plata. El grial (*graaus*), que iba delante, era de fino oro puro; tenía piedras preciosas de muchas clases, de las más ricas, de las más caras que hay en el mar y en la tierra: a todas las demás piedras superaban las del grial (*graal*), sin duda. Igual que la lanza, pasaron por delante de él y fueron de una habitación a otra. El muchacho los vio pasar y no se atrevió a preguntar a quién servían con el grial, pues él siempre recordaba en el corazón las palabras del noble sabio. Temo que le cause algún daño, pues he oído contar frecuentemente que lo mismo se puede callar demasía que hablar en demasía, a la vez. Le cause bien o le perjudique, no les requiere ni les pregunta». CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 511-512. Otro de los episodios cromáticos en: *Infra*, 492ss.

¹⁰⁹ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 58-59.

¹¹⁰ G. DIDI – HUBERMAN, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007, 36.

Esta búsqueda (*quête*) o buscar (*querre*) – del latín, *quaerere* (preguntar) – define la aventura de Perceval, aquel que atraviesa los valles y su secreto. Tal y como lo expuso J. Rider no está tanto en la respuesta a quién sirve el *graal* o en la alegoría de la ficción creada por Chrétien de Troyes sino propiamente en la búsqueda: «An indication of an unknown, but promised meaning to come, a perpetual deferreal of meaning and closure»¹¹¹. En efecto, *Li contes del Graal* plantea el tema del “saber”:

«Un problema de conocimiento, y eso queda reflejado en el hecho de que lo que se le pide al héroe es una pregunta. Chrétien ha imaginado un nuevo tipo de héroe cuya actitud ante el mundo debe ser inquisitiva e indagadora, esto es, filosófica»¹¹².

La centralidad de este episodio vislumbra las dos caídas de Perceval. Por una parte, el abandono de su madre y, por otra, su exceso de silencio ante el cortejo que sirve al Rey Pescador en su enfermedad¹¹³. Ahora bien, J. Rider muestra cómo este episodio capital ante esta “procesión litúrgica” lo que desprende es una visión corroborada por el énfasis en la luz y en la vista lo que ha llevado al autor a expresarlo como «diaphanous revelation of a transcendent world of invisible *intellectibilia*»¹¹⁴. A este punto, debemos preguntarnos: ¿de qué tipo de visión estamos hablando?

La visión del *graal* poco importa sino lo que toma relevancia son tres aspectos: el hecho en sí, las preguntas y su silencio que inundan a Perceval en su encuentro con su prima, con la Doncella Fea en la mula y con el ermitaño, cinco años más tarde¹¹⁵. Los tres sucesos configuran la identidad de ese caballero iniciático: Perceval, el que atraviesa los valles, es decir, el hombre en búsqueda. La cuestión de la identidad no será ajena para el Doncel del Mar quien pasa a ser Amadís, concediéndole el nombre, al ser revelado cómo es hijo del rey Periön después de reconocer un anillo, el que le regaló a la reina y esta se lo

¹¹¹ J. RIDER, “The Perpetual Enigma of Chrétien’s Grail Episode”, en *Arthuriana* 8 (1998), 6-21. Aquí, 19.

¹¹² V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 63.

¹¹³ Exceso de silencio que, en definitiva, se presenta como silencio de compasión como con la dama vituperada por el Orgullosa de la Landa: «He sido una desgraciada mucho tiempo y no es porque yo lo merezca. He sufrido demasiadas calamidades. Dios, como bien sabes, que no he faltado en nada, envíame, si te parece bien, quien me saque de esta pena o líbrame tú de aquel que en tal vergüenza me hace vivir. No encuentro en él ninguna compasión, ni puedo escapar de él viva ni me parece que él quiera matarme, y no sé por qué desea mi compañía de esta forma, si no es porque así le gusta mi vergüenza y mi desgracia». Cf. CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 520.

¹¹⁴ J. RIDER, *art. cit.*, 11.

¹¹⁵ Véase los extractos en *Apéndice* [17.3 – 17.4 – 17.5].

colgó al cuello al Doncel del Mar ocultando su pérdida ante el rey Perión. El Doncel del Mar encuentra llorando a Milicia, la hija del Rey, quien ha perdido el anillo de su padre. Al verla, el Doncel le ofrece el suyo sin saber su origen y lo que le revelaría. Sin embargo, el anillo no entra en el dedo del rey. Al descubrirse de dónde procede la verdad aflora y se procede a la pronunciación del nombre del Doncel del Mar: «Y fue llamado Amadís, y en otras muchas partes Amadís de Gaula»¹¹⁶.

El lapsus temporal lleva a Perceval a cinco años sin acordarse de Dios. Ha deambulado entre el bosque, perdido, se halla ahora con un ermitaño¹¹⁷, día del Viernes Santo. Acaece la gran confesión: su errancia en la búsqueda del castillo del grial para realizar la pregunta, a quién servía ese cortejo, la lanza chorreante de sangre, y el grial, que en su día no se atrevió a pronunciar. Desde esta perspectiva, este momento de conversación espiritual – como ejercicio – y de confesión entre el caballero, Perceval, y el ermitaño es plausiblemente comparable a la confesión de Ignacio de Loyola por tres días en Montserrat dejando con determinación la espada y el puñal en el altar de nuestra Señora (cf. *Au* 17). Podemos establecer que en Ignacio se da un proceso inverso. Si la investidura del caballero se realizaba de forma solemne previamente a una oración en vigilia; ahora la investidura es desposesión para vestirse de Cristo y de su librea (cf. *Co* 101)¹¹⁸. El ermitaño, santo hombre, entre suspiros reconoce ese hombre caballero, Perceval, quien resulta ser su sobrino. Le narra su gran pecado: su falta de humildad y compasión. Por ella, dejó a su madre junto al puente en pleno dolor por su insensata partida y de ese dolor, murió. Y por esta razón, no pudo formular la pregunta ante el cortejo en el castillo del Rico Rey Pescador. Pues a él sirven el grial conteniente de la hostia que “le mantiene su vida y la reconforta”. Solo podrá encontrar alivio el Viernes Santo confesando su arrepentimiento, adorando la Cruz y comulgando el día de Pascua, evento de la Redención.

¹¹⁶ *Amadís* I, 328. Véase el texto en *Apéndice* [18]

¹¹⁷ Asimismo, en el *Amadís*, Garci Rodríguez de Montalvo rompe el relato del “Doncel del Mar”, para continuar con Galaor criado por un ermitaño quien le enseña valentía «de cuerpo y membrudo» y le lee «en unos libros [...] de los fechos antiguos que los cavalleros en armas pasaron, de manera que cuasi con aquello como con lo natural con que nasciera fue movido a gran deseo de ser cavallero». Cf. *Amadís* I, 290.

¹¹⁸ Cf. *Supra*, 441.

Esta búsqueda (*quête*) define la aventura de Perceval que como bien puso de relieve A. Saly es primordialmente un itinerario interior¹¹⁹ pertrechado desde la *gaste forêt* hasta la *forêt* del eremitorio: «Chacune de ces étapes d'un itinéraire spatial sur le plan romanesque correspond en fait à un stade d'évolution: Perceval se veut chevalier, se croit chevalier, devient chevalier, s'accomplit en tant que chevalier»¹²⁰. Si aplicamos a Ignacio este proceso interior del que habla Saly, bien podríamos construir este itinerario interior ignaciano: Ignacio se ve santo (*Au* 6-12), se cree caballero a lo divino (*Au* 13-27), deviene “Amigo en el Señor” (*Au* 28-72) y realiza su apostolicidad (*Au* 73-101). W. E. M. C. Hamilton¹²¹ verá en una de sus continuaciones, *la Queste del saint Graal*, la eterna cuestión sobre la interpretación mística del *roman*. Su intención es la de ver, de entrada, una interpretación eucarística que choca con el título de su artículo. ¿Se puede asimilar la experiencia mística a la eucarística? Los temas fueron ya expuestos por M. Lot – Borodine¹²², A. Phaupilet¹²³ y E. Gilson¹²⁴ cuyos dos puntos se resuelven en advertir esta continuación de la poética del grial como una cristianización con un fuerte componente simbólico. No obstante, el estudio de S. Fiore puso de manifiesto el componente teosófico ya presente en la materia de Chrétien de Troyes que verá un desarrollo en sus continuaciones. Dicho componente teosófico y místico encuentra su razón de ser en las cruzadas como punto de enlace, en la época medieval, entre Occidente y Oriente¹²⁵ aunque, a nuestro modo de ver, no es tan evidente poner como único factor de decadencia de este interés teosófico y místico la Inquisición.

¹¹⁹ A. SALY, , “L’itinéraire intérieur dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes et la structure de la quête de Gauvain”, en *Senefiance* 2 (1976), 353-361.

¹²⁰ *Ibid.*, 354.

¹²¹ W. E. M. C. HAMILTON, “L’interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal*”, en *Neophilologus* 27 (1942), 94-110.

¹²² M. LOT – BORODINE, *Trois essais sur le roman de «Lancelot du Lac» et «La Quête del Saint Graal»*, Librerie Ancienne Honoré Champion, Paris 1919.

¹²³ A. PHAUPHILET, *Études sur «La Queste del Saint Graal»*, Champion, Paris 1921.

¹²⁴ E. GILSON, “La mystique de la grâce dans *La Queste del Saint Graal*”, en *Romania* LI (1925), 321-347.

¹²⁵ S. FIORE, “Les origines orientales de la Légende du Graal: évolution des thèmes dans le cadre des cultures et des cultes”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1967), 207-219. El mismo autor explicita: «La survivance des traditions païennes en plein christianisme, nous pouvons admettre le cycle constitué par les histoires du graal. Les premiers exemples apparaissent au temps où les croisades ravivaient chez les Occidentaux un intérêt latent pour l’Orient mystérieux, et les dernières traces de la légende se perdent lorsque l’Inquisition entre en lice». Cf. *Ibid.*, 209. Su estudio se centra desde la figura del rey Pescador (Chrétien de Troyes) hasta el Anfortas (Wolfram von Eschenbach) encontrando vestigios míticos del Próximo Oriente y, en particular, de Egipto. Véase V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 19-40; 80-91.

Al respecto, recordemos que *Li contes* está dedicado a Felipe de Alsacia (c. 1143-1191), conde de Flandes, «el más noble que hay en el imperio de Roma»¹²⁶. El conde había regresado de Tierra Santa dando el encargo a Chrétien, con probabilidad en 1182, de realizar esta obra. V. Cirlot trae a colación el estudio de H. Adolf¹²⁷ quien ve un vínculo importante entre el hecho literario y el hecho histórico: la visita del conde Felipe de Flandes a Tierra Santa entre 1177 y 1178. Su visita se contextualiza en la coronación del rey de Jerusalén Balduino IV (1161-1185). Los dos eran primos y el rey ofrece la regencia y el conde la rechaza. Este hecho junto al momento en que el rey Balduino IV llega de Ascalón a Jerusalén en litera, son el trasfondo histórico de la ficción creada por Chrétien de Troyes al situar a Perceval en el castillo del grial donde se encuentra el rey Pescador. Ahora bien, la ficción supera el hecho histórico. Y de ello dan prueba las continuaciones posteriores de la siembra realizada por Chrétien:

«Quien poco siembra, poco recoge, y el que algo quiere cosechar, eche su semilla en un sitio que le dé doscientos por uno, pues en tierra que nada vale, la buena semilla seca y pierde. Chrétien siembra y echa la semilla de una historia que ahora comienza, y la siembra en tan buen lugar que no será sin gran provecho»¹²⁸.

Tiene un gran valor esta comparación de la escritura como siembra y, a su vez, la visión profética de Chrétien de una “materia” que siembra pero que dará frutos abundantes: las posteriores continuaciones de este *roman*. Dos de ellas, *Perlesvaus* o *El alto libro del grial* y *La Queste del Saint Graal* reforzarán el tema visionario en su «pasión por la visibilidad, por la percepción del objeto físico y por la visión interior, respondiendo así a las nuevas exigencias góticas»¹²⁹. Si en la primera, la elaboración del mito del grial construye múltiples imágenes en constante transformación la cual sigue una doble ley, la de la apariencia y la de “ausencia de la imagen”¹³⁰; la *Queste*, para Phauphilet lo resuelve como un itinerario o búsqueda hacia el conocimiento de Dios; lo que para otros estudiosos, en

¹²⁶ CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 459.

¹²⁷ H. ADOLF, *Visio pacis. Holy City and grail. An Attempt at an Inner History of the Grail Legend*, Pennsylvania State University, Philadelphia 1960.

¹²⁸ Este es el inicio de *Li contes del Graal*. CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 459.

¹²⁹ Cf. V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 251-273; 277-322.

¹³⁰ «Se alerta así acerca de que la diversidad [de las imágenes] es solo una apariencia (le parece ver), pero que remite a una única verdad, puesto que a pesar de la exigencia de la visibilidad y de la pasión escópica de los teólogos no cesaban de repetir que el encuentro en su expresión más elevada, solo podía suceder en ausencia de toda imagen». Cf. C. WALKER BYNUM, *Wonderful blood. Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007, 87ss. Citado en *Ibid.*, 270.

cambio, el “*veoir apertement*” conlleva la asimilación del *graal* como la gracia apoyándose en el contexto del día de Pentecostés con el que comienza este *roman*¹³¹. Búsqueda y pregunta y visión son dos de las cuestiones que construyen este mito perceveliano y que recorre la Edad Media; mito que podemos denominar calificar de “ejercicio espiritual”:

«Naturalmente no es ver la copa, o el cáliz, o la escudilla, o el ciborio, o la piedra, sino que de lo que se trata es de ver lo invisible [...] Al tratar de una “visión abierta”, el último grado visionario, se comprende que lo que está en juego es inefable, irrepresentable»¹³².

Precisamente, esta materia caballeresca, visionaria y abierta, podemos considerarla como “ejercicio espiritual” porque en ella reside la transformación del sujeto en algo mejor y de su visión del mundo y de la alteridad donde imaginación y voluntad se alían y son impulsoras de un camino y de un proceso, de una búsqueda donde irrumpe una nueva imagen del sujeto. Es en esta *quête* donde Ignacio de Loyola se sitúa junto a su “ideal caballeresco” o a su “matriz semántica caballeresca” cuya articulación se da en tres puntos: el honor, su ambigüedad y la dama o el amor cortés. Estos son los tres aspectos que configuran la imagen del hombre caballeresco que, sin duda alguna, Ignacio interiorizó y que ahora nos toca analizar cada uno de ellos. Juegan un papel fundamental en el proceso de transformación de Ignacio y, en definitiva, en los *Ejercicios*. Ofrecen una arquitectura visionaria e imaginativa sin la cual sería difícil comprender la textura de la *Autobiografía* y de los *Ejercicios*.

b) Honor del caballero

La imagen del caballero está proyectada hacia un ideal o un horizonte al cual debe encaminarse: el servicio al rey. Sus gestas se gestan en esta finalidad. Honor y gloria van de la mano ya que «cuando se trata del héroe épico, el placer del éxito, la búsqueda de la gloria y el miedo al deshonor son los móviles profundos que impulsan al caballero a superarse en

¹³¹ Cf. W. E. M. C. HAMILTON, *art. cit.*, 98.

¹³² V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 362.

pro de la causa a la que sirve»¹³³. No podemos perfilar la imagen del honor sin referirnos a tres aspectos: la noble¹³⁴ causa, la presencia de la dama y el motivo religioso.

«El honor no es sólo una virtud personal, es un valor del clan, un bien colectivo que cada generación que lo hereda debe procurar conservar. Por eso la vergüenza y la deshonra (unida sobre todo a la cobardía y a la traición, pero también a cualquier otra agresión al código moral admitido) no recae sólo sobre su autor, sino que se transmite como una tarea genética a todo el linaje. Ahora bien, apenas es posibles “conservar” este honor como se haría con un bien material, guardándolo y atesorándolo; es menester incrementarlo [...] mediante la acción gloriosa y la búsqueda de la consideración y la estima»¹³⁵.

J. Flori lo dibuja de esta manera: «El desvelo por adaptar el propio comportamiento a un modelo admitido exalta y empuja hacia arriba, pero lleva del sentido del honor a la altivez y de la altivez al orgullo de “clase” y al desprecio altanero»¹³⁶. Lo propio del caballero es «parecer lo que tiene que ser pero el peligro reside en que el ser y el parecer terminen confundándose»¹³⁷. Los ecos en Ignacio, al respecto, nos dicen mucho de esa primera conversión en Loyola al debatirse entre lo que leía de la vida de los santos y su parecerse a ellos (cf. *Au* 7). Al respecto, en debate con J. Huizinga sobre el “ocaso” o “el otoño de la Edad Media”, J. Flori se pregunta si se puede hablar de un “ocaso” de la caballería y de una

¹³³ J. FLORI, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Paidós, Barcelona 2001, 254-255 [orig.: *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Hachette Littératures, Paris 1998].

¹³⁴ Al decir “noble” no nos remitimos a la nobleza como estamento jurídico y social sino más bien a la honradez del cumplimiento del deber para sí y para los demás. Desde el siglo XI hasta el siglo XV, la nobleza y las caballerías van definiéndose y adoptando modos de relacionarse diferentes. Para algunos autores (M. Bloch y A. Barbero), son las caballerías las que se metamorfosean en nobleza, mientras que para J. Flori «ha sido más bien la nobleza que en el siglo XIII define sus límites y reserva el honor caballeresco para sus hijos». Cf. *Ibid.*, 89. Una buena síntesis la sigue: «A finales de la Edad Media, la caballería ya no es, como en el siglo XII, la noble corporación de guerreros de elite a caballo; ya no es, como en el siglo XIII, la corporación de elite de los caballeros nobles; se convierte en cofradía de elite de la nobleza, la de los nobles armados caballeros. Los aspectos culturales e ideológicos han prevalecido sobre los aspectos funcionales [...] La caballería se convierte en una institución y muy pronto en un mito». Cf. *Ibid.*, 90.

¹³⁵ J. FLORI, *op. cit.*, 261.

¹³⁶ *Ibid.*, 262. Honor y gloria es otro de los binomios indisolubles. O'Rourke la considera “neutral” y un valor ambiguo: «Glory was morally neutral itself, however, an ambiguous concept that could be real or illusory, durable or fugitive, objective or subjective [...] Glory was the attribute of the adventurous, and between two paths the valorous knight would choose the more difficult [...] Glory proved unsustained by morality: debased into the glamour of luxury; satisfied with ceremony, pride, and a spirit of class». Cf. M. O'ROURKE BOYLE, *op. cit.*, 27. Ver más detalles sobre vanagloria y orgullo: 27-31; 90-91.

¹³⁷ J. FLORI, *op. cit.*, 262. Existe una confusión del ser y del parecer. No es lo mismo parecer lo que tiene que ser que ser lo que se aparenta. Se asiste en el siglo XV a la mezcla entre el ideal caballeresco en su neta significación y todo el ornamento, oropel y máscaras que lo recubren. De esta manera, Flori determina cómo en este siglo se observan los últimos avatares caballerescos «cuya ideología aún impregnaba en gran medida los espíritus y mezclaba la ética guerrera y el sentido del honor con las mundanidades aristocráticas y con las vanidades de las apariencias». Cf. *Ibid.*, 267.

evanescencia del ideal caballeresco. Existe una agonía y una sobreexistencia del ideal caballeresco. Esta tensión prolifera en la «literatura, sobre todo los romances, imitados por los caballeros [que] creyeron o quisieron creer que así era la caballería de antaño y trataban de imitar ese modelo»¹³⁸. Es evidente un dato: Ignacio lee las aventuras santas bajo la mirada del ideal caballeresco.

Veamos el caso de *El Caballero de la carreta* de Chrétien de Troyes¹³⁹ en la *quête* de la reina Ginebra para quien se le presenta una bifurcación paradigmática donde la Razón y el Amor¹⁴⁰ se debaten; es decir, entre el parecer y el ser. La «*incognitio*»¹⁴¹ – como la llamó M. Lot – Borodine – del caballero sin nombre, sin identidad y que, posteriormente, se contrapondrá a la “*cognitio*” al revelarse su nombre (Lancelot). Sin embargo, ahora entra en juego el honor del caballero:

«El caballero sin ningún respiro se va armado a través del bosque. Y mi señor Galván detrás lo sigue y le da caza con ahínco cuando ya había traspasado una colina. Después de avanzar gran trecho encontró muerto el corcel que había regalado al caballero, y vio muchos rastros de caballos y restos de escudos y de lanzas en torno. Se figuró que había habido gran pelea de varios caballeros, y mucho le apenó y disgustó no haber llegado a tiempo. No se paró allí largo rato, sino que avanza con raudo paso. Hasta que adivinó que volvía a ver al caballero: muy solo, a pie, con toda su armadura, el yelmo lazado, el escudo al cuello, ceñida la espada, había llegado junto a una carreta»¹⁴².

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 266.

¹³⁹ J. Flori perfila así al modelo caballeresco en Chrétien de Troyes: «Los caballeros de Cristian de Troyes expresan sus debates interiores mediante palabras y acciones un reino arturiano real y alegórico a la vez, contemporáneo e intemporal, donde todo el rito, magia y símbolo, donde todo gesto significa algo, donde hablar, callar o enturbiar el agua de la fuente jamás son actos intrascendentes [...] La misión de la caballería adquiere entonces un alcance a la vez material, místico, moral y religioso que, sin duda alguna, no ha contribuido poco, debido al inmenso éxito de los romances arturianos, a la formación de una ética caballeresca de carácter universal. La imagen de los caballeros al servicio armado de un señor, de un rey o de una tierra para proteger a sus habitantes desarmados se difumina o se esfuma por completo en beneficio de la figura del caballero que consagra su espada a una noble causa, al triunfo del bien sobre el mal». Cf. *Ibid.*, 248. Precisamente es el carácter universal que gesta el deseo de imitar el mundo del *roman* en su diversidad de recepción, de continuidades y discontinuidades, de personajes similares a Lanzarote del Lago o a Perceval el Galés; o de aquellos otros tantos como *Amadís de Gaula* o el mismo gentilhomme Alonso Quijano (después con el nombre *El Quijote*). Cf. M. VARGAS LLOSA, “Viejos y nuevos libros de caballerías”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, 361-363.

¹⁴⁰ M. Lot – Borodine aprecia cómo esta es la primera vez que Chrétien utiliza la alegoría. Véase su nota 1 en M. LOT – BORODINE, *La femme dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, A. Picard et Fils Éditeurs, Paris 1909, 154. Este diálogo entre Razón y Amor fue una recurrencia. Nótese cómo en la primera parte del *Roman de la Rose* de G. de Lorris, el poeta – caballero también se debate entre estas personificaciones. Cf. *Infra*, 488ss.

¹⁴¹ Véase su nota 3 en *Ibid.*, 153.

¹⁴² CH. DE TROYES, “El Caballero de la Carreta”, 342.

La escena se sitúa en un *tópos* y en una *tópica* claramente caballerescas. El caballero con sus atributos se encuentra ahí. Evidentemente, se le reconoce. No hay duda alguna posible. Y junto al caballero, una carreta que el mismo narrador prosigue dándole su significado:

«Por aquel entonces las carretas servían como los cadalsos de ahora; y en cualquier buena villa, donde ahora se hallan más de tres mil, no había más que una en aquel tiempo. Y aquélla era de común uso, como ahora el cadalso, para los asesinos y traidores, para los condenados en justicia, y para los ladrones que se apoderaron del haber ajeno con engaños o lo arrebataron por la fuerza en un camino. El que era cogido en delito era puesto sobre la carreta y llevado por todas las calles. De tal modo quedaba con el honor perdido, y ya no era más escuchado en cortes, ni honrado ni saludado. Por dicha razón, tales y tan crueles eran las carretas en aquel tiempo, que vino a decirse por vez primera lo de: “Cuando veas una carreta y te salga al paso, santíguate y acuérdate de Dios, para que no te ocurra un mal”»¹⁴³.

Chrétien no deja ambivalencia alguna posible. Pone al caballero junto a la carreta. Aún más, se confrontan lo que representan los atributos caballerescos (honor, justicia y lealtad) con lo que significa la carreta (deshonor, traición y vergüenza). Esta es la deformación del honor caballeresco, simbolizada por la presencia de un enano tildado como «asqueroso engendro»:

«El caballero a pie, sin lanza, avanza hacia la carreta y ve a un enano sobre el pescante, que tenía, como carretero, una larga fusta en la mano; y dice el caballero al enano:
- Enano, ¡por Dios!, dime si tú has visto pasar por aquí a mi señora la reina.
El enano, asqueroso engendro, no le quiso dar noticias, sino que le contesta:
- Si quieres montar en la carreta que conduzco, mañana podrás saber lo que le ha pasado a la reina.
Mientras aquél reanuda su camino, el caballero se ha detenido por momentos, sin montar. ¡Por su desdicha lo hizo y por su desdicha lo retuvo la vergüenza de saltar al instante a bordo! ¡Luego lo sentirá!»¹⁴⁴.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, 343. La imagen del honor está al servicio del principio de lealtad y de vasallaje. En este caso, no está solo regido por los códigos caballerescos, sino por los del amor cortés: «“Mi señora la reina”: el personaje se manifiesta como el fiel vasallo, el fiel servidor, tal y como establecen las normas del amor cortés. Va en búsqueda de la reina raptada, aunque en el relato no se ha especificado de dónde ha salido ni cómo se ha enterado del rapto de la reina. Lo único seguro es que él no estaba en la corte de Arturo. Y ahora, que ha perdido el rastro de la comitiva, se ha encontrado con la carreta conducida por un siniestro personaje, el enano, cuya respuesta le habrá de situar en un estado de perplejidad y duda». Cf. V. CIRLOT, *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*, Siruela, Madrid 2005, 82.

Erguido, el caballero sin lanza (sin verdad) salta a la carreta:

«Pero Razón, que de Amor disiente, le dice que se guarde montar, le aconseja y advierto no hacer algo de lo que obtenga vergüenza o reproche. No habita el corazón, sino la boca. Razón, que tal decir arriesga. Pero Amor fija en su corazón y le amonesta y ordena subir enseguida a la carreta. Amor lo quiere, y él salta; sin cuidarse de la vergüenza, puesto que Amor lo manda»¹⁴⁵.

La carreta para el caballero aún sin nombre deviene el momento crucial y determinante para el resto de su vida; lo que para la *Societas Iesu* y, en particular, para Ignacio de Loyola serán los *Ejercicios Espirituales*: imitación y seguimiento de Cristo, “locos por Cristo”. Dejando al margen todas las continuaciones del *roman* de Chrétien y su posterior cristianización, resulta imprescindible preguntarse por esa “locura” que en *El Caballero de la carreta* presenta unos ecos cristológicos¹⁴⁶. En la carreta late la cruz,

«pues al tiempo que es lo “más bajo” (la infamia, la vergüenza), es también “lo más elevado” (símbolo cósmico), que, si bien dibuja el camino de la vergüenza, al mismo tiempo conduce hasta donde nadie puede llegar, es decir, a la absoluta lejanía. La carreta, como la cruz, reclama el sacrificio»¹⁴⁷.

Ni Lancelot es Cristo, ni es la pretensión de Chrétien de Troyes. La locura de Cristo tiene que ver con su imitación y su seguimiento: adentrarse con la vista imaginativa a los misterios de la vida de Cristo, ser elegidos por Él y elegirlo, con su modo de proceder y su estilo. En el caso de *El Caballero de la carreta*:

«Lancelot puede semejar a Cristo, en tanto que héroes solares ambos, pero la figura de su destino es otra. El destino de Lancelot es el amor a una mujer, y sólo a partir de éste se convierte en salvador de la humanidad»¹⁴⁸.

Por lo tanto, nos movemos entre dos fuerzas, tan antiguas como contemporáneas: la del amor y la de la destrucción. Desde su valor metafórico, Sandro Boticelli (1445-1510) las ilustraría en el desarme que el amor provoca (fig. 70). Precisamente, en Ignacio y todo el cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús, este “desarme” es fruto de una

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Cf. J. RIBARD, *Chrétien de Troyes. Le Chevalier de la Charrette. Essai d'interprétation symbolique*, Nizet, Paris 1972. Citado en *Ibid.*, 88.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

transformación del binomio “armas y honra” en el de “virtud y letras”. Uno, corresponde a un tipo de honor, destructivo. El otro, al honor y reverencia, que construye una *humanitas*¹⁴⁹ al servicio del prójimo y de Dios Nuestro Señor.



Fig. 70. S. BOTICELLI, *Venus y Marte*, 1483, National Gallery de Londres

Retomando el pasaje, subiendo a la carreta, junto al enano, el caballero se anonada. El contraste queda más definido en la presencia de Galván que les acompaña a caballo. Se hace realidad lo ya sabido:

«Del caballero, traído en la carreta, se asombran las gentes. Pero no lo animan, desde luego; sino que lo abuchean grandes y pequeños, viejos y niños, a través de las calles, con gran vocerío. El caballero oyó decir de él muchas vilezas y befas»¹⁵⁰.

Este episodio no es una mera aventura, no es una más entre otras. Se trata de un acontecimiento central. De igual manera, Ignacio de Loyola vivirá una sucesión de eventos, desde su estancia con Juan Velázquez de Cuéllar, la batalla de Pamplona hasta los días en

¹⁴⁹ Esta traslación, de “las armas y la honra” a “la virtud y letras”, *iconiza* el paso gradual de la Edad Media al Renacimiento. Y aquí encontramos la figura de Ignacio de Loyola y la de los primeros compañeros jesuitas, la *societas* apostólica. «Darse a las letras supone seguir la mejor parte de la propia naturaleza... Porque las letras no simplemente ornan, pulen y dan lustre, no simplemente separan de las fieras, antes bien constituyen la verdadera piedra de toque del ser hombres». Cf. F. RICO, “Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, en Id. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Madrid 1980, 85-90. De igual manera me remito a los estudios: R. GARCÍA MATEO, “San Ignacio de Loyola y el humanismo”, en *Gregorianum* 72 (1991), 261-288; E. GARÍN, “De las ‘tinieblas’ a la ‘luz’: la conciencia de una revolución intelectual”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, 28-34; P. O. KRISTELLER, “El territorio del humanista”, en *Ibid.*, vol. II, 34-44; J. A. MARAVALL, “La época del Renacimiento”, en *Ibid.*, vol. II, 44-53; A. A. PARKER, “Las dimensiones del Renacimiento español”, en *Ibid.*, vol. II, 54-70; F. RICO, “Temas y problemas del Renacimiento español”, en *Ibid.*, vol. II, 1-27.

¹⁵⁰ V. CIRLOT, *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*, 344.

Roma al frente de todo un cuerpo apostólico, la Compañía de Jesús. Esta peregrinación (aprendizaje) tiene momentos nucleares; tres de ellos se revelan como absolutos: la casa – torre en Loyola después de la batalla de Pamplona (1521), las etapas en Manresa (1522-1523) y los estudios en París (1528-1535) formando el grupo de “Amigos en el Señor”. Nos remitimos a ellas junto al episodio de la carreta precisamente para ilustrar tanto para el caballero de la carreta como para Ignacio, el carácter absoluto de esos acontecimientos donde se pone a prueba el honor del caballero:

«Lancelot configura su ser interior a partir de un único acto: su salto a la carreta. Por ello, la aparición de la carreta en su camino es el suceso decisivo, constructor de destino, como pueda serlo el encuentro con la Esfinge [...] Junto al carácter infamante de la carreta, se vislumbra también otra cara profundamente luminosa»¹⁵¹.

Desde la matriz caballerescas, Ignacio progresa en la cuestión del honor. Y lo hace mediante momentos que se suceden pero que, a su vez, devienen absolutos y trascendentales. Es la experiencia mística cristiana, «experiencia de transformación que afecta a la interioridad, a la comprensión de esta interioridad y a la nueva relación que el místico establece con el mundo»¹⁵². Estos tres aspectos – afección interior, comprensión interior, relación nueva – son los catalizadores por los cuales Ignacio va progresando y transformándose.

¹⁵¹ *Ibid.*, 86. El carácter absoluto del salto a la carreta, para la autora, versa así: «la carreta le concederá un nombre pues a partir de haber montado en ella, será conocido como Caballero de la Carreta, de modo que su identidad, la nueva, se forja enteramente en el acto y en la decisión de subir en ella». Cf. *Ibid.*, 87. Este acto y su decisión – a su vez infame y luminoso – configuran la identidad del caballero y recordado en las ulteriores aventuras hasta el final de su búsqueda: la doncella que después los acoge en el castillo («Desde que ha estado en una carreta, un caballero ha perdido todo su honor»), el Caballero Orgullosa repasa cómo ha estado en la carreta («tendrás que recordar también la carreta en la que tú montaste»). Estas son algunas de las nueve referencias que V. Cirlot apunta para argüir ese total carácter absoluto del acto y de la decisión de subirse a la carreta. Véase la nota 17. Cf. *Ibid.*, 242-243. En lo referente a «esa cara profundamente luminosa» de la carreta, nos reportamos a su significado solar y altamente simbólico mostrado por J. E. Cirlot en su *Diccionario de símbolos*: «Cuando lleva a un héroe, es el emblema del cuerpo de ese héroe consumiéndose en el servicio del alma». Cf. J. E. CIRLOT, “Carro”, en *Id.*, *op. cit.*, 127.

¹⁵² J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 333. Esta transformación esencial en el paso de imaginar a imaginarse resulta determinante: «Las vanidades del mundo juveniles se transformarán en una continua preocupación religiosa, del mismo modo que no habrá deleites en el *ejercicio* de armas, pero sí unos *ejercicios espirituales* y un deseo de acrecentar no la *honra personal* aunque sí la *mayor gloria de Dios*». Cf. J. M. CACHO BLECUA, “Del gentilhombre mundano al caballero ‘a lo divino’: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, 130.

De nuevo, la cuestión de la imagen del honor – tan fuerte para el caballero – se va dirigiendo y apuntando hacia otro fin: servir al único Señor y Criador. Un servicio nacido por el amor de sentirse salvado y sanado. El recorrido “biográfico” ignaciano está marcado por el sello de una sucesión de acontecimientos e ungido progresivamente por el Espíritu,

«aunque en el tiempo puedan comprenderse, sólo en principio, como momentos sucesivos, se trata de una única experiencia [la mística], cuyo criterio de verdad (experiencia religiosa / espejismo) se nos ofrece en la progresiva cristificación de nuestras relaciones con el mundo»¹⁵³.

c) Ambigüedad del honor

¿Qué tiene de virtud el honor? ¿La honra, es buscada por el honor? R. García Mateo distingue entre «honor – virtud del honor – estima»¹⁵⁴. Si el honor se define como «virtud moral que lleva al cumplimiento de los deberes respecto de sí mismo y de los demás»¹⁵⁵, difiere de la honra que «está más unida al honor-estima, a la buena fama»¹⁵⁶. El caballero de la carreta sube a esa especie de adefesio por Amor a Ginebra, la amada que busca¹⁵⁷. No olvida su honor como caballero. Él representa todo un “cuerpo” caballeresco.

¹⁵³ J. GARCÍA DE CASTRO, “La mística de Ignacio: cultura y costumbre”, 333.

¹⁵⁴ R. GARCÍA MATEO, “Honor”, en *DEI*, Vol. II, 947-951. Según *DiccAut*: «Del latín *honor*, -oris, se toma muchas veces por reputación y lustre de alguna familia, acción a otra cosa. Se toma asimismo por obsequio, aplauso o celebridad de alguna cosa». Dos acepciones que se dan son las siguientes: «Honestidad y recato en las mujeres. Se toma asimismo por dignidad como el honor de un empleo (*dignitas*)». Cf. *DiccAut*, vol. II, 172-173.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 948.

¹⁵⁶ *Ibid.* Si nos remitimos al *DiccAut*, la honra es definida como «reverencia, acatamiento y veneración que se hace a la virtud, autoridad o mayoría de alguna persona. Significa también pundonor, estimación y buena fama, que se halla en el sujeto y debe conservar. Vale también merced o gracia que se hace o se recibe». Cf. *DiccAut*, vol. II, 173-174. En lo referente al verbo “honrar”: «Reverenciar, venerar, dar muestras de sumisión y respeto. Del latino *honorare*. Vale también favorecer, acariciar y mostrar agrado y benignidad: lo que se entiende de superior a inferior. Significa también ilustrar, ennoblecer y dar estimación. Lat. *Illustrare*. *Honorarem conciliare*. *Decorare*. Significa también alabar y aplaudir a alguna: y así se suele decir, así te honren, como me honras. Lat. *Magnificare vel plaudere*. *Honore prosequi*». Cf. *DiccAut*, vol. II, 174.

¹⁵⁷ Para C. GARCÍA GUAL apunta a ese modelo arquetípico: «El tipo de Lanzarote [...] fiel al amor, por encima del honor y de la muerte, es una creación de Chrétien [...] Será el modelo de los caballeros errantes y cortesés durante varias generaciones (Don Quijote soñará con él). Las novelas en prosa insistirán sobre su figura, sobre sus sufrimientos y sus limitaciones; y la óptica religiosa de las novelas del Grial, con su censura de los amores mundanos, le convertirá en un héroe desventurado». Cf. C. GARCÍA GUAL, *Primeras novelas europeas*, Istmo, Madrid 1988², 221. Véase también, A. BLANCH, *op. cit.*, 94. Para la relación entre los libros de caballerías y la floreciente “novela sentimental”: A. D. DEYERMOND, “Libros de caballerías y novela sentimental”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, 351-360.

No es solo una opción individual sino corporativa. Asistimos a la imagen de esa «delgada línea que separa la vergüenza de la dignidad, y la cobardía del coraje»¹⁵⁸. Dignidad y coraje son el campo semántico del honor como virtud; vergüenza y cobardía a la honra sancionada (deshonra). Ignacio de Loyola escribe a Isabel Roser (París, 10 de noviembre de 1532) acerca de las penurias y “deshonras” que le toca sufrir por vivir el honor como virtud. Honor como servicio a Dios Nuestro Señor:

«En la tercera [carta] decís cuántas malicias, celadas y falsedades os han cercado por todas partes. Ninguna cosa me maravilla de ello, ni mucho más que fuera; porque a la hora que vuestra persona se determina, quiere y con todas fuerzas se esfuerza en la gloria, honra y servicio de Dios nuestro Señor, esta tal ya pone batalla contra el mundo, y alza bandera contra el siglo, y se dispone a lanzar las cosas altas, abrazando las cosas bajas, queriendo llevar por un hilo lo alto y lo bajo: honra y deshonra, riqueza o pobreza, querido o aborrecido, acogido o desechado, en fin gloria del mundo o todas las injurias del siglo. No podremos tener en muchos las afrentas de esta vida cuando no pasan de palabras, porque todas ellas no pueden romper un cabello; y las palabras dobladas, feas o injuriosas no causan más dolor o más descanso de cuanto son deseadas; y absolutamente y en gloria de nuestros vecinos, ni podremos estar bien arraigados en Dios Nuestro Señor, ni es posible que quedemos sin herida, cuando las afrentas se nos ofrecieren»¹⁵⁹.

Aún más. Ante la difícil reconciliación entre Juana de Aragón (1502-1575), duquesa de Paliano, y su esposo, Ascanio Colonna; Ignacio le recomienda en noviembre de 1552:

«Si ha de tener en cuenta con la reputación y honor (como es razón) de V.E., tengo por cierto que la adquirará por esta vía muy señalada; porque el honor propiamente es premio debido a la virtud; y así, cuanto esta reconciliación se hiciese con acto más generoso y perfecto, tanto se le debería y daría por todos los buenos más honor; y cuanto es más público y conocido en el mundo este caso, tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se extendería más en él con gloria suya grande en el cielo y en la tierra»¹⁶⁰.

La noble causa, el honor, en Ignacio y su legado, adquiere un espectro semántico que debemos considerar (fig. 71) a partir de sus recurrencias¹⁶¹ en los *Ejercicios*.

¹⁵⁸ R. ARGULLOL, *Breviario de la aurora*, 58.

¹⁵⁹ *Epp* I, 87ss (*Obras*, 655-658).

¹⁶⁰ *Epp* IV, 509 (*Obras*, 836-840).

¹⁶¹ Cf. *Concordancia*, 627-628.

MÁS (MAGIS) IGNACIANO
COMPARATIVO

HONOR

MEJOR (PLUS) MUNDANO
SUPERLATIVO

Ej 16 ...para que el Criador y Señor,
obre más ciertamente en la su criatura
...buscar y haber un officio o beneficio por sus propios provechos y intereses temporales
no por el **honor y gloria** de Dios nuestro Señor...
desear o tener una cosa o otra,
sea sólo servicio, **honra y gloria** de la su divina majestad

Ej 23 ...por lo qual es menester hacernos indiferentes
PyF en tal manera que no queramos.....de nuestra parte más
salud que enfermedad
riqueza que pobreza
honor que deshonor
vida larga que corta

Ej 38 Reverencia quando en el nombrar de su Criador y Señor
considerando, acata aquel **honor y reverencia** debida

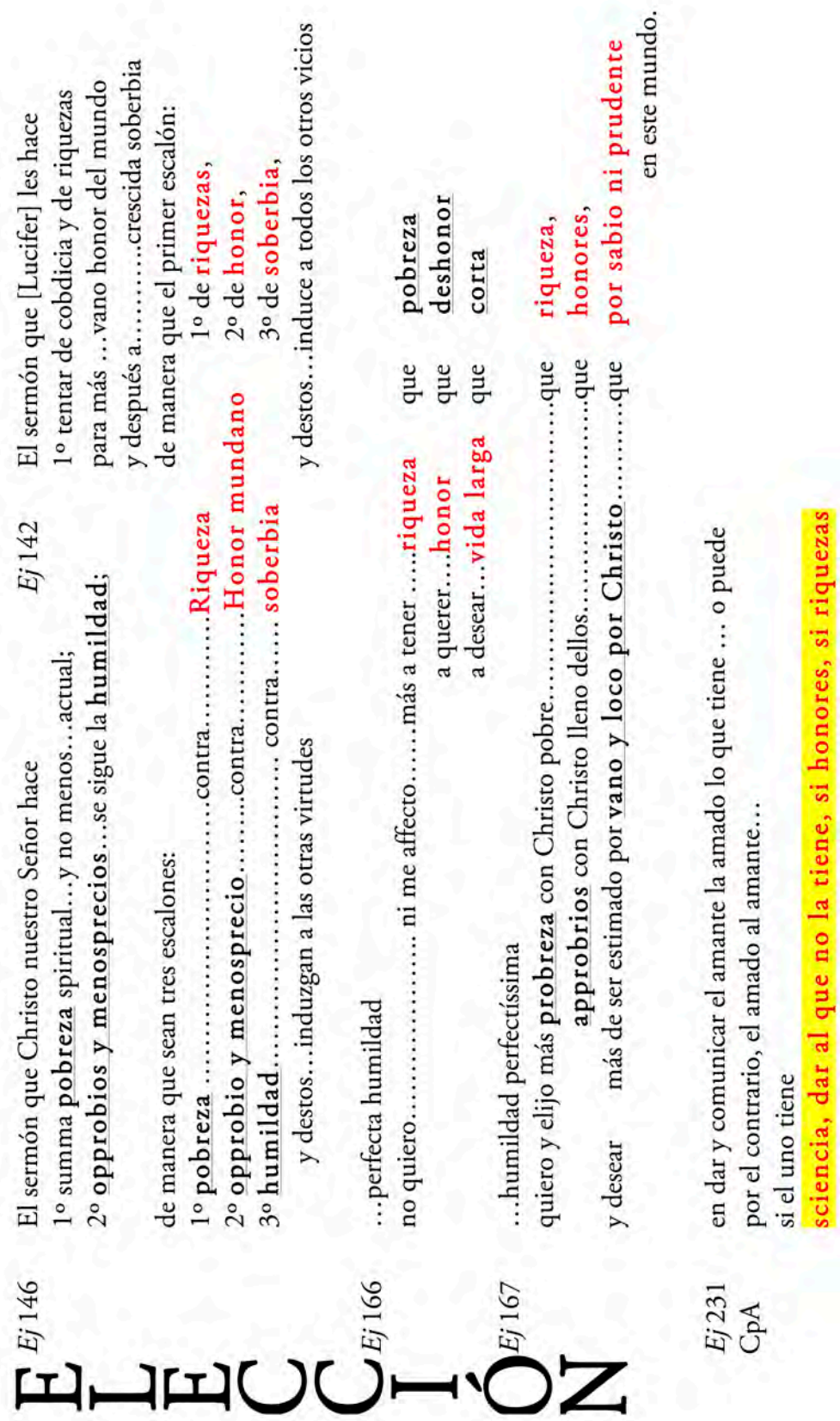


Fig. 71. Esquema del honor en *Ejercicios*

El vocablo “honor” en los *Ejercicios* y, en general, en todo el *corpus* ignaciano, denota un significado u otro dependiendo únicamente de las parejas de otras palabras que le acompañan. Sin embargo, siempre nos movemos entre dos polos: referido a Dios y, al contrario, a lo mundano – todos esos caminos antagónicos al cristológico –. Honor siempre sale a relucir en los momentos definitivos de este proceso espiritual. Decimos definitivos porque marcan los límites de esta palabra ambivalente, diferente si tiende al servicio del Criador y Señor que a toda la codicia, riqueza y soberbia a los ojos del mundo. ¿Cuáles son esos momentos? El centro se encuentra en el valor que se otorgue al honor. Tensionado por el *magis* ignaciano o por el *plus* mundano, esta imagen varía de significado dependiendo donde la persona y la institución se sitúe y se proyecte en su acción. Se puede tender, por opción fundamental, hacia un honor referido a Dios y al servicio del prójimo o bien a una fama – reputación únicamente movidas por la satisfacción de los provechos e intereses personales.

A ello se incluye otra de las palabras ambiguas: honra. En sus siete concurrencias¹⁶² en los *Ejercicios*, las *Constituciones*, la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*, la honra pertenece a ese grupo semántico que señala la reputación y la fama, «impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo» (*Ej* 9), algo que ya provenía del *humus* cultural de Ignacio, en sus años juveniles, cuando «se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» (*Au* 1). Sin duda que en la experiencia de Ignacio, de los primeros compañeros jesuitas y de todo ejercitante, hoy diríamos, el éxito a cualquier precio, mueve a agresividades disonantes a la voluntad de Dios Nuestro Señor. Así fue el episodio contra el moro. Ignacio encontrándose en una disputa teológica, aún fuera de su alcance, consiente «que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra» (*Au* 15). ¿Sería la de Ignacio o propiamente la de nuestra Señora? Realmente en este primer momento, Ignacio confunde esos dos polos: la búsqueda sincera de «la honra y gloria de Dios Nro. Señor» (*Co* 450) y «la nobleça, riqueza tenida en el século, honrra y semejantes» (*Co* 734).

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 628.

Este último motivo deviene también causa de su desvío hacia Manresa, después de la vigilia de armas en Montserrat puesto que «hallaría muchos que le conociesen y le honrasen» (*Au* 18). Ya desde la *Anotación* 16, se glosa: así como si está [el ánima] afectada para buscar y haber un officio o beneficio, no por el honor y gloria de Dios [...] debe affectarse al contrario» (*Ej* 16). Normalmente, el honor como virtud moral referido a Dios viene acompañado de otras parejas de palabras (reverencia, gloria) para delimitar a qué se apunta cuando se habla de honor. La pareja honor y gloria de Dios nuestro Señor es el fin o el horizonte para dilucidar cualquier tipo de ambigüedad. Se pretende rastrear la voluntad de Dios para la vida del ejercitante. La otra alusión no podía ser que la del *Principio y Fundamento* (*Ej* 23). Esta imagen de quiénes somos (criaturas) formados en una libertad creada resulta ser el faro iluminando desde el inicio (porque es la finalidad) el camino del deseo. Ahora bien, ¿de qué deseos se hablan? No lo son ni la riqueza ni el honor ni la vida larga. Es el espectro semántico del honor mundano. Él ni resulta ser principio ni fundamento. El examen de conciencia de palabra (*Ej* 38) vuelve a situar el honor y la reverencia: el servicio a solo Dios. Es criterio relacional y regulador. Primero, porque en la relación con Cristo surge otro modo de imaginarse y de “reflectir” siendo, así, iconos de una vida puesta al servicio de Él y del prójimo. Segundo, porque regula todo tipo de ambigüedad del honor, es decir, gestiona las pulsiones naturales hacia un acérrimo interés personal y una fama ya no solo querida sino exigida a los demás, dejando estos de ser prójimos para convertirse en bárbaros (extranjeros).

Por estas razones (relacional y reguladora), el honor es uno de los aspectos nucleares en la materia de elección de segunda semana y confirmada en la tercera. El ejercicio de las dos Banderas dibuja perfectamente y simétricamente el cuadro del honor. Los polos se definen, sea el significado de honor viniendo del sermón de Lucifer (*Ej* 142) y sus escalones tentadores de codicia, honor y soberbia, grados ascendentes hacia la atalaya del único “yo”; o bien, viniendo del sermón de Cristo (*Ej* 146), sermón que es discurso pero preferencialmente relación porque Cristo es pobre, menospreciado y humilde. Estos grados de descenso resitúan tres preguntas: quién soy yo, quiénes son los demás, quién es Jesucristo, el Señor, y quién da la vida.

El camino de los misterios de Cristo que se contemplan, que se hacen presentes desde el presente, no son solo aquellos del ministerio público del Señor sino también los referidos a su Pasión y Resurrección. En Jesucristo, su humanidad revela el Hijo de Dios en camino. Él da razón de la esperanza a quien quiera que esté en ese camino. Jesucristo deviene el Hombre, itinerante en verbos de movimiento. Y mientras pasa, roza a mujeres y hombres, erige sus rostros en santuarios y sus corazones en tabernáculos. No hay ningún otro templo que el cuerpo y el espíritu de los vivos. En ruta, va hacia el encuentro de otros en medio del mundo: la enfermedad, el sufrimiento, la indiferencia, la perversión y la religión. Estos son el lugar teológico, el lugar de la Palabra – Acción de Dios. El Hijo de Dios (lejos de la distinción ya estéril, en nuestro caso, entre Jesús histórico y Cristo de la fe) es el Verbo encarnado, la Palabra en movimiento, en ruta, en acción. Y sus fronteras son el centro de la acción trémula de Dios en Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Este nomadismo es doxológico. Dios pasa y visita al Hombre. Sin tomar posesión de lugares, no impone nada ya que Él es el Lugar y propone su inmensidad, a cambio de la acogida que se le da. Sin embargo, su itinerancia no es errante sin finalidad. No es un universal aleatorio y triunfante sino la hospitalidad infinita, el amor al enemigo y la acogida al extranjero.

Este movimiento ya es buscado desde el objetivo de los *Ejercicios* en su número 1: «Preparar y disponer el ánimo, quitar todo desorden en los afectos y buscar y hallar la voluntad divina». El punto focal es, sin duda, una convergencia de caminos que pasa por los afectos entre el camino de Jesucristo, sanador, y el camino del ejercitante. Así lo expresa P. H. Kolvenbach hablando de la experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola:

«Se advierte enseguida que su Cristo está siempre en movimiento. Está en estado de ‘pascua’, es decir, según la etimología del término, está constantemente, ‘de paso’, pasando de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, hasta el cumplimiento del gran Paso – la Pascua –, en el que ‘pasa’ por nosotros de una muerte cruel y vergonzosa a la alegría de vivir para siempre. Contemplar al Señor, Uno de la Trinidad, en movimiento, en camino, es una llamada a ponerse en un camino en el que Él será nuestro compañero»¹⁶³.

¹⁶³ P. H. KOLVENBACH, “La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola”, en Id., *op. cit.*, 71.

Por esto, las dos Banderas (*Ej* 136ss) y las tres maneras de humildad (*Ej* 165-167) son el *desde dónde* se contempla para imitar y seguir a Cristo. La 2ª manera (*Ej* 166) insiste tanto en el *Principio y Fundamento* (*Ej* 23) como en el tercer punto del sermón de Banderas (*Ej* 146). Es casi una insistencia recurrente: pobreza, deshonor y vida corta *versus* riqueza, honor y vida larga. Esto mismo en la 3ª manera (*Ej* 167), la más perfecta humildad que profundiza en el deseo de la locura por Cristo. Finalmente, el honor vuelve a ser señalado en la *contemplatio ad amorem* (*Ej* 231) como comunicación entre Criador y criatura. «Sciencia, honores y riquezas» viene a ser un equivalente a «en todo», gratuita y misericordiosamente. Todo apunta hacia esta nueva imagen – icono del apasionado por Cristo siendo pobre y humilde. Este es el honor más genuino sin la búsqueda acuciante de la altivez y del orgullo. Se trata de ahondar más en el valer que en el tener. Y esto lo determina la expresión “ser loco por Cristo”. Al respecto, F. Rivas al igual que P. H. Kolvenbach sacan a colación la tradición en el Oriente cristiano. Ignacio se sitúa de nuevo entre la tradición y la innovación. Y la imaginación apunta hacia el deseo de ser “estimados como locos por Cristo”:

«El loco no está realmente loco, en el sentido contemporáneo del término sino que está cuerdo y sano, pero ha elegido aparecer como loco a los ojos de los demás, a imitación de algunos profetas (cf. Is 20, 2-3; Ez 4; Os 3), pero basándose sobre todo en la reflexión sobre la locura que aparece en ciertas cartas paulinas (cf. Rom 1, 22; 1 Cor 1, 21.27; 2, 14; 3, 18; 4, 16). Los locos son locos “por causa de Cristo”, y corresponden al cambio de valores obrado por el propio Jesucristo (cf. Mt 5, 11; 18, 4; 20, 16; Mc 9, 35)»¹⁶⁴.

Lancelot, el caballero de la carreta, elige subir vaciándose de toda la honra y la estima (reputación). Su motor es el Amor y ese pequeño discernimiento realizado delante del enano y de la carreta, símbolos del acontecimiento absoluto y determinante para su vida. La imagen proyecta a un cambio de valores transgrediendo todo código social y cultural de lo que significaba ser caballero. En los *Ejercicios*, la Meditación de dos Banderas y las tres maneras de humildad actúan como el resorte y el nuevo imaginario de la «vida verdadera» (*Ej* 139) en pobreza y humildad.

¹⁶⁴ F. RIVAS, “Locos por Cristo”, en *DEI*, vol. II, 1139. Además, véase: P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en Id., *op. cit.*, 115-131; V. ROCHEAU, “Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?”, en *Irénikon* 53 (1980), 341-353 y 501-512; T. ŠPILDÍK, “Fous pour le Christ en Orient”, en *DSP*, vol. V, 752-761; F. VANDERBROUKE, “Fous pour le Christ en Occident”, en *DSP*, vol. V, 761-770;

Esta nueva imagen «lejos de sernos connatural, choca con tal resistencia dentro y fuera de nosotros mismos [...], contra-cultura que es juzgada como anti-cultura y considerada despreciativamente como una locura»¹⁶⁵.

Hemos ido viendo cómo la imaginación introduce a la vida de Cristo y de su encuentro surge una transformación con el fin de imitarle y seguirle. Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús, fundados desde los *Ejercicios*, viven el recorrido de la base ascética de la locura de Cristo (deseo de la humillación puesta a prueba, el alejamiento del mundo exterior y la caridad, especialmente a los más marginados)¹⁶⁶ hacia la base mística del servicio, la mayor gloria de Dios o el honor más auténtico de vida verdadera. Esta base ascética debe entenderse desde el sentido de “prueba” o probación, componente esencial en el camino de incorporación a la Compañía de Jesús y, por lo tanto, en su constitución. La imagen es la de una *societas* que va probando, formando y confirmando la imitación y el seguimiento de Cristo. A través de estos gerundios modales se pretende la progresiva incorporación al cuerpo apostólico según el “imaginario” constitutivo y constituyente de sus *Constituciones*. Ya desde el *Examen General*, especialmente, «de algunas cosas que más conviene saber a los que entran de lo que han de observar en la Compañía» (*Co* 65-69) se establecen esas pruebas ascéticas: «Haciendo Ejercicios Espirituales por un mes», «sirviendo en hospitales [...] comiendo y durmiendo en él [...] por más se abajar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el século y de sus pompas y vanidades se parten, para servir en todo a su Criador y Señor crucificado por ellos», «peregrinando por otro mes sin dineros [...] dejando toda su esperanza [...] en su Criador y Señor», «ejercitándose con entera diligencia y cuidado en diversos oficios bajos y humildes, en todos dando buen ejemplo de sí», «la doctrina cristiana o una parte de ella a muchachos y a otras personas rudas en público». Esta “base experimental” o ascética contiene la vida verdadera, la identificación cristológica o base mística (cf. *Co* 101). El honor y la reverencia a Dios se arraigan más en el valer que en el parecer¹⁶⁷.

¹⁶⁵ P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en Id., *op. cit.*, 125.

¹⁶⁶ Cf. F. RIVAS, *art. cit.*, 1139.

¹⁶⁷ Tanto para Cacho Blecua como para García Mateo, el *magis* ignaciano, este valor “omnia ad maiorem Dei gloriam”, deviene uno de los valores enraizados en el ideal caballeresco. Sin embargo, y sus tintes lo son, Ignacio, tocado por la experiencia de Dios, lo redirige hacia otro fin u horizonte. Cf. R. GARCÍA MATEO, “El ‘más’ ignaciano y el ideal caballeresco. La Orden de la Banda”, en Id., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y*

La opción por la humildad y la mayor gloria de Dios no puede aparentar el “ser locos por Cristo” puesto que, precisamente, si se desea parecerlo deja de ser un deseo auténtico. El primer biógrafo de Ignacio de Loyola, Diego Laínez, escribirá una extensa carta a J. A. de Polanco, el 16 de junio de 1547, sobre la imagen de Ignacio. Allí leemos:

«Es algo riguroso con quien no quiere abnegarse y ofrecerse a nuestro Señor; y con quien torna atrás; con los otros es benigno. Es firme en lo que una vez juzgado por lumbre divina o por razón, con tal que sea persuadido; y no se dexa fácilmente mover; pero en cosas que no tiene lumbre, dexa fácilmente su parecer en los otros. Es de verdad contemptor mundi; y si fuese según su apetito, como me ha dicho, lo mostraría no curando de ser tenido por loco y andando, como decía, descalzo y con su pierna mala de fuera, y con cuernos al cuello; pero por ganar las almas no muestra nada desto»¹⁶⁸.

La ambigüedad del honor viene por la orientación que se le dé. Sea orientado al figurar «como sabio y prudente» (cf. *Ej* 167) buscando el orgullo y el éxito, o bien dispuesto hacia el deseo de ser loco por Cristo, es decir, volviendo la mirada interior hacia las tres maneras de humildad y ejercitando la locura de la cruz como también gloria de Dios. Una lleva hacia la vanidad, la otra hacia la reverencia. Y en esta disyuntiva lo que hace conjuntivo es el discernimiento. Lancelot, se movió asumiendo el sacrificio y renunciando a la fama pero movido por Amor. Para Ignacio, la locura es locura de la Cruz, gloria de Dios. Es el criterio que verifica la autenticidad de la locura y del honor, si verdaderamente son orientados apostólicamente:

«Requiere un discernimiento permanente a la luz de quien fue tenido por loco (cf. *Ej* 167-168), extendiendo la participación en el amor loco de Dios a todas las condiciones de la existencia humana, a fin de buscar a Dios en todas las cosas. La originalidad de Ignacio reside, por tanto, en insertar esta locura en el corazón mismo del discernimiento»¹⁶⁹.

su mundo cultural, 44-47; Cf. J. M. CACHO BLECUA, “Del gentilhomme mundano al caballero ‘a lo divino’: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, en *op. cit.*, 135-141.

¹⁶⁸ FN I, 140. Véase una sinopsis entre la *Epístola* (Laínez) y el *Summ. Hisp.* (Polanco), escrito contemporáneamente, entre 1547 y 1548, en: A. ALBURQUERQUE, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005, 119-212.

¹⁶⁹ F. RIVAS, *art. cit.*, 1140. También: «Ignacio está convencido de que todas las expresiones concretas de la locura de la cruz no son necesariamente y en todos los casos para gloria de Dios, por lo que es preciso pedir en oración permanente el discernimiento para ser realmente “vano y loco por Cristo” (*Ej* 167)». ¿Es este el principal argumento del *porqué* las tres maneras de humildad están situadas en 2ª semana y no, por el contrario, en 3ª semana? Sin duda alguna, sí. “La vista imaginativa” y el “reflectir” irán ahondando en la llamada y en el camino de Jesús, el Señor, construyendo apóstoles o discípulos en un modo determinante: Cristo pobre y humilde. La *imago Christi* deviene irremediabilmente *forma Christi*. Y el discernimiento juega un papel central para elegir ordenadamente.

Por lo tanto, lo que clarifica la ambigüedad del honor es el discernimiento basado en la humildad. Realmente estamos hablando de un camino de sacrificio por amor y desde el amor como lo hicieron Lancelot ante el icono de su Ginebra, Ignacio ante la imagen de Cristo:

«En vez de construir una ascensión gloriosa, Ignacio, fiel al mensaje evangélico, se siente obligado a proponer un descenso, un sepultarse en la kénosis del Señor. En el fondo, pues, Ignacio nos hace descubrir la locura de la gloria de Dios, que sólo el amor divino puede salvar del absurdo»¹⁷⁰.

En Ignacio, vemos ese *humus* y el *homo*, la base cultural caballeresca de sus años juveniles y el proceso de transformación insuflado por su experiencia de Dios desde Loyola hasta sus años en Roma. Sin embargo, existen tres acontecimientos absolutos en su vida tocada por Dios: su convalecencia en la casa – torre, su tiempo en Manresa y París. Pero, la universidad será definitiva. El *modus parisiensis* abre totalmente, propio al Renacimiento, el campo del binomio “virtud y letras” hacia un espacio público, la viña de Cristo, la nueva imagen del cuerpo apostólico. R. Argullol define así la Universidad en ese tiempo:

«A finales de la Edad Media el caudal más fecundo de la cultura europea pasó de los monasterios a las universidades [...] La cultura europea entró en una nueva dinámica que implicó el fin de dogmas y tabúes, pero que sobre todo supuso la superación del temor en la búsqueda del conocimiento [...] con la aspiración de someter sus concepciones a públicos cada vez más amplios. El uso, junto al latín, de las lenguas populares contribuyó a la consolidación de esta tendencia, como lo demuestra el caso de Dante que, si bien escribió muchas de sus obras en lengua latina, reservó para su joya literaria, la *Divina Comedia*, el uso del toscano. La culminación de todo ese proceso fue el Renacimiento. La invención de la imprenta y la consolidación de las universidades en las grandes ciudades forjaron un primer gran escenario de convergencia entre la cultura y la sociedad»¹⁷¹.

¹⁷⁰ P. H. KOLVENBACH, “Locos por Cristo”, en Id., *op. cit.*, 120. De igual manera, Kolvenbach llama la atención sobre el *Tratado de elección* del doctor Pedro Ortiz que en 1538 haría Ejercicios. Las tres maneras de humildad son presentados como «grados de amor de Dios y deseo de obedecer». Cf. MEx, 635.

¹⁷¹ R. ARGULLOL, “La cultura enclaustrada”, artículo en *El País*, sábado 5 de abril de 2014, 29. Véase para el mundo de las “universidades” los siguientes artículos: M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, BAC, Madrid 1976; A. BERISTAIN, “Desde y hacia la Universidad de Ignacio de Loyola”, en J. Caro Baroja (dir.), *op. cit.*, 29-32; G. CODINA, “Modus parisiensis”, en *DHCJ*, vol. III, 2714-2715; I. ELIZALDE, “Ignacio de Loyola: su formación universitaria y su relación con los humanistas”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 7-27; M. GENDREAU – MASSALOUX, “Ignacio de Loyola y la Sorbona”, en J. Caro Baroja (dir.), *Ignacio de Loyola. Magister artium en Paris 1528-1535*, Kutxa – Caja Gipuzkoa San Sebastián, Donostia – San Sebastián 1991, 13-18; P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 2002; P. TACCHI VENTURI, “L’Umanesimo e il fondatore del collegio romano”, en *AHSI* 25 (1956), 63-71; P. VALERO GARCÍA, “La Universidad de Salamanca en el siglo XVI”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, 199-219.

En este proceso de transformación de la imagen de “las armas y la vana honra del mundo” hacia “la virtud y las letras”, consideremos, ahora, el amor.

d) Entre amores

En la literatura caballeresca, Lancelot o Perceval fijan su mirada en la dama amada: la reina Ginebra o Blancafor como sucede también entre los padres de Amadís de Gaula, el rey Perión y la reina Elisena¹⁷². Lancelot, el caballero de la carreta, fija sus ojos ante los cabellos rubios del peine olvidado por Ginebra en una fuente. En el combate con Melegeante, raptor de Ginebra, la doncella advierte al caballero de la presencia de la reina. Y fija su mirada. Así es como se desvela el nombre del caballero anónimo: Lanzarote del Lago. La identidad va unida a ese motor, a esa noble causa, y a su mirada fijada por la cual lucha:

«Pero en las ventanas de la torre había una doncella muy sagaz, que medita y se dice en su corazón que el caballero no había entablado la batalla ni por ella ni por aquella gente humilde que se había reunido en la plaza, y que no la hubiera presentado a no ser por la reina. Y medita que si él supiera en qué ventana la reina estaba, y que si viera que ella le contemplaba, recobraría vigor y audacia. Y que, si ella supiera su nombre, muy de corazón le hubiera dicho que la mirara unos instantes. Entonces se acercó a la reina y le dijo:

- Señora, por Dios y vuestra prez, y por la nuestra, os requiero a que me digáis el nombre de este caballero, si lo sabéis con el fin de ayudarle.

- Lo que me habéis rogado – dice la reina – carece a mi entender de malicia y perversidad. No hay sino bien en ello: Lanzarote del Lago se llama el caballero, estoy segura.

- ¡Dios mío! – dice la muchacha –, vuelve la sonrisa y la alegría a mi corazón: ya está curado.

Entonces salta hacia delante y así le llama en alta voz, tan alto que todo el gentío puede oír lo que dice:

- ¡Lanzarote!, vuélvete y mira a quien de ti no parata su mirada.

Al oír su nombre, Lanzarote no tardó en volverse. Gira sobre sí mismo y ve arriba aquella que en el mundo más deseaba ver, a Ginebra sentada en las tribunas de la torre. Desde el momento en que la vio, no apartó ya su rostro de allí, ni su vista: se defendía por detrás»¹⁷³.

¹⁷² «Pues alçadas las mesas, la Reina se quiso acoger a su cámara, y levantándose Helisena cayóle de la halda un muy hermoso anillo, que para se lavar del dedo quitara, y con gran turbación no tuvo acuerdo de lo allí tornar, y baxóse por tomarlo; mas el rey Perión, que cabe ella estaba, quísogelo dar, así que las manos llegaron a su sazón, y el Rey tomóle la mano y apretósela. Helisena tornó muy colorada, y mirando al Rey con ojos amorosos, le dixo passito que le agradecía aquel servicio. – Ay, señora – dixo él –, no será el postrimero, mas todo el tiempo de mi vida será empleado en vos servir». Cf. *Amadís I*, 231.

¹⁷³ CH. DE TROYES, “El Caballero de la Carreta”, 400-401.

Ignacio de Loyola, al igual que en su continuo proceso de cambio, entre los acontecimientos vividos desde Loyola hasta Roma, la mujer es vista en diferentes facetas¹⁷⁴. Hay una realidad femenina poliédrica en las andaduras del Íñigo en sus *años juveniles*, en el “loco por Cristo” de Manresa, dador de *Ejercicios* en Alcalá, en el Ignacio del *modus parisiensis* hasta el Maestro y Padre Ignacio en Roma gobernando el cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús. Las imágenes van cambiando en consonancia con el proceso interno de la experiencia espiritual. Imagen y relación se entrelazan marcadas por el gran poder del amor¹⁷⁵. Este se escapa de toda lógica formal pese a los intentos de explicaciones milenarias, científicas, psicológicas e incluso entre las voces de los clérigos:

«Todo está muy bien, y confirma que las galaxias y las hormonas funcionan de manera similar, como ya intuían los viejos mitos antes de que la ciencia los sustituyera por los nuevos. Está muy bien, pero no sirve absolutamente para nada en el momento que tratamos de averiguar en qué han consistido estas miles de horas dedicadas de una u otra forma, con pensamientos o con acciones, con entusiasmo o con aprensión, a esto que desde la adolescencia nos han dicho que se llamaba amor»¹⁷⁶.

La imagen del amor y, en consecuencia, de la relación con la mujer deviene poliédrica o polifacética. Es una realidad interior movida por la búsqueda¹⁷⁷. Nuestro apartado estudia la matriz caballeresca del amor y su relación con la visión y la búsqueda. No nos interesa aquí saber quién era la “dama” de las imaginaciones de Ignacio desde una perspectiva histórica (cf. *Au* 6) ni tampoco saber si Ignacio fue misógino o no.

¹⁷⁴ Consúltese algunos estudios: N. BLÁZQUEZ, “San Ignacio y la marginación femenina”, en J. Caro Baroja (dir.), *op. cit.*, 135-145; J. GARCÍA DE CASTRO, “Las mujeres y los primeros jesuitas”, en F. Rivas (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, San Pablo, Madrid 2012, 219-282; P. DE LETURIA, “Damas vascas en la formación y transformación de Íñigo de Loyola”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. I, IHSI, Roma 1957, 69-85; R. DE MAIO, “Ignazio di Loyola e la donna”, en Q. Aldea (ed.), *op. cit.*, 283-286; H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Herder, Freiburg 1956; E. RHODES, “Ignatius, Women, and the *Leyenda de los santos*”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 7-23; W. SOTO ARTUÑEDO, “Ignacio de Loyola y la mujer”, en *Proyección* 44 (1997), 299-318.

¹⁷⁵ «Amor, el gran poder, lo repetimos. Pero ¿en qué consiste este poder al que dedicamos miles de horas de nuestras vidas? Tenemos interesantes ideas sobre las atracciones cósmicas y las fuerzas gravitatorias. Hemos investigado a fondo el magnetismo de las partículas. También sabemos mucho sobre los vegetales y los animales. ¡Qué fascinante el viaje del polen! ¡Qué divertidos los ritos galantes de los pavos reales! Con las últimas tecnologías lo hemos visto todo acerca de los más variados apareamientos en todas las especies, incluida la humana. Y los neurólogos, adivinos de nuestro tiempo que consultan el cerebro como los augures consultaban las entrañas de las aves, nos indican con precisión dónde radica el impulso amoroso y qué neuronas nos llevan en una dirección y cuáles en otra». Cf. R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 242.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 243.

¹⁷⁷ Véase la definición de R. Argullol acerca del amor como búsqueda en *Apéndice* [19].

A la primera premisa ya se pareció llegar a un consenso, por lo que estaríamos hablando de Germana de Foix (1488-1538), de Leonor de Austria (1498-1558)¹⁷⁸, de Catalina de Austria (1507-1578)¹⁷⁹ o lo poco probable que sea la misma Virgen María o una “tentación del demonio” como propugnó en su día el estudio ya superado de J. Iturriz¹⁸⁰. Sin embargo, E. García Hernán puso de manifiesto otra hipótesis de trabajo aún sin una prueba documental: una de las dos hijas bastardas, María y María Esperanza, de Fernando II de Aragón y Toda de Larrea. Ambas eran religiosas del monasterio de Santa Clara de Madrigal (Ávila)¹⁸¹. Ante tal espectro de suposiciones, abordamos la cuestión de la matriz caballeresca en torno al amor de la dama desde el concepto de búsqueda y de visión:

«La búsqueda, y las derrotas consecuentes a esta búsqueda, las cuales quizá sean finalmente su victoria [...] Lo importante es que esta fuerza nos obliga continuamente a buscar y a rebuscar. Sólo quien apaga definitivamente los rescoldos se libra de esta búsqueda»¹⁸².

Desde esta perspectiva, el amor a la dama en la matriz caballeresca tiene una fuente literaria importante. Si un primer tiempo lo dedicamos al *Roman de la Rose* y, en particular, a su primera parte elaborada por G. de Lorris donde se conjugan búsqueda y visión (ante la fuente de Narciso); posteriormente, abordaremos la experiencia visionaria del *Perceval* de Chrétien de Troyes ante las tres gotas de sangre. Estos dos ejemplos, a nuestro modo de ver, nos darán los elementos necesarios para comprender el amor de la dama como búsqueda y visión y que, en el caso de Ignacio, se resumen en un triple camino: la imagen de la dama, de la mujer en tanto que samaritana y como discípula.

¹⁷⁸ Estudios de historiadores como C. Genelli, P. Dudon sostuvieron que fuese Germana de Foix. Ignacio la conoció pero como indica R. García – Villoslada era impensable que fuese “la dama de sus pensamientos” por ser en ese momento esposa de Fernando II de Aragón. Asimismo por lo que respecta a Leonor de Austria, solo una vez la vio, en el mes de septiembre de 1517, en Valladolid. R. García – Villoslada trae a colación el estudio de: F. LLANOS, “El capitán Íñigo de Loyola y la dama de sus pensamientos”, en *Razón y Fe* 124 (1941), 33-70. El autor defiende esta posición pero vislumbrando la posibilidad de que sea Catalina de Austria. Cf. R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 161-162. Véase también su nota 9, 162. El autor descarta que sea un amor platónico o idealista. Cf. *Ibid.*, 165.

¹⁷⁹ Cf. P. DE LETURIA, *El gentilhomme Íñigo López de Loyola*, Labor, Barcelona 1949², 143-148.302-303; ID., “Notas críticas sobre la dama de Íñigo de Loyola”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. I, 87-96. También: J. GARCÍA DE CASTRO, “Las mujeres y los primeros jesuitas”, 227-228; R. GARCÍA MATEO, “La mujer en la vida de Ignacio de Loyola”, en *Man* 66 (1994), 341; R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 163-169; W. SOTO ARTUÑEDO, *art. cit.*, 304.

¹⁸⁰ J. ITURRIOZ, “Años juveniles de S. Ignacio en Arévalo (1506-1517)”, en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla*, 62-64.

¹⁸¹ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 103-104.

¹⁸² R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 245.

§. La visión y el amor: el *Roman de la Rose* (c. 1225) de Guillaume de Lorris, Perceval ante las tres gotas de sangre en la nieve de Chrétien de Troyes y la mujer en Ignacio

En un primer momento, desde el *humus* y *homo* caballerescos, Ignacio fija su mirada en una *domina* (dama) al estilo de Lancelot o Perceval:

«En pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar, porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno de estos» (*Au* 6).

Aquí, la imagen es la del modelo cortés (Gaston Paris)¹⁸³: el amor cortés. Ahora bien, tal y como expuso concisamente J. Frappier¹⁸⁴, conviene distinguir el término de la crítica moderna (amor cortés) del de la *fin'amours* utilizada al inicio de los *romans* y cantada, anteriormente, por los *troubadours* como también propugnó M. Lot – Borodine sistematizando los tres aspectos del amor durante los siglos XII y XIII: el amor idílico como los *lais* de Maria de Francia (1145-1198) – condesa de la Champaña e hija del rey Luis VII de Francia y Leonor de Aquitania¹⁸⁵ – y el trágico tristaniano, el amor cortés de la aventura en el ciclo Lancelot – graal y, por último, el amor servicial, es decir, «le climat même où vit l'âme éprise du songe d'amour. Transplantée, tendue vers l'inaccessible, elle referme ses ailes sur l'espérance et finir par l'acceptation du renoncement qui perpétue le désir»¹⁸⁶. G. Duby hace esta síntesis sobre el uso de la mirada hacia la mujer:

¹⁸³ G. PARIS, “Études sur les romans de la Table Ronde. I. *Lancelot du Lac*. II. *Le Conte de la Charrette*”, en *Romania* XII (1883), 459-534.

¹⁸⁴ J. FRAPPIER, “Vue sur les conceptions courtoises dans les littératures d’oc et d’oïl au XII^e siècle”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 6 (1959), 135-156.

¹⁸⁵ María de Francia es una de las más notables personalidades de la Champaña francesa, creadora del género denominado “*lais*” y con quien tuvo una cercanía Chrétien de Troyes quien le dedicará *Le chevalier*: «Ya que mi señora de Champaña quiere que emprenda una narración novelesca, lo intentaré con mucho gusto; como quien es enteramente suyo para cuanto pueda hacer en este mundo». Cf. CH. DE TROYES, “El Caballero de la Carreta”, 337. Para M. Lot – Borodine, Leonor de Aquitania y María de Francia tuvieron un papel fundamental en el desarrollo «des idées sentimentales au moyen – âge». Consúltese: M. LOT – BORODINE, *La femme dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, 14-15.

¹⁸⁶ M. LOT – BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Nizet, Paris 1961, 30-31.

«Todo comienza con una mirada furtiva. La metáfora es la de una flecha que penetra en los ojos, se hunde hasta el corazón, lo abrasa, le lleva el fuego del deseo [...] Herido de amor [...], el hombre no sueña ya con otra cosa que con apoderarse de esa mujer [...] La estratagema que utiliza, la trampa, es inclinarse, humillarse. La dama es la esposa de un señor y a menudo de su propio señor. En todo caso, es dueña de la casa que él frecuenta»¹⁸⁷.

Aquí la imagen de la dama tiene tintes caballerescos. Corresponde al llamado ideal caballeresco junto al honor anteriormente analizado. Esta elaboración y relación entre el amor y la caballería, como indica J. Frappier, corresponde a una “segunda etapa o edad feudal”. Si analizamos este “amor cortés” – no en un sentido amplio (código de refinamiento) sino en un sentido estricto del término (*courtois*) –, estamos ante una manera de vivir que conlleva el arte de amar, el deseo erótico, la disciplina de la pasión y la religión del amor¹⁸⁸. En su génesis, la *fin’amours* no era un sinónimo del amor místico o espiritual. De aquí que J. Frappier critique aquellas interpretaciones que le hacen ser un amor propiamente místico o religioso. No obstante, debemos notar una diferencia entre el *amor de lonh* de J. Rudel, B. de Ventadour o la misma *Chanson de Roland* y, ya en el siglo XII, la elaboración del amor cortés relacionado con el fenómeno de la *Minnemystik* o la experiencia mística y/o religiosa formulada en términos de amor cortés. Especialmente, nos referimos a esa cercanía y lejanía (*amor de lonh*) expresada religiosamente.

La dama de los sueños de Ignacio (cf. *Au* 6)¹⁸⁹ o el episodio con el moro y la defensa de la virginidad de María (cf. *Au* 15-16) debemos comprenderlos en un contexto de amor cortés ya vinculado a la caballería. Como veremos posteriormente, es el caso de G. de Lorris y su primera parte en el *Roman de la Rose*¹⁹⁰ quien el poeta, él mismo, puede ser plausiblemente entendido como caballero. Ignacio a resultas de la batalla en Pamplona (1521), vive una herida no solo física sino psíquica y espiritual. No por ello Ignacio deja de

¹⁸⁷ G. DUBY – M. PERROT (eds.), *Historia de las mujeres*, vol. II, Taurus, Madrid 2006⁴, 319 [orig.: *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Âge*, vol. II, Gallimard, Paris 1991].

¹⁸⁸ Cf. J. FRAPPIER, *art. cit.*, 135. En lo que concierne a la manera de vivir y, en particular, a los movimientos del ámbito cortés – presentes en Chrétien de Troyes y Guillaume de Lorris – véase: H. BELLON – MÉGUELLE, “En cadence ou de l’art de se déplacer dans la sphère courtoise”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXVIII* (2012), 3-14.

¹⁸⁹ Cf. *Apéndice* [24.2].

¹⁹⁰ GUILLAUME DE LORRIS – JEAN DE MEUN, *El libro de la Rosa*, C. Alvar – J. Muela (eds.), Siruela, Madrid 2003² [orig.: *Le Roman de la Rose* (3 vols.), F. Lecoy (ed.), Champion, Paris 1965-1970]. Abreviado como *El Libro de la Rosa* seguido de la parte en numeración romana y arábiga la página de esta edición.

golpe este modelo caballeresco incluyendo la *fin'amours* propia a su época y su tiempo¹⁹¹ junto a la erótica que comporta.

Al igual que la subida del *chevalier* a la carreta de Chrétien de Troyes, supone un acontecimiento absoluto para el resto de su vida, en Ignacio su convalecencia y estos destellos de primera conversión son fundantes: deseo, visión y apertura. Los tres están totalmente interrelacionados y tienen como denominador común el valor del amor. Como señaló F. Dubost, el amor se rige por dos instancias, la voluntad (*volenté* ou *voleir*) y el deseo quien se subordina a la voluntad según el adagio medieval, *la voluntatz sec lo talen*¹⁹². No olvidemos que el contexto a partir del siglo XI es el de dos fuentes por antonomasia: Ovidio y su *Ars Amoris* y el *Cantar de los Cantares*. A este último – del latín de la Vulgata – debe añadirse el comentario de Bernardo de Clairvaux el cual F. Dubost resume en tres puntos esenciales lo que supone la obra bernardina: 1. “Una teología fundada en el amor”; 2. “El deseo de encontrar a Dios”; 3. “La convicción de una renovación permanente de la manifestación divina”¹⁹³. En este ambiente debe situarse la importancia del *De amore* de Andrés el Capellán¹⁹⁴ que, por otra parte, encontramos relacionado con Leonor de Aquitania, madre de María de Champaña, a su vez vinculada a la obra de Chrétien a finales del siglo XII y que para P. Rodríguez Santidrián el *De amore* resulta la propia voz de Leonor y de la condesa de Champaña, inspiradoras de esta obra¹⁹⁵.

¹⁹¹ En este sentido, E. García Hernán ve en este pasaje (cf. *Au* 6) «una salida de emergencia a su situación en el amor humano, al poner su cabeza a los pies de una noble señora, la hija de un rey como Fernando». Comprende la “dama” como una válvula de escape ante «la traición, la deshonra, el abandono de su valedor Velázquez, la postergación de su señor el duque de Nájera, la falta de una idea clara sobre el futuro, la impresión de estar perdido física y anímicamente en un camino tenebroso». Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 103-104. Para todo lo relacionado con el amor cortés y la *fin'amours*, véase el estudio imprescindible: D. DE ROUGEMONT, *op. cit.*, 77-84. De igual manera que el caballero tenía su código, en lo referente al amor cortés, Andrés el Capellán establecerá los fundamentos del amor cortés en el siglo XII.

¹⁹² F. DUBOST, “La folie du désir. Tristan, Lancelot, Galehaut «et alii»”, en *Revue des langues romanes* 2 (2014), 331-352. Aquí, 333.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, 338; K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 266-318 [orig.: *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1990].

¹⁹⁴ ANDRÉS EL CAPELLÁN, *Libro del amor cortés*, P. Rodríguez Santidrián (ed.), Alianza, Madrid 2006. Abreviamos a partir de ahora como *De amore*, seguido en numeración romana la parte del libro y su título seguido de la arábica para la página de la edición que utilizamos.

¹⁹⁵ Véase su introducción a la edición: ANDRÉS EL CAPELLÁN, *De amore*, “Introducción”, 7-19.

En ella confluyen a partir de sus diferentes estudios: a) El amor cantado por los *troubadours*; b) El amor codificado y denominado “amor cortés”; c) El amor más allá de la cortesía¹⁹⁶. Lo que denominamos la experiencia visionaria y el *amor de lonh* (amor de lejos) son parte de la matriz caballeresca como vemos tanto en la obra de G. de Lorris como en el episodio de Perceval ante las tres gotas de sangre en la nieve o esa metamorfosis que caracteriza la relación de Ignacio de Loyola con las mujeres (primero como la *domina*, después como la samaritana y, finalmente, como la discípula).

Sobre Guillaume de Lorris muchas son las incógnitas y que en cuyo caso sabemos que fue natural de Lorris, lugar relacionado con la corte de Francia y, por deducción, junto a un consenso de estudiosos, proveniente de una familia noble a lo que C. Alvar aduce inclusive su pertenencia hipotética y plausible a la casa real francesa¹⁹⁷ comenzando a escribir estos primeros 4.000 versos hacia 1225. Mientras que la primera parte podemos definirla como una historia de amor o un arte de amar cuyo epicentro se encuentra en el episodio de la fuente de Narciso; por el contrario, la segunda de Meun se centra en la fuerte importancia de la alegoría y de los personajes en un momento de eclipse de los valores caballerescos y cortesés. Por esta razón, ilustrando, así, la materia más originaria de este *roman*, nos centraremos en la primera parte en torno a la experiencia visionaria y cromática del poeta delante del fondo de la fuente y la consideración del amor ante la rosa del jardín.

Se nos aclara, en un principio, cómo G. de Lorris tiene veinte años a la hora de comenzar su obra¹⁹⁸, exponiendo la *intentio finis* a la cual se dedica: “alegrar los corazones” impulsado por Amor. La autoría en la cual se encubre el autor es el propio Amor. Además, sitúa al lector medieval en un contexto onírico al estilo del de Macrobio – *Comentarii in Somnium Scipionis* – dejando claramente que lo sucedido en el sueño se realiza con sumo detalle como en un estado de vigilia. Esta apostilla inicia el *roman* dando no solo el contexto y la finalidad sino la plausibilidad de lo que se va a relatar.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 13.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*

¹⁹⁸ «El vigésimo año de mi vida – a la edad en que Amor cobra peaje a los jóvenes – me acosté una noche, como de costumbre, y me dormí profundamente. Tuve un sueño hermosísimo, que me agradó mucho: no hubo nada en él que después no haya ocurrido tal como el sueño me había mostrado. Ahora quiero contarlo en verso para alegraros los corazones, pues así me lo pide y ordena Amor». Cf. *El Libro de la Rosa* I, 45.

¿De qué trata este sueño? De las artes de Amor. El sueño se desarrolla en la noche como no podía ser de otra manera mientras «me deleitaba escuchando a las avejillas que cantaban en los jardines que habían comenzado a florecer»¹⁹⁹. Uno de los jardines es presentado como la contemplación de figuras y de imágenes de donde reconocemos también las descripciones detallistas y, a su vez, tremendamente simbólicas, de la obra hildegardiana de *Scivias* en sus visiones II y III²⁰⁰. El jardín de G. de Lorris está colmado, por lo tanto, de imágenes y figuras. ¿Cuáles son? Primero, el autor nos presenta “tal como las recuerda” la Malquerencia, la Felonía, la Villanía, la Codicia y la Avaricia.

La descripción de estas cinco figuras e imágenes son contempladas por el ojo del poeta, el mismo G. de Lorris, en ese jardín “alegre y grande”. La descripción de cada una de ellas da el significado de cada una de las personificaciones: la Malquerencia, perversa y triste, mujer pobre y ocultada por un velo; la Villanía, con disposición a la maldad e insolente, “llena de injurias, y como si fuera mujer poco dispuesta a hacer honrar a quienes debía”; la Codicia, mujer encorvada con manos gustosas a robar, a sisar y a engañar, prolífera a crear trampas; y a su lado, finalmente, la Avaricia, «fea, sucia, demacrada, flaca y de mala presencia, tan verde como un cebollino y tan descolorida que parecía enferma y muerta de hambre, o que viviera sólo de pan amasado con lejía fuerte y abrasadora»²⁰¹. A ellas se añaden la Envidia, la Tristeza y la Vejez acabando el retrato con la Hipocresía y la Pobreza. De esta descripción debemos notar la paradoja de ese *tópos* armado a partir de los contrarios: los muros que hacen impenetrable el jardín precioso y alegre y las flechas del dios Amor que facilitan su entrada. Este contraste se enfatiza al dejar claro por parte del poeta de un lugar, el jardín, impenetrable por nadie cuyas paredes rezuman claridad:

«Ésas eran las imágenes que se veían por toda la pared, pintadas de oro y azul. El muro era alto y tenía forma cuadrada; dentro había un jardín en el que nunca había entrado un pastor. El lugar era precioso. Le quedaría muy agradecido a quien me llevara dentro mediante escalas o escaleras, pues, a mi parecer, no se podría encontrar un gozo o una alegría semejantes a las que había en aquel jardín»²⁰².

¹⁹⁹ *Ibid.*, 46. Nótese el detallismo figurativo e impresionista que G. de Lorris utiliza al describir el jardín donde se situará el poeta. Asombra su realismo, tan presente a lo largo de la primera parte intercalándose por la personificación de las virtudes o las alegorías.

²⁰⁰ Cf. *Supra*, 208; 210.

²⁰¹ Todos los detalles de las descripciones en *El Libro de la Rosa* I, 47-53.

²⁰² *Ibid.*, 51.

Una vez penetrado este jardín, accediendo a él por la vista, el dios de Amor «reparte a su antojo enamoramientos»²⁰³ acompañándose de dos arcos con sus respectivas diez flechas. «¿Qué os permite creer que yo ne he sentido nunca los dardos del amor? ¿Tan despreciable y tan falta de virtudes me creéis que mi alma no merece gozar del amor?»²⁰⁴ le dirá la mujer al hombre en el *De amore* de Andrés el Capellán ante los reproches de él por no haber sentido las flechas del amor. Las cinco primeras son la Belleza, la Sencillez, la Franqueza, la Compañía y la Buena Cara mientras que las cinco segundas, el Orgullo, la Villanía, la Vergüenza, la Desesperación y la Mudanza en el Pensamiento. De esta última flecha del segundo arco, la mudanza, Ignacio de Loyola también habla en las reglas de discernimiento y, en consecuencia, en relación con la elección y una acción verbal de carácter interno y versada en la libertad del sujeto²⁰⁵: «En tiempo de desolación no hacer mudanza» (*Ej* 318) o bien «dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación» (*Ej* 319)²⁰⁶. Resulta evidente que las cinco flechas del segundo arco no provienen de la consolación sino, al contrario, pertenecen a lo que Ignacio de Loyola llama desolación. La mudanza implica una transformación. Existe un presupuesto y una premisa en *Ejercicios*: si se debe hacer una mutación el criterio es si la vida del sujeto se encuentra ordenada a los ojos de Dios y el ejercitante debe luchar contra el desorden y la desolación.

Tal y como sostuvo S. Arzubialde, en efecto, la “Mudanza en el Pensamiento” en *Ejercicios* tiene un doble componente. Por una parte, uno de los matices se refiere al «cambio de las afecciones» no inclinadas o ordenadas a Dios y, por otra parte, otro de los significados señala al «cambio de propósito y de determinación (abandonar unos y tomar otros)»²⁰⁷. Asimismo, se desarrollan una serie de cambios o de mudanzas aptas como el

²⁰³ *Ibid.*, 56.

²⁰⁴ *De amore* I, VI, 134. Cf. *Apéndice* [20.1].

²⁰⁵ «Es un tipo de ejercicios que requiere atención y concentración para estar dispuesto a cambiar, a mudar, según las circunstancias espirituales lo vayan requiriendo». Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 17.

²⁰⁶ El sustantivo “mudanza” recurre cinco veces; 3, en *Ej*; 2, en *Co*; 1, en *Au*. Sin embargo, el verbo “mudar” resulta más prolífero en el *corpus* ignaciano hasta treinta y tres veces: 17, en *Ej*; 15, en *Co*; 1, en *Au*. Cf. *Concordancia*, 819-820.

²⁰⁷ Véase la nota 13 en S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 774. De igual manera: *Mudarse*, «dexar el modo de vida o el afecto que antes se tenía trocándole en otro»; *Mudar*, «dar o tomar otro ser o naturaleza ou otro estado, figura o lugar», «dexar una cosa que antes tenía y tomar en su lugar otra», «significa

cambio de casa (*Ej* 20) o como los hábitos en el comer, en el dormir o en la penitencia. Sin embargo, por el contrario, existen aquellas mudanzas que deben ser inmutables: la estructura y el modo de realizar los *Ejercicios* (oración preparatoria, preámbulos, puntos y coloquio) o bien en la disposición a realizarlos (las *Addiciones*)²⁰⁸ que, a su vez, variarán según las circunstancias del proceso y del sujeto. La Mudanza en el Pensamiento, flecha del segundo arco, debe ser entendida en el conjunto de las cuatro restantes flechas que atraviesan al poeta – caballero y la podemos comprender como el segundo tipo de mudanza ignaciana la cual es una instancia a no hacer mudanza o cambiar de propósito o de determinación inclinada a la Belleza, a la Sencillez, a la Franqueza, a la Compañía y a la Buena Cara. Si bien a cada una de estas primeras el poeta le dedica su pormenorizada descripción, deseamos destacar de entre ellas la primera, es decir, la Belleza, la cual dios de Amor se le acerca y a quien se le califica como «dama de elevada condición»²⁰⁹.

En el contexto de las lecturas que realiza Ignacio de Loyola de la *Vida de Cristo* y la vida de los santos (cf. *Au* 5) de cuya embriología espiritual dejará constancia Ignacio en esas «cuasi 300 hojas todas escritas de cuarto» (*Au* 11) de todo aquello que le había servido de provecho, «las palabras de Cristo de tinta colorada, las de nuestra Señora de tinta azul» (*Au* 11); Ignacio describe también una dama de un estado elevado (cf. *Au* 6). La altura de la dama para G. de Lorris deslumbra y rezuma luminosidad: “blanca como lirio” de “cabellos rubitos y largos”²¹⁰. Evidentemente, la Belleza va acompañada de la Cortesía. El poeta la describe como la compañera del camino para el caballero, “ni orgullosa ni loca”, define sucintamente lo que se espera del caballero cortés: «de trato afectuoso y conversación amena, que honraba a la gente como correspondía. Era un caballero hermoso y de noble presencia, diestro con las armas y amado por su dama»²¹¹. En palabras de Andrés el Capellán, “palabras dulces y amables”²¹².

también remover o apartar de algún sitio o empleo» o bien, «en lo moral vale variar». En cuanto a *Mudanza*, «la alteración esencial, la transformación accidental de una cosa en otra», «la variación de un estado [...] a otro diferente en lo físico o lo moral», «vale también el momento que hace para pasar de un lugar a otro». Cf. *DiccAut*, vol. II, 623; *TLC*, 117.

²⁰⁸ L. GONZÁLEZ – QUEVEDO, “Mudanza”, en *DEI*, vol. II, 1299-1302.

²⁰⁹ Cf. *El Libro de la Rosa* I, 58.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, 61.

²¹² Cf. *De amore* I, VI, 125-164. Algunos extractos en *Apéndice* [20.1].

Ahora bien, el poeta del *Roman de la Rose* llega a la fuente y es allí donde dibuja un ejercicio de amor en la contemplación del espíritu como el acontecimiento crucial y visión del fondo de la fuente. La lejanía inicial se transforma progresivamente en una cercanía hacia su fondo. La fuente es descrita como singular y única en el mundo de donde emana agua «siempre fresca y recién salida, pues día y noche manaba a grandes borbotones de dos manantiales cristalinos y profundos»²¹³. Todo lo que envuelve a la fuente es espesor y profundidad sea por las aguas, sea por la hierba de alrededor a la que se suma la transparencia que rezuma. De eso se trata, de una experiencia visionaria:

«En el fondo de la fuente había dos piedras de cristal que contemplé con atención; y os voy a decir una cosa que creo que os sorprenderá en cuanto la oigáis. Cuando el sol, que todo lo ve, lanza sus rayos a la fuente, y la claridad llega al fondo, aparecen más de cien colores en el cristal que, gracias al sol, se hace morado, amarillo y rojo»²¹⁴.

La experiencia cromática va más allá de lo sensorial para ir hacia lo creado, “árboles y flores de alrededor” y para que al lector medieval no le quede duda, el mismo poeta aclara de qué tipo de experiencia se trata mediante el ejemplo del espejo:

«Del mismo modo que el espejo muestra todo cuanto tiene enfrente, que se ve sin dificultad incluso con su color y forma, así ocurre con el cristal del que os hablo, que muestra al que mira en el agua todo cuanto hay en el jardín: se coloque donde se coloque, siempre verá la mitad del vergel, y si da la vuelta podrá contemplar el resto; y no hay nada, por pequeño que sea o por muy alejado o escondido que esté, que no aparezca como si estuviera pintado en el cristal»²¹⁵.

El fondo de la fuente presenta un potencial visionario y su peligrosidad no reside en su visión sino en cómo acercarse: «Narciso, lleno de orgullo contempló su propio rostro y sus ojos glaucos»²¹⁶. Y qué es lo que muestra: rosales cargados de flores, un gran grupo de rosas y de entre ellas, el poeta contempla un brote de un color rojo perfecto. Y en ese momento, el dios de Amor dispara una de sus flechas que hiere violentamente al poeta el ojo y el corazón. Contrasta la flecha, la de la Belleza, con su efecto: el frío «aun estando envuelto en un cálido manto»²¹⁷. Acto seguido, el poeta es atravesado por la Sencillez y la

²¹³ *Ibid.*, 65.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, 66.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, 67.

Cortesía. Esta última provoca una “herida profunda y ancha” y un movimiento hacia “la flor que tanto me agrada”.

En *Li contes del Graal* de Chrétien de Troyes, el muchacho, Perceval, vive un episodio visionario a la vez que cromático, el contraste de la sangre ante la blanca nieve, y epifánico, es decir se muestra el rostro de su amada Blancheflor:

«Aquella noche nevó bastante, que era una región muy fría, y Perceval por la mañana se levantó como acostumbraba, pues quería buscar y encontrar aventuras y hechos de armas, y llegó derecho al prado en el que la hueste del rey acampaba, y que estaba helado y cubierto de nieve. Antes de llegar a las tiendas, vio volar una bandada de gansos a los que la nieve había deslumbrado. Los ha visto y oído, que iban huyendo por un halcón que ruidoso iba tras ellos con rapidez, hasta que encontró a uno separado, que se había alejado de los demás; lo ataca y golpea derribándolo al suelo. Pero era demasiado tarde y se marchó, y no quiso agarrarlo ni cogerlo. Perceval empieza a aguijar hacia donde ha visto el vuelo. El ganso estaba herido en el cuello, y derramó tres gotas de sangre que se extendieron sobre el blanco, y parecía color natural. El ganso no tenía daño ni dolor que en el suelo lo mantuviera tanto como para que él llegara a tiempo; antes ya había volado, y Perceval vio hollada la nieve que había estado bajo el ganso, y la sangre que aún se notaba. Se apoyó en la lanza para contemplar aquella visión (*por esgarder cele samblance*), pues la sangre y la nieve juntas (*ensemble*) le recuerdan el fresco color que hay en el rostro de su amiga y piensa tanto que se queda ensimismado. A su parecer tal estaba el rojo sobre el blanco como las gotas de sangre que aparecieron sobre el blanco. Mientras lo contemplaba, le pareció, tanto le agradaba, que estuviera viendo el fresco color del rostro de su bella amiga»²¹⁸.

Este episodio está en correspondencia con la visión del cortejo del *graal* en el castillo del Rey Pescador al cual hemos hecho alusión²¹⁹. M. Lot – Borodine ya advirtió sobre la belleza de la imagen que se entrelaza con el juego de palabras²²⁰ mucho más estudiado por V. Cirlot en la concatenación entre el *vermeille* (bermejo de la sangre de la lanza y de las tres gotas en la nieve) y la *merveille* (la *ad – miratio*). *Vermeille* y *merveille* constituyen un constante “deslumbramiento” en el itinerario de Perceval. Sin ser una experiencia puramente cromática, Ignacio de Loyola experimenta una progresiva apertura de los ojos (*oculus mentis*) donde se conjugan el deseo y la apertura. De ello trataremos en nuestro capítulo sexto, sobre su “ojo interior” y cómo va “tomando lumbre” o el camino visible de lo invisible. En este sentido, la romanista V. Cirlot se pregunta:

²¹⁸ CH. DE TROYES, “El cuento del Grial”, 526-527.

²¹⁹ Cf. *Supra*, nota 108, 457-458.

²²⁰ Cf. M. LOT – BORODINE, *La femme dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, 16-17.

«¿Pensó Chrétien en una percepció superior, es decir, en una visió abierta del Grial para su héroe? [...] Quizá la comprensión del Grial como una experiencia visionaria estuviera ya presente en su elaboración del mito perceveliano. El énfasis en lo que ve el héroe, en sus reacciones ante los colores, parece indicar que en esta primera elaboración del mito subyacía ya la posibilidad de su despliegue como mito visionario [...] No ya ante la visió de una forma física, sino ante la de una forma de otro tipo de cualidad, en concreto [...] ante la visió de lo invisible»²²¹.

Desde esta “visió de lo invisible” se construye una nueva identidad, un nuevo sujeto, un punto importante en la actividad imaginativa de Ignacio de Loyola y en la del ejercitante en *Ejercicios*. Lo fue en la transformació del poeta – caballero en el *Roman de la Rose* como en el *roman* de Chrétien. H. Rey – Flaud analizó el episodio bajo la perspectiva de lo que él llama “el eclipse del sujeto y la emergencia de uno nuevo”²²². Es es el primer momento de la emergencia, en el caso de Perceval, como un yo o sujeto, aquel quien se excedió en su lenguaje al no preguntar en el castillo del *graal*. Esta génesis – como bien subrayó Rey – Flaud – se desarrolla en ese otro lugar y otro escenario, propios de la tradición *imaginal* (H. Corbin) cuya alteridad no solo se refiere a un *tópos* o realidad material sino primordialmente al otro yo que emerge. En efecto, se asiste tanto al juego de palabras en el octasílabo pareado entre *vermeille* y *merveille*, como al juego de perspectivas. El rojo sobre el blanco de las gotas de sangre en la nieve, de la gota bermeja del hierro blanco de la lanza o bien del mismo Perceval como Caballero Bermejo sobre la nieve, acompañan las relaciones y las analogías creadas por Chrétien:

«Porque si Perceval aprende a descifrar el mundo al iniciarse en un modo simbólico de comprensión, no hay duda de que se pretende que el público haga lo mismo con la lectura del roman, es decir, que establezca relaciones analógicas»²²³.

Por este motivo, Perceval resulta un modelo ejemplar para la aventura humana y una ficción con carácter mítico. Por mito entendemos la verdad en otro escenario. Las tres gotas de sangre en la nieve desvela el rostro de Blancaflor cuya “image – écran” resulta una *semblance* (*similitudo*)²²⁴ y no una mera apariencia

²²¹ V. CIRLOT, *La visió abierta*, 88.

²²² Cf. H. REY – FLAUD, “Le sang sur la neige: analyse d’une image – écran de Chrétien de Troyes”, en *Littérature* 37 (1980), 15-24.

²²³ V. CIRLOT, *Grial. Poética y mito*, 95.

²²⁴ «Il la voit donc là où elle n’est pas, alors qu’il ne l’a pas vue là où elle était». Cf. H. REY – FLAUD, *art. cit.*, 18.

(fantasmagoría). La contribución de H. Rey – Flaud es la de concebir este episodio como un gran referente (*Bedeutung*) y una representación (*Vorstellung*) a través del cual Perceval se transporta a ese otro lugar y otro yo. Así se le revela y le desvela su ceguera (eclipse del sujeto) y emerge un sujeto que habla frente al exceso del silencio del castillo del *graal*. Aquí, el amor no es un concepto unívoco sino que como bien analizó M. Lot – Borodine en relación a las obras de Chrétien, la mujer y el amor «forment dans leur ensemble une courbe harmonieuse»²²⁵ y que tienen que ver con lo que llama “la Gloria, el Amor y Dios” donde se conjugan el ideal caballeresco por encima del amor, el amor como una fuerza soberana y el ideal religioso por encima del amor²²⁶. Salvando las distancias, esta “courbe harmonieuse” se da en Ignacio de Loyola. Antes de analizar esta “curva” en el de Loyola, no podemos dejar de apuntar que el mismo G. de Lorrís introduce después de la experiencia visionaria del fondo de la fuente, un acto de vasallaje, enroscándose lo religioso y lo amoroso:

« – Vasallo, date preso; no puedes huir ni defenderte; no opongas resistencia a entregarte. Cuanto más de grado lo hagas, antes hallarás piedad. Está loco quien pretenda resistir al que debe alabar y al que tiene que suplicar clemencia. No puedes esforzarte contra mí; quiero mostrarte cómo no ganarás nada con el orgullo y la soberbia»²²⁷.

Su cercanía pertrecha un movimiento del poeta hacia él quien añade:

«Te estimo mucho y te aprecio por haber respondido así. Nunca, ciertamente, tal contestación salió de boca de villano mal educado; has ganado tanto en mi consideración que quiero que ahora mismo me jures fidelidad, en beneficio tuyo. Me besarás en la boca, que a ningún villano le es permitido tocar: no dejo que lo hagan ni las gentes rudas ni los porqueros; hay que ser cortés y franco para entrar en mi servicio. Sin duda es duro y pesado servirme, pero te hago un honor muy grande al aceptarte, y debes ponerte muy contento por tener un dueño tan bueno y un señor tan famoso: Amor es el portaestandarte de Cortesía y lleva su bandera, y es de tan buenos modales, tan dulce, tan franco y tan gentil que quien entra a su servicio dispuesto a honrarlo pierde toda villanía, toda maldad y cualquier mala enseñanza»²²⁸.

²²⁵ M. LOT – BORODINE, *La femme dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, 277.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, 278.

²²⁷ *El Libro de la Rosa* I, 70.

²²⁸ *Ibid.*

Con este acto de vasallaje, el dios de Amor encomienda su legado bajo una serie de mandamientos en clave claramente religioso²²⁹. He aquí, ahora, nuestras consideraciones acerca del amor con motivo de la visión del grupo de rosas por parte del poeta – caballero. Se le insta a que mediante el recuerdo, en forma de penitencia, se mantenga en el Amor ayudado por el Dulce Pensamiento, la Dulce conversación y la Dulce Mirada, sin dejar «de pensar en Amor día y noche, y no te avergüences por ello [...] Entrega tu corazón como un regalo»²³⁰. Asimismo, el *De amore* de Andrés el Capellán define qué significa “amor” de la siguiente manera:

«Se la llama “amor” por el verbo amar, que significa “coger o ser cogido”. Pues el que ama es cogido por los lazos del deseo y ansía coger a otro en su anzuelo [...] Se afana por atraer al otro con sus señuelos y con todos los recursos intenta unir dos corazones distintos con un vínculo no material o mantenerlos siempre juntos si ya están unidos»²³¹.

Por ello, se insta a “aumentar el amor ya alcanzado”²³². Tanto G. de Lorris quien desea “alcanzar” la rosa del jardín como Andrés el Capellán al hablar del amor, utilizan el verbo “alcanzar”, semántica de la voluntad y del deseo²³³; verbo, por otra parte, de implicaciones ignacianas. Si nos centramos en sus once recurrencias²³⁴ en *Ejercicios*, “alcanzar” se mueve en el contexto de la voluntad y del afecto y se resume en cuatro significados²³⁵:

²²⁹ «Entonces, el dios de Amor me explicó sus mandamientos tal como vais a oír palabra por palabra: este libro los enumera sin errores; quien desee amar, que preste atención, pues el libro se ocupa de ellos a partir de ahora». Cf. *Ibid.*, 73.

²³⁰ *Ibid.*, 75.

²³¹ *De amore* I, III, 34.

²³² Véase su texto íntegro en *Apéndice* [20.2].

²³³ «Es lo mismo que conseguir, alcançar uno lo que pretende». Cf. *TLC*, 26. Mucho más conciso es *DiccAut*: 1. «Seguir a alguna persona, u otra cosa hasta igualar con ella, de fuerte que se pueda detener y asegurar»; 2. «Significa también extender y llegar la mano a alguna cosa para tomarla»; 3. «Asimismo conseguir, lograr, obtener lo que se desea, solicita o pretende por fuerza, armas o ruegos»; 4. «Metafóricamente vale lo mismo que tener, conseguir, poseer, o gozar [...] Tener poder, virtud o fuerza para conseguir alguna cosa [...] Saber, entender, comprender». Cf. *DiccAut*, vol. I, 180.

²³⁴ Un total de 31 veces: 11, en *Ej*; 4, en *Co*; 8, en *Au*; 8, en *De*. Me remito a *Concordancia*, 32-33.

²³⁵ Para S. Arzubialde estos cuatro significados se desdoblan en un sentido activo y en uno pasivo. En lo que concierne al primero se refieren a los medios que el hombre puede poner en juego para conseguir lo que se busca o se pretende mientras que su sentido pasivo versa en la acción de la gracia que debe ser concedida. En definitiva, el primero señala la libertad humana y el segundo, en cambio, la gracia divina. Consúltense su nota explicando [230] en: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 557. Para el ejercicio ignaciano «Contemplación para alcanzar amor» (*Ej* 230-237) véase: *Apéndice* [21].

1. El deseo del hombre en buscar lo que pretende (cf. *Ej* 11); 2. El deseo de tener conocimiento interno del dolor por los pecados y malicias en la confesión general (cf. *Ej* 44); 3. El deseo expresado en conseguir la gracia del Hijo y del Padre de los triples coloquios (cf. *Ej* 63.147) y en recibir la tercera humildad (cf. *Ej* 167-168) realizando los tres coloquios de los Binarios (cf. *Ej* 149-155); 4. El deseo de contemplar el amor (cf. *Ej* 230).

Si aceptamos la consideración de que el ejercicio de la contemplación ignaciana para alcanzar amor (*Ej* 230-237) tiene su génesis en la apertura de los ojos del entendimiento (cf. *Au* 30) que Ignacio experimenta en el Cardoner manresano y su redacción final en su etapa parisina aludiéndose a la autoridad de J. A. de Polanco cuando narra ese momento de Ignacio y el principio *oculus mentis*²³⁶, la matriz caballeresca acerca del amor no está tan alejada del bagaje cultural de Ignacio y de su experiencia ante el río y la Creación. Así lo corrobora el vocablo “alcanzar” en relación al deseo y al amor tanto en G. de Lorris, Andrés el Capellán y en los cuatro significados ignacianos; particularmente, en su rótulo “contemplación para alcanzar amor”²³⁷. De esta manera, observamos la estratificación de imágenes mentales acerca del amor. Otro dato más, si observamos las *ymagines* de los dos códices del *Roman de la Rose* (Ms. 387, c. 1400) el poeta – caballero se remite a la *Majestas Domini* y *Patris*²³⁸ (fig. 72 y 73), la imagen mental de la Edad Media. Mientras que la imagen mental de la divina majestad como veremos en nuestro capítulo sexto recorre el tardomedioevo al igual que será la imagen de Dios en *Ejercicios* formulada bajo el título “su divina majestad” – analizada también en el siguiente capítulo –; no deja de sorprender la presencia de lo religioso en un *roman* sobre el amor; hecho, por otra parte, que confirma la estratificación de imágenes en el tiempo medieval que nos ocupa.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, 561. Aunque la fuente documental es tardía (1574), en ella leemos: «Ab hoc tempore in maiorem ac profundiorum sui cognitionem ingressus est, et peccata vitae suae anteactae, ut penitus cognoscere, ita maiori cum amaritudine animi ac contritione deflere coepit; et quia Dominus eum qui futurus erat multis magister [...] Iam quidem, a suae conversionis initio, etiam ante praedictam illam mentis eius illustrationem». Cf. FN II, n. 17, 527. También: *Infra*, 564ss; *Apéndice* [26].

²³⁷ Mientras que en la versión autógrafa de los *Ej* su título es «Contemplación para alcançar amor», las demás versiones *Vulgata* – «*Contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum*» –, *Versio Prima A* (1541 y 1547) – «*Contemplatio ad obtinendum amorem*» –, o bien desaparece el verbo o utilizan otro con distinto significado (obtener). Cf. MEx, 306-307.

²³⁸ En lo que respecta a la *Majestas Domini* y las imágenes mentales de Dios: *Infra*, 524ss.



Fig. 72. Ms. 387, Testament de Jeun de Meun, fol. 349r, c. 1400,
Biblioteca Universidad de Valencia



Fig. 73. Ms. 387, Codicille Jean de Meun, fol. 178r, c. 1400,
Biblioteca Universidad de Valencia

Tanto el momento de la experiencia visionaria en el fondo de la fuente como ante la rosa en el jardín, se recorre un movimiento estrechamente relacionado con la visión: el juego de la lejanía y de la cercanía del amor (*amor de lonh* de J. Rudel). Pero, ¿en qué consiste esta lejanía – cercanía? El mismo dios de Amor se lo explica al poeta y, por lo tanto, al lector medieval:

«Tu corazón se abrasará y se deshará, pues harás que se avive el ardiente fuego: el que más mira a quien quiere, más enciende su corazón y lo expone a las llamas como si lo recubriera con tocino; ese tocino es el que arde y hace arder el fuego que enamora a las gentes»²³⁹.

El fuego de amor es criterio de “discernimiento” para el poeta – caballero: «mientras te encuentres alegre no desearás alejarte de su lado [...] y pensarás que cometiste una gran equivocación al no atreverte a dirigirle la palabra, pues no tuviste valor y osadía para hacerlo»²⁴⁰. Así, el exceso de silencio no es signo del arte de amar ni, en consecuencia, del arte de ser caballero. De ello da fe, por ejemplo, en *Li contes del Graal*, Perceval en su mal comprensión del consejo de Goornemas de Goort y no preguntar a su debido tiempo a quién sirve el *Graal* y a quién va dirigido su cortejo²⁴¹. G. de Lorris insiste sobre este aspecto:

«Empezarás a maldecirte y buscarás la ocasión para ir de nuevo a la calle en la que viste a aquella a la que no te atreviste a dirigirle la palabra [...] Todos los caminos, tus idas y tus vueltas pasarán por sus alrededores [...] y busca un motivo diferente del que en verdad te hace ir por allí, pues es prueba de gran sentido común el saberse ocultar»²⁴².

Si volvemos al ejercicio ignaciano, la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237) alía el entendimiento, el habla y la vista como frutos del amor. De entre ellas, la vista recobra una especial relevancia y construye una arquitectura del pensamiento, de la conversación y de la mirada mediante verbos de la memoria y del entendimiento²⁴³. Ellos están destinados a mantenerse en el Amor para estar bien “educados y acostumbrados” y

²³⁹ *El Libro de la Rosa* I, 77.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Cf. *Supra*, 457-463.

²⁴² *El Libro de la Rosa* I, 77.

²⁴³ Véase los cuatro puntos propuestos por Ignacio para ejercitarse en torno a tres verbos ignacianos: el “traer la memoria”, “mirar” y “considerar”. Cf. *Apéndice* [21.5-21.8]; *Supra*, 308-310; *Apéndice* [14]. Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios?”, 17.19

estar conectados con el corazón. Ellos son «mensajeros, envían de inmediato al corazón las noticias de cuanto ven y gracias a la alegría que producen, el corazón olvida sus aflicciones y sale de las tinieblas en las que se encontraba»²⁴⁴. Esto es así hasta el punto de que el poeta – caballero es incapaz de articular palabra y ahora solo le mantiene un pensamiento:

«Sentía un gran dolor en mis heridas y me di cuenta de que no podría curarme si no era con la rosa a la que había entregado mi corazón y toda mi persona. Para obtenerla, no confiaba en nadie más que en el dios de Amor, y estaba seguro de que sería imposible lograrla sin su ayuda»²⁴⁵.

La visión y el amor en la primera parte del *Roman de la Rose* escrita por G. de Lorris nos ha acompañado en este primer momento con el fin de observar la matriz caballeresca acerca del amor a la dama que como bien apuntó D. de Rougemont la rosa es la mujer ideal, inaccesible y con una serie de requisitos o exigencias morales y, de alguna manera, “exigencias religiosas” resultantes de un «refinamiento del espíritu, que debe llevar al amante a merecer el don»²⁴⁶. Una primera conclusión nos conduce a considerar esta matriz caballeresca como fuente para entender el servicio de la dama (cf. *Au* 6) a quién Ignacio mira y se deleita; mirada furtiva, por otra parte, ante una *domina* de “elevada condición” y que redirige hacia la “divina majestad” a través del verbo “alcanzar”: una semántica común entre el *Roman*, el *De amore* y los *Ejercicios*.

E. Rhodes estudió la relación entre Ignacio, las mujeres y la *Leyenda de los santos* cuya raíz del poder sobrenatural residiría en el compendio de vidas de los santos como en el *Amadís*²⁴⁷. Sin embargo, debe considerarse que no existe una única fuente sino una matriz de donde emergen las diferentes fuentes, “esos otros libros semejantes” calificada por J. A. de Polanco como un «vicio de costumbre»:

²⁴⁴ *El Libro de la Rosa* I, 82.

²⁴⁵ *Ibid.*, 83.

²⁴⁶ D. DE ROUGEMONT, *op. cit.*, 181.

²⁴⁷ E. RHODES, *art. cit.*, 8. Además debemos, a nuestro modo de ver, matizar su definición acerca de las historias del *Amadís* y de la *Leyenda*: «Both kinds of books are transcendent stories in which a benevolent supernatural power controls events». Estos dos textos se inscriben más en la idea de maravilla que en lo sobrenatural.

«Hasta este tiempo aunque era aficionado a la fe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y cosas de mujeres y en revueltas y cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre»²⁴⁸.

El binomio “armas y travesuras” conforman el caballero que vemos en la vida de Íñigo «antes que Dios la tocase» que irá transformándose en otra pareja de palabras: «virtud y letras». El primero sufre un cambio hacia el segundo en la medida en que se va abriendo una nueva vida tocada por Dios, iluminándola. Si la *fin'amours* marca un primer tiempo, más tarde sea en Manresa como en su época de Alcalá, Salamanca, París y Roma, el amor del apóstol conformado a Cristo será su gramática. La tríada deseo, visión y apertura juegan un papel importante en su itinerario y en las relaciones con las mujeres. De la *fin'amours* al amor apostólico. Ese cambio se va gestando desde la imagen de la *dama* hasta la de la mujer también tocada por Dios. La imagen plástica de una gota de sangre o bien la imagen de las orillas de un río – como el del Cardoner (cf. *Au* 30) –, o bien la de la dama (cf. *Au* 6) es la puerta de entrada a una imagen mental o, mejor dicho, la «imagen abierta» o «*aperta finestra*»²⁴⁹ como Dalí la retrata (fig. 74).



Fig. 74. S. DALÍ, *Muchacha en la ventana*, 1925, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid

²⁴⁸ *Summ. Hisp.*, n. 4 (FN I, 154). Algo más escueto será Gonçalves da Câmara en su prólogo a la *Au*: «Me empezó a decir toda su vida y las travesuras de mancebo clara y distintamente con todas sus circunstancias». Cf. FN I, n. 3, 358.

²⁴⁹ Cf. G. DIDI – HUBERMAN, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, 27. Citado en V. CIRLOT, *La visión abierta*, 101.

En un segundo momento, encontramos las mujeres, ya no como la “dama” sino como la mujer fervorosa. Es el caso de aquellas encontradas en la etapa de Manresa, Alcalá y Salamanca. Aceptando la clasificación de J. García de Castro²⁵⁰, podríamos dividir las de la siguiente manera: 1. «Les *Yñigues* de Manresa (1522)»: Inés Pascual, Paula Amigant, Catalina Molins, Jerónima Claver, Inés Claver, Micaela Canylles, Angela Amigant, Brianda Paquera y Juana Ferrer; 2. «Devotas y bienhechoras: Barcelona (1523-1525)». Dicho grupo se subdivide en aquellas pertenecientes al “círculo de Inés Pascual” (Isabel de Josa, Aldonça de Cardona), en aquellas del “círculo de Isabel Roser” (Isabel de Josa, Leonor Zapila, Estefanía de Requesens, Guiomar de Ostalrich, Mencía de Requesens y Zúñiga, Aldonça de Cardona, Isabel de Boxadors) y en el grupo de religiosas de monasterios barcelonenses (sor Antonia Estrada – tornera del de san Matías –, Teresa Rejadell y Jerónima Oluja – del monasterio de santa Clara – y monjas dominicas de Nuestra Señora de los Ángeles Nuevos como Estefanía de Rocaberti); 3. «Devotas de Alcalá y Salamanca: 1526-1527»²⁵¹; 4. «Mujeres “jesuitesas” en Roma: 1543-1546»²⁵²; Isabel Roser, Francisca Cruyllas, Lucrecia de Brandine; 4. «Círculo de Valencia y Gandía: 1544»: doña Sebastiana de Exarch, doña Juana de Cardona y Juana de Meneses junto a religiosas de monasterios de Gandía.

De aquí, podemos otear dos movimientos de relaciones. Primero, la imagen de la mujer “samaritana”. Son todas aquellas que salen al encuentro del pozo y ayudan “a dar de beber”, ejercitadoras de piedad en hospitales y bienhechoras de caridad. Ellas salen al encuentro. Insospechado e imprevisto. Véase el testimonio de la llegada del Ignacio cojo y peregrino:

«Estando, pues mi madre, como he dicho en la ciudad de Manresa, siete leguas de Barcelona, por los negocios dichos... volviendo un sábado de visitar la santa casa de Nuestra Señora de Monserrat (a donde solía ir la mayoría de los sábados, por no distar de Manresa sino tres leguas) y tornando ya tarde en compañía de dos muchachitos sus ahijados...y de tres mujeres honradas y amigas suyas, llamadas Paula Amigant, Catalina Molins y la hospitalera del hospital manresano de Santa Lucía, de nombre Jerónima Claver, todas viudas y naturales de Manresa, y viniendo poco a poco, hablando juntas, al llegar a la capilla de los Apóstoles, que está al pie de nuestra Señora, les salió al encuentro un pobre,

²⁵⁰ J. GARCÍA DE CASTRO, “Las mujeres y los primeros jesuitas”, 232-272. Véase aquí toda las fuentes documentales, epistolarias y un perfil sucinto de cada una de ellas en las notas a pie de página.

²⁵¹ Cf. *Supra*, 345ss; FD, 322-349 en *Apéndice* [15].

²⁵² C. DE DALMASES, “Jesuitesa”, en *DHCJ*, vol. III, 2148-2149. Ver nota 113 en: J. GARCÍA DE CASTRO, “Las mujeres y los primeros jesuitas”, 253.

todo vestido de sarga, como un romero, no muy alto pero blanco y rubio y de muy buen rostro y grave, y sobre todo de gran modestia en los ojos, que apenas los alzaba del suelo, y venía muy cansado y cojeando de la pierna derecha»²⁵³.

Estas primeras mujeres ya no son “damas” de *fin’amours*, sino “samaritanas”, cuidadoras²⁵⁴. El hijo de Inés Pascual, próxima a Ignacio de Loyola en Manresa (1522), lo testimonia:

«Volgué – sse’n anar a estudiar, després dels sis anys, a París, i així ho féu, despedint-se de ma mare, de ma casa i de mi i de tota Barçelona ab moltes llàgrimes suas i de tots. Provehí’l ma mare lo millor que pugué para lo camí, i lo mateix féran las señoras demunt anomenadas. Estigué estudiant en París ab companya del Pare mestre Ramón Pasqual Català, de la orde de Predicadors, que avui viu en lo monestir de Santa Catherina de así de Barçelona, i a ell lo posso per testimoni com, en quatre anys, i de prop de sinc, que estigué en París, lo provehia ab cambis ma mare de cent ducats cada any per a llibres per a son gasto i per a son gust; però, per tenir-lo ell en fer bé a pobres, servia tot per a ells»²⁵⁵.

La imagen de la cuidadora o “samaritana” es presente en la atención de estas mujeres durante el período manresano. Sin embargo, la imagen es portadora de relación, de conocimiento de aquel peregrino “loco por Cristo”. Su rostro atrajo la atención de Isabel Roser:

«Mirándole de quando en quando, le parecía que le resplandecía el rostro, y que sentía en su corazón como una voz que le decía ‘llámale, llámale’. Y aunque por entonces disimuló, quedó tan movida, que en llegando a casa, lo dijo a su marido, que era ciego y persona principal como ella. Buscaron al peregrino luego, convidándole a comer; comió y después les hizo una plática espiritual, de que quedaron asombrados y aficionados a él»²⁵⁶.

²⁵³ *Scripta* II, 82. En lo que concierne a la “modernidad” y el ámbito femenino en la espiritualidad, consúltese: J. BURRIEZA (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI – XVIII)*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2015.

²⁵⁴ Este cuidado, en un primer momento será asistencial; más tarde, será ayuda económica a Ignacio en París, en el caso de Inés Pascual; y, por la parte de Isabel Roser, a todo el cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús una vez fundada y en vía de expansión. Estas, “les Yñigues”, en 1522 «tractaven molt familiarment al dit P. Ignatio, y en sas malas ganas lo governaven y regalaven; y assò es vuy encara fama en esta ciutat de Manresa». Cf. *Scripta* II, 367. Véase también, E. BURKE, “Mujer”, en *DEI*, vol. II, 1304-1305. Una buena síntesis se encuentra en: R. GARCÍA MATEO, “La mujer en la vida de Ignacio de Loyola”, en *Man* 66 (1994), 339-353; W. SOTO ARTUÑEDO, *art. cit.*, 304-318.

²⁵⁵ FN III, n. 13, 195-196.

²⁵⁶ FN IV, n. 48, 145.

Esta imagen fascinante de Ignacio le irá acompañando a lo largo de su trayectoria. Su estancia en Barcelona (1523-1525) irá ampliando el grupo de cuidadoras o “samaritanas”, siempre pivotado por Inés Pascual e Isabel Roser. Ahora bien, la imagen de la discípula empieza a emerger a través de los ministerios de la palabra que Ignacio tanto cuida y estima – y que, por otra parte, le dará esa *similitudo* de alumbrado en su estancia de Alcalá (1526) –: la confesión, la conversación y dador de *Ejercicios*. Así se testimonia en su tiempo en Alcalá:

«Preguntada si sabe que algunas mujeres, o hombres, o muchachos, o muchachas, hayan ido al dicho hospital a oír la doctrina del dicho Íñigo. Dijo que ha visto ir allí algunas mujeres y mozas y estudiantes, y frailes... y que veía estar las mujeres e personas oyendo lo que les platicaba el dicho Íñigo [...] Preguntada si sabe quién eran estas mujeres e moças que iban allí. Dijo que eran una de Benavente, viuda; e Isabel Sánchez, la rezadera; y otra, hija de Ysidro; e Beatriz Ramírez; y otras personas muchas, que no les sabe el nombre, aunque las conocería de cara. Preguntada si las dichas mujeres e otras iban a oír la doctrina del dicho Íñigo cada día. Dijo que principalmente iban los días de fiesta; y los otros días de cutiano iban pocas veces. Preguntada a qué hora iban. Dijo que algunas veces en amaneciendo, y otras veces después de comer, y otras a la tarde. Preguntada si iban algunas veces de noche. Dijo que iban algunos estudiantes de noche a preguntar por el dicho Íñigo o por Calisto»²⁵⁷.

La imagen de la dama, la “samaritana” y la discípula quedarían incompletas sin el intento de adquirir una cuarta imagen por parte de Isabel Roser, Sebastiana Exarche y Juana de Cardona: la de ser “apóstoles”²⁵⁸. No obstante, no llegará a buen puerto. Asistimos, por lo tanto, en este proceso *entre amores*, a una desaparición de la figura de la dama y una irrupción de dos imágenes nuevas: la de la samaritana y la de la discípula en la relación de Ignacio con la mujer. Adentrarse en la apertura supone vislumbrar y vislumbrar no es definir sino intuir e intuir, abrazar la desaparición de lo visible en lo invisible. En otros términos, la experiencia espiritual de Ignacio, aun tildada de mística del servicio, resulta un proceso de apertura al misterio encarnado donde toda figura se desfigura para conformar una *forma Christi*, siempre revisable, bajo la sospecha del discernimiento para ir buscando y encontrando la vida verdadera.

²⁵⁷ *Scripta* I, 605.

²⁵⁸ Isabel Roser llega a pedir al Papa ser admitida en la Compañía de Jesús (cf. *Scripta* II, 12-13) llegando a pronunciar los votos (cf. FD, 701). No obstante, Ignacio con firme talante y, a su vez, caridad no solo discreta sino “extrema” escribe despidiendo a Isabel Roser (cf. *Epp* I, 424). En el caso de Sebastiana de Exarch fue sencillamente una petición de admisión a la *societas* apostólica, al igual que la de Juana de Cardona (cf. *Epp* XII, 367-371).

Y todo ello movido por el amor de un Dios que Ignacio busca y encuentra. A Él quiere entregar su vida. Primero imaginando y después imaginándose. He aquí, la génesis de un *otro* yo.

Leemos del P. de Ribadeneira en su prólogo a la *Vita Ignatii Loyolae*:

«Comienço, hermanos en Christo carísimos, con el favor divino a escribir la vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola, nuestro padre de gloriosa memoria y fundador desta mínima Compañía de Jesús. Bien veo quán dificultosa empresa es la que tomo y quánto avrá que hazer para no escurecer con mis palabras el resplandor de sus heroicas y esclarecidas virtudes y para igualar con mi baxo estilo la grandeza de las cosas que se han de escribir»²⁵⁹.

Este testimonio nos ofrece la perspectiva de lo que a lo largo de este capítulo hemos ido analizando: la imaginación caballerescas, legislación y cultura caballerescas. Pedro de Ribadeneira (1526-1611) instado por el insigne Francisco de Borja (1510-1572)²⁶⁰ construye la que será la biografía oficial de Ignacio de Loyola. En su intento observamos la arquitectura de un mito: heroico y resplandeciente, grande y virtuoso. De este “trabajo sobre el mito” dio fe el estudio de H. Blumenberg al hablar de «cómo la recepción de las fuentes crea las fuentes de la recepción»²⁶¹. Toda la retrospección a la matriz caballerescas reside en lo que para el alemán suscribió como el “miedo a la pérdida del fuego” y que instó e insta a los biógrafos de Ignacio de Loyola a continuar adentrándose en sus profundidades:

«Sólo una mirada retrospectiva a las profundidades del tiempo, a la historia primitiva de la humanidad, nos hace imaginar la frontera en que la obtención casual del fuego pasó a ser una posesión permanente del mismo [...] El mito toca este umbral»²⁶².

²⁵⁹ FN IV, n. 1, 63.

²⁶⁰ Cf. C. DE DALMASES, “Borja, Francisco de”, en *DHCJ*, vol. II, 1605-1611; *Polgár*, vol. III/1, 316-325.

²⁶¹ H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003, 325-353 [orig.: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979].

²⁶² *Ibid.*, 325.

De esta manera, hemos ido viendo la construcción, la poética de la imagen caballeresca que impregnó a Ignacio de Loyola, que fue su fuente primordial imaginativa y que legó, redireccionada a Dios, en los *Ejercicios* y en las *Constituciones*. En este sentido, ¿qué significa la matriz caballeresca en Ignacio de Loyola? Estamos aquí hablando de una imagen formulada a lo largo de la Edad Media donde ficción y realidad no conocen distinción alguna. Primero, porque son dos conceptos anacrónicos al medioevo; segundo, porque la *imago mundi* se concebía como un todo donde, por otra parte, lo religioso y lo profano tampoco sabían de fronteras. María de Francia, condesa de la Champaña, a la vez que escribía sus *lais*, encargaba obras a Chrétien de Troyes y, en este ambiente, se genera el *De amore* de Andrés el Capellán. Alfonso X el Sabio mientras que impulsa proyectos como las *Partidas*, tildadas como “cuerpo legislativo”, no dejan de ser, indudablemente, formas de proceder y maneras de vida y de costumbres que responden a una ideología política y religiosa. De la misma manera que R. Llull abarcó una gran producción filosófica, teológica y literaria, su *Libro de la orden de caballería* no conoce el límite entre el género literario y el legislativo.

La imagen caballeresca responde, en efecto, a una idea de “compendio” y a una forma de vida, es decir, de ejercicio espiritual. En definitiva, estamos hablando de una operación en vida y costumbres que conlleva un cuidado de sí, una transformación de sí y una visión de mejora del mundo. Quizás esta es la primera conclusión al término de nuestro capítulo. De ello ahondaremos en nuestra Parte IV a través de los estudios de P. Hadot, M. Foucault y P. Sloterdijk en torno a esta formulación “ejercicio espiritual”. La imagen caballeresca como ejercicio espiritual se presenta bajo tres formas, fuente de la actividad mental imaginativa de Ignacio de Loyola: los códigos alfonsí y luliano, el *humus* caballeresco y el *homo* del caballero.

La primera nos conduce a establecer una serie de paralelismos entre la *imago* societaria delineada en las *Constituciones* y la imagen del escudero ante el caballero. Resultan muy clarificadores los ecos del *Examen General* y el diálogo entre el escudero y el caballero. El primero da una arquitectura donde se presenta y se dibuja lo que es la Compañía de Jesús quien admite y recibe a quien desee, auspiciado por la voluntad divina,

entrar en dicha orden. Evidentemente, esto no significa que la Compañía de Jesús sea ni una orden de caballería ni una orden militar tal y como las concebía el *Elogio de la nueva milicia templaria* de Bernardo de Clairvaux²⁶³. Hemos analizado cómo la imagen del escudero ante el caballero presenta unos rasgos comunes con el fin de lo que se pretende en el *Examen General* de las *Constituciones*. De la misma manera que la obediencia y el honor caminan juntos en el hilo conductor del código caballeresco, la obediencia apostólica recorre el conjunto del *corpus* jesuítico, de la imagen societaria. Todo caballero se debía a la orden a la cual pertenecía y su arraigo era corporativo. Cualquier forma de villanía o de vergüenza suponía un deshonor para toda la orden de caballería. Así, el jesuita que, progresivamente, se va incorporando al cuerpo apostólico para discurrir en la viña de Cristo, sus “acciones, intenciones y operaciones” (cf. *Ej* 46) no son únicamente individuales sino que pertenecen a la *imago societatis*.

¿De dónde Ignacio construye esta imagen caballeresca? Sin duda alguna, de su tradición familiar (linaje) y su formación administrativa y cultural (contexto) de sus años en Arévalo (1506-1517) y en Nájera (1517-1521). He aquí el *humus* caballeresco. Ahí se configura la imagen no porque solo aprendiera el ejercicio de armas sino también en el hecho de formarse en lecturas y en relaciones sociales, políticas y religiosas; dibujándose, así, la imagen caballeresca en un tipo de vida y sus costumbres. Este modo de proceder, llamado *homo* del caballero, se vertebra en el honor, su ambigüedad y el servicio a la dama. Porque nuestra perspectiva no es historiográfica, estos tres aspectos han sido tratados bajo el ángulo de la materia de Bretaña, una de las materias caballerescas junto a la carolingia y la grecolatina que inundarán Europa hasta el siglo XVI. Nuestra elección va en coherencia con el tratamiento de nuestra temática: la imagen caballeresca como ejercicio espiritual. Por esta razón, la matriz encontrada en dos de las obras de Chrétien de Troyes iluminan, a nuestro modo de ver, las cuestiones del honor, su ambigüedad y lo que significa la *fin’amours*. De la mano de *Le chevalier* de Chrétien, hemos avistado el acontecimiento absoluto de la subida del caballero a la carreta después del ejercicio interior entre Razón y Amor, motivo por el cual se le da la identidad y el nombre: Lancelot. El honor en el texto de los *Ejercicios* es

²⁶³ B. DE CLARVAL, *Elogio de la nueva milicia templaria*, J. Martín Lalandá (ed.), Siruela, Madrid 2005², 39-79.

deudora de esta imagen caballeresca y se mueve en una tensión entre el *magis* (más) referido a Dios y su voluntad y el *plus* (mejor) referido a la propia fama (honra). Lo que aquí interesa retener es el carácter absoluto de la experiencia que dota al sujeto de identidad, lo que resulta fundamental para Ignacio tanto en la herida sufrida en Pamplona (1521), en su proyecto fracasado de permanencia en Jerusalén (1523) y en sus “caídas” en Alcalá y en Salamanca (1526-1527). De ellas, Ignacio hace experiencia teológico – espiritual y mediante ellas va emergiendo un nuevo sujeto teologal. El caso de Perceval o del mismo Amadís confirman también este proceso o ejercicio interior. También los dos no tienen nombre y lo reciben en un momento dado.

Finalmente, la imagen caballeresca no acaba de comprenderse sin la referencia al servicio a la dama o la compleja cuestión de la *fin’amours*. Al margen de los debates historiográficos acerca de la dama de los sueños (cf. *Au* 6) en Ignacio, inclusive hasta nuestros días, la matriz caballeresca soslayada en la primera parte del *Roman de la Rose* y la visión de Perceval del rostro de Blancaflor ante las tres gotas de sangre en la nieve; nos señala el carácter epifánico del amor y, a su vez, el cuidado de sí – mucho más profundo y radical que los atisbos moralizadores – que entraña la imagen de la dama. Hablamos, así, de un ejercicio espiritual en esta actividad mental imaginativa porque provoca una serie de mociones o movimientos interiores suscitados por el “ojo interior” desde esa tensión perpetua entre la lejanía y la cercanía de la amada. El poeta – caballero de G. de Lorris nos ofrece esta perspectiva al igual que la experiencia de ver lo invisible en Perceval. Al igual que la cuestión del honor, la imagen caballeresca del amor se transforma, irrumpiendo en una nueva imagen (la samaritana y la discípula) en la medida que Ignacio de Loyola recorre esos acontecimientos absolutos que anteriormente hemos mencionado.

Al final de nuestro capítulo, nos queda dar paso al siguiente el cual, precisamente, desentraña la poética y la forma que van adquiriendo las imágenes tales como nos han llegado bajo la voz de Ignacio y la escritura del P. Gonçalves da Câmara en la *Autobiografía*. En ella, a través de los diferentes acontecimientos absolutos se forman imágenes, se deforman e irrumpen en otras nuevas o redireccionadas: un proceso de creación y de transformación de la imagen caballeresca a la *imago Christi*.

CAPÍTULO 6

HACIA LA *IMAGO CHRISTI*:

de Ignacio a la *societas*, la imagen del hombre nuevo en Cristo

Después de haber estudiado las dos principales fuentes de formación de la estructura imaginativa de Ignacio de Loyola, la tradición *imaginal* (Parte II) y la matriz caballeresca (capítulo quinto), avanzamos hacia otro paso ulterior: ¿Qué *status* presentan las imágenes en Ignacio de Loyola? ¿Podemos aludir a su actividad mental imaginativa mediante el conjunto de imágenes tal y como las hemos recibido en la *Autobiografía*? Ciertamente, sí. Nuestro capítulo, justamente, versa en el recorrido teológico – espiritual de Ignacio de Loyola desde la fenomenología de la imagen. Para ello, en un primer momento, es necesario detenernos en un estado de la cuestión acerca de las imágenes de Dios que nos ofrezca una panorámica sucinta desde el siglo II hasta, básicamente, el siglo XV. La expresión ignaciana “Divina Magestad” nos fuerza a adentrarnos en ello; cuestión, por otra parte, que se enmarca en toda una tradición de Occidente y de Oriente tan rica como compleja y problemática. Evidentemente, las imágenes de Dios (*species Dei*) son el resultado de todo un recorrido icónico y teológico sobre la imagen de Dios (*imago Dei*). Esas diferentes formas de expresión visible de lo divino pueden ser recapituladas en categorías según su naturaleza y finalidad (F. Boespflug): naturales, visionarias, mentales, literarias, materiales y culturales. Al abordar la cuestión de la imagen de Dios señalamos un problema hermenéutico en torno a Col 1, 15 y la relación entre la visibilidad e invisibilidad de Dios. Los primeros siglos del cristianismo se centró en la elaboración trinitaria y cristológica a partir de los concilios donde el tema se trató colateralmente. El siglo VIII deviene una época de inflexión, especialmente, con los *Libri carolini* dando lugar, así, a la distancia conocida entre Occidente y Oriente. En la unión simbiótica entre las *historiae* y las

ymagines, típicamente medieval, encontramos la relación entre lo visible, lo invisible y lo “lisible” de Dios. Occidente opta, a diferencia, por ejemplo, de los relatos visionarios de Avicena, por un acercamiento a las realidades celestes a partir de la percepción de lo visible (cf. Rm 1, 20). De hecho, en lo visible es donde se contiene la invisibilidad de Dios y de su lectura se engendra el mundo espiritual. Por su parte, la Edad Media hace imperar la imagen de la *Majestas Domini* sea en sus obras pictóricas y escultóricas como en las exegético – teológicas y mentales. Esta imagen es la que recibe Ignacio de Loyola.

De esta manera, en un segundo momento, nos adentramos a su propia experiencia (el ojo interior). Teniendo en cuenta la formación, la construcción, la destrucción y la irrupción de las imágenes, Ignacio de Loyola se va construyendo como un sujeto nuevo en Cristo. Por una parte, la *imago Christi* reside más en su interior que en su exterior mientras que por forma *Christi* entendemos el proceso de conformación. Si la primera se refiere a la interioridad de Cristo en el sujeto; por la segunda, describe su proceso. La forma *Christi*, según las fuentes documentales que manejamos, se compone de una actividad mental imaginativa (*oculus mentis*) la cual obtiene el nombre por parte nuestra de ojo interior. Sobre este se combinan una serie de imágenes devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones que construyen una arquitectura imaginativa al servicio de la *discretio* de espíritus, el ejercicio del examen de sí mismo (ojo interior que mira hacia el “self”) o el “autoescrutinio”. Para ello nos ayudará una de las experiencias imaginativas del siglo XX, el *Libro rojo* de C. G. Jung y su *Liber secundus*. Las imágenes de lo errante muestran una imaginación desarrollada en torno a la dialéctica entre imágenes que, en ambos casos, el de Ignacio y el de Jung, resultan un ejercicio espiritual sobre el sí mismo (*Selbst*), yendo más allá de las fuerzas yoicas. Pues bien, bajo la expresión “los misterios de la fe”, el ojo de Ignacio se adentra a un conjunto teologal de imágenes (ojo teologal), es decir, ante la Trinidad, la Creación, Cristo y su humanidad y María, que le irán conduciendo hacia la supremacía de Cristo en él (ojo crístico). La dirección tomada por su ojo interior le guía hacia un acercamiento a Cristo quien da forma a su sí mismo en el contraste de imágenes que hacen de la forma *Christi* un ejercicio de discernimiento y, en consecuencia, de mudanza o mutación de él mismo.

6.1 *Status quaestionis*

Un buen *status quaestionis* sobre la imagen y la representatividad de Dios en la imagen nos lo ofrece el historiador y teólogo francés F. Boespflug quien desarrolla una teología pictural y discursiva, pensamiento figurativo y discursivo, en estrecha relación y complementación. En sus *entretiens* con Bérénice Levet¹, aborda la cuestión de la representación de Dios no solo en el arte sino inclusive en el mundo y lo hace mediante algunos aspectos: 1. La imagen inspira; 2. La clasificación en seis tipos de imágenes (naturales, visionarias, mentales, literarias, culturales, materiales); 3. Las “imágenes de Dios” es una formulación estricta y técnica para expresar la trascendencia divina, lo incorporeal, la invisibilidad y la capacidad de “imaginar lo inimaginable”; 4. Ante la aparente disyunción entre pensamiento figurativo y discursivo, F. Boespflug llega a la conclusión que aún hoy existe la subsidiariedad de la imagen, relegada para el laico “indocto”, y la primacía del discurso en el pensamiento teológico.

Este estudioso delinea una historia icónica de Dios o de su figurabilidad especialmente desde la fe cristiana. Desde esta óptica, intenta desentrañar más la pretensión simbólica a la hora de representar las imágenes de Dios y no únicamente trazar sus contornos o analizar las copias de Dios a lo largo de la historia; precisamente, porque la historia icónica de Dios se enmarca en una historia de representación del inmanente y del trascendente: «Puisqu’il est transcendant, n’a ni allure ni contour et ne donne donc prise à aucune sorte de décalque, de copie conforme, d’imitation, de *mimèsis*»². La temática central resulta la visibilidad o la invisibilidad de Dios. A este supuesto, A. M^a. Haas le dedicó su estudio *El viento de lo absoluto*, al hablar de la inefabilidad de la sabiduría mística³.

¹ Cf. F. BOESPFLUG, *La pensée des images. Entretiens sur Dieu dans l’art avec Bérénice Levet*, Bayard, Paris 2011.

² F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l’Éternel dans l’art*, Bayard, Paris 2011², 15. El mismo autor especifica lo que entiende por “sentido estricto” de la formulación “imágenes de Dios”: «dans sa transcendance impossible à combler avec les forces humaines, dans son invisibilité, son incommensurabilité. Essentiellement incorporel, invisible, radicalement inimaginable, Dieu échappe à toute *mimèsis*, à toute tentative pour recopier sa forme à l’identique, puisqu’il n’a pas». Cf. ID., *La pensée des images*, 63.

³ Cf. A. M^a. HAAS, *Viento de lo absoluto*, 15-34; ID., *Mystische Denkbilder*, 128-151.

Ya O. Boulnois comenzó su “arqueología de lo visual”⁴ mediante la cita del salmo 38, “*Homo imagine ambulat*” con la pretensión de: a) Responder a la cuestión si la imagen (lo visual) manifiesta una verdad o, por el contrario, es un obstáculo; b) Estudiar la relación entre la semejanza y la imagen. Después de haber analizado la matriz caballeresca en el imaginario de Ignacio y en su estructura *imaginal*, y antes de observar la redirección de ese conjunto de imágenes hacia la *imago Christi* en la propia vida de Ignacio de Loyola; nos ocupa ahora presentar en nuestro *status quaestionis* las seis categorías de imágenes, una arqueología de la imagen, la relación entre lo visible y lo invisible y una economía de la imagen. Por arqueología de la imagen entendemos un esbozo sucinto e histórico de cómo la imagen ha sido tratada desde el aniconismo de Israel y del primer cristianismo hasta finales del siglo XV mientras que, en un segundo momento, con nuestro apartado “una economía de la imagen”, abordamos la accesibilidad a la experiencia de lo sagrado mediante la imagen a través de las cuestiones de la invisibilidad, la visibilidad y “le lisible” de Dios. Todo ello nos dará un suficiente panorama del estado de la cuestión para tratar las cuestiones posteriores referentes a esa transformación imaginativa de la experiencia de Ignacio de Loyola.

a) Seis categorías de imágenes

El interés por las imágenes de Dios del teólogo F. Boespflug viene, entre otros sucesos, de su experiencia predicadora. En la misa de la noche de Navidad, acabó su homilía (discurso) con una imagen metafórica: «On n'éclaire pas une étoile au projecteur»⁵. Los fieles asistentes a esa misa recordaron esa frase, imagen y metáfora, dejándolos más impresionados que el resto del discurso. Esto le llevó a comprender que la metáfora, lejos de ser un recurso estilístico o decorativo del discurso, tiene como “virtud fijar la atención apoyándose del trabajo de la memoria y de la comprensión”⁶.

⁴ Cf. O. BOULNOIS, *Au – delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e – XVI^e siècle*, Seuil, Paris 2008.

⁵ F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 26.

⁶ Cf. *Ibid.*, 27.

Es por el trabajo o actividad del sujeto, siguiendo a autores como I. Hacking y J. Goody, por el cual se describe al hombre como *homo depictor* porque ante todo, el hombre representa y se representa en su actividad individual y social, como «producteur par excellence d'images en toutes genres»⁷. Así, la imaginación no se considera únicamente como una facultad productora sino que ella califica lo humano⁸. En efecto, el hombre es un sujeto imaginativo en su estructura antropológica y de ella nacen todo tipo de géneros de imágenes cuya clasificación, siguiendo a F. Boespflug, se sistematiza en seis categorías⁹.

En primer lugar, las imágenes naturales se refieren al mundo de lo creado sin un límite o marco artificial. Ellas son los paisajes, las escenas de la vida animal o humana o fenómenos de orden natural. A ellas, se añade el acuciante criterio de belleza como “crédito de hacer sentir en lo visible del invisible”¹⁰ poniendo como ejemplo la cita paulina de Rm 1, 19-20: «Pues lo invisible de Dios puede llegar a conocerse si se reflexiona en sus hechos. En efecto, desde que el mundo fue creado, se ha podido ver claramente que él es Dios y que su poder nunca tendrá fin». Ahora bien, debemos anotar críticamente como lo describió justamente U. Eco¹¹ que tanto la belleza como la fealdad están presentes en el sentir lo visible del invisible puesto que la misma creación “aguarda en esperanza” y “hasta ahora está gimiendo con dolores de parto” (cf. Rm 8, 19.22).

⁷ *Ibid.*, 48.

⁸ «Ce qui permet de faire valor les droits de l'imagination humaine et même de qualifier l'humain par elle». Cf. *Ibid.* Dos de las obras relacionadas con este objeto de estudio del antropólogo social J. Goody (1919) y del filósofo e historiador de la ciencia J. Hacking (1936) son las siguientes: J. GOODY, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge 1994²; ID., *Representation and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fictions, Relics and Sexuality*, Blackwell Publishers, Oxford 1997; I. HACKING, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁹ Cf. *Ibid.*, 53-57.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 53. La cita de san Pablo versa así: «Pues lo que se puede conocer de Dios les está manifestado, y que Dios se les ha manifestado. Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas».

¹¹ U. ECO, *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2004; ID., *Storia della bruttezza*, Bompiani, Milano 2007.

Un segundo grupo de imágenes son las calificadas como imágenes visionarias (sueños, teofanías y apariciones). Curiosamente F. Boespflug da un trato característico a este tipo de imágenes diferenciándolas de las naturales o de las mentales. Aunque, en ello, podríamos poner como objeción mirando, por ejemplo, las *Scivias* de Hildegard von Bingen o sus estudios naturales o medicinales, o la ilustración de Ignacio en el Cardoner (cf. *Au* 30), cómo este tipo de imágenes visionarias se dan en contextos de imágenes naturales. Por lo tanto, las imágenes visionarias, especialmente las teofanías y apariciones en vigilia, pueden darse en el marco de otro tipo de imágenes que actuarían como un medio o canal de expresión mística.

Las imágenes mentales, en un tercer lugar, se definen primordialmente como imágenes sin ningún tipo de objeto visual que, de entrada, las motive. A nuestro modo de ver, la imagen mental es un ejercicio espiritual, figurativo y, en consecuencia, visual pero no del tipo plástico. Las dos últimas categorías propuestas por el estudioso francés, literarias y materiales, de alguna manera, están vinculadas. Las primeras señalan el carácter metafórico (Dios Arquitecto, Jesús, el Buen Pastor, el Esposo, el Cordero, entre varias) mientras que las segundas, las materiales, están definidas por su naturaleza: la manufactura y el artificio (escultura, cuadro, vídeo, collage).

Todas estas categorías (naturales, visionarias, mentales, literarias y materiales) son a la vez imágenes culturales pertenecientes a una cultura (imaginario) y a una tradición que las comprende y las interpreta. La verdad es que este espectro de imágenes invita a una primera consideración: el imaginario es un fenómeno no tautológico. Con ello nos estamos refiriendo a su carácter no uniforme sino más bien a una estratificación de diferentes imágenes provenientes de géneros diversos. La búsqueda de una imagen pura resulta una empresa difícilmente realizable puesto que el imaginario las hace confluír y deformar. Si pensamos en el ejemplo de Ignacio de Loyola, advertimos cómo las imágenes de la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum* se entremezclan con las de las caballerías del *Amadís de Gaula*. A su vez estas obras devienen un resultado de yuxtaposición de otra materia: las *Meditationis vitae Christi*, las amplias compilaciones y líneas en el caso de la *Vida de los santos* y la matriz caballeresca de Chrétien de Troyes y sus continuadores.

b) Una “arqueología de la imagen”

No es necesario, de antemano, por motivos pedagógicos, rastrear sucintamente la cuestión de la representación de Dios. Para retratar una historia icónica del misterio cristiano es necesariamente reseñar el tipo de figuración en el mundo cultural antiguo donde se inscribe la revelación veterotestamentaria¹². Ante esto, una de las constataciones resulta de singularizar el pueblo de Israel respecto al resto de civilizaciones como Egipto o el Próximo Oriente. Esta singularidad radica en un hecho diferencial: el aniconismo de Israel. Desde el inicio de la andadura del pueblo israelita, este se diferencia del resto de civilizaciones colindantes por su rechazo a la representación de la imagen de su Dios. Este aniconismo de “hecho” se suma a uno por “derecho” y formulado por la prohibición de las imágenes en el Decálogo (cf. Ex 34, 28)¹³. Esta prohibición introduce a Dios mismo como parte de la legislación y en el contexto de la Alianza. Evidentemente, el aniconismo judío se enmarca en el peligro de la idolatría. El pueblo de Israel hace la experiencia de un Dios que no puede reducirse a lo material (irreductibilidad) y que se hace imprevisible según los actos y los acontecimientos de la historia (imprevisibilidad) a lo que se le debe añadir la realización de las promesas en su cumplimiento (carácter escatológico de la revelación)¹⁴. Las tres alianzas veterotestamentarias muestran la figurabilidad de Dios (visibilidad) siendo esta, a su vez, siendo irreductible e inacabada: Noé (cf. Gn 9, 1-17), Abraham (cf. Gn 17, 1-16) y Moisés (cf. Ex 20, 1-17; Dt 5, 1-21). En lo que concierne al Nuevo Testamento o ese “primer cristianismo y su herencia judía”, el fenómeno de la imagen pasa por tres momentos: a) El contacto con la tradición romana; b) La herencia judía transparentada por un aniconismo temprano; c) La evolución del cristianismo hacia una iconofilia, en particular, a partir del siglo III¹⁵.

¹² Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 35-55. Un recorrido sucinto sobre lo icónico y la representación es tratado en: D. BERTRAND, “Se représenter Dieu”, en *Christus* 27 (1980), 19-32.

¹³ Cf. *Ibid.*, 37.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 41.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 57-68. En especial la iconofilia de la que habla F. Boespflug se desarrolla a partir de Clemente de Alejandría (c. 220-230) y su obra, *Paedagogus* I-III (PG 8, col. 249-684; SC 70.108.158).

Ciertamente, en el anuncio de Jesús, el tema de la imagen no está presente y la única referencia exegética es Mc 12, 13-17 acerca de la cuestión de los impuestos¹⁶. Ahora bien, Jesús si no utiliza imágenes materiales o artificiales, en su enseñanza y en sus signos, podemos afirmar que en su lenguaje proliferan las imágenes mentales. La herencia judía en el mensaje cristiano se retoma con fuerza a partir del cuerpo epistolar paulino y el aniconismo “de hecho”. Esta vez por diferenciarse del culto idólatra de paganos y de gentiles. Las reticencias, por lo tanto, en torno a las imágenes, se van desarrollando a lo largo del primer cristianismo, también en el magisterio de los Padres de la Iglesia. De esto dan fe, los denominados padres apologetas, entre otros, Justino, Ireneo de Lyon y Tertuliano quienes critican las imágenes materiales pues una es la única imagen, la del Creador (cf. Gn 1, 26). Hasta el siglo III, el tema recibe un tratamiento periférico, es decir, a partir del tema trinitario y cristológico. Reseñamos aquí este aniconismo temprano en el cristianismo¹⁷: a) “Filiación con el judaísmo”; b) La diferenciación del cristianismo respecto a otras culturas paganas; c) La resurrección de Cristo revela la invisibilidad de Dios y la *lumen gloriae*; d) El fuerte componente ético del mensaje cristiano; e) Las imágenes se reservan para la gente iletrada.

No es nuestro propósito estudiar la teología trinitaria y los aspectos cristológicos en torno a las imágenes; sin embargo, debemos constatar que hasta el siglo V, estos son los dos molaes de donde surgen otros temas denominados periféricos como el de la imagen. Más en particular, la doctrina cristiana de la imagen tiene su génesis, por una parte, en la imagen intradivina, es decir, en las relaciones trinitarias entre el Padre y el Hijo y, por otra parte, en los aspectos cristológicos y, particularmente, en la Encarnación y la interpretación de Col 1, 15: “El Hijo, imagen del Dios invisible”¹⁸.

¹⁶ «Después le enviaron unos fariseos y herodianos para ponerle una trampa con las palabras. Se acercan y le dicen: – Maestro, nos consta que eres veraz y que no te importa nadie porque no eres partidista, sino que enseñas sinceramente el camino de Dios. ¿Es lícito pagar tributo al César o no?, ¿lo pagamos o no? Adivinando su hipocresía, les dijo: – ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea. Se lo llevaron y les pregunta: – ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Le contestan: – Del César. Y Jesús replicó: – Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Y quedaron sorprendidos de su respuesta».

¹⁷ Consúltese: F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 67.

¹⁸ Cf. A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 233-239; CH. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999 [orig.: *Die Christus – Ikone*, Wiener Dom – Verlag, Wien 1998].

En lo que concierne, en primer lugar, a la base trinitaria, el siglo III sufre la célebre crisis arriana. Arrio (256-336) considera la Trinidad como una tríada y, por ende, como tres sustancias (*hypostaseis*) en igualdad pero no en semejanza. La reacción, principalmente, viene ante la noción “imagen cosustancial”¹⁹ elaborada por Atanasio (296-373)²⁰. Se insiste, en la imagen intratrinitaria, en la sustancialidad del Padre mientras que el Hijo es la *imago Patris* perfecta. Ch. Schönborn lo resume exactamente de esta manera:

«La fe católica confiesa pues la paradoja de una identidad sin mezcla entre Padre e Hijo; de una procedencia del Hijo de parte del Padre, sin que tal origen suponga inferioridad; de una imagen que procede de Dios mismo y que, sin embargo, posee aquello que Dios mismo posee. Dios mismo tiene una imagen perfecta de sí mismo»²¹.

De forma yuxtapuesta, las afirmaciones dogmáticas reúnen a los primeros concilios ecuménicos de I Nicea (325) y I Constantinopla (381), y el discurso sobre las imágenes (imágenes de Dios e imágenes artificiales) comienzan a adquirir una significación capital. Piénsese, por ejemplo, en el origen de las imágenes materiales de Dios: el arte funerario (siglos III – IV). Quizás la teoría de la imagen de Dios debe situarse en un acontecimiento totalmente práctico: las imágenes artificiales o materiales que no solo decoran catacumbas y sarcófagos cristianos²² sino que cada vez más intentan representar una teología y una vida teologal.

Por otra parte, en el siglo IV se comienza a desarrollar la imagen mental y artística del Pantocrator²³ a la vez que Gregorio Nacianceno (330-390) en su *Oratio XXX*²⁴ se aproxima a la imagen de Dios mediante la analogía o, como Atanasio, comparándola con la imagen del emperador²⁵ mientras que se camina hacia la noción de “persona” para hablar de las relaciones intratrinitarias que tiene su máximo exponente en san Basilio (330-379)²⁶.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 21-26.

²⁰ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (PG 26, col. 681-793). Especialmente, col. 705Dss.

²¹ CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 24.

²² Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 73-78.

²³ CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 26.

²⁴ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XXX* (PG 36, col. 103-154; SC 205, 226-275).

²⁵ Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Orationes contra Arianos III* (PG 26, col. 332).

²⁶ Véase, BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto* (PG 32, col. 68-217; SC 17bis, 250-531).

Esta perspectiva va tomando mucha más consistencia desde el siglo V hasta el siglo VII en la representación antropomórfica del Cristo en gloria – por ejemplo, el Pantocrátor de Rávena o el Cristo en majestad de la basílica de san Cosme y san Damián en Roma –. Pese a la expansión de las imágenes de Dios, F. Boespflug anota que aunque tengan una finalidad didáctica o devocional, las imágenes materiales de Dios tienen como objetivo principal la ornamentación o la decoración: «Aucune image du Christ ou de la Vierge, de Dieu le Père ou de la Trinité ne peut être qualifiée d'image de culte jusqu'à la naissance de la vénération des icônes du Christ»²⁷. Ahora bien, la afirmación de F. Boespflug no excluye, a nuestro modo de ver, que la reflexión en torno a las imágenes de Dios y su materialidad vayan por caminos yuxtapuestos y no tan paralelos.

En este sentido, Ch. Schönborn apunta cómo la crisis iconoclasta del siglo VIII germina en las bases cristológicas iniciadas por Orígenes²⁸. He aquí nuestro segundo punto: los aspectos cristológicos en torno al Hijo, “imagen del Dios invisible”. Bajo la autoridad del citado autor, nuestro *status quaestionis* se centrará en sus cuatro figuras presentadas: Orígenes (185-254), Eusebio de Cesarea (c. 264-339), Cirilo de Alejandría (378-444) y Máximo el Confesor (580-662). Para el primero, Orígenes, la “carne” de Cristo es la sombra de la imagen y, por ende, contrapuesta a la verdad. Desde este presupuesto, entonces, los misterios de la vida de Jesús son un modo transiccional o transitorio que ayudan en el avance al misterio desnudo del *Lógos* sin carne. En definitiva, Jesús es considerado como la epifanía del Verbo. Por otra parte, las imágenes de Dios son los mismos cristianos quienes llevan impresas las virtudes divinas en el alma. En consecuencia, lo visible es la sombra de lo invisible²⁹. En lo referente a Eusebio de Cesarea la analogía y las imágenes de Dios resultan mucho más evidentes. Ante la demanda de la hermana de Constantino de que le enviase una imagen de Cristo, le responde negativamente y argumenta, desde una base cristológica, su respuesta en un contexto de distinción: no es lo

²⁷ F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 95.

²⁸ El autor se remite al estudio de G. FLOROVSKY, “Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy” en *Church History* 19 (1950), 77-96. Citado en CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 50.

²⁹ Cf. ORÍGENES, *In Johanem* I, 7, 43 (SC 120, 85); *In Johanem* II, 6, 49-50 (SC 120, 239); *Contra Celsum* VIII, 18 (SC 150, 213-215).

mismo el culto a la imagen de Cristo que a la del emperador (aniconismo primitivo)³⁰. Esta diferencia también reside en la desigualdad entre el Padre y el Hijo. Cristo, la imagen invisible del Padre, está subordinada a Él por lo que se concluye que el *Lógos* es la imagen del Padre en inferioridad por esencia. Tanto Orígenes como Eusebio de Cesarea asientan las bases de la subordinación y de la inferioridad del “ser-imagen” que deviene “ser-inferior”³¹ y, por consiguiente, la imagen de Cristo no consigue expresar ni puede representar la supremacía de la invisibilidad divina al situarse en un plano material. Será, precisamente, Cirilo de Alejandría, en el siglo V, quien introduzca las nociones de “icono de Cristo” y la “igualdad en esencia”. La razón viene al considerar la “carne” y la Encarnación del Hijo ni como algo ajeno al *Lógos* encarnado ni como una morada exterior³². De esta manera, la Encarnación se comprende, quizás con tintes juánicos, no como un instrumento sino como la revelación del rostro glorificado de Dios y, en lo que concierne a la imagen de Cristo, esta se refiere tanto al *Lógos* invisible como al encarnado³³. Existe una transparencia y una correlación entre uno y otro, indivisible, porque ahí es donde se manifiesta el Hijo eterno³⁴. La Encarnación supone ya el misterio redentor.

En resumen, dos son los puntos para nuestro interés, que Cirilo de Alejandría avista: 1) La unidad divina y humana del Hijo, imagen del Dios invisible, por la cual la Encarnación transparenta la eternidad del Hijo. De esta manera, la “carne” de Cristo es concebida como animada y viviente por el alma espiritual a diferencia del “alma encarnada” (Orígenes) o de la “carne animada (Eusebio de Cesarea); 2. La imagen del *Lógos* encarnado deviene ya el misterio redentor. Así la imagen mental o artificial de Cristo abre la posibilidad del encuentro con la persona del Hijo y su misterio histórico – salvífico³⁵.

³⁰ Se trata de la carta dirigida a la emperatriz de Constanza. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Epistolae. Ad Constantiam Augustam* (PG 20, col. 1545AB).

³¹ Cf. CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 76.

³² Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyrorum in Leviticum Liber* (PG 69, col. 561B); *Quod unus sit Christus* (PG 75 col. 1329AB); *Scholia de Incarnatione Unigeniti* (PG 75, col. 1265A).

³³ Cf. *Quod unus sit Christus* (PG 75, col. 1329BC; 1236B).

³⁴ Los acentos juánicos (cf. Jn 14, 9) son notables: *In Joa. Ev. III* (PG 73, col. 420B); *In. Joa. Ev. IX* (PG 74, col. 193BC; col. 209D – 212A).

³⁵ Me remito a: CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 85-87.

Finalmente, con Máximo el Confesor, se llega a la formulación del Hijo, “imagen del Dios invisible”, como «imagen y símbolo de sí mismo»³⁶. Su perspectiva es la del don y de la entrega³⁷. El modo de Dios es la modalidad humana pero sin mezclarlas. En el contexto de combatir las herejías del monoteletismo y monenergetismo (una voluntad y una energía), la voluntad divina no anula la voluntad y acción humanas en Cristo. Ambas son comprendidas en estrecha compenetración y relación mutua (*perichorêsis*)³⁸. Desde esta óptica, la imagen de Cristo es por sí misma. No conduce a ninguna otra parte ni a ningún otro ser. Su *per se* manifiesta el Hijo eterno, imagen para el cristiano por la cual «vamos transformándonos a su misma imagen porque cada vez tenemos más de su gloria, y esto por la acción del Señor, que es el Espíritu» (2 Cor 3, 18).

Con estas notas trinitarias y cristológicas, a la hora de recorrer esta “arqueología de la imagen”, tanto O. Boulnois como J. Wirth³⁹ se remiten a la autoría por excelencia de los siglos IV –V: san Agustín (354 – 430). Esta referencia se debe porque la teoría de la imagen agustiniana y sus tres géneros de visión (corporal, intelectual y espiritual) recorrerán los siglos hasta el siglo XVI. Pero un segundo motivo se debe a que el obispo de Hipona supone un punto de inflexión respecto a la consideración precedente: la imagen en la relación trinitaria entre el Padre y el Hijo no se distingue de la semejanza («*indiscreta similitudo, imago est eius ad quem imaginatur species indifferens*»⁴⁰). Estas dos razones – innovación respecto a sus anteriores y tradición para sus posteriores – serán el hilo conductor hasta el siglo XVI. Agustín desarrolla en *De diversis quaestionibus LXXXIII*⁴¹ la distinción entre tres términos clave en la teoría de la imagen: la imagen, la semejanza y la igualdad. Y los tres teniendo como referente bíblico Col 1, 15: ¿Qué es ser imagen del Invisible?

³⁶ *Ibid.*, 92-120. Especialmente, 117-119.

³⁷ Véase la “Carta 15” al diácono Cosme: MÁXIMO EL CONFESOR, *Epistolae* XV (PG 91, col. 544G – 545A).

³⁸ La Transfiguración del Señor en el monte Tabor es el ejemplo y el paradigma de esta compenetración y esta relación entre el Padre y el Hijo: MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum liber* (PG 91 col. 1165D – 1168A).

³⁹ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 25-53; J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, Cerf, Paris 2008, 32-33; ID., *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 35-47.

⁴⁰ HILARIO DE POITIERS, *Liber De synodis, seu de fide orientalium* (PL 10, col. 490). Sin embargo la distinción sí que se contempla en la relación entre la divinidad y el hombre. Cf. ID., *De Trinitate* XII (PL 10, col. 230s). Sobre la semejanza, consúltese: J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 36-38.

⁴¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40, col. 11-100; CCL 44A, 11-249).

En primer lugar, a través del ejemplo del espejo, Agustín expone el siguiente silogismo: la imagen conlleva la semejanza pero no la igualdad porque hay un principio de subordinación de la semejanza respecto a la imagen. De ello, subyacen dos tipos de relación con la imagen: a) Por la imagen (relación asimétrica), dependencia de la semejanza; b) Por la semejanza (relación simétrica de igualdad). En las *quaestiones* 51 y 74⁴², el obispo de Hipona se aparta de sus predecesores⁴³: el hombre no tiende hacia la imagen sino que es la *imago Trinitatis*. El presupuesto agustiniano consiste en considerar la imagen como signo y como tal debe representar aquello que es: «*signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*»⁴⁴. Al respecto, J. Wirth aclaró cómo la visión agustiniana no hace residir la definición de la imagen en el concepto de la semejanza sino, al contrario de sus predecesores, en el de la expresión. Esta es quien califica la imagen. De esta manera, se va aproximándose a lo que, posteriormente, en el medioevo, se denominará la representación y cuyo contenido reside en su “carácter incomplejo” y “sensible”⁴⁵. Si el segundo se refiere al mundo de los sentidos, el primero concierne al individuo que se representa o a las escenas narrativas (*ymagines* o *historiae*) que en cuyo caso su contenido está en un segundo plano. Estas dos notas son la puerta de acceso al invisible. En lo referente a un plano humano, estructura la visión en tres tipos (corporal, intelectual y espiritual), como sinónimo de *phantasia*. La representación perceptiva se da en el *spiritus*, la frontera entre lo corporal y lo incorporeal lo que podría tener su correlato en la zona intermedia, *mundus imaginalis*, de H. Corbin. Reconociendo la ambigüedad de la teoría de la imagen agustiniana, la sintetizamos retomando las palabras de O. Boulnois en cuatro puntos: 1. “El hombre es *imago Trinitatis*”; 2. “No existe distinción entre ser imagen y ser a la imagen”; 3. “Imagen y semejanza son indisociables”; 4. “La imagen es situada en el alma”⁴⁶.

⁴² Véase los textos en *Apéndice* [22].

⁴³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* IX, 9 (PL 38, col. 82-83).

⁴⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina christiana* II, 1, 1 (CCL 32, 32; CSEL LXXX, 33).

⁴⁵ Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 39-43.

⁴⁶ Cf. F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 51.

Sin embargo, el icono de Cristo supone un punto de inflexión en el discurso de las imágenes de Dios⁴⁷. A partir del siglo VI, la imagen va adquiriendo un sentido más estricto hasta llegar a las formulaciones del II Concilio de Nicea (787) y la introducción del tema de la veneración relacionada con los iconos⁴⁸. Por lo tanto, lo que caracteriza al icono a diferencia de la imagen es la relación que la primera establece con lo sagrado (veneración). Al inicio, la veneración al icono se enmarca en un contexto claramente litúrgico y benediccional:

«Ce sont donc des images devant lesquelles on s'incline ou se prosterne, auxquelles on apporte et devant lesquelles on place des cierges allumés, que l'on touche et embrasse, que l'on peut détenir chez soi et transporter aisément en procession ou en voyage»⁴⁹.

Anterior al II Concilio de Nicea, la cuestión icónica había sido tratada durante el pontificado de Gregorio el Grande o Magno (c. 540 – 604) y su *Dictum Gregorii*⁵⁰ para quien las imágenes religiosas tienen un valor didáctico destinadas a los *illiterati* o rudos y retomado, posteriormente, con el filósofo, teólogo y poeta carolingio Walafriid Strabon (808-849): «Mais la vision de l'image, le pape veut d'y conduire, par l'ardeur de la componction»⁵¹. Llegado el II Concilio de Nicea (787)⁵², la problemática se desarrolla en torno a las imágenes y los iconos con el trasfondo de la veneración y del culto (cf. DH 600 – 603)⁵³. Por un lado, el discurso del *semeieion* se desarrolla en términos de figurabilidad sin pretensión simbólica mientras que, por otro lado, la teología del icono vertebra su discurso sobre la presencia divina y su fuerte componente simbólico. Las dos posiciones se resuelven en dos conceptos como acuña F. Boespflug: iconofobia e iconofilia⁵⁴.

⁴⁷ Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 98-117.

⁴⁸ Previamente se desarrolla el sínodo de Constantinopla (754) quien retoma las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo, la noción de persona (*prosôpon*). De este periodo resultan importantes las figuras de Germán de Constantinopla (715 – 730) – santo y patriarca – y del teólogo Juan Damasceno (675 – 749). Para este periodo preparatorio al II Concilio de Nicea, consúltese: CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 158-176.

⁴⁹ F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 99.

⁵⁰ Cf. Véase las dos cartas de 599 y 600 dirigidas a Serenus de Marseille: GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum* (CCCM 140 – 140A); K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, 169-193.

⁵¹ F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 107.

⁵² Cf. CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 176-182.

⁵³ Mansi 13, 377C – 380B. Véase el texto castellano en *Apéndice* [23].

⁵⁴ Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 111.

Esta problemática analizada por O. Boulnois en detalle ⁵⁵ se resuelve dogmáticamente en el II Concilio de Nicea quien sostiene la tradición del icono y su veneración fundamentada en la didáctica (memoria de acontecimientos históricos), en la ética (suscita la imitación) y en lo cultural (la veneración). Claramente siguiendo la tradición de la *fides ex auditu*, la visión es relegada y la imagen usada para los iletrados a favor de la escritura, suprema autoridad⁵⁶. La recepción conciliar por parte del reino de los francos y capitaneado por Carlomagno provocó la grande crisis iconoclasta. Las actas conciliares son traducidas en latín por lo que las dos palabras griegas, *proskynèsis* y *latreia* (veneración y adoración), devienen una sola, *adoratio* (adoración). De esta manera, se da a entender la prescripción de la adoración de las imágenes. De ahí que, paralelamente, se genere el *Opus Caroli Magni contra synodum (Libri carolini)*⁵⁷, obra en confrontación con la veneración y la adoración de las imágenes. Más tarde, el sínodo de Frankfurt (794) sigue la perspectiva carolingia dotando a las imágenes religiosas de un valor didáctico sin que esto suponga “su sacralidad” para la veneración y/o la adoración.

Una de las conclusiones a la que podemos llegar resulta de establecer el paralelismo, en el siglo VIII, entre la definición dogmática de la Trinidad y de la Encarnación de Jesucristo con sus discusiones respectivas acerca de la naturaleza divina y humana mientras que, sincrónicamente, se va elaborando un pensamiento en relación a las imágenes religiosas, ya no, únicamente, comprendidas en sentido material (pintadas, esculpidas o en mosaico) sino imágenes que conducen a la imagen mental de lo que representan: la invisibilidad de Dios. Esta, según F. Boespflug, distingue la fe visionaria del Oriente de los siglos IX – XII mientras que el rótulo que califica a Occidente en estos mismos siglos sea el de “Majestad y Libertad”⁵⁸.

⁵⁵ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 192-242.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 217.

⁵⁷ Véase, CARLOMAGNO, *Libri carolini* (PL 98, col. 999-1248). Sobre la apropiación de las teorías agustinianas y *Libri carolini*, me remito a: J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 34-35; 38-39. Su edición moderna: *Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*, A. Freeman – P. Meyvaert (eds.), en *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia 2, Suppl. 1, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998. Sobre esta época consúltese el siguiente estudio: G. D'ONOFRIO, “La teología carolingia”, en Id. (dir.), *Storia della teologia nel medioevo. I principi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996, 107-196.

⁵⁸ Sobre la “fe visionaria” en Oriente (siglos IX – XII) y “Majestad y Libertad” en Occidente, véase en F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 121-137; 140-177.

La primera exploración – la fe visionaria – se centra en lo teofánico (visiones de Isaías y Ezequiel, el Bautismo de Jesús, su Transfiguración, lo angélico); mientras que en Occidente, el imaginario y el mundo *imaginal* toma la Majestad divina y su componente altamente cristiforme o como denomina F. Boespflug el «apophatisme pictural»⁵⁹.

De este periodo emerge la imagen artificial o material de la *Majestas Domini* pero que en su génesis se encuentra la imagen mental de la Majestad de Dios, recurrente inclusive en la espiritualidad ignaciana del siglo XVI⁶⁰. ¿Qué elementos configuran la *Majestas Domini* como imagen mental de Dios? En primer lugar, se representa un Dios crístico o cristiforme figurado como *lumen gloriae*⁶¹. Cristo bajo la forma de Cordero, en un segundo aspecto, construye una representación del imaginario y de las imágenes *imaginables* del Apocalipsis circunscrito por la ciudad cristofánica de la Jerusalén celeste⁶². Aquí uno de los grandes representantes con una enorme recepción es el Beato de Liébana (c. 701-c. 708)⁶³. Finalmente, el desarrollo del dogma trinitario encuentra «sa cote d'amour»⁶⁴ primero desde un contexto litúrgico (*cura monialium*)⁶⁵ y, posteriormente, en un marco más amplio (*cura laicorum*). Piénsese aquí en la importancia de la instauración de la fiesta litúrgica de la Trinidad, oficialmente en el siglo XIV, pero celebrada, anteriormente, en ambientes monacales anglo – germánicos. Su implementación visual en misales y devocionales se desarrolla a la vez que su difusión en sermones (*cura animorum*). En este marco, un hito importante será la denominada reforma gregoriana y los grandes centros del siglo XI: los monasterios de Cluny y Montecassino junto a la ciudad de Roma.

⁵⁹ *Ibid.*, 143; F. BOESPFLUG – Y. ZALUSKA, “Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e Concile du Latran (1215)”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 37 (1994), 181-240; J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 46-50.

⁶⁰ Hasta 26 veces la recurrencia del vocablo “Majestad” en *Ej*; 23, en *Co*; 1, en *Au*; 15, en *De*. Cf. *Concordancia*, 738-739.

⁶¹ Cf. Ez 1, 1-28; 10, 1-22; Ap 4, 1-11. Véase, F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 148.

⁶² Para J. Wirth, esto es el resultado, en el siglo XI, de un gran interés por lo sobrenatural. Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 128-130; ID., “L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Âge”, en F. Dunand – J. M. Spieser – J. Wirth (eds.), *L'image et la production du sacré*, Méridiens Klincksieck, Paris 1991, 139-164. También: R. K. EMMERSON – B. MCGINN (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, New York 1992.

⁶³ J. WILLIAMS, “Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana”, en R. K. Emerson – B. McGinn (eds.), *op. cit.*, 217-233; I. F. WALTER N. WOLF, *op. cit.*, 106-111.

⁶⁴ F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 157.

⁶⁵ De aquí la proliferación de salterios y de evangeliarios. Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 67-72; 95-103. Consúltase el estudio de: E. H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1946.

La evolución de la *Majestas Domini* sufre un punto de inflexión a lo largo del siglo XIII: la *conformatio Christi* y su *imitatio* aunque para J. Wirth el centro es el siglo XI con una crisis de la figuración y de “la narrativité”⁶⁶. Esto significa que se opta por imágenes mucho más diagramáticas y por una construcción de un imaginario más figurativo que narrativo (escenas narrativas propias del primer milenio)⁶⁷. Un ejemplo, entre tantos, como las miniaturas vistas de Hildegard von Bingen en nuestra Parte II, es el *Salterio de Blanca de Castilla*, c. 1230, (Ms. Lat1186, Bibliothèque de l’Arsenal) cuyo fol. 24r (fig. 75)⁶⁸ representa en cuatro círculos interseccionados la crucifixión de Cristo acompañada por María y Juan el Evangelista en el círculo central; el descendimiento y la figuración de la Iglesia y de la Sinagoga en los restantes círculos.

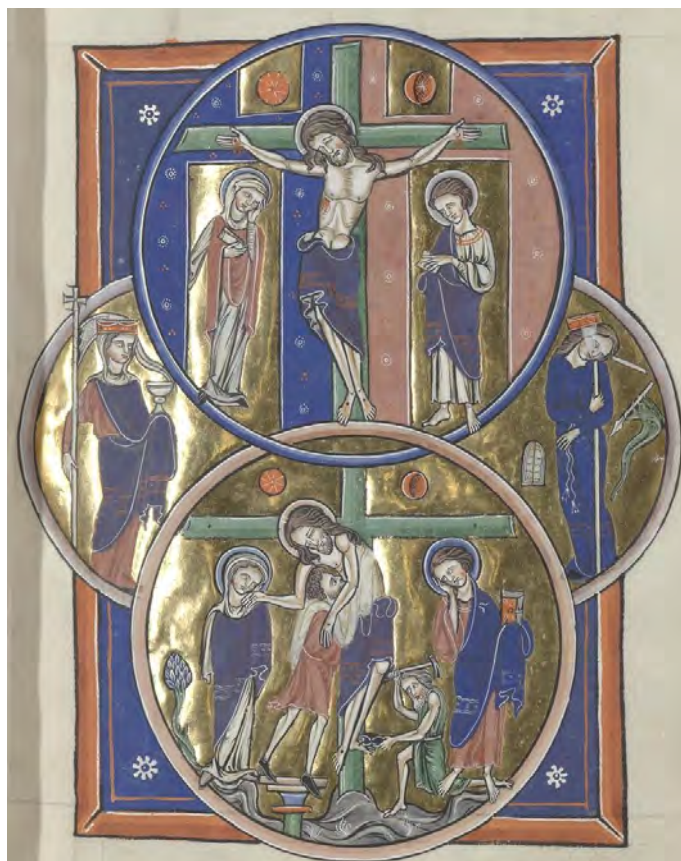


Fig. 75. Ms. Lat1186, fol. 24r, c. 1230, Bibliothèque de l’Arsenal, Paris

⁶⁶ Cf. J. WIRTH, *L’image à l’époque romane*, 109-123.

⁶⁷ Al respecto, consúltense los siguientes estudios: M. SCHAPIRO, “On some problems in the semiotics of visual art: Field and vehicle in image-signs”, en *Semiotica* 1 (1969), 223-242; ID., *Selected Papers I: Romanesque art*, George Braziller, New York 1977.

⁶⁸ Cf. I. F. WALTER – N. WOLF, *op. cit.*, 162-163.

Junto al carácter figurativo y diagramático, se desarrolla una identificación de Cristo con Dios en muchos de los salterios de los siglos X y XII o de las representaciones esquemáticas trinitarias de los evangelarios⁶⁹ mientras surgen obras como *De unione corporis et spiritus* de Hugues de Saint – Victor (1096-1141)⁷⁰ o bien las miniaturas realizadas en *De laudibus sanctae crucis* de Raban Maur (c. 780 – 856)⁷¹, en *De gradibus humilitatis et superbiae tractatus* de Bernardo de Clairvaux (1090 – 1153)⁷² o en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura (1217 – 1274)⁷³.

A estas tres últimas obras, Ch. Heck dedicó su análisis a las miniaturas de estos manuscritos como un deseo desde el siglo X por una topografía espiritual, “una quête spirituelle” en la cual se inscribe un “sistema pictural” en paralelo a un “sistema teológico”⁷⁴. Sin embargo, F. Boespflug sitúa este punto de inflexión en la estigmatización de Francisco de Asís⁷⁵ el año 1224. Evidentemente, el hecho trasciende la pequeña localidad italiana pero, a su vez, se enmarca en un contexto donde prolifera el deseo de imitar la humanidad de Cristo y, en particular, su pasión la cual es objeto de contemplación devota: la imagen del Dios encarnado. La atracción por el Cristo histórico y encarnado proviene ya desde el siglo XI pero floreciendo de una manera particular desde los siglos XII hasta el siglo XV reconociéndose, así, como la voz del alto de la cruz y el acceso a lo divino a través de la Natividad, la Pasión y la Resurrección de Cristo⁷⁶. Este es el plano que se abre a partir del siglo XII. Desde esta Natividad, Pasión y Resurrección de Cristo se cataliza toda una valoración escatológica y de lo creado y del Creado.

⁶⁹ Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 214-225.

⁷⁰ HUGUES DE SAINT – VICTOR, *De unione corporis et spiritus* (PL 177, col. 285-294D); *De archa Noe. De libellus de formatione arche* (CCCM 176 – 176A). Sobre esta última obra me remito a: P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le «Libellus de formatione arche» de Hugues de saint – Victor*, Brepols Publishers, Paris – Turnhout 1993.

⁷¹ Cf. PL 107, 133-294C.

⁷² Cf. BERNARDO DE CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, vol. III, Ed. Cistercienses, Roma 1963, 13-59.

⁷³ Quaracchi, vol. V, 293-316.

⁷⁴ CH. HECK, “Raban Maur, Bernard de Clairvaux, Bonaventure: expression de l'espace et topographie spirituelle dans les images médiévales”, en J. F. Hamburger – A. M. Bouché (eds.), *The Mind's Eye*, 112-132.

⁷⁵ Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 181.

⁷⁶ Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 369-370. Véase los ciclos de la Infancia y de la Pasión, de suma importancia, en los siglos XII-XV: J. MARROW, *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Van Ghemmert Publishing Company, Kortrijk 1979; J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 222-247.

Esta perspectiva abre el siglo XV marcado por la corriente teológica y espiritual de la *Devotio Moderna* cuyo primer representante nace ya en el siglo XIV con G. Grote (1340-1384). Dicha corriente que inunda la producción literaria religiosa a finales del siglo XIV y todo el siglo XV se sirve de las imágenes materiales o artificiales para la actividad meditativa e imaginativa, esta definida como comunión espiritual. Así F. Boespflug lo expone:

«L'oeuvre d'art fut conçue comme un outil de stimulation des élans religieux et d'appropriation individuelle, par la méditation imaginative et la compassion, de la *pietas* qui fut celle du Christ en sa Passion [...] Certains des auteurs de la *Devotio moderna* en sont venus à développer le concept de communion spirituelle (*manducatio spiritualis*) pour qualifier les pratiques de méditation contemplative de l'image, et à considérer cette communion spirituelle comme un substitut à la communion sacramentelle – sans établir pour autant le moindre antagonisme entre cette communion iconique et l'habituelle communion eucharistique»⁷⁷.

Tal comunión espiritual en la actividad meditativa y contemplativa deviene un ejercicio de devoción que, como matiza J. Wirth, rezuma una alianza de la “narratividad” y del carácter metafórico – que no lirismo poético –:

«L'exercice de dévotion qui consiste à méditer la vie du Christ, particulièrement la Passion, en imaginant ce que le récit ne dit pas pour s'en donner l'image la plus concrète et la plus vive, est certainement à l'origine de nouveaux développements, en particulier de la transformation de métaphores en scènes narratives»⁷⁸.

En el siglo XIV, la imagen de Dios, visual y mental de la *Majestas Domini*, *Majestas Patris* y la *pietas* del Crucificado no es independiente a la transformación de la imagen de la herida de Cristo como herida sacrificial aludiendo, así, al alimento eucarístico hacia las *armas christi* y el corazón de Jesús⁷⁹. Asistimos a una estratificación de imágenes provenientes de diferentes ámbitos entre los cuales el caballeresco tiene un componente fuerte. El mismo Ignacio, «dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías» (*Au* 5), al no verse satisfecho su deseo de leer este tipo de libros para pasar el tiempo, deberá contentarse con la *Vida de Cristo* y la de los santos en romance (cf. *Au* 5).

⁷⁷ F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 227.

⁷⁸ J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 244; ID., *L'image à la fin du Moyen Âge*, Cerf, Paris 2011, 98-105.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, las miniaturas del Testament y Codicille de Jean de Meun (fig. 72 y 73). Cf. *Supra*, 497.

En este contexto, la *Legenda aurea*⁸⁰ de Jacobo de Varezze (1230-1298) conocerá una difusión excepcional⁸¹ a causa de una doble simbiosis. En primer lugar, su simbiosis hagiográfica y litúrgica recorre las figuras de los santos mostrando las *mirabilia Dei* a la vez que el compás está marcado por las celebraciones litúrgicas. Ahora bien, en segundo lugar, avistamos de la mano de F. Coste, una segunda simbiosis: la del espacio y la del tiempo de la humanidad en los cuales el lector medieval se siente interpelado en una *performance* estructurada en la *renovatio*, la *reconciliatio* y la *peregrinatio*⁸². Con ello estamos afirmando la tesis de que el imaginario no debe ser considerado como algo homogéneo. Los mismos textos de los autores en estos siglos se yuxtaponen bien si no se leen entre ellos. Las vidas de los santos se forman bajo el género literario cercano al caballeresco más desde su sentido edificante y heroico de la fe que de la biografía espiritual⁸³. Una muestra es la traducción del *Flos sanctorum* y los prólogos de fray Gauberto F. de Gabad (Toledo 1511), tal y como P. de Leturia y R. García – Villoslada analizaron, quien dio una perspectiva primordialmente caballeresca⁸⁴.

⁸⁰ R. GARCÍA MATEO, “Flos sanctorum”, en *DEL*, vol. I, 886-887. Al respecto, me remito a la edición de Juan de Varela, Sevilla 1520 – 1521 que se divulgará prolíficamente en el siglo XVI aunando las dos líneas (B1 y B2) de la denominada Compilación B: el *Flos sanctorum con sus ethimologias* y la *Leyenda de los santos*. Me remito a las páginas introductorias a esta magna obra medieval y renacentista: IÁCOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos sanctorum llaman)*, F. J. Cabasés (ed.), IHSI – UPCo, Roma – Madrid 2007, IX-XCII.

⁸¹ Cf. J. ARAGÜÉS ALDAZ, “Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I): la conformación de un género”, en M. Vitse (ed.), *Homenaje de Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2005, 97-147; ID., “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologias*. El incunable, la Compilación B y la Leyenda de los santos: deudas, herencias y filiaciones”, en A. López Castro – M. L. Divina Cuesta (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)*, vol. I, Universidad de León, León 2007, 197-215; F. BAÑOS VALLEJO, *La vida de los santos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Madrid 2003; ID., “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión”, en M. Vitse (ed.), *op. cit.*, 65-96; A. GÓMEZ MORENO, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar del mío Cid a Cervantes)*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2008; F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 1261-1275; V. HERNÁNDEZ AMEZ, “Censo bibliográfico de la literatura hagiográfica medieval castellana”, en *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 17 (2003), 371-439; B. B. THOMPSON, “Plumbei cordis, oris ferrei: la recepción de la teología de Jacobus a Vorágine y su *Legenda aurea* en la Península”, en J. E. Connolly – B. Dutton – A. D. Deyermond (eds.), *Saints and their Authors: studies in Medieval Hispanic hagiography in honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminar of Medieval studies, Madison 1990, 97-106.

⁸² F. COSTE, “*Universum tempus presentis*. Images et usages du temps médiéval dans la Légende dorée de Jacques de Voragine”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXV* (2009), 55-75.

⁸³ Cf. R. GARCÍA MATEO, “Flos sanctorum”, 886.

⁸⁴ Cf. P. DE LETURIA, *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*, 155-174 ; R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 160.

Junto a la *Legenda aurea* y la *Vita Christi*, otra de las influencias explícitas de la *Devotio Moderna* para la espiritualidad ignaciana⁸⁵ es, sin duda, la *Imitatio Christi* de Thomas Hemerken von Kempen (c. 1380 – 1471), es decir, el célebre Kempis. No se trata en nuestra “arqueología de la imagen” de analizar las fuentes de Ignacio de Loyola y de la espiritualidad ignaciana sino, más bien, reseñar cómo en el siglo XIV la *Majestas Domini* y la *pietas* del Crucificado – imágenes artificiales y mentales – se prodigan en textos por toda Europa. Referente al Kempis, la expansión de la obra se confunde con el nombre del cancellor de París, Jean Gerson (1363 – 1429). El *Memorial* de Gonçalves da Câmara corrobora esta confusión entre Kempis y Gerson por parte de Ignacio de Loyola:

«Item dixo más: que en Manresa avía visto primero el Gerçoncito, y nunca había querido leer otro libro de devoción; y este encomendava a todos los que trataba, y leía cada día un capítulo por orden; y después de comer y otras horas lo abría así sin orden, y siempre topaba lo que en aquella hora tenía en el corazón, y lo de que tenía necesidad. Foy N. P. tam familiar deste libro, que me parecía quando em Roma o conheci, ver e achar escrito em sua conversação tudo o que nelle tinha lido. Erão suas palavras, movimentos e todas as mais obras pera elle hum continuo exercicio, e pera quem o tratava huma lição viva de Gersam. Do que eu pude dar bom testemunho, por ser naquelle tempo dado muy especialmente a este livro, e ter nelle feito grande memoria»⁸⁶.

Dicha confusión encuentra plausiblemente una de sus génesis en la traducción castellana cuya impresión en Zaragoza por J. Hurus (c. 1488- 1490) adjunta al Kempis, la *Meditación del corazón* de J. Gerson.

⁸⁵ Véase el cuadro de influencias en Ignacio de Loyola (sus fuentes teológico – espirituales) en: J. MELLONI, “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios*, 374.

⁸⁶ FN I, nn. 97-98, 584. También en *Au se dice del tiempo de Ignacio en Manresa*: «Ultra de sus siete horas de oración, se ocupaba en ayudar algunas almas, que allí le venían a buscar, en cosas espirituales, y todo lo más del día que le vacaba, daba a pensar en cosas de Dios, de lo que había aquel día meditado o leído» (*Au* 26). La importancia del *Gerçoncito*, es decir, propiamente la de la *Imitatione Christi* quedará registrada en el círculo hermenéutico de los *Ej*, en particular, en la nota segunda al comienzo de la segunda semana: «Para la segunda semana y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de sanctos» (*Ej* 100). De igual manera, encontramos una copia en la casa – torre de Loyola del año 1516. ¿La conoció Ignacio de Loyola? Es plausible pensar que sí. Su título reza: *Contemptus mundi compuesto por el famoso maestro en sancta teología Juan Gerson, chancellor de París. E otro su tratado del pensamiento o ymaginación del corazón nuevamente impreso*, por Fadrique Alemán de Basilea en la edición de Burgos del 18 de julio de 1516. Del mismo impresor existe una copia anterior a 1495 (IBE 3022, Biblioteca Nacional de España) cuyo grabado xilográfico inicial representa la *Majestas Domini* en la corte celestial. Esta atribución del Kempis a Gerson confirma la confusión no solo por el título sino en la misma persona de J. Gerson. El estudioso F. Gómez Redondo apunta cómo son tres los nombres referidos a Gerson que se postulan como autorías: a) Juan Gersen, abad de San Esteban de Vercelli; b) Johán Gerson – nombre de la edición de Venecia en 1483 –; c) Kempis, prior del monasterio de Santa Inés, cerca de Zwooll. Véase, F. GÓMEZ REDONDO, *HPRC*, vol. I, 881-887. Aquí, 881.

Rápidamente, las traducciones de la *Imitatione Christi* se desarrollan en la Península siendo primera una catalana por Miguel Pérez (1482) y después de la castellana, anónima, de 1490, surgirán otras dos (Sevilla [1493], Toledo [1512]) hasta llegar a la realizada por fray Luis de Granada en 1536⁸⁷.

Podemos, así, decir que entre los siglos XIII y XIV se genera una nueva génesis llamada por J. Wirth como «embryologie spirituelle»⁸⁸ constatándose el tiempo de la *merveille* (*mirabilia*) en el contexto de la peste negra⁸⁹. A partir del bagaje bernardino con sus *Sermones in cantica canticorum*⁹⁰, la matriz literaria del *graal* – el cáliz donde se recoge la sangre de Cristo – y el tema del corazón atravesado por las flechas del dios amor, se llega a la concepción del corazón como útero de donde nace la Iglesia tal y como bien lo estudió H. Rahner⁹¹. Esta estratificación de diferentes imágenes provenientes de diversos campos (literario, teológico y/o exegético y devocional) las deforma para configurar un nuevo orden o imaginario difícilmente de distinguirlos pues no era objeto de ello en el tiempo que nos toca estudiar. De esto dan fe algunos manuscritos de la *Biblia moralisée*⁹² y su *ressemblance*, por ejemplo, con las flechas del dios amor en el *Roman de la Poire* (Ms. Fr.2186, fol. 41v y 77v) o la *Vita de S. Lutgardis* de Thomas de Cantimpré. La *pietas* del Crucificado volverá a renacer en el siglo XX en lo que llama F. Boespflug “el triunfo del Crucificado y el eclipse del Padre”⁹³ en detrimento de la *Majestas Patris* y de la figura del “Dios Papa”⁹⁴.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*

⁸⁸ Véase, J. WIRTH, *L'image à la fin du Moyen Âge*, 237-254. Sobre el desarrollo de la iconografía del corazón a lo largo del medioevo, me remito a: ID., “Les scolastiques et l'image”, en G. Mathieu – Castellani – R. Chazal (eds.), *La pensée de l'image. Signification et figuration dans le texte et la peinture*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 1994, 19-30; ID., “L'iconographie médiévale du coeur amoureux et ses sources”, en *Micrologus* 11 (2003), 193-212.

⁸⁹ Consúltese el siguiente estudio: J. BASCHET, “Image et événement: l'art sans la peste (c. 1348 – c. 1400)”, en *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993)*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1994, 25-47.

⁹⁰ Cf. PL 183, col. 815ss.

⁹¹ H. RAHNER, “Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen”, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 59, Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, Innsbruck 1935, 333-418.

⁹² Al respecto, véase nuestra nota 188.

⁹³ Cf. F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images*, 365-404.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 242-243; ID., “Dieu en Pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Âge”, en *Revue Mabillon* 2 (1991), 167-205.

Llegando a una primera conclusión de este estado de la cuestión y de este rastreo sucinto sobre las imágenes de Dios y su tratamiento en el primer milenio y en el Medioevo, desde la perspectiva cristiana, hemos de reconocer la supremacía de Col 1, 15 como punto de partida para la reflexión en torno a la imagen de Dios: el Hijo, imagen del Dios invisible. Esta disertación recorre los siglos y las diferentes perspectivas en el puro deseo de desentrañar qué significa para la fe cristiana que Cristo es la imagen del Dios invisible. Al respecto, apuntemos algunas notas.

Dicho significado comprende dos ámbitos: el intratrinitario y el extratrinitario. El primero se ciñe al estudio sobre las imágenes mentales de los Padres de la Iglesia por las cuales se relacionan el Padre y el Hijo. De esta relación, que reunirán los primeros concilios ecuménicos, se asiste a una elaboración y a un despliegue hermenéuticos. La sombra de lo invisible (Orígenes) frente a lo visible (la carne) se alinea con la subordinación del Hijo al Padre en cuanto su ser – imagen (Eusebio de Cesarea). Yendo mucho más allá de las cuestiones dogmáticas, un aspecto emerge: la irrepresentabilidad material de la esencia de lo invisible. Precisamente, este apunte ayudará a ese aniconismo del siglo VIII. Podríamos decir que en la cuestión de la imagen de Dios, dos son las fuentes en la que se nutre la iconofobia del primer milenio cristiano y, esto es, por una parte, la matriz veterotestamentaria y, por otra parte, la irrepresentabilidad material de la esencia de Dios. Este punto resulta capital en esta “arqueología de la imagen” porque en ella se cierne la sospecha por lo simbólico y se asienta la contraposición entre materia y esencia. ¿Qué, es por lo tanto, el nudo que desentraña la confrontación? La Encarnación del Hijo de Dios, desde esta óptica intratrinitaria, manifiesta la esencia de Dios en su visibilidad y la invisibilidad de lo eterno por lo que el modo en el cual Dios se hace hombre no deviene un tránsito carnal sino la revelación de su gloria (Cirilo de Alejandría). Con Máximo el Confesor se llega al nivel puramente de la donación y de la entrega; desde el plano histórico – salvífico, la Encarnación, de ninguna manera, puede ser comprendida desde el modo externo en el cual Dios se hace visible, sino desde la espiritualidad – en el sentido estricto, el Espíritu que mueve a Dios – del don y de la entrega por amor y que en la figura de san Agustín se marca la igualdad en esencia entre el Padre y el Hijo (*indiscreta similitudo [...] imago est [...] species indifferens*).

El obispo de Hipona deshace la relación entre imagen y semejanza para concebir la imagen del Hijo como imagen del Dios invisible fundamentada por una relación expresiva. Si la relación intratrinitaria es entendida como expresión de la invisibilidad en la visibilidad del Hijo de Dios; de la misma manera, en lo que toca a la relación del creyente con el misterio cristiano, la expresión la califica puesto que el hombre no tiende hacia algo exterior a él mismo sino desde su interior se visibiliza en lo corporal, lo intelectual y lo espiritual.

En lo que concierne al segundo ámbito, el extratrinitario, debemos señalar cómo a la vez que se elaboran las imágenes mentales de Dios y su relación intratrinitaria entre el Padre y el Hijo, se buscan imágenes mentales y materiales que expresen la relación del creyente con Dios. Es esta relación con lo sagrado que marca el aniconismo heredado de Israel, de hecho y por derecho (matriz veterotestamentaria) cuya forma en los primeros siglos después de Cristo se defiende ante la idolatría de los cultos paganos y del imperio romano. Sin embargo, del siglo VIII subyace la problemática de la veneración y de la adoración con sus dos grandes protagonistas: Gregorio el Grande y Carlomagno. Ello abre el segundo milenio y una “arqueología de la imagen” que busca la representación del misterio cristiano en el plano humano sea en el contexto litúrgico y monacal, sea, posteriormente, en el de los sermones, las predicaciones y en el de las divulgaciones devocionales (*cura animorum*). Estos tres contextos (*monialium, laicorum, animorum*) recorren básicamente los siglos XI – XV. La *Majestas Domini* y *Christi* en un espectro amplio figurativo se juxtaponen las diferentes imágenes mentales y artificiales desde sus caracteres diagmáticos y narrativos hasta sus dimensiones centradas en la imitación y en la representación de Cristo en el individuo, reforzadas estas últimas por la *Devotio Moderna*. Plenamente el siglo XV se lee como una estratificación del imaginario. La configuración de diferentes estratos yuxtapuestos deforman las imágenes dando lugar a un embrión teológico – espiritual sin ninguna pretensión tautológica o uniforme. El amplio espectro de géneros y de formas conforman un tiempo que podemos calificar como el de la *merveille* (*mirabilia Dei*), el tiempo de la luz y de la visión o, en otros términos, el tiempo de la representación visible, de la imagen del Dios invisible: Cristo, el Hijo de Dios.

c) *La visibilidad, la invisibilidad y “le lisible” de Dios*

Para F. Boespflug, el gran valor del arte medieval reside en que se destaca por su alto nivel de significaciones a diferencia de las posteriores etapas como el Renacimiento en donde se perfila un arte «chargé de sentimentalité, de sensualité, de théâtralité, au point que l’on pouvait se demander s’il célébrait Dieu ou l’homme»⁹⁵. Sin embargo, debemos objetarle como lo hizo B. Levet: ¿la imaginación no sustituye lo que recibimos a partir de los sentidos?⁹⁶ Evidentemente, los sentidos aquí no deben entenderse solo por los corporales o materiales. De ellos, puede hacerse un ejercicio espiritual por lo que la imaginación no resulta un substitutivo de la percepción sensorial. En ello se interesaron K. Rahner⁹⁷, J. Walsh⁹⁸, H. Urs von Balthasar⁹⁹ y E. Palazzo¹⁰⁰. Junto a estos estudios, sea desde una perspectiva histórica y exegética, sea teológica y estética, sobre la relación entre la imaginación y los sentidos, una de las cuestiones relacionadas es saber la naturaleza de la imagen y si se diferencia de lo que se ha denominado el icono. El icono ofrece una condición de presencia mientras que la imagen se define por su carácter representativo¹⁰¹ o como subraya J. Wirth “por representar lo invisible”, es decir, “la voluntad de liberarse de las apariencias visibles que se acentúan en el siglo X” y que en el siglo XIII se hará mucho más evidente en una “hegemonía de lo visible”¹⁰². De ello da fe el teólogo P. Castelao al revisitar con *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente* su empeño en mostrar la presencia de lo Absoluto desde el monje san Anselmo del siglo XI hasta “la razón estética y la fluidificación de la vida” de artistas como Antoni Tàpies¹⁰³.

⁹⁵ F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 24-25; 44-45.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, 64.

⁹⁷ K. RAHNER, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, 113-145; ID., “La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, 263-299.

⁹⁸ J. WALSH, *art. cit.*, 27-42.

⁹⁹ H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 199-375.

¹⁰⁰ E. PALAZZO, *L’invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l’art au Moyen Âge*, Cerf, Paris 2014.

¹⁰¹ «En règle générale, elle [l’icône] “présente” (plus qu’elle ne “représente”), elle “rend présent” le Christ, la Mère de Dieu, un ange, un saint, une personne ou un petit nombre de personnes». Cf. F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 71.

¹⁰² Cf. J. WIRTH, *L’image à l’époque romane*, 73-80. Aquí, 73; ID., *L’image à l’époque gothique (1140-1280)*, 23-33.

¹⁰³ P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015 [orig.: *A visión do invisible*, Ediciones SEPT, Vigo 2014].

Por ejemplo, se multiplican las imágenes en torno a la elevación de la hostia, quienes significan aquello que representan, sensible o abstracto¹⁰⁴. Esta multiplicación responde, según J. Wirth, «au besoin d'une religion plus affective qu'intellectuelle»¹⁰⁵. Esto último parece, por ahora, definitorio para el desarrollo de la *ratio triplex* de las imágenes y de la imaginación (didáctica, afectiva y mnemónica) con la que concluimos nuestra Parte II y recurrente en esa tradición *imaginal*: a) El valor didáctico para instruir y conmover; b) Relacionado con este, el valor devocional y c) El valor mnemónico, en particular, circunscrito en la Encarnación y en la vida de los santos¹⁰⁶. Estos tres aspectos vienen a ejemplificarse con la difusión de la *Bible moralisée*¹⁰⁷ en el siglo XIII bajo el telón de fondo de una *admiranda et imitanda* (tiempo de la *merveille*) o rotulado por J. Cl. Schmitt como un tiempo de «amour des images»¹⁰⁸.

Volviendo a nuestros dos conceptos, icono e imagen, durante la Edad Media si el primero tiene por naturaleza la relación con lo sagrado del sujeto con aquello que “se presenta” (María, Cristo o la Trinidad, por ejemplo); en el caso del segundo, la imagen representa lo invisible y esto último se especifica como lo invisible del misterio cristiano. De hecho, la escolástica centra su discurso sobre la imagen en tres aspectos: a) La relación trinitaria entre el Padre y el Hijo; b) La relación entre el plano divino y el humano; c) La “codificación de la práctica cristiana de las imágenes religiosas”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ “El hecho visible simboliza otro”. Cf. HUGO DE SAINT – VICTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175, col. 11ss); H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Cerf, Paris 1993⁴.

¹⁰⁵ J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 23.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 49.

¹⁰⁷ Algunos ejemplos: en lengua romance, el código Vindobonensis 2554, c. 1215-1230, Österreichische Nationalbibliothek. De la misma biblioteca, en latín, el código Vindobonensis 1179, c. 1225. Sin embargo, mucho más dispersos se encuentran diferentes manuscritos realizados entre 1230-1245: a) Ms. Bodl 270b, Bodleian Library, Oxford; b) Ms. Lat11560, Bibliothèque nationale de France; c) Harley Ms. 1526 y 1527, British Library; d) Ms. I-III, Biblioteca episcopal de Toledo del cual un fragmento (Ms. M240) está en Pierpont Morgan Library, New York. Posteriormente, durante los siglos XIV y XV surgirán otros manuscritos (Ms. Fr. 167 y 166, Bibliothèque nationale de France) de entre los cuales deseamos anotar la denominada “Biblia de Osuna”, Ms. 10232, Biblioteca Nacional de España. Cf. I. F. WALTER – N. WOLF, *op. cit.*, 157-159; 258.

¹⁰⁸ J. CL. SCHMITT, “La culture de l' *imago*”, en *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 51 (1996), 3-36. Si para el autor los siglos IV – XI son calificados como «l'adoration du signe» y los siglos X – XIII como «le culte des images», desde el siglo XIII hasta el siglo XV, «l'amour des images» domina un periodo en donde las imágenes de Dios buscan una relación de identificación y de imitación con el misterio cristiano. De este tiempo son los célebres *Rothschild Canticles*, por ejemplo, una compilación de textos patrísticos y del comentario al *Cantar de los cantares* acompañados de sus miniaturas.

¹⁰⁹ Cf. J. WIRTH, *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, 35.

Ahora bien, desde la espiritualidad ignaciana, los *Ejercicios* no son iconos en el sentido estricto del término pero sí en la relación establecida en su proceso con lo que venimos denominando el círculo figurativo (fig. 15) del misterio cristiano desde la primera semana hasta la cuarta porque deviene esencialmente una relación con lo sagrado en un sentido más amplio. Las imágenes activadas por la imaginación figurativa y abstraída en Ejercicios, representan el misterio cristiano que se actualiza en el presente del ejercitante y, por ende, la relación con la imagen resulta icónica. Sobre la cuestión de la “actualización de la presencia”, A. M^a. Haas dedicó un estudio a la cuestión ante su preocupación postmoderna por la «irritante confusión espiritual que [...] está obstaculizando en la actualidad [...] la capacidad de decisión requerida y la seguridad en la vida»¹¹⁰. El alemán sugiere cómo la idea de presencia o “tener presente” de G. Huber¹¹¹ ha sufrido una transformación y que J. F. Lyotard definió así:

«El momento que interrumpe el caos de la historia y recuerda o sólo apela a que “algo existe” antes de que eso que existe tenga algún significado. Ésta es una idea que se puede denominar mística, ya que gira en torno al misterio del ser»¹¹².

El mismo Meister Eckhart lo formula como irrupción; M. Porete como Relámpago del quinto estado del alma; la *Autobiografía* de Ignacio como apertura progresiva de los ojos. En la misma línea, *Las presencias reales* de G. Steiner¹¹³ sostiene cómo el “sentido y sentimiento” ya no son la base de la presencia de Dios sino en la lejanía y la cercanía, esto es, la presencia y la ausencia¹¹⁴, denominadores comunes en la tradición *imaginal* que hemos ido recorriendo en nuestra Parte II, y que en el siglo XX, en un nivel literario y vanguardista se expresan como “memoria involuntaria” (M. Proust), “epifanías” (J. Joyce), “*moments of being*” (V. Woolf), “instantes” (T. Mann) o “ensayo del día logrado” (P. Handke)¹¹⁵.

¹¹⁰ A. M^a. HAAS, *Viento de lo absoluto*, 53-65. Aquí, 53.

¹¹¹ G. HUBER, *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Schwabe, Basilea 1995, 40-44. Citado en *Ibid.*, 55.

¹¹² J. F. LYOTARD, *Das inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Passagen Verlag, Viena 1989, 155. Citado en *Ibid.*

¹¹³ Cf. G. STEINER, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, Faber and Faber, London 1989. Citado en *Ibid.*, 58.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 60-61.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 63. Sobre la relación entre “el instante” y “ejercicio espiritual”: *Infra*, 648.

Recopilando, las imágenes de Dios en sí mismo no presentan una naturaleza icónica o de “presencia” a excepción del momento en que el sujeto se relacione con ellas estableciendo un movimiento calificado como icónico y basado en la lejanía y la cercanía con el misterio cristiano. Esta lejanía o cercanía, ausencia o presencia, *Loingprès* de Beatriz de Nazaret o de Margarita Porete, ¿tiene su equivalencia en la invisibilidad o visibilidad de Dios? Sobre esta cuestión, F. Boespflug presenta uno de los puntos focales, la Encarnación del Hijo de Dios la cual será objeto de estudio por parte de Ch. Schönborn al preguntarse: «¿No impide la encarnación, debido a su carácter necesariamente limitado, la revelación del Padre?»¹¹⁶. La Encarnación no es la resolución, a la que sumamos nuestra perspectiva, al problema de la invisibilidad o visibilidad de Dios, sino cómo la experiencia espiritual plausible, “eclipsa la plausibilidad física”¹¹⁷, o como avista J. Wirth: «L’Incarnation n’est plus seulement pensée comme kénose, comme humiliation volontaire d’un dieu fait homme, mais comme divinisation de la chair, de sorte que la chair du Christ devient un objet d’adoration privilégié»¹¹⁸. Desde esta perspectiva apuntamos dos aspectos que dotan a las imágenes de Dios de un valor epistemológico¹¹⁹: 1. Las imágenes de Dios no son intrínsecamente ni heterodoxas ni ortodoxas pues no tienen una finalidad doctrinal o dogmática; 2. Ellas se sitúan, en efecto, en un marco performativo, es decir, señalando o afirmando aquello que se representa y alimentando la memoria del sujeto.

Junto al binomio visibilidad – invisibilidad de Dios, una de las asociaciones que atraviesa la Edad Media hasta el siglo XVI es la de la imagen y la escritura, entre lo que denomina O. Boulnois «*le visible et le lisible*»¹²⁰. Al decir “escritura”, la letra implica la audición. En Ignacio de Loyola resulta germinante en su etapa en Manresa y a excepción de su fracaso en Jerusalén, florecerá en Barcelona, Alcalá y Salamanca. Sin embargo, la estancia en París cuaja un modo de proceder focalizado en la conversación espiritual que fructificará en Roma con el enorme epistolario ignaciano y la naciente Compañía de Jesús.

¹¹⁶ CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 49. Véase los cuatro padres de la Iglesia a los cuales se refiere y que hemos presentado anteriormente (Orígenes, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Alejandría y Máximo el Confesor).

¹¹⁷ F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 76-85. Aquí, 81.

¹¹⁸ J. WIRTH, *L’image à l’époque gothique (1140-1280)*, 140.

¹¹⁹ Véase estos puntos desarrollados en F. BOESPFLUG, *La pensée des images*, 122-123.

¹²⁰ O. BOULNOIS, *op. cit.*, 115-118.

Siguiendo la relación entre lo “*lisible*” y lo “*visible*”, dos son los caminos:
 a) La aparición de la imagen que suscita el discurso; b) El discurso que genera la aparición de las imágenes. En ambos casos “hay una carga de la capacidad visionaria”¹²¹. Estas dos vías son las dos formas de aparición de las imágenes mentales o interiores. La imagen mental pone en juego la percepción, la memoria y la propia facultad imaginativa. Así lo propugnó Juan Casiano (c. 360 – 435) en su *Colatio X*¹²². La oración necesita de la imagen sin especificar que sean exteriores o visuales o interiores o mentales con el fin de activar la memoria en el sujeto:

«La mémoire a besoin de se fixer sur un objet pour permettre à la méditation de se concentrer. Cet objet ne peut plus être une image matérielle, extérieure. Mais notre pensée, pour rester attentive, doit rester fixée sur une forme, un modèle»¹²³.

De esta manera, la memoria se vincula a la palabra y su contenido que lo asocia y que, a su vez, se inscribe en la *phantasia* – presuponiendo así que algo sensible ya ha sido experimentado a diferencia del *phantasma* (aún no hecho vivencia o acontecimiento) –. Por ello, la imaginación se diferencia de la fantasía porque la primera presenta un sustrato de realidad (vivencia o acontecimiento) mientras que la segunda, la fantasía, permanece en la irrealidad por su falta de experiencia. El vínculo entre la memoria y su contenido es lo que expresa las *verba visibilia* agustiniana¹²⁴. La relación entre el verbo y la visión no procura una igualdad entre los pensamientos y los sentimientos con la revelación de la Escritura. Existen, en efecto, dos extremos que venimos analizando: a) Iconofilia (un mismo nivel la revelación en la imagen y en la Escritura); b) Iconoclasmo (la inutilidad de la imagen)¹²⁵. Con el fin de no caer en ninguno de estos dos extremos, la imagen mental se sitúa en un ejercicio espiritual. A lo largo de la Edad Media, esto ha sido objeto de aclaraciones y de precisiones por parte de autores y de escuelas espirituales. Sin embargo, apreciamos un paso capital: de la lectura o *lectio divina* al “arte de meditar”¹²⁶.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 61.

¹²² Cf. SC 54, 74-96; CSEL XIII, 285-308.

¹²³ O. BOULNOIS, *op. cit.*, 69.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 74.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 80-81.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, 97ss.

La lectura se encuadra en el marco litúrgico y en el deleite vocal. La meditación se inserta en la tradición del ruminar y del “mastigar” la Escritura por lo que hay una pedagogía clara: la repetición vocal ayuda a la memorización y a la interiorización de la Escritura¹²⁷. Bernardo de Clairvaux y Elredo de Rievaulx son un referente pese a que representan dos líneas divergentes. El primero debemos inscribirlo en la espiritualidad cisterciense caracterizada fundamentalmente por su austeridad y en ella se entiende la desposesión de todo tipo de imagen en el arte de meditar. Junto a este sustrato se añade la época de las catedrales que visibilizan el deseo de un *modus imaginandi domesticus*¹²⁸. El espacio interior por la meditación tiende a la síntesis ascética y psicológica:

«Un acte de synthèse possédant une valeur à la fois ascétique (élever notre âme vers l'essentiel) et psychologique (réunir l'ensemble des vérités découvertes en une unité articulée, facile à parcourir à nouveau dans la réminiscence)»¹²⁹.

No obstante, Elredo de Rievaulx (1110-1167)¹³⁰, aun perteneciente a esta misma escuela cisterciense y discípulo de Bernardo, recobra un valor especial por su interés en despoblar los sentidos alegóricos y espirituales de las escenas evangélicas siendo así más cercano a Ignacio de Loyola y a los *Ejercicios* que a la meditación bernardina. La contemplación y la vista imaginativa ignacianas, como en el caso de Elredo, no se sujeta a un plano de “más allá” de la meditación sino que la contemplación se sitúa en el mismo plano de la lectura¹³¹. O. Boulnois sintetiza Elredo en los siguientes puntos¹³²: 1. La meditación se hace contemporánea a la escena presentada en el texto; 2. La lectura resulta un acto contemplativo, parándose en cada uno de los misterios evangélicos; 3. La meditación no tiene como correlativo ni la oración ni la contemplación; 4. Para entender qué es la meditación, la categoría clave deviene la representación (*mise en scène, mise en présence*); 5. La representación nace de una lectura silenciosa de la Escritura y de las escenas del Evangelio. Esta génesis se debe por la imaginación; 6. Ni la representación ni la meditación son grados preparativos para la oración o la alta contemplación.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 99.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, 119.

¹²⁹ *Ibid.*, 120.

¹³⁰ Especialmente sus obras: *Quand Jesus eut douze ans* (SC 60) y *La vie de recluse* (SC 76, 42-167). Véase: K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, 381-392.

¹³¹ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 125.

¹³² Cf. *Ibid.*, 124-125.

Con este sentido de representación elrediana, podemos entender la imaginación ignaciana en *Ejercicios*: ni los puntos ni los coloquios son una consecuencia de los preámbulos ni las escenas evangélicas se entienden como una *lectio divina* o *meditatio* bernardina. La capacidad visionaria (la aparición de imágenes que provocan un discurso o el discurso que desencadena una serie de imágenes) emerge en la representación como ejercicio espiritual y visionario. Pero, ¿qué supone esta representación en la experiencia teológico – espiritual? Tres sentidos y tres características¹³³. En lo que concierne a los tres sentidos de la representación: a) Sentido literal del texto lo que en *Ejercicios* se describe como «narrar fielmente la historia», «breve o sumaria declaración», «tomando el fundamento verdadero de la historia» (*Ej* 2). De ello se concluye que no se busca ni un sentido alegórico ni espiritual – distanciándose así de la *Vita Christi* del Cartujano –; b) Sentido contemplativo armado por la escena del pasado en el presente buscando su temporalidad; c) Sentido activo del sujeto y no como mero espectador. Junto a ello, se nos aclaran las tres características de la representación, esto es, la representación mental por la imaginación, la exterior por las imágenes materiales y, finalmente, la litúrgica. Brillantemente, O. Boulnois sintetiza los tres grandes referentes en los siglos XII y XIII que marcan esas aclaraciones y esas precisiones en torno al “arte de meditar” y que nos invita a tratar nuestro siguiente apartado acerca del acceso (economía) de la imagen a Dios:

«Bernard tolère l'image visuelle dans les églises destinées au peuple, il l'a interdit dans les cloîtres destinés à la méditation de l'Écriture. Guillaume de saint – Thierry comprend la contemplation comme une identification à l'image divine et un rejet des images corporelles. Aelred de Rievaulx décrit la méditation comme représentation mentale d'une scène»¹³⁴.

d) Una “economía de la imagen”

Por economía de imagen entendemos el modo humano de acceso de la imagen a Dios: inteligibilidad o invisibilidad. De alguna manera, estas dos opciones son las dos grandes perspectivas. Dicho de otro modo, existen dos mundos, el latino y el bizantino.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 128-129.

¹³⁴ *Ibid.*, 129.

Para el primero, el uso de las imágenes responde a una didáctica mientras que en el segundo, el bizantino, la imagen se encuadra en una relación icónica, es decir, relación con lo sagrado (veneración). Inteligibilidad o invisibilidad, imagen didáctica o icónica, tradición agustiniana (ver a Dios cara a cara en su esencia) o tradición de Dionisio el Areopagita (inaccesibilidad a la esencia de Dios) son sucintamente binomios en donde lo que está en juego es la experiencia de la visión de Dios o de las imágenes visionarias. En este punto, la clasificación tripartita agustiniana (visión corporal, intelectual y espiritual) sufre una modificación en el siglo XII con la Sibila del Rin, Hildegard von Bingen (1098-1179). ¿En qué sentido la modifica?

La visión interior no se desarrolla únicamente por éxtasis o en sueños, sino que existe la posibilidad de una experiencia visionaria en vigilia por representaciones interiores¹³⁵. Si «la *repraesentatio* était une imagination provoquée, la voyance est une imagination reçue»¹³⁶. Ya desde el siglo X y fecundamente en el siglo XIII, la naturaleza de lo visual avanza con las investigaciones en la perspectiva (óptica) y en la geometría por parte de Al – Hazen, Avicena, R. Bacon, R. Grosseste, y J. Peckham¹³⁷ y que, según J. Wirth, denomina la “tercera dimensión” a partir de la perspectiva florentina del *Quattrocento* cuyo máximo representante es Giotto¹³⁸. Los estudios acerca del fenómeno visual según las leyes de la geometría (perspectiva) van paralelos a la condenación por dos veces desde la Universidad de París en 1241 sobre la imposibilidad de ver la esencia de Dios *in se* y que se extiende hasta los inicios del siglo XIV. Paralelamente a las realizaciones en materia pictural de Giotto, se desarrolla un discurso similar al que tuvo lugar en el siglo VIII en torno al iconoclasmo cuyos protagonistas fueron el papado y el imperio carolingio; ahora, sin embargo, el centro es la Universidad de París y en un contexto claramente teológico cuyas disputas versan en la ontología de la imagen hasta el punto de distinguirlas según sean *per se* o *per accidens*.

¹³⁵ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 183.

¹³⁶ *Ibid.*, 184.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, 251-287.

¹³⁸ Cf. J. WIRTH, *L'image à la fin du Moyen Âge*, 19-46.

La primera desglosa la adoración a la Trinidad *per se* y *propter se* mediante el culto, a Cristo *per se* y *propter aliud* mientras que los santos reciben una adoración *per se* y *propter se* no por el culto sino por el servicio. En cambio, la segunda, *per accidens*, comprende las formas y los significados de lo sensible en los sacramentos, la imitación por imágenes y los adornos que decoran a la Virgen, a los santos¹³⁹.

Por una parte, tres principios agustinianos regentan el tema de la visibilidad de Dios¹⁴⁰: 1. La visión de Dios, cara a cara, solo resulta en la visión beatífica. Así, la *lumen gloriae* es trasladada a las postrimerías del mundo celestial; 2. En la tierra, encontramos, desde un plano humano, la luz de la fe, de la profecía y natural. Las tres fuerzas lumínicas se desarrollan en un mundo considerado especular que se trasciende al Creador mediante la abstracción; 3. La imagen perfecta de Dios se encuentra en el alma humana.

Esta distinción lumínica agustiniana y, de alguna manera, de acceso a la plenitud de Dios, sufre una modificación a partir del siglo XI en la experiencia mística de “la imagen transparente”¹⁴¹. En ella se unifica, por una parte, la teoría de la intencionalidad (el ojo del sujeto) y de la emanación cuyo máximo representante es Meister Eckhart quien condensa su uso de lo visual en ocho características¹⁴²: 1. La imagen conlleva la semejanza; 2. La semejanza se entiende como individual; 3. La imagen perfecta es la igualdad; 4. La imagen expresa el modelo; 5. Toda imagen exterior debe trascenderse; 6. La imagen está subordinada formalmente a su original; 7. Una perspectiva positiva de la imagen solo es considerada desde la *cognitio*; 8. Nada del modelo no se encuentra fuera de la imagen.

Precisamente, estas ocho características resumen el discurso teológico y las disputas escolásticas en torno a las imágenes surgido en la Universidad de París a finales del siglo XIII e inicios del siglo XIV.

¹³⁹ Véase la distinción *per se* y *per accidens* explicada por J. Wirth en: *Ibid.*, 315.

¹⁴⁰ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 259.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 289-330.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, 289-290.

Básicamente, las dos posiciones vienen protagonizadas por santo Tomás de Aquino (1225-1274) y por Henri de Gand¹⁴³ (1217-1293) a quienes se sumarán, posteriormente, Guillaume Durand de saint – Pourçain (1270 – c. 1332/34) y Guillaume d'Ockham¹⁴⁴ (c. 1285-1347). J. Wirth expone claramente las posturas de unos y de otros en confrontación al Aquinate para quien, en líneas generales, la imagen es el signo que posee la “cosa” (*aliquid*) de lo que representa¹⁴⁵. Si estas críticas escolásticas recuperan el tema de la iconofobia del siglo VIII; también hay un retorno a la consideración de las imágenes y su valor didáctico para los iletrados. Ello se plasma en la divulgación de la *Biblia pauperum*. Inspirada, al igual que le sucede al *Speculum humanae salvationis*, en la *Biblia moralisée* – anteriormente mencionada –. Podemos reseñar una pequeña conclusión: el siglo XIII, al menos en relación a las imágenes de Dios, su valor didáctico y la adoración, deviene un retorno a la disputa del siglo VIII.

Volviendo a la mística o “imagen transparente” desde la especulación eckhartiana, también es tratada por Ignacio de Loyola en el método y proceso de los Ejercicios Espirituales. Ignacio de Loyola concibe la imagen y la imaginación desde lo que podríamos decir la representación entendida por Elredo de Rievaulx, es decir, desde lo que expresa Gérard Grote como “el poder de la representación”¹⁴⁶. La corriente de la *Devotio Moderna* da una nueva perspectiva al modo de entender las imágenes y la imaginación mediante esta categoría: la representación. La meditación es un *mentis exercitatio* en cualquiera de los siguientes ámbitos: a) Las escenas del Evangelio; b) Las revelaciones o teofanías recibidas por los santos; c) Las afirmaciones de los doctores de la Iglesia; d) Las imágenes formadas en el espíritu del creyente¹⁴⁷.

¹⁴³ *Summa quaestionum ordinarum*, art.68, q.2, vol.2, fol. 224ss; *Quodlibeta* 4, q.2, vol.1, fol.90. Véase la nota 1 en: J. WIRTH, *L'image à la fin du Moyen Âge*, 310-311.

¹⁴⁴ Tanto para Durand de saint – Pourçain como para Guillaume d'Ockham como lo será en la *Ordinatio* de Jeans Duns Scoto (1266-1308) buscan la independencia ontológica de la imagen en contraposición a la posición de santo Tomás de Aquino. A partir de las ocho características de la imagen eckhartiana se desmarca de las posiciones escolásticas. Aunque no es objeto de nuestra investigación, una síntesis sobre la imagen de Cristo y la de Dios según santo Tomás se puede encontrar en: J. A. DI NOIA, “Imago Dei – Imago Christi: fundamento teológico del humanismo cristiano”, en *Ciencia Tomista* 130 (2003), 583-593.

¹⁴⁵ *In I Sententiarum*, dist.3, q.3, a.1: «Imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes suas partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest». Me remito también a la exposición de: J. WIRTH, *L'image à la fin du Moyen Âge*, 309-321.

¹⁴⁶ Cf. O. BOULNOIS, *op. cit.*, 397.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 398.

Este ejercicio mental ejerce un poder en la formación de las imágenes interiores y su capacidad visionaria. Ello supone una figuración (imaginación figurativa) y una abstracción (imaginación abstraída). Ahora bien, ¿dónde situamos lo que denominamos, a nuestro modo de ver, la imaginación discernida? O. Boulnois da una clave importante: en la dirección espiritual como dirección del imaginario¹⁴⁸. Y a ello añade: «Ainsi, même si elle va au – delà du texte, l'imagination doit reconnaître ses limites, conduire à l'abstraction, aux essences des réalités spirituelles»¹⁴⁹.

El conjunto de los tres tipos de imaginación constituye lo que para nosotros es la imaginación ignaciana, forma de la “imagen transparente” o mística porque ella da acceso no a la biografía de Cristo ni a unos contenidos devocionales o dogmáticos. Al contrario, la imaginación en sus tres formas (figurativa, abstraída y discernida) da acceso a Dios mismo por la humanidad de Cristo en la que el sujeto hace una narración para buscar la voluntad de Dios en su vida, afectándose por Cristo mismo. No es tan cierto, en este sentido, que las imágenes estén “vacías de una dimensión cronológica y mnemotécnica”¹⁵⁰ como declara O. Boulnois. Al contrario, estas dos dimensiones resultan dos pilares en el proceso de Ejercicios y reguladas mediante las *Addiciones* (Ej 73-90). Los *Ejercicios* no parten de imágenes exteriores sino, de las mentales o interiores en donde la composición de lugar deviene un ejercicio de advenimiento, es decir, de reconfiguración de “un escenario interior, de un nuevo lugar para ellas [las imágenes] y para el yo”¹⁵¹. Con Ignacio de Loyola llega toda una tradición de lo visual y de lo visionario. Dicha tradición es entendida para algunos como la necesidad de trascender lo figurativo y lo abstraído de la imagen hacia una oración en estado puro; para otros, en cambio, supone la transformación de la imaginación mediante la misma imaginación en la oración:

«Alors que Cassien, Augustin ou Gérard Grote souhaitaient dépasser l'imagination vers la prière pure, l'intellect sans image, ou la génération du Verbe, c'est un acte de l'imagination qui peut, selon Ignace, guérir l'imagination. Le rapport s'est renversé»¹⁵².

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 400.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 405.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 407.

¹⁵² *Ibid.*, 408.

Básicamente, si hacemos nuestra la obra de O. Boulnois y su estudio sobre la arqueología de lo visual en el arco de tiempo de los siglos V hasta el siglo XVI, desembocamos en dos grandes conclusiones. El pensamiento medieval latino entiende la imagen como un objeto que debe trascenderse pero ella articula tres aspectos: a) Lo noético porque se encuentra en el espíritu; b) Lo ético ya que suscita la imitación de la imagen; c) Lo antiestético puesto que se funda más en lo invisible que en lo sensible¹⁵³.

Esta primera conclusión es acompañada de una segunda: la imagen interior o mental es un ejercicio espiritual en sí mismo en donde emerge el propio sujeto, “le moi” que es quien representa la visibilidad de Dios¹⁵⁴ a partir de su experiencia. Esta representación de lo visible marca la *ratio triplex* de las imágenes (didáctica, afectiva y mnemónica) lo que nos ayuda a comprender cómo el proceso de Ejercicios es, fundamentalmente, un proceso icónico ya que pone al sujeto y su ojo interior en la experiencia teológico – espiritual. Esta *mentis exercitatio* y la concepción de la representación elrediana abandonan todo sentido alegórico y anagógico diferenciándose, de esta manera, de la *Vita Christi* del Cartujano u otras *vitae*. En la primera se inscriben los *Ejercicios* y la imaginación ignaciana cuya capacidad visionaria residen en el poder de representación, en “la imagen transparente” o en la capacidad visionaria del proceso representativo. Este *status quaestionis* nos ofrece y nos sitúa, por lo tanto, en una panorámica de lo que ha sido la arqueología de la imagen desde los primeros siglos de la era de Cristo hasta el siglo XVI y el modo en cómo se ha entendido el acceso de la imagen a Dios (economía de la imagen) a través del binomio inteligibilidad – invisibilidad de Dios. Las dos posiciones, latina y bizantina, entrada ya la Edad Media, se modifican.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 443.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 453.

Tras insistir en la dicotomía entre lo visible y lo invisible de Dios, la representación del misterio cristiano en el sujeto y, en particular, de Cristo en el creyente asocia estos dos términos, visible e invisible, desde la interioridad del sujeto añadiéndose un tercero: “*le lisible*”. La escritura no solo permite una divulgación de las grandes obras litúrgicas, devocionales y/o espirituales sino que, profundamente, aúna el discurso y la imagen favoreciendo desvelar el “ojo interior” del ejercitante – y aquí no solo referido a lo ignaciano – en su *mentis exercitatio* donde Cristo va cobrando una posición más capital en detrimento de la *imago Patris* o *Trinitatis*. Finalmente, nuestro estado de la cuestión enmarca el proceso ignaciano: el imaginario y las imágenes ignacianas. Al primero, ya hemos avistado en el capítulo quinto cómo lo caballeresco tiene un papel fundamental en la mentalidad ignaciana y en su ejercicio. De alguna manera, es el estrato del cual se sirve en Ignacio de Loyola para formular su experiencia teológico – espiritual en los *Ejercicios* cuyas imágenes tomadas de unos y de otros le hacen deudor de una tradición *imaginal* y, a su vez, creador de “algo nuevo”.

6.2 Imaginando *otro* yo:

la experiencia teológico – espiritual de Ignacio a través del ojo de la imaginación

El silencio de la presencia es la inquietud de la experiencia cristiana del Absoluto que se muestra Relativo (en relación...). De aquí, subyace la consideración del misterio de Dios como misterio y como paradoja inefable. Y en esta dinámica de la fe, dos son los lugares del encuentro: el desierto y el monte en donde el Incontenible se revela como contenible. La Trascendencia emerge como Inmanencia. Es en el desierto donde Abraham recibe la bendición (cf. Gn 12, 5-9) de la fecundidad (descendencia y tierra). Es en el desierto donde Elías siente ese “viento ligero” (cf. 1 Re 19, 12-13), epifanía de lo desconocido como proximidad. Es en el desierto de la vida donde Jesús siente la comunión de amor con Dios en medio de la tentación del yo (cf. Lc 4, 1-13). Y no es casual como el monte es la llamada al encuentro entre tierra y cielo en donde el ser humano siente la pregunta «¿quién podrá subir la Montaña del Señor?» (Sal 24, 3). En la cruz, con «Cristo todas las muertes

cotidianas derivadas del propio darse sean vías secundarias para la felicidad»¹⁵⁵. Entramos, por tanto, no a considerar a Ignacio de Loyola en sus relaciones externas sino en las profundidades de su proceso de mudanza o transformación, desde el interior. W. James en *Las variedades de la experiencia religiosa*¹⁵⁶, define la conversión como desplazamiento del hogar habitual de la energía psíquica, es decir, el modo en que un sujeto en conflicto reencuentra una unidad. Si bien en el lenguaje propiamente ignaciano no existe como tal la conversión sino más bien los vocablos “mudar” o “mudanza”, esta se desarrolla en tres fases: a) Incubación: la persona se siente ajena a su voluntad; b) Crisis: el sujeto se enfrenta a tendencias opuestas en él y de ellas surge la confusión, oteando por dónde debe ir; c) Articulación de la personalidad: el sujeto puede comenzar a trabajar de un modo consciente con intervención de elementos cognitivos y volitivos.

En cualquier caso, la conversión o la mudanza es la búsqueda de la persona para construirse como persona. Tiene por tanto una función positiva e integradora. A Ignacio en Pamplona le hieren y le rompen su identidad. Manresa da una identidad abierta y flexible a Ignacio. La dinámica del discernimiento le conduce a desvelar los engaños y a confirmar las verdaderas consolaciones las cuales marcan al hombre en búsqueda (*homo quaerens*). De esta búsqueda, hombre en *quête*, como hemos estudiado en el caso de Perceval, el galés – en la matriz caballeresca –, debemos recordar el proceso sugerido por V. Cirlot al describir el episodio de la polvareda en *El Quijote*: formación, construcción, destrucción e irrupción de la imagen o de las imágenes y, en consecuencia, del sujeto¹⁵⁷. Desde esta perspectiva, nuestro punto *Imaginando otro yo* analiza fundamentalmente dos aspectos: a) La tipología de imágenes en la *Autobiografía* y otras fuentes documentales; b) Las imágenes que acompañan el proceso imaginativo de del “ojo interior” de Ignacio de Loyola hacia el “self” (ojo del “self”), hacia el misterio cristiano (ojo teologal) y hacia el hombre nuevo en Cristo (ojo crístico). De este recorrido nace la *poiesis* y la *forma Christi* y nuestra afirmación de cómo la imaginación en Ignacio de Loyola presenta un valor transformativo auspiciado por la gracia de Dios.

¹⁵⁵ M. P. GALLAGHER, “Felicità, ateismo, fede”, en *Civiltà Cattolica* 1991, IV, 3392, 144. Traducción propia.

¹⁵⁶ Cf. W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1986 [orig.: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans Green & Co, New York 1902].

¹⁵⁷ Cf. *Supra*, 419.

6.2.1 Dos preliminares acerca de la mística y de la *psique*

Antes de adentrarnos en estos dos aspectos conviene realizar dos presupuestos a nuestro estudio. En primer lugar, nuestro punto siguiente *hacia una nueva imagen*, diseñará un complejo espectro de imágenes que acompañan la actividad mental imaginativa de Ignacio de Loyola a partir de las cuatro fuentes documentales de D. Laínez, J. A. de Polanco, L. Gonçalves da Câmara y P. de Ribadeneira. En dicha actividad subyace un proceso tildado como “místico”, adjetivo como apunta M. Andrés, no tanto a su persona como al recorrido teológico – espiritual que Ignacio vive. Es su *ser* en su *existencia* que

«apunta hacia algo nuevo: junta el servicio por amor, lo trinitario, cristológico, mariano y caballeresco en clara integración de lo espiritual y temporal. Parte de la oración de propio conocimiento y de seguimiento de Cristo para llegar a tu total servicio y entrega»¹⁵⁸.

Estamos más ante un adjetivo que un sustantivo. La vida de Ignacio se califica como “mística” por su aprehender el contenido oculto del misterio de Dios «para que se haga una entrega permanente en la fidelidad, en la esperanza creyente, en el amor y en una acción constante según la medida en que Dios se abre y manifiesta a sí mismo»¹⁵⁹. La vida mística de Ignacio no es una sabiduría filosófica sino un progreso en la relación con la Alteridad, con el Misterio que se va desvelando y, a su vez, que se va profundizando en lo Incontenible y en lo Indecible. Por lo tanto, la vida mística es fruto de una experiencia. Dicha experiencia es confiada. He aquí uno de los aspectos que la crítica textual nos pone. Las cuatro fuentes documentales, de alguna manera, con los ecos que se hacen las unas con las otras y sus diferencias, devienen un *corpus* confidencial que jamás darán cuenta de la globalidad de la experiencia de Ignacio. Parcialmente, podremos ver en el conjunto de esas cuatro fuentes la experiencia y la actividad imaginativa de Ignacio de Loyola que solo *a posteriori* la podemos calificar como mística. He aquí “el problema de la experiencia mística”¹⁶⁰. A ello se dedicó J. Baruzi en su magna obra acerca de San Juan de la Cruz. Los estudios contemporáneos, especialmente, después del Concilio Vaticano II, han insistido sobre este punto: dotar de una perspectiva mística al recorrido ignaciano.

¹⁵⁸ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 311.

¹⁵⁹ H. FISCHER, “Mística”, en *SMundi*, vol. IV, 723-724.

¹⁶⁰ Cf. J. BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, 243-252.

Ahora bien, R. Zas Fris se cuestiona si existe una diferencia entre “espiritualidad ignaciana” y “mística ignaciana”¹⁶¹. Esta distinción, de antemano, nos sitúa ante una pregunta: ¿Verdaderamente es necesaria esta diferencia entre espiritualidad y mística ignacianas? Acogiendo la definición que ofrece el estudioso italiano al término “espiritualidad ignaciana”, ella se concibe como el ejercicio espiritual y el progreso en relación al misterio cristiano mientras que, en un segundo plano – ya no propiamente humano – por “mística ignaciana” se entiende el conocimiento del misterio cristiano y a Dios mismo en su autocomunicación o forma de ofrecerse. De hecho, el punto clave se resuelve en comprender la parte subjetiva como “espiritualidad ignaciana” mientras que lo objetivo vendría elaborada por la mística, alejándose, de esta manera, de una óptica extraordinaria, rara o extraña del término. En definitiva, estamos hablando de dos aspectos que confluyen: el ejercicio espiritual y el conocimiento de Dios. Espiritualidad y mística forjan un sujeto nuevo como veremos mediante las imágenes devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones que Ignacio de Loyola experimenta y que en su parte subjetiva (espiritual) le provocan entrar en un proceso interior donde el misterio de Dios (mística) – parte objetiva – se revela y mueve su interior. Desde esta perspectiva, su periodo de convalecencia en Loyola, el camino recorrido de Aránzazu a Montserrat y la experiencia en Manresa pueden considerarse como tres tipos de nacimiento. Lugares de su *otro* nacimiento, donde progresivamente «todo acontece en el poder supremo de la involuntariedad, pero a la vez como un torrente de sentimientos de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad»¹⁶².

¹⁶¹ R. ZAS FRIS, “Mística ignaciana”, en *DEI*, vol. II, 1255-1264. Me remito a su amplia bibliografía aportada en dicho artículo.

¹⁶² Cita de F. Nietzsche de su obra *Ecce Homo* en C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia mística y Psicoanálisis*, Sal Terrae – Fe y Secularidad, Santander – Madrid 1999, 9. Sobre esta libertad liberada de Ignacio de Loyola, P. Emonet escribe: «Accueillir ce qui est constructif et fait vivre, laisser tomber ce qui détruit et emprisonne, l'enjeu est bien la rencontre avec Dieu mais aussi la réussite d'une existence humaine, tant il est vrai que l'un ne va pas sans l'autre [...] C'est en rejoignant ce qu'il a de meilleur en lui que l'homme y parvient, à condition toutefois de se libérer de tout ce qui peut gauchir sa décision. Pour y parvenir, il a dû se libérer de tout, et s'abandonner sans réserve, jusqu'à renoncer à un certain style de sainteté trop spectaculaire. La paix et la joie étaient à ce prix. Aussi longtemps qu'il restait prisonnier du regard des autres et de ses pulsions, il avait beau être généraux, Dieu lui échappait. Lorsqu'il réussissait à s'affranchir de tout et de lui-même, il devenait capable de le trouver en toutes situations». Cf. P. EMONET, *op. cit.*, 51.

En segundo lugar, el proceso transformativo de Ignacio se sitúa en algo típicamente medieval que entronca tanto con la tradición *imaginal* (Parte II) como con la imaginación caballeresca estudiada en nuestro anterior capítulo: la desmesura, el balbuceo¹⁶³ o la *ad – miratio*, siendo Ignacio como tantos otros, «sujetos del verbo maravillarse»¹⁶⁴. Se rompe todo límite entre la persona y la inmensidad del Absoluto¹⁶⁵. Se crea *algo* diferente, fruto de la experiencia donde el paso de imaginar a imaginarse resulta fundamental y en cuyo proceso todas las facultades humanas están al servicio de un ejercicio y de una educación del individuo. A ello le dedicó un estudio P. R. Blum comparando los diálogos *Degli Eroici Furori* de Giordano Bruno, publicados entre 1583 y 1584 en Londres, y los *Exercitia Spiritualia* ignacianos¹⁶⁶. Si estos segundos resultan previos a los discursos filosóficos de Bruno, su auditorio fue conocedor del texto ignaciano cuyo denominador común consiste en la educación del “héroe” mediante «dialogue, imagery, and emblematic contraptions of multiple senses»¹⁶⁷. Esto nos desvela un proceso de vacío de sí mismo y de su voluntad para renacer y emerger como un sujeto nuevo haciendo suya la frase paulina «yo vivo, pero no yo sino Cristo vive en mí» (Ga 2, 20). Este punto, quizás, revela la modernidad de Ignacio de Loyola y de sus *Ejercicios* sin que la palabra “modernidad” signifique aquí “renacentista”. Más bien, su modernidad reside en la atención al proceso de individuación – en terminología junguiana –, el “soui de soi” – siguiendo la perspectiva de P. Hadot y P. Sloterdijk¹⁶⁸ – o bien, el “modern self” señalado por M. Sluhovsky¹⁶⁹.

¹⁶³ Ya desde el siglo XIII con Jacopone es presente la asociación de la mística con el “balbuceo”, es decir, la inquietud por no encontrar justamente palabras para describir la experiencia mística. Cf. C. OSSOLA, “Camino de la mística: siglos XVII-XX”, en V. Cirlot – A. Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona 2006, 13-27.

¹⁶⁴ G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 91.

¹⁶⁵ Esta característica es el denominador común para todo tipo de mística a lo largo de los tiempos y de las culturas y sociedades diferentes. Así lo reconoce W. James al afirmar: «la superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto es la gran aportación mística. En los estados místicos nos hacemos uno con el Absoluto y nos damos cuenta de nuestra unidad; y esta es la tradición mística triunfante y eterna, que apenas se altera por las diferencias de clima y de credo». Cf. W. JAMES, *op. cit.*, 314.

¹⁶⁶ P. R. BLUM, “Heroic Exercises: Giordano Bruno’s *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola’s *Exercitia Spiritualia*”, en *Bruniana & Campanelliana* XVIII (2012), 359-373.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 367.

¹⁶⁸ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002; ID., *N’oubliez pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008; P. SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Pre – textos, Valencia 2013 (2ª reimp.) [orig.: *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009]. Cf. *Infra*, 628ss.

¹⁶⁹ M. SLUHOVSKY, “Loyola’s *Spiritual Exercises* and the Modern Self”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 216-231.

Al abordar la infraestructura psíquica de la experiencia religiosa, no la atendemos desde puramente la óptica psicológica, sino desde la fenomenología de la imagen y el ejercicio espiritual que esta supone en el proceso o en la actividad mental imaginativa de Ignacio de Loyola. Sin embargo, constatamos en este segundo presupuesto el interés suscitado por investigadores y por psicólogos, especialmente, para los psicoanalíticos¹⁷⁰. M. Klein (1882-1960) ya insistió en su momento acerca del vínculo materno – filial del primer año de vida. Esta relación genera funciones tan vitales como la protección, el amor y los afectos. Este vínculo se crea a partir de la función de la madre, véase también en un sentido más amplio y no solo biológico. Es el caso de Íñigo López de Loyola. No aparecen con clarividencia datos históricos para saber con certeza si Íñigo conoció a su madre biológica, Doña Marina Sáenz de Licona. Hasta el momento, siempre se ha sostenido que doña Marina Sáenz de Licona habría muerto justo al nacer Íñigo o pocos años después. No obstante, otra hipótesis de trabajo sería la documentada en *Monumenta*: «Certe mortua erat ante diem 6 maii 1508, quo die filius eius Martinus García de ea tamquam de vita functa loquitur»¹⁷¹. Con este dato se nos presenta el siguiente problema: este “ante diem”, ¿es referido a una fecha cercana a 1508 o más bien lejana? En el caso que fuera cercana a la muerte en 1508, Íñigo no solo conoció a su madre sino que convivió con ella por lo que serían cuestionadas las teorías psicoanalíticas que fundamentan la carencia del vínculo materno – filial en el fallecimiento de la madre y su “sustituto” por la mujer del Herrero, su nodriza, en el caserío Eguibar y por Magdalena de Araoz, mujer de su hermano Martín de Loyola. El rol materno genera la confianza básica o “la urdimbre constitutiva esencial de todo ser humano” que definió Rof Carballo¹⁷². En cambio, el fallecimiento de la madre Ignacio – si lo consideramos lejano a 1508 – afectó a su estructura psíquica dejando un vacío que sería llenado por esas dos figuras maternas citadas anteriormente.

¹⁷⁰ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Psicología de la experiencia religiosa”, en M. García – Baró – C. Domínguez Morano – P. Rodríguez Panizo (eds.), *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2001, 37-110; ID., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2003, 21-37. Véase también los estudios ya clásicos y de referencia: L. BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Éditions de l'Epi, Paris 1964; ID., *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris 1987, 199-243.

¹⁷¹ Cf. FD, 15; 776. También se puede entrever en: P. DE LETURIA, “Damas vascas en la formación y transformación de Íñigo de Loyola”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. I, 69-85.

¹⁷² J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona 1961.

J. I. Tellechea, historiador, reconoce, sin ser psicoanalítico, la huella fundamental dejada en su infraestructura psíquica por la muerte de la madre de Ignacio en su temprana edad que influencia la andadura del menor de los Loyola¹⁷³. ¿Por qué razón ese vínculo materno y filial resulta fundamental para la estructura psíquica? Este cohesiona un mundo inicialmente disperso. El vínculo materno es la piel psíquica o el envoltorio emocional. El recién nacido no dispone de un yo y de un no – yo. La alteridad la irá adquiriendo progresivamente. Se va ir operando una separación hasta que se llegue una separación madre e hijo que va venir dada por el símbolo paterno. Esa simbiosis, fuente de felicidad, constituye la infraestructura de lo que llamamos la vertiente mística de la experiencia religiosa o la condición *pre* – religiosa de la religión (A. Vergote)¹⁷⁴ más allá de los fenómenos extraordinarios (visiones y/o éxtasis). El vínculo materno y filial deviene la raíz de la experiencia amorosa y gozosa del origen de la vida y de los deseos de Dios (el “Todo”). Aun en una nostalgia de madre, Ignacio tuvo la relación madre e hijo a través de la nodriza y su cuñada para fundamentar su base. Esos cuidados maternos le dan la infraestructura para afrontar Manresa, añadiendo el componente genético y biológico.

Sin embargo, somos seres separados. El símbolo paterno o el nombre del padre (Lacan) emerge tan necesario y fundamental en el progreso de la infraestructura psíquica. Este posibilita un segundo nacimiento para ser autónomos y separados ocupando un lugar. Se forma el triángulo *edípico*. La presencia paterna supone la renuncia a los sentimientos infantiles aprendiendo la contingencia y la espera, los límites del origen y el final de la vida. Y este aprendizaje siempre resulta conflictivo. Hay angustia y dificultad. Este símbolo paterno presenta una distinción fundamental: a) El padre imaginario. Por ello, entendemos como en los primeros momentos de la situación triangular edípica, se proyecta el Padre como Omnipotente; b) El padre simbólico. En este caso, se relativiza la omnipotencia. El padre se convierte en ley necesaria para el crecimiento, entre ellas la prohibición del incesto:

¹⁷³ «Esa relación primigenia o, mejor, su eventual carencia, supone la privación de funciones maternas amparadoras, liberadoras, ordenadoras, transmisoras de pautas, inspiradoras de la confianza básica, descubridoras de horizontes [...]. La carencia de madre es fuente de hábitos y de depresiones por falta de objeto, afecta a los modos de reaccionar y relacionarse con los demás, suscita oscuros sentimientos de culpabilidad. Todo aventurero errante responde a la necesidad secreta e insoslayable de restañar en la urdimbre constitutiva un trastorno de esa función materna de horizonte». Cf. J. I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Sígueme, Salamanca 1990³, 46.

¹⁷⁴ Cf. A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Charles Dessart, Bruxelles 1966.

“no serás todo para tu madre ni serás toda para tu hijo”. El Padre emerge como modelo o referente de valores e ideales, y promesa de futuro. Si el vínculo materno y filial conforma la vertiente mística (en femenino), el símbolo paterno aporta la vertiente ética o compromiso de la experiencia religiosa a la infraestructura psíquica. Este proceso de unión materno filial y el proceso de separación será el *humus* para la experiencia religiosa y la configuración de la imagen mística.

6.2.2 Hacia una nueva imagen

Ignacio de Loyola como todo nómada de Dios en su proceso de “*Ejercicios*” se sumerge en un itinerario de cambio y de transformación. A ello aludió García – Villoslada cuando afirmó: «En la mente de Íñigo comenzaron a transformarse los sentimientos y a cambiar el color de las imágenes que pasaban por su fantasía» o más arriesgado, sus tres etapas: como soñador, psicólogo y crítico¹⁷⁵. Sin embargo, a este cambio señalado, debemos matizar que las imágenes, en su sentido general, no pueden ser colocadas todas en el ámbito de la fantasía. Las imágenes del recorrido de Ignacio de Loyola, como veremos más tarde, adquieren un sentido estricto sean si son devocionales – materiales, mentales o bien las que denominaremos como visionarias o representaciones. Evidentemente, el conjunto de imágenes sufren un proceso de mutación o de cambio dibujando en el interior de Ignacio la *imago Christi*. Retengamos esas cuatro etapas del proceso creador de la imaginación: formación de la imagen, construcción, destrucción e irrupción¹⁷⁶. No podemos obviar la necesaria destrucción, rotura o fractura de la imagen para generar una nueva imagen o revivificarla. A este momento lo podemos denominar “muerte”, «cuando tenemos nuestra muerte detrás y nuestra infancia delante nuestro»¹⁷⁷. No importa aquí la posición que toma esta “destrucción o muerte”, si es delante o detrás. Su presencia es más desde la posibilidad creadora:

¹⁷⁵ R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 166; 168.

¹⁷⁶ Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta*, 30.

¹⁷⁷ P. Ricoeur citado en G. DURAND, *La imaginación simbólica*, 88.

«Somos habitantes de la nada, materia de un exilio sin fin. Ésta es nuestra condición si nos contempla el gélido ojo acostumbrado al infinito. Sin embargo, cuando la excepción, la pura anomalía de nacer, nos entreabre la puerta, ¡con cuánto empuje tratamos de que ésta se abra enteramente! Entonces nos contemplamos a nosotros mismos con ojos ardientes, justicia y amor [...] Cuando se entreabre la puerta, empujamos salvajemente. Queremos ver cuando hemos aceptado la plena oscuridad, el poder, el inmenso poder de no existir, estamos en condiciones de dar las primeras pinceladas al retrato de nuestra existencia, sabiendo siempre que la obra maestra, aquella que jamás alcanzaremos, es un lienzo enteramente blanco»¹⁷⁸.

La muerte de nuestras células (envejecimiento), de un ser querido, la propia muerte y, finalmente, las renunciadas a lo largo de la vida nos ponen ante esta realidad *statu quo* a la posibilidad creadora, al renacimiento y a la génesis. Y ante ello:

«Colocados en el lado de la muerte, no poseídos por ella, somos capaces de penetrar en nuestra existencia con una precisión y, singularmente, con una verdad que nos son imposibles de alcanzar de otro modo. Sumergirse provisionalmente en la esfera de la inexistencia, como proponían [los] pintores del antiguo Bizancio, permite ver las cosas bajo una luz distinta»¹⁷⁹.

Pues bien, la emergencia de un sujeto nuevo, en el caso de Ignacio de Loyola, en Cristo, no puede entenderse sin el fenómeno imaginativo acontecido a lo largo de su recorrido teológico – espiritual y de lo que H. Corbin llamaría *mundus imaginalis* como el mundo del alma, es decir, el ejercicio del cuidado de su interior, del sí mismo junghiano. En esta peregrinación que va desde la casa – torre de Loyola hasta el final de sus días en Roma se desarrollan una serie de imágenes devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones que son el receptáculo de la experiencia divina. En este ejercicio del alma, de su mundo espiritual, y de su recorrido, no podemos dejar de aludir a otra de las experiencias visionarias del siglo XX: la del suizo y psiquiatra C. G. Jung (1875-1961) y su *Libro rojo*¹⁸⁰. A la espera de la publicación de la obra que lo precede, los *Libros negros*, nos

¹⁷⁸ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 37. En la misma perspectiva se sitúa E. Trías en *La edad del espíritu*, cuando expresa: «Entre el punto final de un texto ya terminado y la letra que se inaugura el siguiente hay una importante cesura. La muerte es, quizás, un espacio en blanco: el que media entre dos aforismos». Cf. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, 11.

¹⁷⁹ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 38.

¹⁸⁰ C. G. JUNG, *El libro rojo (facsimil)*, L. Pinkler – M. S. Costantini (eds.), El Hilo de Ariadna Malba – Fundación Costantini, Buenos Aires 2010; ID., *El libro rojo (versión de estudio)*, B. Nante (ed.), El Hilo de Ariadna, Buenos Aires 2012. Así como las imágenes son extraídas de la edición facsimil, los textos pertenecen a la versión de estudio proporcionado por B. Nante el cual citaremos como *El libro rojo. Liber secundus* señalando el capítulo y la página de dicha edición.

resulta importante analizar la tipología de las imágenes en Ignacio de Loyola y su ojo interior, acompañándonos del “Liber secundus” de *El Libro Rojo*, obra privada hasta 2009 y publicada por la Philemon Foundation, como veremos en nuestros ulteriores apartados. Seguramente, la obra se engendra en la profunda crisis que Jung sufre al separarse de su maestro S. Freud y, en particular, a partir de una nueva concepción de la libido quien la consideró más como energía del alma que energía únicamente sexual. Es ya conocido el interés que C. G. Jung profesó por los *Exercitia Spiritualia* de Ignacio de Loyola, llegándole a dedicar incluso una serie de conferencias realizadas en Zurich¹⁸¹ entre los años 1939 y 1940. No es nuestro propósito aquí ni desentrañar el contenido de estas lecciones ni del *Libro rojo* ni estudiar la relación entre los *Ejercicios* y la teoría junghiana. Se trata, por lo tanto, de recorrer el ojo interior de Ignacio de Loyola a partir de las diferentes imágenes llegadas a nosotros por las fuentes documentales y, en paralelo, vislumbrar algunas de las miniaturas y de los textos del *Liber secundus*, segunda parte de *El libro rojo*, rotulado, precisamente, como *Die Bilder des Irrenden*, las imágenes de lo errante. Esta idea de peregrinación y de búsqueda – fundamento o constitutivo del mito perceveliano – une, a nuestro modo de ver, las experiencias de Ignacio y de Jung.

Aclarando y delimitando, por lo tanto, nuestro estudio, nos centramos en esta segunda parte que tuvo su desarrollo entre diciembre de 1913 y abril de 1914 aunque su elaboración más programática y minuciosa, especialmente, en lo que concierne a las miniaturas del *Liber secundus*, no se concluyeron hasta 1921. La obra es tripartita: el *Liber novus*, *Liber secundus* y *Escrutinios*. Centrándonos en el segundo, y a partir del estudio de B. Nante, la obra se compone de veintidós capítulos (fig. 76) iniciados por un prólogo con la inicial gótica “D” en cuyo interior se muestra un ojo. De eso se trata, del ojo visionario, el del alma o del corazón como en toda la tradición medieval *imaginal*. Los siete primeros capítulos se caracterizan por el encuentro. La errancia de Jung acontece en una serie de encuentros: con el Diablo (cap. I), con un sabio y su hija (cap. II), con un hombre que muere (cap. III), con el anacoreta cristiano (caps. IV-V), con la misma muerte (cap. VI) concluyéndose con el Diablo y el anacoreta (cap. VII).

¹⁸¹ Cf. *Infra*, nota 66, 638.

Este momento inicial conforma un acto iniciático a un ejercicio del alma: qué significa adentrarse en el espíritu de la profundidad en contraposición al espíritu del tiempo. Para Jung, la idea de Dios se sitúa en esta profundidad interior del sí mismo donde la alegría inclusive puede falsearse, “falsa consolación” y su engaño enmascara la no asimilación del mal y de los opuestos. El encuentro con el anacoreta cristiano será esencial. Allí, la *Imitación de Cristo* es el detonante de todo un discurso contrario al racionalismo y positivismo que imperan en pleno siglo XX; fuente, por otra parte, de la configuración del mal. A este primer momento, B. Nante lo denomina el “quinto momento: más allá del Diablo y del Santo”¹⁸².

Fundamentalmente, el encuentro con el anacoreta podríamos decir que es el punto de partida: la errancia hacia el este y su significado solar (resurreccional). Así se inicia, en un segundo lugar, el llamado “ciclo de Izdubar” que integran los capítulos VIII-XI. Esta figura enigmática proveniente de Babilonia le sirve a Jung para elaborar todo un programa visionario en torno a la disyunción entre el pensar y el sentir, entre la razón y la magia. La *compositio locis* se desarrolla en Oriente como una experiencia lumínica, claramente religiosa o del mundo espiritual que, según Jung, es el lugar donde se conjuga el pensar y el sentir. La errancia o el viaje de Oriente a Occidente se figura mediante la incubación del huevo que a partir de una serie visionaria de encantamientos llega a su apertura irradiante. El final de este sexto momento se resuelve con la contraposición entre opuestos: Dios fuera del yo, y la configuración del mal. La presencia luminosa poderosísima del renacimiento divino contrasta con la oscuridad del yo huérfano. De esta manera, se abre el séptimo momento: Infierno y muerte sacrificial, aludiendo, así, a la oscuridad del inframundo y recuperando, de forma intensa su opuesto, lo solar del Este. En este inframundo se encuentra el mal cuyo opuesto es el sacrificio.

¹⁸² B. NANTE, , *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*, Siruela – El Hilo de Ariadna, Madrid, 2012², 232-236.

LIBER SECUNDUS: Die Bilder des Irrenden.

Las imágenes de lo errante (26 de diciembre de 1913 – 19 de abril de 1914)

Ciclo establecido por B. Nante	Capítulos según C. G. Jung
Quinto momento: Más allá del Diablo y del Santo (caps. I-VII)	Prólogo: Die Bilder I: El Rojo II: El castillo en el bosque III: Uno de los inferiores IV: El anacoreta. Dies I V: Dies II VI: La muerte VII: Los restos de templos tempranos
Sexto momento: El ciclo de Izdubar (caps. VIII-XI)	VIII: Primer día IX: Segundo día X: Los encantamientos XI: La apertura del huevo
Séptimo momento: Infierno y muerte sacrificial (caps. XII-XIII)	XII: El Infierno XIII: El asesinato sacrificial
Octavo momento: La “locura” divina (caps. XIV-XVII)	XIV: La locura divina XV: Nox secunda XVI: Nox tertia XVII: Nox quarta
Noveno momento: De la magia al sacrificio (caps. XVIII-XX)	XVIII: Las tres profecías XIX: El don de la magia XX: El camino de la cruz
Décimo momento: El mago (cap. XXI)	XXI: El mago

Fig. 76. Esquema de *El libro ojo. Liber secundus. Die Bilder des Irrenden* (C. G. Jung)

C. G. Jung establece aquí, un punto de inflexión: ¿Cómo el alma puede vivir esta conciliación de opuestos? Los capítulos XIV-XVII describen la “locura divina” como el lugar simbólico, el *mundus imaginalis* (H. Corbin), como vía de salvación y de redención del sí mismo frente a toda mirada analítica de la realidad monopolizada por el racionalismo y el cientificismo que pretenden demostrar que lo real es lo único físico percibido por los ojos físicos. Se trata, como afirma B. Nante, de la “capacidad de vivir el misterio de la unión de los opuestos”¹⁸³. Por último, el noveno momento despliega el camino de camino al sacrificio cuyo modelo es del Cristo; un camino de renovación o de renacimiento del sujeto en su ejercicio de examen de la vida, de la asunción del mal y de la muerte (fig. 77) y, en consecuencia, de la conciliación de la unión de los opuestos.



Fig. 77. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. VI (La muerte), 29

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, 234.

Sin esta colocación o «frontera infranqueable» como la llama R. Caillois, el campo imaginativo deja de ser imaginativo para convertirse en una apariencia sin sentido. En otras palabras, la disociación entre *Bild* (forma o imagen) y *Sinn* (sentido): «A partir del momento en que la muerte es considerada como una frontera infranqueable, el tema del aparecido adquiere un sentido trágico y amenazador»¹⁸⁴. Uno de los ejemplos plásticos es el del artista Mark Rothko¹⁸⁵ (1903-1970) [fig. 78]. En sus *Sectionals* se percibe una desaparición de la figura humana con vistas de una nueva creación:

«La pintura de Rothko [...] tenía vocación de transmisión, y la desaparición de la figura humana como sujeto pictórico no anunciaba una crisis de lo humano, así como tampoco desconfianza en los medios de transmisión, sino más bien de nuestra capacidad de percepción de lo humano. De lo que nos advierte la pintura de Rothko es de la pobreza de nuestros modos de percibir la realidad ordinaria: emociones como la alegría y el sufrimiento, verdaderos sujetos del arte y de la vida. Por ello, su pintura se nos presenta como una reacción violenta a nuestra imagen del mundo y a cuanto somos capaces de ver»¹⁸⁶.

En este sentido, la idea de la “desfigura” o de la muerte es fundamental para todo camino de una nueva imagen teológico – espiritual:

«No se trata, por supuesto, de la muerte como camino de la vida que predicen ciertas religiones, una barbaridad desde todos los puntos de vista. Se trata de enriquecer el horizonte de la existencia, de esta de aquí, la única de la que tenemos y tendremos noticia, poniendo a nuestros sentidos y a nuestra imaginación en la disponibilidad, siquiera transitoria, de dejar de existir. Saber que la inexistencia es nuestra patria más lógica, más normal, la más adecuada a nuestras posibilidades cósmicas, convierte nuestra vida en un acontecimiento excepcional que nos hace iguales a los dioses, aun en un mundo sin dioses»¹⁸⁷.

En la espiritualidad ignaciana, los sentidos y la imaginación son puestos en disposición para un mayor servicio y amor a Dios nuestro Señor y los prójimos. Engloba toda la persona. De ello se hace un “acontecimiento” a lo largo de todo el proceso de *Ejercicios*, encarnando la persona en un eje espacio – temporal, propio de la imaginación simbólica, como hemos expuesto en nuestra Parte I.

¹⁸⁴ R. CAILLOIS, *op. cit.*, 29.

¹⁸⁵ Véase, J. BAAL – TESHUVA, *Rothko*, Taschen, Köln 2003.

¹⁸⁶ A. VEGA, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, Siruela, Madrid 2010, 69-70.

¹⁸⁷ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 40-41.



Fig. 78. M. ROTHKO, *Sin título*, 1962, Smart Museum, The University of Chicago

La visión de R. Argullol entra totalmente en consonancia con los primeros momentos de transformación en Ignacio de Loyola cuando se van alternando la diversidad de pensamientos (cf. *Au* 8). Así como García – Villoslada hablaba de este cambio del “color de las imágenes”, E. García Hernán apuesta por rescatar la palabra propiamente más ignaciana: mudar, mudanza, mutación¹⁸⁸. Esta semántica designa en sentido más estricto la experiencia transformativa de Ignacio de Loyola y que el historiador la sitúa ya desde los problemas fisiológicos de ocena que sufre el de Loyola¹⁸⁹; cuestión, por otra parte, si la asumimos como tal, en relación con la imagen de sí mismo, el “self” (*Selbst*), que inundará la primera época de su mutación en la casa – torre de Loyola y el conjunto de las imágenes en 1521. Recuperando el proyecto imaginativo de C. G. Jung y, en particular, su *Liber secundus*, que irá recorriendo el ojo interior de Ignacio de Loyola, conjuga cuatro ejes capitales en la emergencia de un nuevo sujeto desprendido de su yo y vivido desde su sí mismo (*Selbst*): a) El sentido; b) El contrasentido; c) El suprasentido; d) El sinsentido. El primer eje, vertical, circula entre el suprasentido y el sinsentido mientras que el segundo, horizontal, lo hace entre el sentido y el contrasentido¹⁹⁰. Por “sentido”, Jung entiende la razón cuyo opuesto es el “contrasentido”.

¹⁸⁸ Cf. *Supra*, 159; 489. También: *Infra*, 646ss.

¹⁸⁹ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 74-77; 101.

¹⁹⁰ Cf. B. NANTE, *op. cit.*, 286.

Del movimiento que va de uno y de otro para volver al sentido, se desprende el “suprasentido” o la imagen de Dios que asume la totalidad de los opuestos cuya contraposición reside en el “sinsentido”: la resultante de permanecer unilateralmente en uno de los ejes. La perspectiva simbólica de Jung es eminentemente holística. Como advierte B. Nante:

«En su correlato teológico, si Cristo es un paralelo al fenómeno psíquico del “sí – mismo”, el Anticristo corresponde a la sombra del “sí mismo”, es decir, a la mitad oscura de la totalidad humana. Pero el hombre total reúne ambos opuestos en una unidad paradójica»¹⁹¹.

En el camino hacia una nueva imagen, la gran cuestión es saber si son las imágenes las que suscitan emociones o, por el contrario, «las emociones pueden producir imágenes directamente»¹⁹². Nos situamos en lo que Matthias Neuman¹⁹³ llama «actividad imaginativa del entendimiento». Esta, en Ignacio, provoca emociones: «seco y descontento» y su deleite al pensar en todas esas imágenes provenientes del mundo, es decir, de su cultura. Y, al contrario, «contento y alegre» causado por la consolación de una nueva vida en Jerusalén. Esa vida emocional está vinculada a la *cogitatio*, «cuando pensaba». McLeod siguiendo la teoría de Neuman establece cómo es dicha actividad imaginativa del entendimiento:

«1. La forma como el entendimiento produce imágenes; 2. Sus operaciones, a saber, el modo como agrupa imágenes formando como racimos, caracterizados por la atracción, la repulsión y la coexistencia; y 3. Su objetivo o el modo como tiende a fines tales como la objetivación, la supervivencia y la creatividad»¹⁹⁴.

De esta manera, la emergencia del sujeto nuevo en Cristo la entendemos como un ejercicio del “ojo interior” donde el entendimiento – y no por ello la razón moderna – establece una serie de operaciones con la memoria, la imaginación, la capacidad volitiva y el deseo. Ello produce una serie de imágenes múltiples o imágenes estratificadas y que, en un

¹⁹¹ *Ibid.*, 287.

¹⁹² Como vemos, tanto en Rothko como en el caso de Ignacio de Loyola (cf. *Au* 8), existe una conexión compleja entre «el sistema de imagen y la vida emocional del individuo». Véase, F. G. MCLEOD, “Uso de la imaginación en los Ejercicios ignacianos”, en *CIS* 54 (1987), 34. Me remito al texto de *Au* en: *Apéndice* [24.4].

¹⁹³ M. NEUMAN, “Toward an Integrated Theory of Imagination”, en *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), 251-275. Citado por McLeod, en *Ibid.*, 33-37.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 34.

tercer momento, se objetivan generando una nueva imagen. Este proceso generador de una nueva vida en Ignacio de Loyola resulta fundamentalmente una actividad mental imaginativa y que, en consecuencia, un primer dato revelador es el de considerar la imaginación como ejercicio espiritual. El “ojo interior” de Ignacio constituye el receptáculo de la experiencia inmediata y mediata de Dios por lo que vemos necesario especificar dos aspectos. En primer lugar y pese a las múltiples imágenes o imágenes estratificadas, debemos hacer el esfuerzo de sistematizarlas según su naturaleza y su contexto. Por ello, avistamos una tripartita clasificación de las imágenes a partir del relato de Gonçalves da Câmara (*Au*). En segundo lugar, la emergencia del sujeto nuevo en Cristo es el resultado de la evolución de ese “ojo interior” que primero se delinea como “ojo” mirando al “self”, posteriormente, como “ojo teologal” referido a los misterios de fe para, en un último término, acuñarse como “ojo” del hombre nuevo en Cristo (ojo crístico).

6.2.3 Imágenes devocionales, mentales, visionarias o representaciones en la *Autobiografía*¹⁹⁵

Debemos, en primer lugar, definir los tres tipos de imágenes (fig. 79) que se dan en la *Autobiografía*, a saber: devocionales o materiales, mentales y visionarias y/o representaciones. Durante el relato de Gonçalves da Câmara y del recorrido teológico – espiritual de Ignacio de Loyola vemos un primer tipo de imágenes que denominamos devocionales – materiales. Ellas despiertan en el sujeto el sentimiento religioso y se definen por su “materialidad”, es decir, por sus formas pictóricas o escultóricas y el soporte que las constituyen. En este grupo englobamos la imagen de los santos (Pedro, Domingo y Francisco) y la de la Virgen bajo la advocación de Aránzazu y de Montserrat. Estas segundas responden a la percepción física que Ignacio tiene de ellas, primero en tierras vascas y segundo, en las catalanas mientras que la de los santos seguramente existe previamente una imagen mental de ellos referidas a una imagen material de estos santos que plausiblemente Ignacio conocería. De la misma manera podemos suponer que Jerusalén es una proyección de una imagen mental pero que, sin duda alguna, respondería a alguna imagen material de la ciudad santa que percibiría en algún momento anterior.

¹⁹⁵ Los textos de los números a los cuales nos referimos en: *Apéndice* [24].

En lo que concierne a las imágenes mentales las calificamos como aquel tipo de imágenes, no exteriores, sino interiores que se proyectan en el entendimiento del sujeto cuyo formato originario queda deformado dando como resultado una nueva imagen propia al sujeto que la elabora. Son todas aquellas impresiones interiores, mezcladas por su voluntad, en las cuales, además, el sujeto es su protagonista. Todos los deleites con los libros de caballerías, por ejemplo el *Amadís*, la misma Jerusalén donde Ignacio se ve como eremita viviendo en la misma tierra de Jesús a su vez mezclada por la lectura del *Vita Christi* y del *Flos sanctorum* que activan una serie de imágenes mentales estratificadas las unas con las otras donde el deseo y la voluntad mueven a Ignacio de Loyola a determinarse por ir a Jerusalén y a elegir un modo de vida eremítico inclusive llegando a pensar en la imagen mental de la Cartuja de Sevilla; todas estas imágenes se alternan con las imágenes rescatadas por la memoria de su vida pasada.

Finalmente, en un tercer lugar, encontramos las imágenes visionarias y/o representaciones. Este tipo de imágenes, asumiendo el riesgo del vocablo “visión”, se refieren a la presencia de la alteridad, es decir, la presencia en cuyo caso el protagonista – a diferencia de las primeras – no es el propio sujeto quien realiza la actividad mental imaginativa. Al contrario, las imágenes visionarias o representaciones son experiencias de un “espacio intermedio” y de una alteridad: el misterio cristiano. En ellas nos detendremos en nuestro siguiente apartado.

Ahora conviene, emprender la tarea comparativa de estas imágenes visionarias o representaciones y si están presentes en los textos anteriores al relato de Gonçalves da Câmara (1553-1555): la *Epistola* del P. Laínez (1547), el *Summ. Hisp.* de J. A. de Polanco (1548-1549) y a su posterior, el de la *Vita Ignatii* (1566) de P. de Ribadeneira¹⁹⁶. Observando el cuadro de coincidencias (fig. 80), realmente, se nos muestran dos de ellas comunes a todos los textos: la referida a la Trinidad (cf. *Au* 28) y a la apertura de los ojos delante del río Cardoner (cf. *Au* 30)¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Pese a que citaremos los textos de los tres documentos, nos parece importante disponerlos en el *Apéndice* [25. 26. 27] organizándolos según su cronología.

¹⁹⁷ Cf. *Apéndice* [24.13 y 24.18].

IMÁGENES DEVOCIONALES Y MATERIALES	IMÁGENES MENTALES	IMÁGENES VISIONARIAS O REPRESENTACIONES
✓ San Pedro (<i>Au</i> 3)	✓ Libros de caballerías, <i>Amadís</i> (<i>Au</i> 6.17)	✓ Nuestra Señora con el Niño (<i>Au</i> 10)
✓ Santo Domingo y San Francisco (<i>Au</i> 7)	✓ <i>Vita Christi</i> y <i>Flos sanctorum</i> (<i>Au</i> 7-8)	✓ Serpiente (<i>Au</i> 19-20)
✓ Jerusalén (<i>Au</i> 8)	✓ Jerusalén (<i>Au</i> 8)	✓ Representación de la carne (<i>Au</i> 27)
✓ Nuestra Señora de Aránzazu (<i>Au</i> 13)	✓ Vida pasada (<i>Au</i> 8)	✓ Trinidad – teclas (<i>Au</i> 28)
✓ Nuestra Señora de Montserrat (<i>Au</i> 17-18)	✓ Cartuja de Sevilla (<i>Au</i> 12)	✓ Cosa blanca, rayos, lumbre (<i>Au</i> 29)
		✓ Cuerpo blanco, humanidad de Cristo (<i>Au</i> 29)
		✓ María (<i>Au</i> 29)
		✓ Apertura de los ojos, Cardoner (<i>Au</i> 30)
		✓ Figura sembrada de ojos (<i>Au</i> 31)
		✓ Representación de Cristo (<i>Au</i> 52)
		✓ Otras visitaciones (<i>Au</i> 95.100)
		✓ Cristo en cruz, Storta (<i>Au</i> 96)

Fig. 79. Esquema tripartito de imágenes según *Au*

Gonçalves da Câmara, 1553-1555 <i>Au</i>	Ntra. Sra. con el Niño	Serpiente	Carne	Trinidad en forma de teclas	Figura blanca	Cuerpo blanco	María	Cardoner	Figura sembrada de ojos	Storta
Laínez, 1547 <i>Epistola</i>				ilustrado misterios de fe *				Ayudado, informado, ilustrado *		* En <i>Adhortationes</i> (1559)
Polanco, 1548-1549 <i>Summ. Hisp.</i>		Figura de muchos ojos *		ilustrado misterios de fe *				*		
Ribadeneira, 1566 <i>Vita Ignatii</i>	*			Figura, representación *		Jesucristo, elevación de la Hostia *		Contemplación divina, de los misterios de fe *		*

Mezcla entre culebra y figura resplandeciente

Fig. 80. Cuadro de coincidencias entre las imágenes visionarias de Ignacio entre: *Au*, *Epistola*, *Summ. Hisp.* y *Vita Ignatii*

A partir del criterio cronológico, Laínez nos narra la ilustración “interior” en un contexto oracional y casi litúrgico – “estaba siete horas al día de rodillas” – lo que hace pensar en las horas canónicas. Leamos su texto:

«Al cabo de quatro meses, repentinamente, si bien me recuerdo, cabo un agua o río o árboles, estando sentado, fue especialmente ayudado, informado y 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 las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad, según que dél las rescebía; y esto creo fuese en Manresa cerca de Barcelona, donde estuvo, si bien me acuerdo, obra de un año»¹⁹⁸.

Para Laínez, esta imagen “visionaria” o representación se apoya en tres verbos que, quizás, definen propiamente la experiencia de Ignacio delante del río Cardoner y de la imagen natural que lo rodea: “ayudado”, “informado”, “ilustrado”. Al ser la primera fuente documental no podemos olvidar dos aspectos: la imagen de Dios como “divina magestad”, la *imago majestatis*; y, en segundo lugar, la diferencia entre los relatos de Laínez y Polanco en relación con el de P. de Ribadeneira.

Respecto al primero, la “divina magestad” es el gran título ignaciano referido a Dios pese a la única recurrencia en el relato de Gonçalves da Câmara (cf. *Au* 27)¹⁹⁹. De hecho, como hemos mencionado más arriba, junto a la imagen visionaria o representación de los misterios de la fe y de la Trinidad, son las únicas dos imágenes presentes en el relato epistolar de Laínez anteponiendo la escena natural del Cardoner a la de la Trinidad a diferencia de lo suscrito por Gonçalves da Câmara. Sin embargo y dada la “información” e “ilustración” interior, la imagen de Dios en el “ojo interior” de Ignacio es trinitaria.

¹⁹⁸ *Epistola*, n. 10 (FN I, 80). Cf. *Apéndice* [25.3]. Me remito al estudio de: J. MELLONI, “Cardoner”, en *DEI*, vol. I, 279-286.

¹⁹⁹ Hasta 26 veces en *Ej*; 23, en *Co*; 1, en *Au*; 15, en *De*. El total suma 65 veces en el corpus ignaciano sin contar su epistolario. Cf. *Concordancia*, 738-739; C. PALACIO, “Divina Majestad”, en *DEI*, vol. I, 652-656.

Las razones pueden ser tres: a) La expresión se asocia a Dios como Creador y Señor por lo que en un contexto de imagen natural como la de estar delante del río puede entenderse; b) La “divina magestad” abraza el significado de la misericordia de Dios y la admiración (*ad – miratio, merveille*) a la cual se refiere el participio “ilustrado” y su semántica caballeresca²⁰⁰; c) Este título asignado a Dios provoca en el sujeto una acción hacia el prójimo, “con simplicidad y caridad”, es decir, unida al amor recibido y transformado en servicio. He aquí estas tres notas teológico – espirituales²⁰¹ de la expresión en el texto de Laínez; comunes también en J. Nadal al hablar de la Compañía de Jesús como mostró J. Calveras²⁰² sin que esto suponga establecer un correlato inmediato entre la ilustración y el origen del instituto.

Nuestro segundo aspecto versa en la función de la imagen del Cardoner. Para Laínez es plausible pensar que está al servicio del entendimiento y de la apertura de los ojos hacia el misterio cristiano. Por esta razón advierte al inicio: «Teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores, las quales aun no entendía»²⁰³. Esta segunda nota será un denominador común con el *Summ. Hisp.* de J. A. de Polanco. Tanto Laínez como Polanco narran este suceso como punto de inflexión en la vida de Ignacio el cual se resume como una apertura de los ojos que están al servicio de la discreción de espíritus, es decir, del discernimiento, “discernir y probar los espíritus buenos y malos”²⁰⁴.

²⁰⁰ «Ilustrar: dar lustre, y resplandor a alguna cosa. Ilustra uno su linaje con sus hazañas, y claros hechos. Ilustre: Latin. Illustris, clarus, lucidus». Cf. *TLC*, 75. También: «Ilustración: iluminación, claridad, luz, resplandor y reflexo. Se toma también por inspiración divina o revelación. Ilustrar: Dar luz o aclarar alguna cosa, ya sea materialmente, ya sea en sentido espiritual de doctrina o ciencia. Se usa también por inspirar o alumbrar interiormente con luz sobrenatural y divina». Cf. *DiccAut*, vol. II, 211-212. De la misma manera: «Informar. Term. Philosophico. Dar la forma a la materia o unirse con ella. Vale también dar noticias a alguno o ponerle en el hecho de alguna cosa». Cf. *DiccAut*, vol. II, 267.

²⁰¹ C. PALACIO, *art. cit.*, 655.

²⁰² Cf. J. CALVERAS, “La ilustración del Cardoner y el instituto de la Compañía de Jesús según el P. Nadal”, en *AHSI* 25 (1956), 29-54.

²⁰³ *Epistola*, n. 3 (FN I, 74).

²⁰⁴ «Al cabo de 4 meses después de su conversión, en los quales, usando bien de la poca lumbré 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 los espíritus malos y buenos: en manera que todas las cosas comenzó a ver con otros ojos que primero». Cf. *Summ. Hisp.*, n. 18 (FN I, 160-161); *Apéndice* [26.3].

En este sentido, el relato de Polanco añade al acontecimiento de la imagen natural del Cardoner y la representación de la apertura de los ojos del entendimiento, la imagen devocional de la cruz y la «sierpe que ordinariamente solía mostrársele, y fue certificado que era el demonio»²⁰⁵. Si bien la imagen natural del Cardoner y la devocional de la cruz – sin la mención a la serpiente – son comunes en Polanco y en Ribadeneira, en este último, la imagen “visionaria” o representación de la apertura de los ojos deja de tener un vínculo con la discreción de espíritus con el fin de mostrar que ha sido transportado en “la contemplación de las cosas divinas” o en el “arrebataimiento y suspensión divina”. A esto se alude cuando se lee «puso los ojos en las aguas. Allí le fueron abiertos los del alma», recordándonos, aquí, la experiencia de Angela da Foligno *in sinu Christi* ante la *vetrata degli angeli*, es decir, la visión por la visión²⁰⁶. En lo que concierne a la imagen de la cruz es más un lugar al cual dar gracias por los beneficios recibidos, en el caso de Polanco, que el criterio de discernimiento:

«Saliendo un día a una iglesia, que estava fuera de Manresa como un tercio de legua, 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 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. Por lo qual entendió muy perfetamente muchas cosas, assí de las que pertenecen a los misterios de la fe, como de las que tocan al conocimiento de las ciencias; y esto con una lumbre tan grande y tan soberana, que después que la recibió las mismas cosas que antes avía visto le parecían otras. De tal manera que él mismo dixo que en todo el discurso de su vida, hasta pasados los sesenta y dos años della, juntando y amontonando todas las ayudas y favores que avía recebido de la mano de Dios, y todo lo que avía sabido por estudio o gracia sobrenatural, no le parecía que por ello avía alcançado tanto como aquella sola vez. Y aviendo estado buen rato en este arrebataimiento y suspensión divina, quando bolvió en sí echóse de rodillas delante de una cruz que allí estava, para dar gracias a nuestro Señor por tan alto y tan inmenso beneficio»²⁰⁷.

Si comenzábamos con el ejemplo de M. Rothko para ilustrar la desaparición de la figuración (fig. 78), ahora debemos referirnos a él en relación a este proceso imaginativo en la experiencia de Ignacio de Loyola, en especial en su serie de *Dark Paintings* (fig. 81) al final de su vida. Es un momento abstraído.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Cf. *Supra*, 241ss.

²⁰⁷ *Vita Ignatii* I, VII, 33 (FN IV, 127); *Apéndice* [27.10].



Fig. 81. M. ROTHKO, No. 4, 1964,
National Gallery of Art, Washington, DC

Al hablar de “abstracción” o estar abstraído en el misterio de Dios nos referimos al paso de imaginarse. Asumimos, así, la definición dada por Kandinsky y traída a colación por M. Henry quien delinea la abstracción a partir de la siguiente ecuación: interior=interioridad=vida=invisible=pathos²⁰⁸. Ese pronombre reflexivo, imaginarse, señala el sí mismo inmerso en la cristificación considerando, a parte, todo lo que ha ido sucediendo en su interior. Al respecto, Rothko escribirá este pasaje interesante:

«Como sucede con la antigua idea de Dios, la abstracción misma en su desnudez no se puede aprehender nunca de manera directa. Como en el caso de Dios, sólo podemos conocer sus manifestaciones a través de las obras, que aun cuando nunca revelan completamente la abstracción en su conjunto, la simbolizan a través de la manifestación de sus diferentes rostros en las obras de arte. Por eso, sentir belleza es participar en la abstracción a través de un medio particular. En un sentido, se trata de una reflexión sobre la infinitud de la realidad. En el caso de que llegáramos a conocer la apariencia de la abstracción misma, estaríamos constantemente reproduciendo sólo su imagen. Lo que tenemos es la manifestación de la variedad infinita de sus rostros inagotables, por lo cual debemos estar agradecidos»²⁰⁹.

²⁰⁸ Cf. *Supra*, 402.

²⁰⁹ CH. ROTHKO (ed.), *The Artist's Reality. Philosophies of Art*, Yale University Press, New Haven – Londres 2004, 64-65. Citado en: A. VEGA, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, 101.

La experiencia de Ignacio en el número 30 de la *Autobiografía* es la de una imaginación abstraída. No hay figura ni visión pero existe la apertura de «los ojos del entendimiento» y que como bien anotó J. Melloni se suma a toda una tradición occidental medieval del “ojo del espíritu” o lo que para la tradición en Oriente significa “el tercer ojo”²¹⁰. Esta apertura abre un nuevo camino y nuevo modo de verse y de entenderse: *tremendum et fascinans*²¹¹. De alguna manera, la Creación ejerce un papel mediático de esta experiencia. Su entorno, “la composición de lugar”, no es solo un espacio físico sino más bien teológico – espiritual: experiencia de Dios sentado «con la cara al río». Lejos estamos de una *Naturmystik* pero sí es verdad que en Ignacio de Loyola constituye una etapa de fascinación y de entrega ante la Creación como sujeto creatural. Esta imaginación abstraída en el misterio cristiano nos habla de «los auténticos místicos, los liberados, *les autres délivres*, como para aquellos que han sufrido la fascinación (*les autres fascinés*) por las noches oscuras y los castillos del alma, en clara alusión a la mística castellana de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila»²¹². Obviamente, el trasfondo de *los vestigia Dei* (san Buenaventura) resulta latente pero en Ignacio ya de manera abstraída pasando de los sentimientos al entendimiento y del entendimiento a los sentimientos mediante esta imaginación abstraída, no figurativa. Algo de esto se percibe en *Principio y Fundamento* (Ej 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237). Resuena, asimismo, la obra sublime del visionario Jakob Böhme (1575-1624), *Aurora* (1612) cuyo primer capítulo comienza:

«Por más que la divina esencia no la puedan captar la carne y la sangre sino el espíritu cuando es iluminado e inflamado de Dios, si se quiere hablar de Dios, de qué sea Dios, hay que aplicarse a considerar las fuerzas en la Naturaleza. Para ello (hay que contemplar) la creación entera, cielo y tierra, así como las estrellas y los elementos y las criaturas que de los mismos procedieron, como también los santos ángeles, el demonio y los hombres, y el cielo y el infierno»²¹³.

²¹⁰ Cf. J. MELLONI, “Cardoner”, 283. También: J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 309-329. Véase lo expuesto del ojo y de la visión en Angela da Foligno. Cf. *Supra*, notas 155 y 163, 244; 246. También los textos de san Agustín sobre la “tria visionem” y la “dilectio intellecta” y de san Buenaventura – *Breviloquium* e *Itinerarium* – acerca del “oculum contemplationis” en: *Apéndice* [3.1 y 7]. Acerca de la teoría ocular según Ricardo Saint – Victor en su *Beniamin minor* (SC 419): *Infra*, 577ss.

²¹¹ Sobre experiencia espiritual, belleza, dolor y abstracción en M. Rothko: A. VEGA, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, 101-107.

²¹² Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta*, 47.

²¹³ J. BÖHME, *Aurora*, A. Andreu (ed.), Siruela, Madrid 2012, 125 [orig.: *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang*, ed. facsímil 1730, W. Buddecke (ed.), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1963].

La segunda de las imágenes visionarias o representaciones comunes a Laínez, Polanco, da Câmara y Ribadeneira resulta la de la Trinidad durante su tiempo en Manresa. Como ya hemos aludido, tanto Laínez como Polanco la disponen justo después de la experiencia del Cardoner mientras que en Gonçalves da Câmara y Ribadeneira la precede. El texto de Laínez dice así:

«Cerca deste tiempo hizo confesión general de toda su vida, u vino, quanto a la substancia, en estas meditaciones que decimos exercicios, y vivía muy ordenadamente, perseverando en la frecuencia de los sacramentos y en oración, en la qual estaba siete horas al día de rodillas; de suerte que en obra de un año que estuvo en Manresa, tuvo tanta lumbre del Señor, que en casi todos los misterios de la fee fue especialmente ilustrado y consolado del Señor, y singularmente en el misterio de la Trinidad, en la qual tanto se deleitaba su espíritu, que con ser hombre simple y no saber sino leer y escrebir en romance, se puso a escrebir della un libro; y un día andando, si bien me acuerdo, en una procesión, tuvo tal visitación acerca deste misterio, que aun exteriormente iba siempre corriendo lágrimas»²¹⁴.

Básicamente, J. A. de Polanco añade una apostilla: «Y no sólo en el entendimiento era ilustrado deste misterio, pero aun en el afecto muy dulcemente tocado de la divina suavidad»²¹⁵. Lo que para Laínez, la lumbre y la apertura de los ojos sucedida en el Cardoner, conlleva una apertura del entendimiento; para el burgalés, en cambio, parece distinguirse lo ilustrado en relación al entendimiento – como los ojos de la mente abiertos en la *Vita Beatricis*²¹⁶ – del toque divino en el afecto. A esta supuesta disyunción entre el pensar y el sentir se refiere C. G. Jung al inicio del “sexto momento” o viaje del yo hacia Oriente reivindicando, así, la unión de estas dos facultades humanas contra todo intento de racionalismo moderno que destruye la vivencia de lo sagrado y la conjunción del pensar y del sentir²¹⁷. Tanto en Laínez como en Polanco, el contexto es claramente oracional y litúrgico (las siete horas canónicas) a la vez que se insiste en la simplicidad de Ignacio, “su rudeza” a la hora de escribir.

²¹⁴ *Epistola*, n. 12 (FN I, 82); *Apéndice* [25.4].

²¹⁵ *Summ. Hisp.*, n. 21 (FN I, 162); *Apéndice* [26.4].

²¹⁶ Cf. *Vita Beatricis* I, 11, 55 (Cirlot – Garí, 110). Véase, *Supra*, 230.

²¹⁷ «Uno tiene su razón en el pensar, el otro en el sentir. Ambos son servidores del logos y en secreto se han convertido en adoradores de serpientes». Cf. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. VIII, 293; cap. XV, 332.

Este último aspecto más que ser un hecho verídico resulta un recurso estilístico típicamente medieval: “fragilidad del ser humano” o el “ser indocto” en la *Protestificatio* de *Scivias* de Hildegard von Bingen o, por ejemplo, “la fragilidad” expresada por Angela da Foligno en su *Libro* ante las palabras del Espíritu Santo²¹⁸. En efecto, la expresión “hombre simple” o no dado a la escritura responde más a un dibujo típico de la *humilitas* que a un hecho como tal²¹⁹. De esta manera, ni puede considerarse a Ignacio como un iletrado o “muy poco amigo de los libros como no fuesen los de pasatiempo y los que hacen vagar libremente la imaginación” – acuñación de R. García – Villoslada²²⁰ – ni tampoco una persona dotada en el arte de las letras; no obstante, sí que afirmamos que contaba con la suficiente lectura para que, como propugna E. García Hernán, “conformase su mentalidad medieval”²²¹; mentalidad, según O’Rourke, construida por la persuasión de la retórica de la época para la formación del “yo”:

«Reading was traditionally formative of the self, and the opening of the book could signal rhetorically a moral conversion. While Reading and re-reading these books Loyola fancies them some [...] Loyola portrays himself as the person ‘gifted with a vivid imagination (*euphantasiotos*) of whom Quintilian wrote in his discussion of *enargeia*, the vivid style»²²².

Esta mentalidad medieval proviene de las lecturas realizadas y del contexto litúrgico – oracional donde se desarrollan las imágenes (las siete horas canónicas, las gradas de la iglesia, las horas de Nuestra Señora)²²³. Gonçalves da Câmara detalla estos “misterios de fe” (cf. *Au* 29) en lo que denominaremos más abajo como el “ojo teologal”. Asimismo, P. de Ribadeneira desglosa los misterios de fe asignando a la Trinidad la imagen primera y tildada como figura y de representación:

²¹⁸ Cf. *Supra*, 200; 243.

²¹⁹ Esta *humilitas* además de ser un recurso estilístico es un vínculo con la influencia de san Francisco en la lectura del *Flos sanctorum* con cierta supremacía respecto a santo Domingo. Así lo manifiesta R. García – Villoslada: «Más clara parece la imitación de San Francisco, “el Poverello”, de quien leyó en el *Flos sanctorum* que todo el tiempo de su juventud “expendiólo en vanidad”, y luego de su conversión “yendo a Roma en romería dexó las sus vestiduras y tomó otras de un hombre pobre y estuvo ante la iglesia de Sant Pedro entre los pobres”». Cf. R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 167.

²²⁰ *Ibid.*, 158.

²²¹ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 101.

²²² M. O’ROURKE BOYLE, *op. cit.*, 33.

²²³ P. DE LETURIA, “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de san Ignacio”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. II, IHSI, Roma 1957, 99-148. Especialmente, 99-113.

«De donde, como él fuese devotísimo de la santísima Trinidad y a cada una de las personas divinas tuviese devoción de rezar cada día su cierta y particular oración, un día estando en las gradas de la iglesia de Santo Domingo rezando con mucha devoción las Horas de nuestra Señora, se comenzó a levantar en espíritu su entendimiento y representósele, como si la viera con los ojos, una como figura de la santísima Trinidad, que exteriormente le significava lo que él interiormente sentía. Fue esto con tanta grandeza y abundancia de consuelo, que ni entonces ni después, andando en una procesión que se hacía, era en su mano reprimir los solloços y lágrimas que su corazón y ojos despedían, las cuales duraron hasta la hora del comer»²²⁴.

Este último caso nos revela cómo la visión interior se corresponde con la posición corporal que toma Ignacio, “en las gradas de la iglesia”, en un contexto, aquí, claramente litúrgico y de “elevación del entendimiento”²²⁵. Retrataras así las dos imágenes visionarias o representaciones comunes a las cuatro fuentes documentales – la del Cardoner y la de la Trinidad –, analicemos el conjunto de las imágenes a partir del relato de Gonçalves da Câmara y el “ojo interior” allí descrito.

²²⁴ *Vita Ignatii* I, VII, 29 (FN IV, 123). Tanto Ribadeneira como Gonçalves da Câmara sitúan aquí la importancia de la experiencia teológico – espiritual por encima de la Escritura y otros documentos de fe: «Si los misterios de nuestra santa no estuvieran escritos en las letras sagradas, o si (lo que no puede ser) la Escritura divina se hubiera perdido» (*Vita Ignatii* I, VII, 32 [FN IV, 125]) o «si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» (*Au* 29). Mientras que en el caso de Láinez y de Polanco dan noticia de ello después de lo sucedido delante del río Cardoner y hablando acerca de la Trinidad y otros misterios de fe: «Acuérdome acerca desto de haberle oído decir al P. M^o Ignacio, hablando de los dones que nuestro Señor le hizo en Manresa, que le parece que, si por imposible, se perdiesen las Escrituras y los otros documentos de la fe, que le bastarían para odo que toca a la salud, la noticia y la impresión de las cosas que nuestro Señor en Manresa le había comunicado» (*Epistola*, n. 14 [FN I, 84]); *Summ. Hisp.*, n. 21 (FN I, 162). Este argumento da pie a la tesis de E. García Hernán: «La frase encuadraba perfectamente con las que decían los alumbrados [...] No sorprende que se omitiera el nombre de sor María [la beata del Barco de Ávila], para evitar la relación; y, sin embargo, es asombroso que dijera a unos y a otros, aquí y allá, una frase lapidaria bastante sospechosa». Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 129.

²²⁵ Me remito a la imagen natural del río de donde nace el Padre eterno para Beatriz de Nazaret: *Vita Beatricis* III, 7, 215 (Cirlot – Garí, 112); *Supra*, 234.

6.2.4 El “ojo interior” de Ignacio y sus imágenes

¿Hacia dónde se dirige el “ojo interior”? ¿Cuál es su dirección o intencionalidad? ¿Qué fenómeno acaece en su *semiofanía*²²⁶? Estas tres cuestiones nos resultan capitales a la hora de estudiar el proceso transformativo de Ignacio de Loyola a partir de las imágenes descritas en la *Autobiografía* y siguiendo su tipología (devocionales – materiales, mentales, visionarias o representaciones). De dicho proceso, en su conjunto, emerge el sujeto nuevo en Cristo. De antemano, podemos establecer tres grandes direcciones del “ojo interior” (fig. 82): a) Hacia el “self”; b) Hacia los misterios de fe (ojo teologal); c) Hacia Cristo (ojo crístico). Nos acompañará el proceso simbólico del *Liber secundus* junghiano constituido fundamentalmente por el ojo, también interior, que lleva al alma a conciliar los dos ejes, vertical y horizontal, del sentido al contrasentido y, viceversa; y del suprasentido al sinsentido. He aquí donde emerge el mundo espiritual, el del sí mismo que se desprende del yo o de la fuerza yoica. El camino del ojo interior ignaciano y junghiano ofrece toda una arquitectura visionaria. Y con este término, “visionaria”, nos referimos a un conocimiento visible de las realidades invisibles de Dios (cf. Rm 1, 20). De aquí que podamos calificar el ojo interior de Ignacio como el ojo teológico – espiritual que se presenta como una recurrencia a lo largo de los tres apartados que veremos en su progresiva apertura y ante la presencia lumínica.

²²⁶ D. Squilloni trae a colación este neologismo de R. Barthes al realizar su particular lectura junghiana de los *Ejercicios*, diferenciando la semiofanía de la teofanía, es decir, el signo de Dios que no se encuentra en un pensamiento revelador sino en un sentimiento nuevo naciente. Cf. D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli «Esercizi Spirituali» di S. Ignazio di Loyola*, Liguori, Napoli 1996. Aquí, 72-73. Véase su nota 4.

OJO INTERIOR	IMAGEN
OJO HACIA EL "SELF"	
«Comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus» (Au 8)	✓ Imagen devocional: santo Domingo y san Francisco ✓ Imagen mental: pensamientos (Au 7) y Jerusalén
«Y cobrada no poca lumbre [...] comenzó a pensar más de veras en su vida pasada» (Au 9)	✓ Imagen mental: vida pasada
«vido claramente», «cuya vista por espacio notable» (Au 10)	✓ Imagen visionaria: Nuestra Señora con el Niño
«Y la mayor consolación era mirar el cielo y las estrellas» (Au 11)	✓ Imagen natural: cielo y estrellas
«En día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación [...] Le parecía que tenía forma de serpiente [...] Cuando aquella cosa le desaparecía, le desplazaba dello» (Au 19-20)	✓ Imagen visionaria: forma de serpiente
«El confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación [...] examinándolo bien» (Au 27)	✓ Imagen visionaria: representación de la carne
OJO TEOLOGAL (los misterios de fe)	
La Trinidad	
«Un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas» (Au 28)	✓ Imagen visionaria: Trinidad en figura de tres teclas
La Creación	
«Una vez se le representó en el entendimiento [...] el modo con que Dios había criado el mundo» (Au 29 A)	✓ Imagen visionaria: Cosa blanca, algunos rayos, lumbre
Jesucristo, el Señor: la Eucaristía	
«Oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos rayos blancos que venían de arriba [...] fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor» (Au 29 B)	✓ Imagen visionaria: rayos blancos en la elevación de la Hostia
Humanidad de Cristo	
«Estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros» (Au 29 C)	✓ Imagen visionaria: Cuerpo blanco
María	
«A nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes» (Au 29 D)	✓ Imagen visionaria: Cuerpo blanco
OJO DEL HOMBRE NUEVO EN CRISTO	
En el río Cardoner	
«Y 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 [...] Grande claridad en el entendimiento» (Au 30)	✓ Imagen "visionaria" (visión por la visión natural): ilustración grande

Cerca del río, ante la cruz	
«Se fue a hincar de rodillas a una cruz [...] 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 [...] con muchos ojos. Mas bien vio, estando delante de la cruz [...] tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel era el demonio [...] lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano» (Au 31)	✓ Imagen devocional – material: la cruz ✓ Imagen natural: cerca del río ✓ Imagen visionaria: figura sembrada de ojos (serpiente, cf. Au 19)
Cristo	
«Y con algunos compañeros que se le habían juntado supo que no les dejarían entrar en Venecia; y los compañeros determinaron ir a Padua para tomar allí cédula de sanidad, y así partió él con ellos; mas no pudo caminar tanto, porque caminaban muy recio, dejándole cuasi noche, en un grande campo; en el cual estando, le apareció Cristo de la manera que le solía aparecer» (Au 41)	✓ Imagen visionaria: Cristo
«En todo este tiempo le aparecía muchas veces nuestro Señor, el cual le daba mucha consolación y esfuerzo» (Au 44).	✓ Imagen mental: representación de Cristo
«En esta ida [de Ferrara para Génova] tuvo el pelegriño como una representación de cuando llevaban a Cristo, aunque no fue visión como las otras» (Au 52)	✓ Imagen sin definir
«Otras visitaciones espirituales [...] como aquellas que había tenido estando en Manresa» (Au 95)	
«Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo» (Au 96)	✓ Imagen visionaria: el Padre y el Hijo
«Cuando celebraba misa tenía también muchas visiones y lo mismo le sucedía muy a menudo cuando redactaba las Constituciones [...] Unas veces veía a Dios Padre, otras a las tres personas de la Trinidad, otras veces a la Virgen» (Au 100)	✓ Imagen visionaria: Cristo eucarístico y otros misterios de fe

Fig. 82. Esquema entre el “ojo interior” en *Au* y sus imágenes

a) *El ojo interior del “self”*

En primer lugar, Ignacio de Loyola dirige su ojo hacia las imágenes devocionales de santo Domingo y san Francisco, fruto de sus lecturas de la *Vita Christi* y del *Flos sanctorum* que recordemos que no son sencillamente biografías espirituales sino imágenes también caballerescas, ofrecidas especialmente por fray Gauberto F. de Gabad en sus prólogos (Toledo, 1511) hasta el punto de que R. García – Villoslada afirma justamente cómo los santos son «los nuevos caballeros que arrastraban a Íñigo con sus ejemplos de pureza, de penitencia, de oración, de amor al prójimo y a Dios»²²⁷. A estas lecturas deben añadirse las imágenes mentales provocadas por sus pensamientos y su alternancia (cf. *Au* 7) y la proyección de la imagen mental de Jerusalén. Esto desata una imaginación en la cual pone al sujeto entre dos estribos: el yo y el “self”. En otros términos, el yo y su profundidad. Ello se resuelve bajo la formulación “ir tomando lumbre”, es decir, claridad, dando conciencia de lo que le sucede interiormente (fracasos, ascos de su vida pasada, deseos nuevos) en lo que llamaría C. G. Jung la unificación de los opuestos, el espíritu de la profundidad *versus* el espíritu del tiempo. El inicio de su *Liber secundus*, y las imágenes del errante, precisamente, se inicia con la inicial gótica “D” en la cual se incluye un ojo (fig. 83).



Fig. 83. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, 1

²²⁷ R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 166-167. Cf. *Supra*, nota 84, 528.

La presencia de este ojo inicial deviene, de igual manera, iniciático, porque se trata de introducirse a un tipo de visión, la visión interior. Los medievales la formularon bajo títulos diferentes: el ojo del corazón, de la mente o del entendimiento (*oculus cordis, oculus mentis*). En esa especie (*species*) de regreso a la forma medieval, C. G. Jung inicia con esta inicial “D” con la cita bíblica de Jer 23, 16.25-28, «os hablan de la visión de su propio corazón, no de la boca del Señor»²²⁸. Las palabras veterotestamentarias junto a la imagen del ojo encerrado en la letra gótica auguran lo que será el *Liber secundus*: el camino del encuentro con el sí mismo que el individuo recorre trascendiendo el espíritu del tiempo. El límite jughiano reside en distinguir, en el espíritu de la profundidad, la imitación de Cristo y el ser Cristo porque el suprasentido enseña al alma a ser Cristo desprendiéndose del imitar²²⁹.

Para poder comprender este ojo interior de Ignacio y de Jung debemos volver nuestra mirada al tratado exegético – espiritual de Ricardo saint – Victor (c. 1110-1173): *Les douze patriarches ou Benjamin minor*²³⁰. En él, encontramos la teoría de la imaginación al servicio de la experiencia teológico – espiritual, al menos en Occidente. El ojo interior busca a Dios, fuente de todo bien. En esta búsqueda, inicial para Ignacio, “va tomando lumbre”, el pensar y el sentir no están disociados como preconiza Jung en ese espíritu del tiempo – el del yo, el del materialismo y el cientificismo –. Mas, al contrario, se interrelacionan. Para el victoriano escocés, la razón (*ratione*) y el afecto (*affectione*) resultan las fuentes de todo bien, «de gemino totius boni fonte»²³¹. Su visión holística comprende que la razón busca la verdad (el sentido de Dios) mientras que el afecto lo hace mediante la virtud. El punto de partida son las cosas visibles, las realidades corporales, las cuales tienen en sí un significado celestial. Existe, pues, un camino de lo visible hacia lo invisible o, quizás, mejor dicho, el ojo interior atiende la invisibilidad de lo visible.

²²⁸ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, 229.

²²⁹ Cf. B. NANTE, *op. cit.*, 87-94.

²³⁰ R. DE SAINT – VICTOR, *Les douze patriarches. Benjamin minor* (SC 419). Lo citaremos como *Benjamin minor* seguido del capítulo y párrafo. Entre paréntesis (SC 419) y la página de dicha edición.

²³¹ *Benjamin minor* III, § 1 (SC 419, 94).

Por esta razón es comprensible que para Ricardo de saint – Victor, la imaginación esté al servicio de la razón a la vez que la sensibilidad lo está al afecto: «Accepit ergo utraque illarum ancillam suam. Affectio sensualitatem, ratio imaginationem. Obsequiatur sensualitas affectioni, imaginatio famulatur rationi»²³².

El conjunto de la vida pasada de Ignacio de Loyola deviene una imagen mental o, mejor dicho, un álbum imaginativo mental (*oculus mentis*) activada por la memoria y como contrapunto a sus nuevos deseos: «Con la imaginación volaba mucho más lejos. Y despierto soñaba. Soñaba en fiestas y aventuras pasadas que podrían repetirse a nivel más alto»²³³. De hecho, los dos extremos se tocan: la imagen mental del pasado y la de Jerusalén con su valor escatológico y simbólico de la inspiración y relevación divinas. Aquí las imágenes están al servicio (*ratio imaginationem*) de un conocimiento de sí y un “autoescrutinio” como en el caso de Beatriz de Nazaret, analizada en nuestra Parte II²³⁴.

De las imágenes contrarias o dialécticas y su observación, se engendran las reglas de discernimiento propuestas en los *Ejercicios* como así lo sostiene R. García – Villoslada²³⁵. Estas imágenes mentales y dialécticas, entre la vida pasada y Jerusalén, nos hablan de un ojo que comienza a mirar hacia sí mismo (“self”) en donde Ignacio se adentra hacia sus entrañas: heridas del pasado y del presente, en la frontera entre lo psíquico y lo biológico intentando dar nombre a los afectos del alma o a la “afectividad afectada” propugnada por J. García de Castro en su estudio acerca de la “simplificación del yo” para la emergencia de Dios²³⁶.

²³² *Beniamin minor* V, § 3 (SC 419, 100).

²³³ R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 161.

²³⁴ Véase la “apertura de los ojos del corazón”, “la profundidad del corazón”: *Vita Beatricis* II, 10, 120 (Cirlot – Garí, 105-106); *Supra*, 231.

²³⁵ R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 169. También: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 691-694; ID., “Discretio”, en *DEI*, vol. I, 623-637. Sobre las reglas de discreción de espíritus, la obra de referencia es: L. BAKKER, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995 [orig.: *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Echter Verlag, Würzburg 1970].

²³⁶ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente*, 213-239; *Supra*, 360.

De esta “afectividad afectada” o *sensualitas*, generada por estas dos imágenes mentales, surge la contraposición entre el sentido y el contrasentido junguianos de dos imágenes mentales y su *sensualitas*: «Cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho» y «después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento» (*Au* 8) o bien, «quedó con tanto asco de toda la vida pasada» (*Au* 10) ante la imagen devocional y visionaria o representación de María con el Niño. La sensibilidad (*sensualitas*) manifestada por Ignacio ante esta disyunción de imágenes mentales ya nos muestran cómo la afectividad es afectada por la sensibilidad. Al respecto, Ricardo de saint – Victor nos lo aclara: «Nam sine imaginatione ratio nichil sciret, sine sensualitate affectio nil saperet»²³⁷.

En efecto, el ojo interior despierta en la dialéctica imaginativa un atisbo de sensibilidad que mueve el afecto. A este proceso la perspectiva psicoanalítica de C. Domínguez Morano²³⁸ alude a dos aspectos clave: 1) La falta de su madre ya evocada y su nostalgia materno y filial, aludiéndose, así, a su carácter introvertido, a la introspección o al “autoescrutinio”; 2) Ignacio presenta un cuadro depresivo de fondo y, en particular, con un sentimiento de abandono y de culpa por una pérdida sea por la ausencia materna sea por la repentina muerte del símbolo paterno representado en Juan Velázquez de Cuéllar.

Lo que resulta evidente es que en la vida de Ignacio se desarrollan grandes proyectos u objetos idealizados: ideal caballeresco y luego el ideal de santidad. Entre ellos, hay un cambio en su sistema simbólico y, en consecuencia, en su estructura imaginativa. Ignacio es herido casi de muerte y, sin duda alguna, su “ojo interior” vive una situación indefensa. Es, precisamente, en este momento de convalecencia en su casa – torre de Loyola donde se suscitan sentimientos de culpa por la “vida pasada”. Esta imagen mental primera entra en conflicto con la escatológica de Jerusalén. Desde la perspectiva psicoanalítica, esta disyunción de imágenes encuentra su origen en la revisión que hace Ignacio de su “vida pasada” y en el papel materno – filial, activándose una situación edípica.

²³⁷ *Beniamin minor* V, § 3 (SC 419, 102).

²³⁸ Véase: C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis”, en *Proyección* 53 (2006), 28-30; W. W. MEISSNER, *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven – London 1992, 360-387. Más panorámico: P. LAÍN ENTRALGO, “La personalidad de Ignacio de Loyola”, en Q. Aldea (ed.), *op. cit.*, 191-200.

Es aquí donde situamos la imagen devocional y visionaria de María Virgen con un niño (cf. *Au* 10). Existe un amplio consenso en afirmar que estos primeros momentos de Ignacio se pueden definir como una introducción al mundo interior subjetivo. Sin embargo, debemos exponer dos problemas a la posición psicoanalítica. Al primero ya hemos hecho referencia anteriormente²³⁹. En la hipótesis que el “ante diem” de 1508 señale una “muerte cercana” de la madre de Ignacio a dicha fecha, Ignacio vivió, sin duda alguna, la primera infancia con ella – escogiendo la fecha de su nacimiento, 1491 – sin invalidar, por ello, la presencia de Magdalena de Araoz y su importancia en la formación de su personalidad.

El segundo punto conflictivo adviene en relación a la imagen devocional y visionaria de María con el Niño (cf. *Au* 10). A este propósito, E. García Hernán arguye debidamente cómo la visión mariana del de Loyola está vinculada con el “voto de castidad” acaecido en Aránzazu y que aparecería doblada en el relato de la *Autobiografía* de Gonçalves da Câmara: en Loyola (cf. *Au* 10) y en Aránzazu (cf. *Au* 13)²⁴⁰. También J. A. de Polanco en su *Chronicon* documenta la «ex visione B. Virginis» como una confirmación del castigo de la carne, «de carnis suae castigatione, et honoris abnegatione»²⁴¹ y sin dar noticia de lo sucedido en Aránzazu. Sobre el vínculo entre la imagen mariana y su relación con el voto de castidad, debemos considerar dos fuentes documentales: la *Epistola* de Laínez de 1547 y la carta que Ignacio escribió a Francisco de Borja en 1554. La fuente epistolar presentada por Laínez, relaciona la imagen devocional de María «a la qual tenía especial devoción» con el «don de la castidad» y el voto realizado, pues «tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas»²⁴². En lo que concierne a la carta a Borja con motivo de la noticia de la quema en Aránzazu, Ignacio se expresa de esta manera:

²³⁹ Cf. *Supra*, 550.

²⁴⁰ E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 114-115. Véase *Apéndice* [24.5 y 24.7].

²⁴¹ Cf. *Chron* I, cap. II, 15: «Nec parum in bono proposito fuit confirmatus ex visione B. Virginis, quam noctu (vigilans tamens) cum puero Jesu videre sibi visus erat; ex qua hic effectus consecutus est, ut postea omnia illi saecularia in fastidium versa fuerint, et ardens castitatis desiderium inde conceperit, quam B. Virgine mediatrice sic observavit, ut quamdiu vixit, corpus mentemque ab omni carnis impuritate immunem custodierit».

²⁴² *Epistola*, n. 5 (FN I, 74-76). Cf. *Apéndice* [25.1].

«Es verdad que, como el caso de aquella quema fue de grande lástima, especialmente a los que tenemos noticia de la devoción de aquel lugar y de lo mucho que en él sea servido Dios N. S. [...] Y de mí puedo decir que tengo particular causa para la desear; porque cuando Dios N. S. me hizo merced para que yo hiciese alguna mutación de mi vida, me acuerdo haber recibido algún provecho en mi ánima velando en el cuerpo de aquella iglesia de noche»²⁴³.

Resulta evidente que la experiencia de Dios y la visitación de María sucede en un marco y en una situación: su constitución biológica (la herida de Pamplona) y ante la activación edípica. Interesó a S. Freud, escasamente, el hecho de que María llegue a ser figura de la madre tierra en contraposición (imagen dialéctica) a la actividad sexual onírica. Por su parte, E. Jones resalta el valor delicado de María en *oppositum per diametrum* al sometimiento a la figura del padre, a la vez, que el enlace afectivo que ello supone. La relación madre – virgen (maternidad y virginidad) son el denominador común para F. Dolto y J. Kristeva. El primero enfatiza el significado de disponibilidad de María y la segunda apunta al sentido de desapego “fetal, oral y carnal” que María representa²⁴⁴. En este punto, debemos distinguir dos imágenes, la devocional y la visionaria o representación de María. La primera no está necesariamente vinculada a la cuestión de la virginidad y al “don de la castidad” que más bien advendría en Aránzazu y germinada, quizás, en el periodo de Loyola. Sabemos que en su casa – torre, Magdalena de Araoz hizo construir un oratorio el cual era presidido por la imagen de la Anunciación regalada por Isabel la Católica²⁴⁵.

Resumiendo, la imagen de María en este primer momento del “ojo interior” que mira hacia el “self” se desarrolla en un tiempo conflictivo para Ignacio de Loyola y en estrecha relación con dos imágenes mentales dialécticas: la de su vida pasada y la de Jerusalén. En este contexto se activa primordialmente la alternancia de pensamientos y el ir “tomando lumbre” en lo que pensaba y en lo que sentía (mociones).

²⁴³ *Epp* VII, 422-423 (*Obras*, 924).

²⁴⁴ Me remito al itinerario trazado por C. Domínguez Morano y la exposición que hace acerca de la “figura de María a la luz del psicoanálisis”: C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006, 103-130.

²⁴⁵ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 104.

Si bien este “self” está definido por un narcisismo o la supremacía del propio interés; no por ello, necesariamente, se debe psicoanalizar la situación de Ignacio de Loyola como hizo W. W. Meissner. Saliendo un poco de estas líneas psicoanalíticas, piénsese que en Ignacio de Loyola se dan dos mitos – estructuras antropológicas – que fueron objeto de estudio por parte de C. Lévi – Strauss²⁴⁶: el perceveliano y el edípico. Los dos son el resultado de la desmesura o del exceso tanto de silencio como de palabra o de conocimiento. El primero, el de Perceval – como ya hemos ido viendo en nuestro anterior capítulo – se presenta como la figura de quien mata a su madre (el abandono provocado por el interés de querer ser caballero y tomar las armas bermejas) y de quien debe preguntar a quién sirve el *graal* y no lo hace. El segundo, el de Edipo, bien conocido, se vertebra como la desmesura de la palabra o su exceso. Edipo mata a padre al revelársele la verdad de sí mismo y si, en el caso de Perceval, su búsqueda es por una pregunta; en este caso, la respuesta mueve a Edipo desde el primer momento en que debe resolver el enigma planteado por la Esfinge. Desde esta óptica, en Ignacio de Loyola y su “ojo interior” acaecen estas dos estructuras: la perceveliana y la edípica. En la casa – torre de Loyola y en Manresa fundamentalmente se activa la edípica mientras que después del fracasado proyecto de permanecer en Jerusalén, la situación perceveliana adquiere una supremacía en la vida de Ignacio: buscar la voluntad divina, preguntarse hasta la constitución de los “Amigos en el Señor” o la *Societatis Iesu* en Roma.

La voz de Ignacio mediante la pluma de Gonçalves da Câmara nos lo define como un sujeto narcisista, con deseos de honra, vanidades (cf. *Au* 1), hombre elegante y cuidadoso. La gran carnicería es solo un ejemplo para evitar el hueso salido de lugar después de la herida en Pamplona. También de sus aspiraciones como el amor a la gran dama “más que condesa y duquesa”. Lo mismo, los ideales caballerescos: héroe militar, ambicioso²⁴⁷.

²⁴⁶ Véase su capítulo rotulado “De Chrétien de Troyes à Richard Wagner” en: C. LÉVI – STRAUSS, *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983, 301-319.

²⁴⁷ «Los ideales de carácter heroico militar constituían un aspecto importante de la alta imagen que Ignacio necesitaba mantener de sí [...] La mirada de su propio Yo Ideal y la mirada de los otros, constituyó, pues, el motivo fundamental que le mantuvo en un lugar del que nada bueno se podía esperar». Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis”, 34.

La perspectiva de C. Domínguez atribuye a los ideales caballerescos del Medioevo el narcisismo de Ignacio. Lo heroico y el honor eran una parte de ese imaginario, y no por ello resultaban ser destructivos para su personalidad. En su proceso transformativo se van redireccionando mediante el proceso creador de la imaginación: formación, construcción, destrucción e irrupción. A este propósito se refirió P. A. Fabre cuando afirmó en relación a la Meditación del Reino en *Ejercicios* (cf. *Ej* 91-98) que el ejercicio espiritual se vertebra en un *déplacement*, es decir, en una redirección del ideal caballeresco hacia el ideal de santidad, «de la souffrance vers la gloire, la fidélité à la fierté chevaleresque l'imitation de l'humanité sainte»²⁴⁸, lo que para los coétáneos de Ignacio era la “novus Christes miles, novis cum armis”²⁴⁹ como declara J. A. de Polanco. Dicho proceso de “mudanza” no solo es un recorrido persuasivo o retórico sino sufre también una transformación topológica. En este sentido, la mudanza o la transformación de Ignacio de Loyola, el «yo lo he de hacer» (Cf. *Au* 14), es el resultado de la imagen narcisista, motor de su transformación.

Ignacio da un paso del “yo ideal al ideal del yo”²⁵⁰ pero ello va acompañado de un proceso de conformación a la voluntad divina donde juega un papel fundamental esa “lumbre” progresiva que exige una topología nueva, aquellos lugares nuevos que irán transformando al sujeto a partir de las experiencias realizadas (Aránzazu, Montserrat, Manresa, Jerusalén, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Vincenza, Venecia, Roma, por nombrar las más elementales). En consecuencia, “la diversidad de espíritus” o la “lumbre” a la cual se refiere este primer momento, el del ojo que mira al “self”, resultan el fruto de la función creativa de la imaginación vinculada con el discernimiento, el “examen” o el “autoescrutinio”. De esta manera, F. McLeod apunta a la revelación de la dimensión más profunda del ser, el sí mismo, que emerge con fuerza, la libido como la entiende C. G. Jung, y activa el conocimiento:

«La imaginación tiene una función creativa. Utilizando la imaginación se puede a veces llegar a tocar el nivel más profundo del propio ser. Ese nivel se expresa con diversas fórmulas como “nivel de intencionalidad”, “eros creativo”, “élan vital” o “dirección básica de la vida”. También se le puede llamar, según este modo de ver las cosas, actividad imaginativa del entendimiento que se mueve y juega ese papel libremente en su propio

²⁴⁸ P. A. FABRE, *op. cit.*, 44.

²⁴⁹ *Chron* I, cap. II, 18.

²⁵⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis”, 35-37.

campo y puede algunas veces sacar a la superficie cognoscitiva los objetivos soterrados en la inconsciencia, que operan de hecho en la vida de la persona. Todo ello se extiende, por decirlo así, al subconsciente humano bajo el nivel ordinario de la conciencia y crea una nueva imagen de sí que infundirá un sentido de dirección en la propia vida [...] Ignacio emplea la imaginación de este modo. Y lo hace no meramente para descubrir qué es lo que se debe hacer, sino para obtener un nivel suficiente en el proceso de discernimiento. Revisa la elección propuesta viendo si la parte más profunda y más auténtica de su propio ser la acepta o la rechaza mediante imágenes y sentimientos generados por la imaginación»²⁵¹.

En este sentido, Ignacio va tomando “lumbre” en su ojo interior que va desentrañando su sensibilidad y va cogitando hacia dónde le llevan las imágenes devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones de este primer momento. Ahí surge la *discretio* de espíritus. Así, el ojo interior de Ignacio puede formularse como «invisibilia vero solus videt oculus cordis»²⁵². Si anteriormente hablábamos de dos imágenes dialécticas – vida pasada y Jerusalén –, otra de las imágenes que se suceden en esta dialéctica resulta la de su vida pasada con la imagen devocional y visionaria o representación de María con el Niño (cf. *Au* 10). Notamos dos movimientos del espíritu: «asco de la vida pasada» y «la consolación excesiva»²⁵³. Dando un paso más, el ojo que mira hacia el “self”, en Ignacio, no solo piensa sino que, en un estadio ulterior, discierne o, mejor dicho, “se examina”. Junto a esta imagen de María, la mental de la vida pasada y de Jerusalén, debe unírsele otra de las imágenes visionarias o representaciones más enigmáticas y a la vez tan antigua como medieval: la de la serpiente (cf. *Au* 19-20).

La imagen se desarrolla en un contexto de “examen”, es decir de conocimiento de sí y de “autoescrutinio” que ocho números posteriores se visibiliza mediante la representación de la carne (cf. *Au* 27) y que, posteriormente, en el “ojo teologal” y en el conjunto de la imagen devocional de la cruz, la figura sembrada de ojos, la serpiente, se nos dice claramente que era el demonio lo que en terminología ignaciana se llama “el engaño”.

²⁵¹ F. G. MCLEOD, *art. cit.*, 37.

²⁵² *Beniamin minor* V, § 3 (SC 419, 102).

²⁵³ Sobre esta visitación: «The designation ‘great supernatural visitations’ is Gonçalves da Câmara’s hagiographic flourish [...] Loyola habitually practiced and promoted imaginative prayer, so that ‘image’ (imagen) was his ordinary experience [...] The usual place for a Marian image in a late medieval or renaissance home was the bedroom, where it was hung in a gilt frame with a candle attached to the headboard of the bed. Display of her small and intimate image in a domestic setting invited her presence and protection». Cf. M. O’ROURKE BOYLE, *op. cit.*, 39.

Desde este concreto contexto, J. E. Cirlot analiza la fuerza simbólica de la imagen de la serpiente reconociendo su amplio espectro semántico y ambivalencia. La serpiente simboliza la energía pero situada en el desierto adquiere el sentido de las tentaciones. Aun si la localización no es física, en el caso de Ignacio, su contexto figurativo lo es, es decir, la imagen simbólica de la serpiente constituye «la involución, la persistencia de lo inferior en lo superior, de lo anterior en lo ulterior, lo cual es ratificado por Diel, para quien la serpiente es el símbolo, no de la culpa personal, sino del principio del mal inherente a todo lo terreno»²⁵⁴.

Para poder entender esta imagen, es de nuestro interés detenernos en su significado simbólico presente en algunos bestiarios medievales cuya fuente se encuentra en *El Fisiólogo*²⁵⁵, fechado entre los siglos II y V. Sobre la serpiente se dicen cuatro “peculiaridades”: a) El cambio de piel entre las piedras o huecos angostos, es decir, la mudanza de la antigua piel y su renovación; b) Al beber en el río, deja su veneno; c) Teme al hombre desnudo; d) En su muerte a golpes “precave la cabeza”. Sobre las tres primeras, *De Bestiis et aliis rebus* se hará eco²⁵⁶ mientras que el soneto del *Bestiario moralizado* de Gubbio²⁵⁷, anónimo italiano del siglo XIV, dedicado a la serpiente y a su valor simbólico y moral, se centra en la tercera peculiaridad y ofrece la acepción “serpiente” como enemigo, terminología e imagen plenamente en consonancia con el espíritu y la energía que experimenta Ignacio de Loyola (cf. *Au* 19 y 31): el engaño y su revelación ante la cruz como también le dedicó Aurelio Prudencio (c. 348 – c. 410) en su *Cathemerinon* (“Hymnus VI”), al describir a la serpiente por sus «fraudesque flexuosas, engaños retorcidos» frente a la invocación del nombre de Cristo²⁵⁸.

²⁵⁴ J. E. CIRLOT, “Serpiente”, en Id., *op. cit.*, 407-409. Aquí, 406.

²⁵⁵ ANÓNIMO, *El Fisiólogo*. Véase el texto en *Apéndice* [29.1]. Sobre su origen y versiones a la vez que el significado que tendrá en la Edad Media, consúltese la introducción de N. Guglielmi: *El Fisiólogo*, 9-51. De igual manera, me remito a: I. MALAXECHEVERRÍA (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴. De dicha edición, extraemos lo referente a la serpiente en algunos bestiarios. Véase *Apéndice* [29.2 – 29.5]; F. ZAMBON, *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*, Siruela, Madrid 2010 [orig.: *L'alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del medioevo*, Carocci, Roma 2003]; I. F. WALTER N. WOLF, *op. cit.*, 152-153.

²⁵⁶ Cf. *Apéndice* [29.2]; F. ZAMBON, *op. cit.*, 77-100.

²⁵⁷ Ms. V.E.477, Biblioteca Nazionale, Roma. Cf. *Apéndice* [29.4].

²⁵⁸ Véase, F. ZAMBON, *op. cit.*, 64; *Apéndice* [29.6].

De la misma manera y corroborando que estamos delante de un valor ambivalente, Ludolf von Sachsen trae a colación a san Jerónimo para hablar de la serpiente, su tentación y su engaño a la cual «hay que aplastarla en su cabeza»²⁵⁹. Decimos ambivalente porque lo que para el Cartujano. La cabeza de la serpiente es el centro de la “sugestión”; para el *Fisiólogo*, en cambio, la “cabeza precave”. El engaño provoca falsa consolación aunque a primera vista aparece en Ignacio como consolación puntual. Esta aparente alegría contiene los defectos de la imaginación (*garrula*) y de la sensibilidad (*temulenta*) ya anunciados por Ricardo de saint – Victor²⁶⁰. En esta óptica, C. G. Jung advierte en su capítulo primero – El Rojo – del *Liber secundus*: «Siempre es arriesgado aceptar la alegría, pero eso nos conduce a la vida y su desengaño, de lo que deviene la totalidad de nuestra vida»²⁶¹.

Por consiguiente, estos datos revelan que la representación de la serpiente (cf. *Au* 19) más que una imagen “fálica” y de “connotación narcisista – exhibicionista” argüidas por J. Melloni y P. Alonso²⁶², se trata de una imagen *imaginal* o surreal al servicio del engaño y del discernimiento en el conjunto de otras dos imágenes, la de la carne (*Au* 27) y la de la figura sembrada de ojos y la cruz (*Au* 31). Ellas se enmarcan en lo que G. Fessard²⁶³ llamó la “dialéctica” de los *Ejercicios*. Las dos primeras pertenecen a lo que venimos llamando el ojo interior que mira hacia el “self” mientras que la última, acto seguido de las experiencias representativas de los misterios de la fe (ojo teologal), se sitúa plenamente en el hombre nuevo en Cristo.

²⁵⁹ «Dice san Jerónimo: “La serpiente antigua es resbaladiza: si no se le agarra por la cabeza, entra toda enseguida. La serpiente infernal tiene como cabeza la mala sugestión; su cuerpo es el consentimiento; su cola el pecado de obra. Allí donde pone la cabeza de la sugestión, pone luego el cuerpo del consentimiento; y donde pone el cuerpo del consentimiento, pone la cola de la obra. Por eso hay que aplastarla en su cabeza, en la sugestión [...] Cortando la cabeza de la sugestión, se contrae la fuerza de la serpiente infernal”». Cf. *Vita Christi* I, cap. 22, 226.

²⁶⁰ *Beniamin minor* VI, § 4 (SC 419, 104).

²⁶¹ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. I, 236.

²⁶² Cf. J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, 47. También citado en: P. ALONSO, “El comienzo de la vida apostólica: hacerse peregrino”, en *Man* 87 (2015), 213-222. Aquí, véase su nota 8, 218.

²⁶³ G. FESSARD, , *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2010 [orig.: *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956].

Todas ellas expresan el valor del discernimiento y de la elección recordando el imperativo de Andrés el Capellán: «Alejad, por tanto, todo temor al engaño y elegid uno de los amores»²⁶⁴. La cruz, “el hombre desnudo” para Gubbio en su soneto²⁶⁵, da un “gran conocimiento” a Ignacio y desvela el sublime engaño: la consolación aparente de la imagen de la serpiente (*Au* 19) que no proviene de Dios. De igual manera, «los ojos corporales» le representan carne para comer (cf. *Au* 27). De ello dio cuenta L. Bakker al analizar, en relación a las reglas de discernimiento, cómo la visión de la carne se inscribe en un contexto de falsas consolaciones²⁶⁶. En efecto, existe la necesidad de examinar y de confirmar aquello que aparece en la imaginación:

«[...] Lo que la imaginación presenta necesita ser verificado y sus energías canalizadas en una dirección determinada. Esto lo vemos en su triple coloquio y en las Reglas de Discernimiento, donde hace que la razón juzgue lo que la imaginación haya evocado [...] También es necesaria la reflexión para determinar si las imágenes revelan impulsos o deseos contrarios a su auténtico yo. Además de ponernos en contacto con nuestro “eros” o impulso creativo [...] puede también manifestar un “thanatos” o tendencia destructiva [...] Es aquí, en el método tan delicado con que Ignacio estructura sus ejercicios para equilibrar, complementar y emitir juicio sobre la actividad imaginativa del entendimiento, donde más profundamente se manifiesta el genio de Ignacio»²⁶⁷.

Se verifica aquí la precisa definición de “imaginación” realizada por R. Argullol: «La imaginación es el único camino de la verdad. Ella nos guía para deshacer la senda de manera que nuestros pasos, aunque dejen las mismas pisadas en la tierra, adquieran otro significado»²⁶⁸. Es la *senefiance* de la que habla I. Malaxecheverría al delimitar lo maravilloso en el espectro de los bestiarios medievales la cual depende de su contexto y del valor que se le asigna²⁶⁹ pese a que como propugna el estudioso italiano F. Zambon, en todos ellos, lo que impera es la *mirabilia Dei*, es decir, «la visión simbólica y mística del cosmos»²⁷⁰; punto, por otra parte, que diferenciará la visión de la naturaleza en la ciencia experimentada y moderna del Renacimiento y en épocas posteriores.

²⁶⁴ *De Amore* I, VI, 142. Cf. *Apéndice* [20.1].

²⁶⁵ Cf. *Apéndice* [29.4].

²⁶⁶ L. BAKKER, *op. cit.*, 77-79.

²⁶⁷ F. G. MCLEOD, *art. cit.*, 83-84. Me remito también a lo expuesto en nuestra Parte I. Cf. *Supra*, 121.

²⁶⁸ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 181.

²⁶⁹ I. MALAXECHEVERRÍA, *op. cit.*, 25-26.

²⁷⁰ F. ZAMBON, *op. cit.*, 25-46. Aquí, 43.

A ello debemos añadir que resulta menos plausible la consideración de O'Rourke Boyle al identificar la figurada sembrada de ojos (cf. *Au* 19 y 31) con el pavo real²⁷¹. Primero, porque no está tan claro que el pavo real sea considerado como un reptil. Segundo, porque la “figura sembrada de ojos”, identificada como la serpiente por parte del relato de Gonçalves da Câmara, no tiene un valor unívoco. Vimos en nuestra Parte II, como la imagen llena de ojos es una de las primeras visiones de Hildegard von Bingen, en un contexto lumínico y en la presencia del fuego del Espíritu Santo²⁷². Tercero, porque en estos números de la *Autobiografía*, la serpiente representa el movimiento de los espíritus en el “self” de Ignacio (cf. *Au* 19) y el conocimiento de qué es aquello que «se le solía aparecer» a la luz de Cristo (cf. *Au* 31). De aquí, se entiende que su función está al servicio de “mostrar mostrando” la discreción de espíritus, el autoescrutinio y el conocimiento de sí; función que responde a la *ratio triplex* de la imaginación (mnemónica, didáctica, afectiva).

Corroboramos, así, que la serpiente no tiene el valor de la “pérdida de la gracia”, la vanagloria o el orgullo sino, más bien, como imagen dialéctica y ante «la magnitud de la gracia recibida»²⁷³, previamente, en la apertura de los ojos delante del río Cardoner (cf. *Au* 30). El marco de esta imagen es una aparente consolación por lo que no resulta extraño la experiencia relatada como la “figura sembrada de ojos” en el *Summ. Hisp.*, de Polanco, la mezcla entre la culebra y la figura resplandeciente en el caso de Ribadeneira²⁷⁴ o la serpiente en la *Autobiografía*, con la sexta regla – la cola serpentina – en la discreción de espíritus en segunda semana de *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

²⁷¹ «The peacock was no exception to the ambivalence of animal imagery. Its presence could victoriously symbolize immortality, even daring to adorn the throne of Christ in glory. Antithetically it could symbolize the vice that most threatened salvation, pride as vainglory [...] The brilliant hues of its fanned tail contrasted with a cry so strident that the name “peacock” (*pavo*) was derived from “fear” (*pavor*), since its voice terrified its hearers. Its raucous nocturnal screaming for fear that its beauty might be lost symbolized the human soul imperiled of losing grace». M. O'ROURKE BOYLE, *op. cit.*, 116-117. Véase también todo el capítulo, 100-146.

²⁷² *Scivias* I, I. Véase, *Supra*, 207.

²⁷³ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 53.

²⁷⁴ Cf. *Summ. Hisp.*, nn. 17-18 (FN I, 160-161); *Vita Ignatii* I, VII, 34 (FN IV, 127). Véase los textos en *Apéndice* [26.2-3; 27.11].

hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual 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*)²⁷⁵.

Esta imagen visionaria o representativa subyace como un imagen mnemónica, “se le solía aparecer”, vinculada a los sentidos y bajo la supremacía del sentido de la vista, figura sembrada de ojos²⁷⁶. En este sentido, vemos todo un recorrido en el uso de la imaginación en Ignacio, “imaginación ejercitada” en la propia experiencia de Dios. No es extraño, por lo tanto, que C. de Dalmases le llamara el «primer ejercitante»²⁷⁷. Primero, una imaginación pensada (*ratio imaginationem*). Segundo, una imaginación examinada, es decir, la *discretio* de espíritus que como bien sostiene Ricardo saint – Victor resulta la «prima proles rationis»²⁷⁸. Finalmente, una imaginación al servicio de la *imago fidei*. Ignacio quiere reproducir la vida de Jesús (imitación). El proceso evolutivo será el seguimiento en clave más evangélica. El Rey y el proyecto histórico de Jesús es central. En el roce con la figura de Jesús se fue incorporando su modo de afectarse y de pensar. La identificación lleva a la imitación a su profundidad. Pero tiene que demoler su antigua condición y dinámica anterior.

A este punto, cabe recordar la figura del padre imaginario, que es el Todo, en una situación edípica: o tú o yo. Cuando la representación de Dios es más el padre imaginario que el simbólico, entonces la afirmación de Dios es paralela a la negación de sí mismo con la sumisión con tintes masoquistas²⁷⁹. Esta configuración del mal, todo lo contrario al ejercicio del sí mismo y a la imaginación simbólica, es el mundo del infierno (fig. 84) para C. G. Jung.

²⁷⁵ Consúltese: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 842-848. También “cola de la obra” para el Cartujano. Cf. *Vita Christi* I, cap. 22, 226.

²⁷⁶ «Ars memorativa» argumentada por F. Zambon quien alude a esa función persuasiva o retórica de este tipo de *imagines* con el fin de impresionar sea por la belleza sea por la fealdad. Cf. F. ZAMBON, *op. cit.*, 136.

²⁷⁷ C. DE DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, 56.

²⁷⁸ *Beniamin minor* LXVII, § 22 (SC 419, 282-284).

²⁷⁹ «Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía, y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: – Señor, no haré cosa que te ofenda. Replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces. Y así le vino al pensamiento la historia de un santo, el cual, para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó. Y estando pensando en esto un buen rato, al fin se determinó de hacello, diciendo consigo mismo que ni comería ni bebería hasta que Dios le proveyese o que se viese ya del todo cercana la muerte» (*Au 24*).

El suizo, en el séptimo momento, inicia su visión del infierno cuya intercesión entre los dos mundos, el del vacío y el de lo pleno, encuentra la intersección en el individuo que ejerce su sí mismo: asumir el mal.



Fig. 84. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XII (El infierno), 75

Al final del capítulo duodécimo leemos:

«Lo vacío no puede sacrificar nada, pues siempre padece la carencia. Sólo lo pleno puede sacrificar, pues tiene la abundancia. Lo vacío no puede sacrificar su hambre por lo pleno, pues no puede negar su propia esencia. Por eso, también necesitamos el mal. Sin embargo, debido a que antes recibí la abundancia, puedo sacrificar mi voluntad por el mal. Toda la fuerza vuelve a fluir hacia mí, porque el maligno me ha destruido la imagen de la configuración del Dios. Mas la imagen de la configuración del Dios aún no estaba destruída en mí. Me horrorizo ante esta destrucción, pues es espantosa, una profanación de templos sin igual. Todo se resiste en mí contra lo insondablemente abominable. Pues aún no sabía lo que quiere decir dar a luz a un Dios»²⁸⁰.

²⁸⁰ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XII, 318-319.

b) El ojo interior teologal

En segundo lugar, el ojo interior de Ignacio de Loyola se dirige hacia los misterios de la fe. Toda esta transformación es un conflicto tremendo. Una guerra interior al borde de la locura donde su fuerza *yoica*, inteligencia intrapersonal e interpersonal, le ayudará. En Manresa, grandes consolaciones le vinieron pero pronto empezó a tener grandes agitaciones en su ánima: resistencias, «¿qué nueva vida es ésta que comenzamos?» (*Au* 21). Hay una lucha interna y una transformación del padre imaginario en simbólico. Ignacio vive con la necesidad de acabar con lo anterior negándose a sí mismo. Sin embargo, el yo no se queda contento. Vive la época de los escrúpulos o la culpa persecutoria. No mira al futuro a diferencia de la culpa reparadora que otea el futuro en diálogo amoroso. Los escrúpulos en la vida espiritual, típicamente obsesivos, son un modo de aliviar una culpa inconsciente. Pero el problema es la ambivalencia afectiva. Aumentarán las penitencias hasta la desesperación: la idea del suicidio (cf. *Au* 24). En definitiva, es un pulso con Dios hasta que “despertó como de un sueño”. Dejándose seducir por Dios, la iniciativa se reconoce como de Él. Se reconoce la alteridad. De aquí, la reverencia. La consecuencia es inmediata: el cambio de vida. Su arreglo personal, comer carne, y lo más importante, salir a la calle, son acciones que le llevan a la realidad histórica. En el culmen, se encuentra la experiencia a la que ya hemos aludido: sentado al lado del río Cardoner (cf. *Au* 30).

Ya W. James dibujó en su momento los cuatro trazos característicos de lo que una experiencia mística significa: transitoriedad, iluminación, pasividad y Inefabilidad²⁸¹. A lo largo del proceso madurativo de Ignacio estas cuatro notas se presentan. En ellas se evoluciona hacia una imagen de Dios en clave parental (padre simbólico); un Dios comunicativo, diferenciado y trinitario; se percibe su dimensión salvadora a través de Jesús y el seguimiento y María deja de ser la dama del caballero para constituirse en mediadora. La bisagra de esa redirección o mudanza del ojo interior del “self” hacia lo teologal la constituye la *discretio* de espíritus: «Per discretionem siquidem sol ille mundi intellectualis, interior ille oculus cordis, intentio uidelicet mentis, dirigitur»²⁸².

²⁸¹ Cf. W. JAMES, *op. cit.*, 286-287.

²⁸² *Beniamin minor* LXIX, § 23 (SC 419, 288).

Otros autores verán cómo Ignacio abandonándose en la Alteridad²⁸³, abandona el dios que resultaba ser una prolongación de sus propios intereses. La vida de Ignacio se abre a algo diferente – místico –: Dios como relación y reparador desde la bondad y la amistad. Un lento camino²⁸⁴ saliendo de intereses personales y narcisísticos:

«Una relación de unión entre Cristo y el creyente. Lo que se experimenta en el acto de fe es básicamente una relación de amor, aunque no sea siempre sentido y conocido como tal conscientemente. Por parte del creyente el acto de fe incluye la aceptación del amor salvífico de Cristo como un don y, en respuesta a éste, una donación de sí mismo totalmente incondicional, en cuanto está en su mano [...] La imaginación y los sentidos son también parte de la totalidad de la persona que se entrega en el acto de fe. Aunque estas dos facultades funcionan con autonomía una vez estimuladas inicialmente, ejercen su influjo en el acto de fe»²⁸⁵.

Precisamente, F. McLeod insiste en un punto característico en C. G. Jung: la totalidad de la psique, lo consciente y lo inconsciente, lo masculino y lo femenino en el ser mismo. Este segundo momento, el del ojo teologal, se inscribe en el marco oracional de Manresa. Allí, Ignacio «ultra de sus siete horas de oración, se ocupaba en ayudar algunas almas [...] y todo lo más del día que le vacaba, daba a pensar en cosas de Dios, de lo que había aquel meditado o leído» (*Au* 26). De esta manera, dos son sus fuentes: la oración y la lectura espiritual de la *Imitación de Cristo*. Curiosamente, el capítulo cuarto del *Liber secundus* de Jung (fig. 85) – el anacoreta –, establece un diálogo visionario entre Amonio, el anacoreta, y el yo en torno a este libro devocional. Las palabras del “hombre del desierto” instan al yo a la multiplicidad de significados, inabarcables e inagotables, florecientes de la lectura de los Evangelios. He aquí, la intervención del anacoreta:

«[...] Sabes, pues, que un libro se puede leer varias veces, quizá lo conoces casi de memoria y, a pesar de eso, si vuelves a leer otra vez las líneas que tienes ante ti, ciertas cosas te parecerán nuevas, o incluso te vendrán pensamientos completamente nuevos que antes no tenías. Cada palabra puede tener un efecto engendrador en tu espíritu. Y si finalmente has apartado el libro por una semana y luego lo vuelves a tomar después de que tu espíritu haya atravesado distintas transformaciones, entonces te alumbrará más de una nueva luz»²⁸⁶.

²⁸³ Es la base de un “self” restaurado. Véase, I. BONÉ PINA, “Vulnerables y hospitalarios. Espiritualidad ignaciana y alteridad”, en *Man* 80 (2008), 109-124.

²⁸⁴ Ver, J. GARCÍA DE CASTRO, “El lento camino de la lúcida entrega”, en *Man* 73 (2001), 333-355.

²⁸⁵ F. G. MCLEOD, *art. cit.*, 87.

²⁸⁶ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. IV, 256.



Fig. 85. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. IV (El Anacoreta, Dies I), 15

Ante esta situación, el mismo yo junguiano reconoce ser «un estudiante ignorante»²⁸⁷. De esto mismo versa la experiencia manresana de Ignacio de Loyola y el “ojo teologal” que nos ocupa, una escuela y una pedagogía: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» (*Au* 27). No es extraño, por lo tanto, la 2ª nota al comienzo de la segunda semana en Ejercicios: «Para la segunda semana y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de santos» (*Ej* 100). Jung recupera la cuestión de la imitación de Cristo y su seguimiento en el capítulo XIV del *Liber secundus* el cual inaugura el octavo momento de su camino visionario: “la locura divina”. La escena se desarrolla en la biblioteca donde se le ocurre pedir un libro: el Kempis, el cual «significa muchísimo [...] pues está escrito desde el alma»²⁸⁸. Pues bien, se trata de desvelar el mundo espiritual en contraposición a la mirada analítica del positivismo y del racionalismo que va más allá de un simple libro devocional. En este *mundus spiritualis*, Cristo tiene un papel primordial y un referente (*Bedeutung*): «Busca un modelo que te muestre cómo se ha de vivir lo divino. Nuestro modelo natural es Cristo»²⁸⁹.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XIV, 324.

²⁸⁹ *Ibid.*, 326.

De hecho, esta es la perspectiva tomada por Gonçalves da Câmara a la hora de narrar y retratar el ojo interior y teologal de Ignacio de Loyola, es decir, una serie de imágenes visionarias o representaciones que resultan un compendio teológico – espiritual, «doceret doctrinam christianam; et docuit quidem doctrinam christianam statim post illustrationem»²⁹⁰ – formulación de J. Nadal en 1567 – a la vez que una progresión o evolución hacia el hombre nuevo en Cristo (ojo crístico). Sin embargo, J. A. de Polanco en su *Chronicon* invierte las imágenes: primero adviene la del Cardoner para pasar ulteriormente a las referidas a los misterios de la fe, reunidas, eso sí, en un único párrafo²⁹¹.

Siguiendo el relato de *Autobiografía*, la primera de ellas es la de la Trinidad y así como en las otras tres fuentes documentales (Laínez, Polanco, Ribadeneira) deviene un denominador común; aquí, existe una diferencia: la figuración de la Trinidad mediante tres teclas (cf. *Au* 28). Si bien es verdad que «the philology of the “keys” (*teclas*) connotes a musical instrument and suggests a theological interpretation such as the harmonization of the Trinitarian persons in one composition», la perspectiva de Boyle, quizás por un error de traducción, al comentar este pasaje resulta demasiado pretenciosa al relacionar la figura de las teclas como *keys* o llaves y la aplicación pitagórica en torno a la letra Y como una «theological resolution to his speculation»²⁹². Acto seguido, el número ulterior construye una arquitectura teológica fundamental. Si lo dividemos en cuatro momentos se generan cuatro imágenes visionarias que se suceden como si fuesen la ópera de “encantamientos” o de incubación del huevo de C. G. Jung quien en sus series dibuja toda una experiencia visionaria de la encarnación o de la kénosis del “Dios venidero”²⁹³.

²⁹⁰ MNad V, *Exhort. colonienses* (1567), n. 9, 783.

²⁹¹ «Miras etiam post haec certamina a Domino illustrationes circa mysterum Sanctissimae Trinitatis, et mundi creationem et alia fidei mysteria eo tempore, quo Manresae versatus est, a Domini accepit; sed quod attinet ad mysterium Trinitatis, vir alioquin litterarum experts, sic fuit edoctus, ut eo tempore tractatum de Sanctissima Trinitate scribere sit aggressus; nec solum cum spirituali consolatione singulari, quam multis horis quasi absorptus in abyssu divinae Bonitatis eo die quo hujus mysterii cognitionem accepit; et cum omnino a se omnem hujus mundi consolationem ablegasset, dignatus est non raro Christus Dominus, et interdum etiam Beatissima Ejus Mater, peculiari quodam modo eum consolari, dum mentis oculis ab ipso cernerentur». Cf. *Chron* I, cap. III, 22.

²⁹² Cf. M. O’ROURKE BOYLE, *op. cit.*, 85-90.

²⁹³ Véase la serie de once imágenes en *Apéndice* [30].

Primera, la imagen blanca sin figura, con rayos y lumbre (cf. *Au* 29 A) refiriéndose al momento de la génesis de la Creación. Esta primera imagen visionaria o representación solar inaugura la serie de imágenes en el número 29 de la *Autobiografía* con un alto contenido teológico – espiritual: la Creación, el cuerpo del Señor sacramentado (Eucaristía), la humanidad de Cristo y María. Asimismo, las dos primeras rezuman por doquier la presencia de la luz, es decir, la visibilidad de lo invisible. Jung, después de la conversación con el anacoreta Amonio, retrata así su plegaria por la mañana en su *Dies II* del *Liber secundus*, acto seguido de la visión de los cuatro caballos blancos con alas doradas: «“¡Obséquianos tu luz, encrespado por el fuego, entreverado, crucificado y resucitado, tu luz, tu luz!”. Sí, con este grito desperté. Acaso Amonio no dijo anoche: “No olvides tu plegaria de la mañana cuando se eleve el sol”»²⁹⁴. Este carácter solar contrasta con las “mil serpientes que se esconden”; contraste, por otra parte, figurado en el número 31 de la *Autobiografía*²⁹⁵.

En un segundo momento, litúrgico y devocional, la imagen transporta a Ignacio hacia la experiencia de Cristo bajo la formulación medieval de la *ad – miratio* (*merveille*), esto es, la elevación de la hostia eucarística, el *corpus Domini* (cf. *Au* 29 B) cuyos rayos blancos inundan la percepción visible. Mientras se ejercita en la oración, la imagen visionaria de la humanidad de Cristo se dibuja como un cuerpo blanco (cf. *Au* 29 C); de la misma manera que para Nuestra Señora (cf. *Au* 29 D), pero concebida de muy diferente forma que anteriormente (cf. *Au* 10) lo que causa “las alas del vuelo contemplativo”²⁹⁶, la consolación y la confirmación de la fe²⁹⁷. Nos parece importante subrayar el uso de la imaginación al servicio del acto de fe, provocadora de mociones y de confirmaciones de la voluntad divina. En *Ejercicios*, especialmente en lo que concierne a la materia de elección al inicio de la segunda semana, Ignacio ofrece una arquitectura imaginativa con el fin de realizar un acto de fe, una elección y su resolución. F. McLeod lo expresa justamente así:

²⁹⁴ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. V, 264.

²⁹⁵ «Mas bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento [...] que aquel era el demonio» (*Au* 31).

²⁹⁶ Cf. R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 200.

²⁹⁷ «Aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (*Ej* 316). La consolación deviene fundamental para rastrear la voluntad de Dios (Cf. *Au* 95) o bien para examinar y confirmarla (cf. *Au* 100).

«Ignacio muestra claramente su convicción de que la conversión afecta y envuelve el entendimiento, la voluntad y los sentimientos. Toda conversión que se efectúa a un solo nivel, sin llegar a otros niveles, es en ese aspecto inauténtica. En este proceso, la imaginación es el elemento que conecta e integra por lo menos la dimensión conceptual y afectiva de la conversión. A causa de su poder creativo para intuir nuevas posibilidades, la imaginación tiene capacidad para afectar la totalidad de la persona y no sólo para sugerir una respuesta sino también para suscitar las energías necesarias para llevar adelante sus resoluciones»²⁹⁸.

He aquí, esa unión de opuestos y en su integración se asume el mundo espiritual el cual es definido por C. G. Jung en los siguientes términos al final del capítulo décimo, “La apertura del huevo” (fig. 86):



Fig. 86. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XI (La apertura del huevo), 72

«Así tu alma es tu propio sí mismo en el mundo espiritual. Mas el mundo espiritual es, en tanto lugar de residencia de los espíritus, también un mundo exterior [...] Así también tienes pensamientos que te pertenecen y te obedecen sólo a ti. Pero, así como también en el mundo visible estás rodeado de cosas y seres que no te pertenecen ni te obedecen, así también en el mundo espiritual estás rodeado de pensamientos y seres de pensamiento que no te obedecen ni te pertenecen [...] También engendras o das a luz a seres de pensamiento que se desprenden de ti y viven su propia vida [...] Así como por mi fuerza engendradora volví a dar a luz al Dios enfermo de un modo renovado, así también vivifico a partir de ahora lo vacío de la materia, a partir de lo cual crece la configuración del mal»²⁹⁹.

²⁹⁸ F. G. MCLEOD, *art. cit.*, 90.

²⁹⁹ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XI, 314-315.

El ojo teologal de Ignacio muestra en estos números un desarrollo de mociones que son el fundamento de la *discretio* de espíritus: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del mal» (*Ej* 32). Ya sea la óptica jungiana como la experiencia teologal de Ignacio, se hace experiencia de un mundo espiritual con una doble dimensión: exterior e interior desde el ojo “interior” que va tomando una forma *Christi* (fig. 87). Esto nos conduce a nuestro tercer punto: el “ojo crístico” en Ignacio de Loyola; no antes, sin embargo, en insistir en la “antecámara” donde se sitúa C. G. Jung y en donde se incide, a propósito del Kempis, en el valor primordial de la forma de Cristo:

«Estoy sumergido en mis pensamientos: pienso que uno podría actuar según el propio antojo. Eso también sería el método intuitivo. Pero la bella forma en la que Cristo lo hace tendría que tener, ciertamente, un valor especial. Quiero pues imitar al cristiano [...] Resuenan un ruido y un silbido curiosos, y de pronto irrumpe en la habitación como una bandada de grande pajaros, con ruidosos aleteos; veo muchas figuras humanas como sombras pasar rápido ante mí y de un vocerío entreverado escucho las palabras: “Permitidnos alabar en el templo”»³⁰⁰.



Fig. 87. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XV (Nox secunda), 105³⁰¹

³⁰⁰ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XV, 329.

³⁰¹ Véase la nota 184 de B. Nante acerca de esta imagen quien expone su significado: la fuerza interior central en forma de estrella, los puntos cardinales y las fuerzas creadoras del interior y del exterior. Cf. *Ibid.*, 580-581.

Asimismo, Cristo da forma a la “gracia de Dios”, es decir, «un estado singular / del alma en la cual me encomiendo a todo prójimo como temblor y temor y el más fuerte despliegue de esperanza, para que todo salga bien»³⁰². Dicho “estado singular” está preconizado en el inicio de este “ojo teologal” de Ignacio de Loyola de quien leemos: «Se ocupaba en ayudar algunas almas» (*Au* 26).

c) El ojo interior crístico

Finalmente, una tercera posición la tienen las imágenes del ojo del hombre nuevo en Cristo (ojo crístico) y su presencia primordial. En el río Cardoner (cf. *Au* 30) y cerca del río (cf. *Au* 31) se nos presentan dos imágenes. La primera, ya la hemos mencionado más arriba, se define como un movimiento de apertura de los ojos apoyada por la imagen natural del río que le ofrece su percepción mientras que la segunda la imagen devocional de la cruz revela el Cristo en cruz, esto es, el criterio de la *discretio* de los espíritus y es por ello que se le revela quién es la figura sembrada de ojos (la serpiente) a luz de la imagen de la cruz, es decir, del crucificado, de la forma *Christi*: el demonio o el engaño. El arquetipo de la imagen de la cruz y de la serpiente (fig. 88) abre el capítulo quinto del *Liber secundus*, en el segundo día de estancia del yo con el anacoreta, Amonio. Tanto en Ignacio delante de la Cruz y de la serpiente (cf. *Au* 31) como en el caso de Jung, la experiencia visionaria deviene dialéctica. Las dos imágenes juegan un papel dialógico: la cruz y la serpiente.

El psiquiatra advierte la presencia de cuatro caballos blancos en un contexto altamente marcado por la luminosidad a la vez que “mil serpientes negras” no soportan tal abundancia lumínica. Si consideramos el primer tiempo de Manresa de Ignacio de Loyola como una etapa purgativa, bien podríamos hacer nuestras las palabras de Ricardo de saint – Victor: «Exterso autem speculo et diu diligenter inspecto, incipit ei quaedam diuini luminis claritas interlucere, et inimmensus quidam insolitae uisionis radius oculis eius apparere»³⁰³.

³⁰² *Ibid.*, 332.

³⁰³ *Beniamin minor* LXXII, § 23 (SC 419, 298).

Quizás esta es la intención teologal de Gonçalves da Câmara al relatar de forma progresiva los misterios de la fe y cómo del ojo interior de Ignacio, una vez abierto por la luz del entendimiento (*oculus mentis*), adviene la revelación del engaño.



Fig. 88. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. V (Dies II), 22

La revelación de la figura enigmática sembrada de ojos, la serpiente, acaece en el ojo interior de Ignacio justo después de la apertura ocular acaecida en el río Cardoner. En cambio, para J. A. de Polanco en su *Chronicon*, la experiencia de Ignacio de Loyola se desarrolla de forma holística, es decir, como una ilustración lumínica que inunda los ojos de la mente. La “insolita luce illustratus de divinis mysteriis” se aúna con la “omnia divina et humana novis mentis oculis”, con la imagen de la cruz y de la “serpentis figuram” revelada como “daemonem esse plane cognovit”³⁰⁴ en un claro contexto de *discretio spirituale*.

³⁰⁴ «Cum strenue Ignatius acceptis a Dei donis uteretur, alia majora a divina bonitate accepit; cum enim Manresa egressus ad quoddam templum mille passibus ab oppido distans, prope fluvium quemdam sederet, subita quadam et insolita luce illustratus de divinis mysteriis mirum in modum fuit: et eadem lux ad discretionem etiam spirituum bonorum a malis in particular se extendebat; adeo ut omnia divina et humana novis mentis oculis sibi cernere videretur; et inde summa spiritualis consolationis abundantia consecuta est, cum thesauros spiritualis suae bonitatis [...] Ad vicinam autem crucem adorandam et Deo gratias agendas procumbens, vidit un supra parte crucis quamdam serpentis figuram, quae etiam superioribus diebus ante hanc illustrationem, splendida valde et cum septem vel octo oculis ornata se ipsi objicere solebat; et quotidie bis, ter, quater, et interdum saepius, hoc illi spectaculum apparebat [...] Sed tunc, post acceptum quod diximus, a Domino lumen, daemonem esse plane cognovit». Cf. *Chron* I, cap. III, 20.

En su *Nox Tertia* del *Liber secundus* (fig. 89 y 90), Jung aporta esta singular imagen en un diálogo entre el yo, el Alma y el Loco. Recuerda aquella imagen de la “espada llameante” de Beatriz de Nazaret que fue plasmada por el grabado de Liska (fig. 27) o como ya también apuntamos en nuestra Parte II, el *Éxtasis* de la mística de Ávila esculpido por Bernini (fig. 28)³⁰⁵. En nuestro caso, ahora, como indica B. Nante: «Este hombre material se elevó demasiado en el mundo espiritual, pero allí el espíritu le atravesó el corazón con el rayo dorado. Cayó encantado y se desvaneció. La serpiente, que es el mal, no pudo permanecer en el mundo del espíritu»³⁰⁶. Ante la imagen devocional de la cruz, Ignacio no solo desenmascara el engaño, las falsas consolaciones, sino el sujeto que las provoca: el mal espíritu en lenguaje ignaciano o el demonio en terminología teológica bajo la figuración de la serpiente. Ahora bien, la presencia del mal espíritu debe ser asumida en el mundo espiritual y en este punto confluyen Ignacio y C. G. Jung pero atravesado claramente por la victoria de la luz; para el primero, en la apertura de los ojos y la forma *Christi*, para el segundo, en el rayo de luz que atraviesa al hombre.



Fig. 89. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XVI (Nox tertia), 109

³⁰⁵ Cf. *Supra*, 233.

³⁰⁶ Véase su nota 191 en: C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, 582.

Del *Liber secundus* leemos el siguiente pasaje:

«Se acuesta en la cama y cae nuevamente en su anterior apatía. Agarro los costados de mi cama para protegerme del terrible oleaje. Miro fijo la pared para aferrarme al menos con la mirada. En la pared hay trazada una raya horizontal, de ahí para abajo está pintada más oscura, adelante hay un calefactor, hay una balaustrada, más allá veo afuera por sobre el mal. La raya es el horizonte. Y allí despunta ahora el sol en gloria roja, solitario y espléndido; allí dentro hay una cruz, de ella cuelga una serpiente, ¿o es un toro, destripado como por un matarife – o es un asno –? El sol del martirio ha salido y arroja rayos sangrientos sobre el mar. Este espectáculo dura mucho, el sol se eleva más alto, sus rayos se vuelven más claros y cálidos, y quema candente a un mar azul por debajo»³⁰⁷.



Fig. 90. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XVI (Nox tertia), 111

El ojo crístico permite a Ignacio optar por una libertad liberada y una vida salvada: “lo desechaba con un bordón” aunque “le solía aparecer” (cf. *Au* 31). Así, podemos razonablemente pensar en el carácter continuo del “autoescrutinio” o del examen de las mociones y su *discretio* de espíritus. Jung lo apuntaba como el fenómeno salvador para el hombre, el mundo espiritual asentado en el conocimiento de sí mismo y con la sentencia lúcida con la que finaliza el *Nox tertia* del *Liber secundus*: «[...] Examina tu vida»³⁰⁸.

³⁰⁷ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, c. XVI, 341.

³⁰⁸ *Ibid.*, 346. En este examinarse reside la profundidad inagotable y a su vez el límite: «Guárdate de conocer más allá de ti, de lo contrario, asfixias con la arrogancia de tu saber la vida del otro, que se conoce a sí mismo. Un conocedor quiere conocerse a sí mismo. Ése es su límite». Cf. *Libro rojo. Liber secundus*, c. XVIII, 357.

Saliendo de la experiencia en Manresa, las imágenes hasta Roma adquieren un fuerte contenido cristológico – a excepción de aquellas recurrencias a “otras visitaciones espirituales” sin imagen definida (cf. *Au* 95) –. Durante el camino a Padua tenemos noticia de la imagen visionaria de Cristo «como le solía aparecer» (cf. *Au* 41) y que a veces tiene un carácter diferente a esas otras visiones (cf. *Au* 44.52).

Finalmente, clausuramos nuestro recorrido del ojo crístico de Ignacio de Loyola con dos imágenes visionarias o representaciones finales: la denominada visión de la Storta (cf. *Au* 96) y la eucarística – visionaria, en este último caso desarrollada como confirmación a las mociones provenientes de Dios a la hora de redactar las *Constituciones* (cf. *Au* 100). En lo que concierne a la célebre visión de la Storta³⁰⁹ – imagen de A. Pozzo que presidirá la Chiesa di Sant’Ignazio in Campo Marzio (Roma) a finales del siglo XVII (fig. 92) – tal y como hemos sugerido en nuestro cuadro comparativo de las cuatro fuentes documentales (fig. 79), ni Laínez en su *Epistola* – aunque sí en las *Adhortationes* de 1559³¹⁰ –, ni J. A. de Polanco en su *Summ. Hisp.*, nos dan noticia de ella mientras que Gonçalves da Câmara y Ribadeneira³¹¹ lo hacen. Esta «mirabilem habuit apparitionem intellectualem»³¹² – como la denomina J. Nadal – sitúa el “ojo crístico” de Ignacio de Loyola en un contexto de consolación y de confirmación donde la audición y la visión, lo oído y lo visto, se relacionan recíprocamente. Al respecto, G. Maron dedicó su estudio preguntándose «Hatte Ignatius Auditionen?»³¹³, es decir, ¿oyó Ignacio algo en sus visiones?

³⁰⁹ Clásicos y relevantes resultan los siguientes artículos publicados en 1935 por parte de H. Rahner en la que será, posteriormente, la *Geist und Leben* alemana: H. RAHNER, “Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 17-35; ID., “Der tatsächliche Verlauf der Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 124-139; ID., “Die Mystik des heiligen Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 202-220; ID., “Die psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 265-282. Véase también: H. ALPHONSO, “La Storta”, en *DEI*, vol. II, 1091-1100.

³¹⁰ Cf. *Didaci Lainez Adhortationes 1559*, n. 7 (FN II, 133).

³¹¹ A parte de su *Vita Ignatii*, véase *De actis P. N. Ignatii*, n. 83 (FN II, 377).

³¹² *Adhort. in coll. Romano 1557*, n. 23 (FN II, 9). Otros textos: *MNad V, Exhort. 1554 in Hispania*, n. 30, 51-52; *Annot. in Examen (1557)*, n. 7, 136-137; *Essortatione del P. M. Natale*, n. 2, 490. También, véase: *Plática Cuarta de Coimbra*, n. 3, en *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, M. Nicolau (ed.), Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 72; *Adhortationes conimbricenses 1561*, 4ª Exhort., n. 3 (FN II, 158). Véase en *Apéndice* [28].

³¹³ Cf. G. MARON, *Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. Especialmente, 66-83.

Por lo tanto, la *imago Societatis Iesu* no se funda en este momento sino que la experiencia acaecida a las puertas de Roma resulta una confirmación a partir de la consolación recibida. El mismo P. de Ribadeneira expresa esta imagen visionaria o representación de la Storta bajo la formulación “maravillosa fue la consolación” en un marco oracional, “estando en el mayor ardor de su fervorosa oración” y de proliferación lumínica, “los ojos de su alma fueron con una resplandeciente luz tan esclarecidos”³¹⁴; mientras que J. A. de Polanco en su *Chronicon* habla de esta «singulari quadam a Domino illustratione et spirituali consolatione» como un modo de confirmación del nombre del Instituto: Compañía de Jesús³¹⁵. Así como el contexto de la visión es de confirmación del proyecto ya llevado a cabo y a punto de realizarse entrando a Roma, de la misma manera, podemos suponer que el nombre “Compañía de Jesús” lo debemos situar más en lo leído en la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen que no propiamente en esta visión. Al respecto, leemos en el Cartujano:

«Hay diferencia, según san Agustín, entre el nombre de Jesús y el de Cristo. El nombre de Jesús es su nombre propio; el de Cristo es nombre de un misterio. El nombre de Cristo es nombre de la gracia; el de Jesús es nombre de la gloria. Por la gracia del bautismo, por el nombre de Cristo se nos llama cristianos; en el cielo, por el nombre de Jesús se nos llamará jesuitas, del Salvador salvador»³¹⁶.

El ojo crítico ha conducido a Ignacio a desprenderse de la ilusión de la imagen devocional y mental de Jerusalén y sustituirla después de su estancia en París por la de Roma y por la de una imagen societaria: la Compañía de Jesús. En dicha imagen, el sujeto individual deja de tener la relevancia primordial subiéndose, así, a un primer puesto, la *societas*, el cuerpo apostólico, en su misión de seguir y de imitar a Cristo.

³¹⁴ *Vita Ignatii* II, XI, 48 (FN IV, 271). Véase en *Apéndice* [27.15].

³¹⁵ «[...] Ad templum quoddam Ignatius orationis gratia divertisset, singulari quadam a Domino illustratione et spirituali consolatione fuit affectus. Toto quidem eo tempore quo se post Sacerdotium ad primum sacrum praeparabat, eximiam a Domino devotionem ac spirituales visitationes acceperat [...]; sed in praedicto templo prope urbem, Patrem aeternum Christo Societatem commendantem et quasi in manus ejus tradentem in spiritu vidit: ipse autem Christus Dominus, qui crucem ferre videbatur, benignum vultum Ignatio ostendens, “Ego inquit, vobis propitius ero”; et ita confirmata est P. Ignatii sententia de nomine Jesu nostrae Societati imponendo». Cf. *Chron* I, cap. VIII, 63-64.

³¹⁶ *Vita Christi* I, cap. 2, 93; También: *Chron* II, n. 373, 574; R. GARCÍA – VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 159.

Los diez compañeros³¹⁷, llegados a la Universidad de París entre 1525 y 1534, representan un modo de proceder y el germen que, más tarde, deberá pautarse en Roma – previamente a la confirmación de la Storta – constituyéndose un grupo como cuerpo apostólico en 1540. En lo que concierne a la ilusión, C. G. Jung en su capítulo octavo del *Liber secundus* (fig. 91) profundiza en torno a la ilusión y a la necesidad de restaurar la gracia de Dios en el mismo sujeto:

«Por eso es un esfuerzo minucioso mantener con vida al gravemente herido, para que yo pueda conservar su fuerza. De nada prescindimos más que de la fuerza divina. Decimos: “Sí, sí, así debería o podría ser. Esto o aquello debe ser alcanzado”. Hablamos así y nos paramos así y miramos perplejos a nuestro alrededor, por si fuera a ocurrir algo en algún lado. Y si hubiera de suceder algo, entonces lo observamos y decimos: “Sí, sí, entendemos, es esto o aquello, es semejante a esto o aquello”. Y así hablamos y nos paramos y miramos a nuestro alrededor, por si fuera a acontecer algo más en algún lado. Siempre acontece algo, mas nosotros no acontecemos, pues nuestro Dios está enfermo. Lo hemos matado con la vista y el entendimiento, con una mirada venenosa de basilisco. Tenemos que pensar en su sanación. Y como una certeza sentí, por otra parte, que mi vida estaría quebrada por el medio si no lograba sanar a mi Dios. Por eso permanecí junto a él durante la larga y fría noche»³¹⁸.



Fig. 91. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. VIII (Primer día), 44

³¹⁷ Pedro Fabro y Francisco Javier llegan en 1525; Simón Rodríguez, en 1527; Ignacio de Loyola, en 1528 (2 de febrero); Diego Laínez y Alfonso Salmerón, en 1532; Nicolás Bobadilla, en 1533. Estos siete compañeros son un primer grupo en París. A estos, posteriormente, se añaden Pascasio Broët, en 1532; Claudio Jayo y Juan Codure, en 1534. Sin embargo cabe destacar la presencia de los “dos desconocidos” como afirma J. García de Castro: Diego de Cáceres llegado en 1534 pero sin viajar a Venecia en 1536 aunque sí presente en las *Deliberaciones* de 1539 en Roma. El segundo, el bachiller Diego de Hoces. Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Los primeros de París: amistad, carisma y pauta”, en *Man* 78 (2006), 253-275. También: J. W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993 [orig.: *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993]. Especialmente, 41-55.

³¹⁸ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. VIII, 295-296.

Jung parte de la idea de que en el hombre interior reside el Dios enfermo y todo el trabajo de profundidad se resuelve en un ejercicio de imaginación creadora desde el cual restaurar o sanar a Dios. La imagen visionaria de la Storta no responde a un momento fundacional sino a la confirmación del camino ya trazado. Esta perspectiva se aleja de la tomada en pleno barroco del siglo XVII para quien la glorificación de la cruz y de esta visión resultan el momento fundacional de la Compañía de Jesús. Este proceso se ve plasmado, por ejemplo, en la exaltación de las imágenes pictóricas de Gaspare Celio de la capilla de la Pasión en la Chiesa del Gesù (Roma) y la glorificación del nombre de Jesús (IHS) de Baciccio en la misma iglesia, alma *mater* de la Compañía. Asimismo, ello se corresponde con el triunfo y la gloria de san Ignacio y de la obra expansiva y misional de la Compañía de Jesús con un claro mensaje misionero de la Chiesa de Sant'Ignazio (fig. 92) donde se enmarca el cuadro de A. Pozzo sobre la visión de la Storta³¹⁹.



Fig. 92. A. POZZO, *Visión de la Storta*, 1685-1688, ábside altar principal, Chiesa Sant'Ignazio in Campio Marzio, Roma

³¹⁹ Cf. G. A. BAILEY, *art. cit.*, en G. Sale (ed.), *op. cit.*, 158-168.

Hacia una imagen nueva nos ha sumergido en el proceso propio de la imaginación: formación, construcción, destrucción e irrupción de las imágenes. En otras palabras, de una imaginación pensada hacia una abstraída en el misterio cristiano. Esta abstracción no es una evasión irreal sino al contrario una unión y conformación con la *imago Christi* o, en otros términos, una unión con Dios que impulsa a su servicio por el bien de uno mismo y de los prójimos. Tres son los aspectos que debemos retener: 1. La imaginación suscita imágenes y sentimientos que cultiva el terreno de la experiencia de Dios; 2. El discernimiento *realiza* la actividad imaginativa como criterio de examen y de confirmación de lo inicialmente experimentado; 3. La imaginación abstraída en el misterio de Dios. Estos tres breves apuntes unen la experiencia del ojo interior de Ignacio de Loyola relatada por Gonçalves da Câmara y, a nuestro modo de ver, la acontecida por el propio C. G. Jung en su *Liber secundus* del *Libro rojo*.

Así como la imagen *Societatis Iesu* es el resultado fecundo de un proceso y, a su vez, el punto de inicio de un cuerpo apostólico centrado no en un sujeto individual sino en una *societas* donde en la relación fundamental entre el individuo (el jesuita) y su forma *Christi* encuentra su razón de ser y de existir; Jung en el noveno momento del *Liber secundus*, establece una arquitectura sintética y apocalíptica de lo que supone vivir el mundo espiritual: la primacía del triunfo del amor en tanto que valor sacrificial (fig. 93) en la aceptación de la oscuridad. Este es el camino junghiano definido por él mismo bajo el término “magia”:

«Grande es el poder del camino. En él crecen juntos el cielo y el infierno, las fuerzas de lo alto y las fuerzas de lo bajo se unen en él. Mágica es la naturaleza del camino, mágicos son la súplica y la invocación, mágicos son la maldición y la acción si ocurren en el gran camino. Magia es el efecto de un hombre sobre otro, pero no [es] que tu hecho mágico alcance a tu prójimo, sino que primero te alcanza a ti mismo y sólo cuando tú la soportas, ocurre un efecto invisible de ti en tu prójimo. Hay más de eso en el aire de lo que jamás pensé»³²⁰.

³²⁰ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XIX, 363.



Fig. 93. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XIX (El don de la magia), 127³²¹

Lo interesante de esta descripción, aparentemente esotérica, es, sin duda, la insistencia en la integración de los opuestos que se desarrollan en el interior del sujeto. El ojo interior que mira hacia el “self”, el teologal y el crístico resumen la interioridad experimentada en Ignacio de Loyola. Su progreso hacia la forma *Christi* constituye ya la “mudanza” del sujeto y la elección o la resolución. De esta manera, es fácilmente explicable que a la hora de redactar las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, la “ayuda a las ánimas” y su provecho no se entiende sin la ayuda o la unión de ánimos entre los miembros de este cuerpo apostólico. Los dos polos, las “ánimas” (el prójimo) y la propia “ánima” (el sí mismo), están íntimamente unidos por un vínculo indivisible bajo el voto consagrado de la obediencia: «Es el amor de Dios nuestro Señor» (*Co* 671) y la caridad como reflejo de ese amor que descendiendo entre los miembros del cuerpo y que se comunica en la diversidad de ministerios apostólicos que los jesuitas realizan, no en nombre propio sino a título del de Jesús. De aquí que se formule también bajo la expresión “Amigos en el Señor”³²².

³²¹ Véase la serie de imágenes en torno a la aceptación de la oscuridad y a la necesidad de seguir los enigmas como fuente de lo que la espiritualidad ignaciana llama la *discretio* y el examen: *Apéndice* [31].

³²² La expresión viene del mismo Ignacio de Loyola. En una carta a Juan de Verdolay fechada del 24 de julio de 1537, Ignacio se encuentra en Venecia después de reencontrarse con los compañeros de París, en enero de 1537: «De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología, los cuatro de ellos españoles, dos franceses, dos de Saboya y uno de Portugal». Cf. *Epp* I, 119 (*Obras*, 669-672). Véase también J. OSUNA, “Amigos en el Señor”, en *DEI*, vol. I, 143-148.

Esta premisa no es un mero silogismo sino una actividad en la cual el cuerpo apostólico debe ejercitarse. En dicho ejercicio, la imagen de la cruz y de la serpiente (cf. *Au* 31), a nuestro modo de ver, emergen como una imagen mental de referencia para Ignacio de Loyola, casi como un arquetipo puesto que ellas se aúnan en una sola imagen de referencia: la *gloria crucis*, el triunfo de la cruz. Al respecto, sorprende que en el capítulo veinte del *Liber secundus*, C. G. Jung inicia ese “camino de la cruz” mediante estos arquetipos, como un previo al advenimiento de la “nueva tierra” (fig. 95) con la que se concluye este *Liber secundus*:

«Vi cómo la serpiente negra subía retorciéndose en la madera de la cruz. Reptaba dentro del cuerpo crucificado y volvía a aparecer transformada por su boca. Se había vuelto blanca. Serpenteó por la cabeza del muerto como una diadema, una luz irradiaba sobre su cabeza y en el este se alzó radiante el sol [...] En verdad, el camino conduce a través del crucificado, es decir, a través de aquel para el cual no era poca cosa vivir su propia vida y el cual por eso fue elevado a la gloria. No enseñó lo conocible y lo digno de conocerse, sino que lo vivió. Es increíble cuán grande debe ser la devoción de quien asume vivir su propia vida»³²³.

Así, el décimo momento se vertebra en torno a la imagen apocalíptica, es decir, revelatoria o epifánica. Prueba de ello resulta de dos citas bíblicas (1 Cor 2, 7-10; Ap 22, 17) que acompañan la imagen “Dei sapientia in mysterio [...]” (fig. 94)³²⁴, cuya sabiduría viene principalmente de la ascensión de la “línea serpentina de la vida”: «La línea serpentina de la vida no podía a la larga pasarme inadvertida»³²⁵. El ojo crístico de Ignacio de Loyola se revela como la forma *Christi* y reveladora – en este sentido epifánico – de una percepción icónica que se desarrolla en su interior, allí donde la gracia de Dios le va confirmando progresivamente. Este camino, podría decirse, se va delineando a medida en la que su yo va dejando paso a su sí mismo, a un nivel mucho más profundo. En este sentido, la “nueva tierra” junghiana (fig. 95) ejerce ese mismo poder: la reconstrucción ya no del yo sino del sí mismo, del “individuo junghiano”, es decir, de un sujeto indivisible y restaurado:

³²³ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XX, 367.

³²⁴ Al respecto, consúltase la nota 279 de B. Nante quien aclara la función del Espíritu como comunicador de las profundidades de Dios. Cf. *Ibid.*, 602.

³²⁵ C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XXI, 389.

«Puse mi pie en nueva tierra [...] Me maravilla mi señorío. Soy fuerte, bello y rico. Las vastas tierras y el cielo azul se tendieron a mi alrededor y se inclinan ante mi dominio. No sirvo a nadie y nadie se sirve de mí. Me sirvo de mí mismo y me sirvo yo mismo. Por eso tengo lo que necesito»³²⁶.

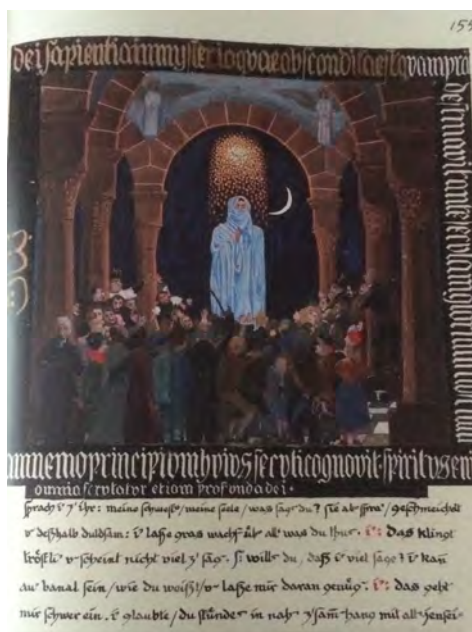


Fig. 94. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XXI (El mago), 155



Fig. 95. C. G. JUNG, *El libro rojo. Liber secundus*, cap. XXI (El mago), 169

³²⁶ *Ibid.*, 397.

Precisamente, abordar las imágenes y la imaginación de Ignacio de Loyola según el relato de Gonçalves da Câmara (*Au*), nos ha supuesto definir el movimiento ocular interno del de Loyola, allí donde se va generando y modulando su recorrido teológico – espiritual. De sus imágenes devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones, encontramos el germen de un nuevo sujeto que no mira a su yo sino que en su ejercicio de imaginarse, se va adentrando en las profundidades de su sí mismo. Su reflexividad, diferente al racionalismo o al positivismo que podría dar a entender este término, versa en su actividad mental imaginativa y su percepción icónica de todo lo que le acontece, su “autoescrutinio”, camino del conocimiento interior de la divina majestad a quien, finalmente, decide servirle y amarle junto con otros bajo la forma *Christi*. De ahí, nace la imagen *Societatis Iesu*. El ojo interior, hacia el “self”, hacia los misterios de la fe (teologal) y crístico, va transformando y transportando a una nueva imagen de sí, menos yoica y más crística: una nueva dirección tomó su vida propiamente en el ejercicio mismo de ejercerla que en cuyo caso los valores de antaño (la imagen caballeresca) pasan a ser recreados debido, precisamente, al “lento camino de la lúcida entrega”³²⁷.

³²⁷ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “El lento camino de la lúcida entrega”, 333-355.

Esta Parte III, vasta, amplia y compleja en torno al *caballero peregrino* ha versado en dos aspectos esenciales para la historiografía y espiritualidad ignacianas: las caballerías y la nueva imagen tocada por Dios. La matriz caballeresca y la mutación o la mudanza acontecida desde Loyola hasta Roma, son dos de los aspectos que serán legados en los *Ejercicios*. Los libros de caballerías nos han conducido a estudiar la matriz caballeresca, una de las fuentes de la estructura imaginativa de Ignacio de Loyola, y que después de la herida en la batalla de Pamplona dicha estructura imaginativa sufre una mudanza. La materia caballeresca en Ignacio de Loyola no viene anulada ni cambiada en sí misma sino redireccionada a partir del ojo interior de Ignacio de Loyola.

En primer lugar, “la matriz semántica caballeresca” rastreada *desde* los orígenes de las figuras de caballerías creadas por Chrétien de Troyes, origen y fundamento de las posteriores traducciones europeas que se irán construyendo, *hacia* el *humus* que Ignacio de Loyola vivirá en tierras guipuzcoanas y castellanas (linaje y formación administrativa y cultural). Toda esta semántica conlleva una sintaxis y una gramática que conforma al caballero: el *homo* (honor, su ambigüedad y la dama). Imaginar supone no solo fascinarse por aquello que es objeto de la mirada sino aún más, poner los ojos ante la maravilla de donde nace el despertar, *l'éveil* o *l'ad – miratio* o *merveille*. Ante ella la matriz semántica caballeresca se dirige hacia *otro* modo de vida: una nueva imagen (imaginarse). Por una parte, los binomios honor-honra / armas y letras apuntan hacia otra nueva línea de fuga: honor-reverencia a Dios nuestro Señor / virtud y letras; mientras que, por otra parte, la imagen caballeresca de la dama se va transformando hacia una nueva imagen de la mujer como samaritana y discípula. Todo este bagaje cultural formado por una estratificación de imágenes. El *Examen General* de las *Constituciones* muestran una visión muy cercana a la presentada por el diálogo entre el escudero y el caballero.

De hecho, estamos delante de una visión y poética comunes a Chrétien de Troyes y a Ignacio de Loyola: la búsqueda y la construcción de la identidad. Esta matriz caballeresca deviene la fuente de lo que, según H. Blumenberg, llamaría la creación de otras fuentes de recepción. La *poietica*, construcción, tanto de los *Ejercicios* como de las *Constituciones*, forma una arquitectura difícilmente comprensible sin esta matriz caballeresca y, profundamente, medieval.

Al hilo de esta consideración y en segundo lugar, sin duda el estudio de M. Karnes dio luz a la relación entre imaginación, meditación y cognición en la Edad Media³²⁸. De forma orgánica, la imaginación con tintes platónicos asiste al proceso de ir de lo visible a invisible (cf. Rm 1, 20) cuya diferencia con la perspectiva aristotélica reside en la inversión de los términos, es decir, el intelecto es quien se ocupa del desarrollo imaginativo. Con Ricardo saint – Victor, la razón es considerada como *ratio imaginationem* sin que ello suponga una subordinación de la imaginación respecto a la razón como ocurrirá en el *Directorio Oficial* de 1599 el cual analizaremos en nuestro capítulo octavo. La mutación o la mudanza acaecida en el interior de Ignacio de Loyola muestra cómo la experiencia mística, lejos de ser un acto o un acontecimiento extraño o “extraordinario”, es una experiencia visionaria y como tal la entendemos como el ojo interior que va recorriendo el sí mismo (“self”), los misterios de la fe (teologal) y la forma *Christi* (crístico). Desde esta óptica, la experiencia del ojo interior ignaciano deviene irreductible a las teorías psicoanalíticas – por otra parte, sin evidencias documentales – especialmente en lo que concierne a las freudianas. El mismo C. G. Jung se distanció de su maestro S. Freud provocándole una crisis que desembocó en la experiencia visionaria de *El Libro rojo*. Si para el primero, la libido se define como puramente el deseo sexual; para el segundo, en cambio, la concibe como energía, fuerza creadora o *élan vital*. Esta mirada mucho más amplia nos conduce a dos conclusiones.

³²⁸ M. KARNES, *Imagination, Meditation & Cognition in the Middles Ages*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011.

Primero, las fuentes documentales (*Epístola, Summ. Hisp., Au y Vita Ignatii*) aluden a dos momentos capitales de ese ojo interior de Ignacio: la Trinidad y los misterios de la fe y el Cardoner. Podemos pensar que estas dos imágenes visionarias o representaciones se disponen de forma orgánica. La primera lleva a la segunda o viceversa. Indistintamente, las dos presentan un propósito: mostrar la apertura de los ojos de Ignacio (*oculus mentis, oculus cordis*). Todas las imágenes, y entramos en la segunda conclusión, sean devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones revelan un camino hacia la forma *Christi* en cuya base se encuentra el paso del yo al sí mismo y la *discretio* de espíritus. Así como C. G. Jung propugnó su adversión a la mirada de la ciencia y de la razón moderna a favor de una percepción simbólica, J. Pons rescata, de igual manera, “el camino de la forma”³²⁹ y de la percepción icónica *versus* la mirada analítica, esta fundamentalmente kantiana, y que a modo balthasariano podríamos resumir en la unión entre el contenido (*Gehalt*) y la forma (*Gestalt*). De este vínculo nace el esplendor (*Glanz*). En otros términos, el ojo interior de Ignacio ve una serie de imágenes, según las categorías con que las hemos definido (devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones) a la vez que ve su *senefiance* a partir de la alternancia de la *sensualitas* y de la *cognitio* acompañándose de ese recurrente “tomar lumbre”. De aquí se esgrime la importancia no solo de la discreción de espíritus y de la elección sino también de la confirmación de la elección realizada (véase como ejemplo, la visión de la Storta o esas “otras visitaciones espirituales”). Finalmente, la arquitectura dialéctica de imágenes (vida pasada y Jerusalén, vida pasada y María con el Niño, la cruz y la serpiente) anima la actividad mental imaginativa cuyos frutos son dos: a) La destrucción de las imágenes iniciales de Ignacio sobre su yo; b) La irrupción de un sí mismo que opta por Cristo. Así, la imaginación desata toda una experiencia espiritual propiamente creadora: formación, construcción, destrucción e irrupción de las imágenes. La persona se forma mediante los códigos reglados y establecidos por su contexto y a partir de ellos construye una imagen que se le es dada. El paso versa en la destrucción proveniente de la *discretio* de espíritus. Nace aquí, entremezclándose con una imaginación de carácter figurativo, aquella pensada y examinada mediante la fe (*imago fidei*), contrastada con el fin de que no sea mero espejismo y más un icono de vida verdadera: la imaginación abstraída, es decir, el proceso

³²⁹ J. PONS, *El camino hacia la forma. Goethe, Webern, Balthasar*, Acantilado, Barcelona 2015.

de considerar a parte todo aquello sucedido. De la experiencia ejercitada en Ignacio, la imagen no resta individual o personal sino que el proyecto de Dios para su vida será la *imago societaria*, la de un cuerpo apostólico (la Compañía de Jesús) que ejercita al jesuita en la salvación del ánima y le proyecta a una misión para nutirla, la salvación de los prójimos –. En consecuencia, la imaginación debe ser ejercitada, deviene un ejercicio espiritual y su proceso transforma y transporta al sujeto a una nueva consideración de sí mismo y de la experiencia teológico – espiritual.

«Bajo la guía de la imaginación la razón se eleva a *otra visión*,
de doble o múltiple significado».

Jacobo F. J. Stuart

PARTE IV

IMAGINACIÓN IGNACIANA: *Ejercicios y Directorios* (1540-1599)



Fig. 96. S. DALÍ, *Cristo de San Juan de la Cruz*, 1951, Museo Kelvingrove, Glasgow

Iniciando esta última parte de nuestra investigación, nos acercamos al texto de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola y a su posterior hermenéutica que se refleja en los *Directorios*, limitándonos a los avisos, las instrucciones, las notas y otro tipo de documentos elaborados a partir de 1540 hasta la promulgación oficial del *Directorio Oficial* (DO) bajo el generalato del P. Aquaviva (1581-1615)¹. Toda esta trayectoria tiene como objeto comentar el modo y el orden en dar los *Ejercicios*. Este marco trasciende la propia experiencia de Ignacio de Loyola y su “ojo interior”. Ahora, el “ojo interior” se construye mediante un texto y un proceso: el legado de los *Exercitia Spiritualia*. Nuestra parte IV concluye nuestro objeto de estudio: el valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana.

Si nuestra perspectiva partía de la fenomenología de la imagen y de la imaginación, ella misma nos ofrecía básicamente dos elementos clave y puertas de entrada como la multiplicidad de significados²: las tres caras de la imaginación en *Ejercicios* (figurativa, abstraída y discernida) y la estructura circular del texto y del proceso de los mismos (círculos hermenéutico, figurativo y místico). Desde estas líneas, nos hemos preguntado sobre el porqué de la preeminencia de la imaginación en la experiencia teológico – espiritual tanto en el recorrido subjetivo de Ignacio de Loyola como en el texto objetivo de los *Ejercicios Espirituales*. Fundamentalmente, la tradición *imaginal* elaborada por las figuras de los siglos XII al XV y la matriz caballerescas devienen las fuentes del *mundus imaginalis* que vive el de Loyola y que pervive bajo el sustrato de los *Exercitia Spiritualia*.

Esta zona intermedia y creadora (*mundus imaginalis*) es movida por el principio para el Medioevo como también lo será para las creaciones, en otro ámbito del siglo XX: *per visibilia ad invisibilia*. La imaginación, ese “ojo interior”, en sus tres funciones, didáctica, mnemónica y transformadora, va tomando un papel crucial en la peregrinación (*quaerere*) de Ignacio de Loyola y que bajo la escritura del P. Gonçalves da Câmara (*Au*), la voz de Ignacio se construye en términos de una progresiva apertura del ojo al conocimiento espiritual – conocimiento interno de las cosas de Dios – y a la verdadera emergencia de

¹ Cf. *Infra*, 729.

² De aquí la cita que introduce nuestra Parte IV. Ella forma parte del postfacio realizado por Jacobo F. J. Stuart para la siguiente edición: ANÓNIMO, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, 90.

Dios en su “self”. En efecto, el ojo interior se dirige a sí mismo, a los misterios de la fe y a Cristo quien le revela el engaño acostumbrado, la falsa consolación (la serpiente) y la verdadera consolación.

Ahora toca, en nuestro capítulo séptimo, adentrarnos en la imaginación como ejercicio espiritual, es decir, en la arquitectura visionaria de los *Ejercicios* construida a partir de la “vista imaginativa”. De antemano, este ojo interior o “vista” adquiere tres sentidos: el figurativo, el abstraído y el discernido. El primero se refiere a todas las imágenes mentales presentadas a lo largo de todos los Ejercicios sean bíblicas, teológicas (Personas divinas y María) o caballerescas (Rey Temporal, Banderas, Binarios, tres grados de humildad, el amante y el amado). De todas ellas, el ojo interior prima la imagen crística: Cristo, imagen del Dios invisible (cf. Col 1, 15). Desde el inicio de la primera semana, Cristo toma una preeminencia casi desbordante y fascinante. Con ello nos referimos a la imaginación abstraída cuyo objetivo destila todo lo que va sucediendo en los diferentes ejercicios propuestos para retener aquello que el sujeto desea y quiere haciendo de ello un diálogo (coloquio) al final de cada ejercicio. Todas las mociones o agitaciones espirituales forman todo un conjunto en cuyo seno la imaginación ejerce otra de las funciones principales: la *discretio spirituale*. A partir del examen y de la operación espiritual, examinarse, el ejercitante no solo siente y piensa en el momento de su ejercicio espiritual sino que siente y piensa aquello que ha sentido y ha pensado. Una vez dejado el ejercicio como tal se le invita a “sentir y conocer”. Estos dos verbos mueven también la actividad imaginativa regulada tanto por las reglas de primera semana como, especialmente, las que conciernen a la segunda semana, aquellas dirigidas para quienes anhelan servir a Dios Nuestro Señor.

Esto nos conduce fundamentalmente a creer que esos tres aspectos – figurativo, abstraído y discernido – revelan que la imaginación debe ser ejercitada. De hecho estamos hablando de una actividad imaginativa ejercitada. Evidentemente, los *Exercitia Spiritualia* son conocidos bajo el sello de Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús. Hasta el momento, es su principal aportación al mundo eclesial y al cristianismo a partir del siglo XVI. Reconociendo la verdad de esta afirmación última, sin embargo, debemos introducir a Ignacio de Loyola y a los *Ejercicios*, primero, en el interior de la tradición *imaginal*

caracterizada por la actividad imaginativa como experiencia teológico – espiritual. Segundo, los *Ejercicios* forman parte de otra tradición, propia anterior a Ignacio de Loyola, y no necesariamente religiosa. A ello, P. Hadot dedicó sus estudios. Si el filósofo francés teje toda una tradición filosófica en torno al concepto “ejercicio”, por su parte, el alemán P. Sloterdijk apunta a la necesidad actual de volver a ello y a la inserción de Ignacio de Loyola en la época antigua cuyas características devienen las del ejercicio y las de la perfección, al contrario de las del trabajo y de la producción que caracterizan la época moderna. En efecto, el autor alemán no solo reivindica la cultura y el cuidado del ejercicio tan necesarios para nuestro siglo sino que confirma la inserción de Ignacio de Loyola y los *Ejercicios Espirituales* a una tradición filosófica y religiosa que bajo nuestro punto de vista ofrece más una perspectiva inclusiva que exclusiva de la aportación del de Loyola.

Finalmente, nuestro último capítulo investiga el tratamiento de la imaginación y de los sentidos imaginativos en *Ejercicios* que se fue realizando a partir de una serie de documentos de 1540 hasta 1599: los *Directorios*. Aún en vida de Ignacio y ya fundada la Compañía de Jesús, los *Ejercicios* devienen su razón de ser y de existir y uno de los principales ministerios de los primeros jesuitas. Su gran difusión, la bula pontificia que los aprueba son dos de los aspectos que confirman la centralidad que van tomando. Por estos motivos, urge en la naciente Compañía de Jesús la necesidad de elaborar una serie de documentos que ayudasen a quien diese *Ejercicios*, de hacerlo según el modo ignaciano. En otras palabras, los *Directorios* muestran la voluntad de continuar el espíritu ignaciano del texto de los *Ejercicios*. Nuestra perspectiva se ciñe exclusivamente al uso de la imaginación y de los sentidos imaginativos que proponen los *Directorios*. Como estudiaremos, a los inicios, la principal preocupación se centró en los ejercicios referidos a la elección, es decir, la gran inquietud inicial fue cómo dar el tema de la elección. Ahora bien, progresivamente, los *Directorios* van dejando un espacio mucho más amplio a la cuestión de la imaginación y de los sentidos imaginativos. Podríamos decir que la creación de los primeros *Directorios* tenían como objeto ampliar una serie de anotaciones a las *Anotaciones* propiamente de los *Ejercicios*. No obstante, poco a poco, los sucesivos *Directorios* devienen pequeños tratados de vida espiritual.

Si bien al inicio estamos hablando de apostillas a cómo dar los *Ejercicios*, en particular, en lo que concierne a la materia de elección, posteriormente, se van transformando en glosas de corte escolástico con la introducción de autoridades como la de san Buenaventura y la clásica distinción de las etapas o vías de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva. Es, precisamente, en este momento, donde la imaginación y los sentidos imaginativos adquieren un papel crucial. Mientras que aumentan los números dedicados a su papel en los *Ejercicios*, a su vez, estos entran en un proceso de marginación respecto a la meditación y al entendimiento. La meditación adquiere una centralidad respecto a la contemplación, la razón respecto a la imaginación hasta el punto de llegar a la distinción escolástica entre los sentidos imaginativos superiores e inferiores. El *Directorio Oficial* de 1599 culmina este proceso de progresiva oficialidad que marcará los siglos venideros hasta, al menos, la segunda mitad del siglo XX. La sospecha por todo lo simbólico y lo *imaginal* caracteriza la entrada al siglo XVII. Pero esto es otra historia que sobrepasa nuestro límite de investigación.

CAPÍTULO 7

IMAGINACIÓN EJERCITADA: El proceso imaginativo en los *Ejercicios*

«A comienzos de la época moderna, en el siglo de Ignacio, un hecho empieza a modificar al parecer el ejercicio de la imaginación: un cambio en la jerarquía de los cinco sentidos [...] La primacía del oído, muy fuerte todavía en el siglo XVI, estaba teológicamente avalada: la Iglesia funda su autoridad en la palabra, la fe es audición: *auditum verbi Dei, id est fidem* [...] Ignacio se ocupa precisamente de reducirla: quiere fundamentar la imagen (o “vista interior”) en la ortodoxia, como unidad nueva de la lengua que está construyendo»¹.

Así, R. Barthes precisa cuando subraya la importancia de la “vista imaginativa” en el conjunto de los *Ejercicios*. Yendo un poco más en profundidad, esta actividad imaginativa presenta diferentes caras cuya «imagen es la materia constante de los *Ejercicios*: las vistas, las representaciones, las alegorías, los misterios (o anécdotas evangélicas), suscitados continuamente por los sentidos imaginarios, son las unidades constitutivas de la meditación»². Dicha materialidad de la imagen se formaliza en la estructura ya presentada en nuestra Parte I: el círculo hermenéutico, figurativo y místico (fig. 15)³. Esta estructura circular de los *Ejercicios* no es tan lejana a la representación de la divinidad que Ignacio denomina como “visión esférica” en su *Diario Espiritual*:

«Después de desnudado, en la oración del altar, de nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica me parecía, vía en alguna manera todas las tres personas por el modo que la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra salían o se derivaban de la esencia divina sin salir fuera de la visión esférica, y, con este sentir y ver, nuevas mociones y lágrimas»⁴.

¹ R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 81. También: R. A. BLAKE, “Listen with your eyes. Interpreting Images in the Spiritual Exercises”, en *Studies* 31 (2000), 1-43.

² *Ibid.*, 82-83.

³ Cf. *Supra*, 169.

⁴ IGNACIO DE LOYOLA, *Diario Espiritual*, 123 (*Obras*, 329).

Esta fuente, histórica y carismática, alude al círculo como la representación más adecuada del proceso teológico – espiritual donde la actividad imaginativa no solo se inscribe en él sino que forma parte de él. Todo el cuerpo hermenéutico y metodológico (*Addiciones*, Anotaciones, notas y reglas) ayuda a la comprensión de lo que el ejercitante va realizando y, a su vez, podríamos decir, que resulta esas “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1). En efecto, asistimos tanto a una serie de reglas, sentencias o consejos, como al conjunto de ejercicios dentro de los *Ejercicios*. Propiamente, aquí se desarrolla la actividad imaginativa denominada, por nuestra parte, discernida. Evidentemente, ello no significa que tanto la imaginación figurativa y abstraída no se vean activas. Sin embargo, el énfasis del círculo hermenéutico subraya la función primordial de la imaginación en la *discretio spirituale*, ora en primera semana (cf. *Ej* 313-327), ora en segunda semana (cf. *Ej* 328-336), como, de la misma manera, sucederá en las reglas para ordenarse en el comer (cf. *Ej* 210-217), en la distribución de limosnas (cf. *Ej* 337-344) o las referentes a los escrúpulos (cf. *Ej* 345-351) y sobre el sentir verdadero de la Iglesia (cf. *Ej* 352-370). Mientras que el círculo figurativo recorre todas las figuras sean bíblicas o caballerescas a lo largo de las cuatro semanas en *Ejercicios*, su desarrollo se construye a través de la actividad imaginativa figurativa (preámbulos y puntos) y abstraída (coloquios). Así, el punto focal no es otro que la experiencia inmediata que el ejercitante realiza con su Criador y Señor⁵ y a la cual hace referencia tanto el *Principio y Fundamento* (*Ej* 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (*Ej* 230-237). A ello se refiere el círculo místico, a la unión íntima con Dios.

Si bien nuestro capítulo tiene presente este esquema – muy lejos de otras legítimas estructuras como la semiótica apuntada por R. Barthes y R. García Mateo⁶ –, en él se inscriben dos ejes, vertical y horizontal, señalados por el filósofo alemán P. Sloterdijk como base y fundamento para concebir una vida como “ejercicio espiritual”. Por este motivo, no solo es necesario estudiar la imaginación en *Ejercicios* bajo sus tres principales actividades, la figurativa, la abstraída y la discernida, sino que, fundamentalmente, la imaginación

⁵ «[...] Tamen en los tales exercicios spirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la sua ánima devota abrazándola en su amor y alabanza, disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De 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).

⁶ Cf. *Supra*, 84ss.

deviene un ejercicio espiritual lo cual nos suma a una larga tradición de los *Exercitia Spiritualia*, filosófica, fenomenológica y, por supuesto, religiosa por lo que la contribución ignaciana no permanece excluida sino que, por el contrario, se incluye en el recorrido de la época antigua – según la nomenclatura del filósofo alemán –.

Al margen de que los *Ejercicios* son propiamente esto mismo; ejercicios, ellos devienen grandes cuadros o imágenes – iconos. No nos referimos únicamente a los misterios de la vida de Cristo contemplados en segunda semana incluyendo la Pasión de tercera y la Gloria de cuarta. Toda la obra ejercitada dibuja grandes escenas que no pueden ser recludas al ejercicio de la contemplación ni tampoco a la reflexión de la meditación. Al contrario, los *Ejercicios* son grandes tablas pictóricas donde meditación y contemplación se implementan mediante sus fuerzas complementarias sin ser contradictoria su relación. Prueba de ello resulta la recepción que tendrán los *Ejercicios* en el campo de las artes por su valor imaginativo⁷. Estas grandes tablas están ahí para ejercitarlas a través de la vista de la imaginación. C. Cuevas García apunta, precisamente, a la imaginación como novedad ignaciana en el espectro medieval de la espiritualidad aunque la centre únicamente en la célebre composición de lugar⁸, aunque como ya hemos ido analizando se suma a toda una tradición *imaginal*.

El sujeto debe adentrarse en ellos y despertar su “ojo interior”. Con su mirada, ¿será un actor o un espectador? No es lo mismo situarse en la vida como actor o, por el contrario, como espectador. La vista imaginativa solo puede ser presentada desde la pasión. Es una atracción, persuasiva o retórica, donde somos actores y espectadores, es decir, representación verbal y visual evocada por la imagen como sostuvo V. Debais hablando de la écfrasis en la literatura medieval y latina⁹. Desde la espiritualidad ignaciana, la vista

⁷ Al respecto, me remito a algunos estudios como: F. CONROD, “The *Spiritual Exercises*. From Ignatian Imagination to Secular Literature”, en R. A. Maryks (ed.), *op. cit.*, 266-281; B. MARCOS, “San Ignacio y su proyección en el campo de las letras y de la cultura española”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 111-149.

⁸ Cf. 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), 211-228.

⁹ «L’imagination, si elle s’appuie sur la mémoire et sur la dimension récapitulative de l’expérience sensible, repose nécessairement sur l’évocation, sur le fait que l’image médiévale libère, dans sa syntaxe, un espace de signification dans lequel le spectateur s’introduit pour développer les sens». Cf. V. DEBIAIS, “La vue des

resulta siempre imaginativa. Implica y hace partícipes en el misterio cristiano. El valor de la mirada recorrerá la historia de la tradición europea. Por ejemplo, Da Vinci junto a Manet, en sus trabajos, simbolizan esa mirada penetrante y atrayente¹⁰. En *Le déjeuner sur l'herbe* de Manet, la mujer es la única que fija su mirada en la escena campestre. Su protagonismo oscurece los otros personajes quienes devienen secundarios. Su mirada rezuma una fuerza endógena, algo central para la vista imaginativa. En otras palabras, un amor apasionado. Así, en *Ejercicios*, la vista imaginativa dirige la retina con el fin de generar esta fuerza: un amor apasionado, una atracción, una Pasión salvadora. Con ella, somos actores y espectadores.

En primer lugar, los *Ejercicios* desarrollan una actividad teológico – espiritual que hace del sujeto ser un actor. Hoy en día entramos en el cotidiano y, en consecuencia, en *Ejercicios* desde la fugacidad y la inmediatez. Nuestro presente casi es inexistente. Un ejemplo. Una carta escrita en el pasado más remoto y reciente tardaba en llegar años (siglo XVI) o quince días (siglo XX). En la actualidad, cuando se recibe una carta ya no pertenece al presente sino al pasado. Otro apunte: las obras de arte contemporáneo. Jamás ellas eran recluidas en los museos durante el presente de sus vidas. En la contemporaneidad, una obra realizada ayer es considerada ya pasada y expuesta en el museo. El presente es fugaz. La vista imaginativa requiere de un tiempo para la intimidad y el silencio. Estas son las únicas condiciones *sine qua non*. Y al menos en Europa, están en crisis. Resulta difícil encontrar ese tiempo para lo íntimo y lo silencioso con el fin de “ver imaginativamente” lo cotidiano y hacer de ello experiencia de Dios. Nuestra dificultad y resistencia no es tanto por la ausencia de un tiempo cronológico mas cuanto por aquella del *kairós*: encontrar el tiempo o la ocasión oportuna. Esto no depende del exterior o de las circunstancias sino de la misma disposición del sujeto ante el miedo de encontrarse.

autres. L'ekphrasis au risque de la littérature médiolatine”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 393-404. Aquí, 399.

¹⁰ Es la fuerza de la “actitud simbolizante” para J. J. Wunenburger: «Los símbolos nos miran, no podemos mirar de manera impasible el manifestarse de los símbolos». Cf. J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 75.

¿Acaso no se puede sentir el gusto por el Reino de Dios? Asimismo, ¿no es posible sentir el olor de las Bienaventuranzas (cf. Mt 5)? Estas preguntas apofáticas nos llevan también a realizarnos aquellas otras catafáticas: ¿gustamos del sabor amargo de las muertes violentas personales y colectivas? ¿Y del olor podrido de las obsesiones y falsedades? ¿vemos poseyendo? La vista imaginativa apunta a todo un mundo sensorial que debe ser educado, marcado por contrastes entre la erótica y la pornografía, la luz y la sombra, la pasión y la obsesión. En definitiva, entre la encarnación y la *desencarnación*. En este drama, nos movemos. Nuestras acciones versan en la pasión y/o la obsesión y nos dicen nuestro termómetro imaginativo. En esta cultura global del *fast food*, incluyendo el religioso y social, impera la necesidad de un cultivo imaginativo que nos disponga a ser actores (sujetos) de la vida a la que somos llamados, continuamente, en profunda creatividad.

En segundo lugar, el proceso imaginativo en Ejercicios configura al ejercitante en la *forma Christi* cuya dimensión pasiva o receptora es fundamental. Esta dimensión espectadora se construye de manera particular en esos ejercicios dentro de los *Ejercicios* llamados *Addiciones*, la preparación y la posibilidad para la actividad imaginativa. Por “espectador” puede entenderse una mera mirada superficial y somera a todo lo que nos sucede; sin implicación, en un estado apático. Esto es posible. Sin embargo, la vista imaginativa reclama una cierta pasividad en nuestro interior: dejar hacerse, escuchar, sentir. Son verbos en los que el protagonismo no es el del *homo faber* sino, al contrario, lo que el *homo imaginalis* recibe de o(O)tro. He aquí la experiencia de “ser cuerpo” en la cual primordialmente se da una pasividad: dejarse hacer, disposición *sine qua non* de la “actitud simbolizante”:

«La actitud simbolizante debe estar acompañada de un estado de espíritu, de un estado del alma que nos instale en un clima, un ambiente, una atmósfera particular, opuesta a los valores de urgencia, de utilidad, de adaptación, de acción»¹¹.

¹¹ *Ibid.*, 74.

Este “estado de espíritu” se condensa en el círculo hermenéutico de los *Ejercicios* en lo que viene a ser las «*Addiciones* para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que desea» (*Ej* 73-82)¹². Ellas son toda una arquitectura de la disposición del ojo interior del ejercitante cuyos tres grandes ejes giran en torno al clima, al ambiente y a la atmósfera. En efecto, las podemos vertebrar en tres campos o planos: temporal (cf. *Ej* 73-74), espacio – corporal (cf. *Ej* 75-77) y anímico (cf. *Ej* 78-81). Primero, el eje temporal va desde los prolegómenos del sueño (cf. *Ej* 73)¹³ al momento de la vigilia (cf. *Ej* 74). Día y noche, nocturnidad y luminosidad, marcan el ritmo de toda una actividad global, propia de la imaginación:

«Esta dimensión pasiva, este *pathos* erótico, debe ser enlazado a una dimensión contraria, donde la intención simbolizante de la conciencia exige, por el contrario, una energía, una fuerza, en suma, un componente activo, incluso activista. La receptividad pasiva debe ser conjugada con una espontaneidad que no es otra que la de la imaginación. Porque si, bajo un cierto ángulo, descubrimos los contenidos del pensamientos simbólico, bajo otro, participamos de su expresión consciente por una actividad global de nuestro Yo»¹⁴.

En segundo lugar, lo espacial y corporal tienen su lugar en esta dimensión pasiva y receptora vinculada a la actividad imaginativa. Ellas establecen un *modus operandi* y pueden ser ya lugar de la experiencia de Dios. En otros términos, la *mise en scène* actúa como “esas otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1). A tres tiempos, en tres modos, Ignacio de Loyola articula el antes (cf. *Ej* 75), el durante (cf. *Ej* 76) y el después (cf. *Ej* 77) de la experiencia teológico – espiritual. Sin duda alguna, vemos toda una actividad dinámica conjugada con la receptividad pasiva de quien desea que el primer sujeto sea Dios, el Creador y Señor, y su deseo de comunicación con el ejercitante en su «actividad kinestésica»¹⁵.

¹² Cf. *Supra*, 145ss.

¹³ Véase los cinco primeros números en *Apéndice* [32]. Cf. M. BALLESTER, “«Ya me quiera dormir...»”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, 22-34. Es ya célebre el texto elaborado por K. Rahner en forma dialógica entre un parróco y un médico acerca de la «Tertulia sobre el sueño, la oración y otras cosas» en donde el teólogo expone la perspectiva teológico – espiritual del sueño frente a las posiciones médica y psicológica. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. III, Taurus, Madrid 1968³, 251-267 [orig.: *Schriften zur Theologie* (16 vols.), Benzinger Verlag, Einsiedeln 1954-1984].

¹⁴ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 74.

¹⁵ Así describe J. J. Wunenburger esta actividad englobada en el espíritu de lo simbólico y el *pathos* erótico: «La actividad dinámica del sujeto, que engloba tanto la actividad kinestésica, cuanto la creatividad imaginativa ligada a la movilidad voluntaria de las imágenes o la fuerte presencia del sujeto en el mundo». Cf. *Ibid.*, 75.

Las *Addiciones* devienen la preparación y la posibilidad para la actividad imaginativa en Ejercicios. El texto ignaciano da un marco regulador y metodológico (círculo hermenéutico). Ellas resultan ser marcadores o activadores que sacan al sujeto de una pasividad “objetual” y le conducen hacia un tiempo considerado como *kairós*. En este sentido, las *Addiciones* ayudan a ponerse en comunicación teologal y a despertar el ojo interior del ejercitante, su vista imaginativa. Podemos resumir que este conjunto arquitectónico, igualmente imaginativo, ofrece un engranaje simbolizante tanto por su forma expuesta como por el contenido que debe ser ejercitado:

«Los contenidos simbolizantes tienen más posibilidad de activarse cuando nos arrancamos de nuestra posición de observadores delante de las formas y captamos en todo nuestro ser su brillo, su profundidad»¹⁶.

Finalmente, el tercer grupo de *Addiciones* se refieren, después de hacerlo en el eje espacio – temporal y corporal, al ámbito anímico. Estas últimas conciernen a la primera y tercera semana y apuntan a «quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio» (*Ej* 78). Para su consecución, Ignacio establece tres *Addiciones*: 1. «Privarme de toda claridad para el mismo efecto cerrando ventanas y puertas, el tiempo que estuviere en la cámara» (*Ej* 79); 2. «No reír ni decir cosa motiva a risa» (*Ej* 80); 3. «Refrenar la vista, excepto al rescibir o al despedir de la persona con quien hablar» (*Ej* 81).

Todo este aparato arquitectónico amasa un poder coercitivo y performativo, haciendo realidad por la imaginación la experiencia de Dios, encarnándose y realizándose a lo largo de todo el proceso. Todo versa hacia la interiorización y la profundidad. En otros términos, la experiencia se realiza y no se especula:

«En el corazón de lo sensible, nunca visto, sino penetrado, interiorizado, donde tenemos más posibilidades de hacer emerger las imágenes latentes las que son portadores de pensamientos nuevos. La cadena de símbolos se desarrolla entonces al ritmo del cuerpo a cuerpo con el mundo, en lugar de ser contemplado especulativamente»¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

7.1 El proceso imaginativo en los *Ejercicios Espirituales*

La vida del ejercitante cristiano consiste en la imitación del seguimiento de Cristo sin que ello signifique la copia del Absoluto (sentido platónico). El seguidor de Cristo, el apóstol, pone toda su memoria, voluntad y entendimiento en la imitación del seguimiento a Cristo y ello conlleva, necesariamente, un continuo ejercitarse ya que «el valor de imitación [...] no estribaría aquí en sus triunfos conseguidos, sino en el hecho de que la idea del fin se ha adueñado de ellos. Quien imita a un imitador así de Cristo corre detrás de un corredor»¹⁸. Ello ya nos pone ante el marco de un cuidado y una cultura del ejercicio donde la imaginación adquiere un valor preminente.

Rastreando la historia de las religiones y de las culturas, P. Sloterdijk estableció diez referentes o modelos de entre los cuales uno resulta ser el del apóstol¹⁹. Este encuentra su fuerza en la imitación de Cristo y que, en términos ignacianos, se expresaría mediante la expresión “delante de sí”²⁰, es decir, «se mettre devant les yeux les événements de la vie» como ejercicio de memoria y de meditación²¹, porque ve en Él «un configurador, un prototipo que imprime su sello»²². La imitación, para P. Sloterdijk, puede dividirse en dos tipos. La primera, la del martirio. Sin embargo, la segunda versa en «la transformación *crisomórfica* del hombre, llevada hasta tal punto que el *lógos* y la *caritas* tomasen posesión de la persona entera»²³. Ahí radica ese giro o cambio, en el “ojo crístico”, llamado conversión, que como bien indica S. Arzubialde se trata de un «amor personal a Jesucristo y

¹⁸ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 315.

¹⁹ «El gurú, el maestro budista, el apóstol, el filósofo, el sofista, el *trainer* profano, el maestro artesano, los profesores, los maestros y los escritores». Cf. *Ibid.*, 354-379.

²⁰ Algunos ejemplos: «El primer punto es poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor» (*Ej* 92), «ver a Christo nuestro Señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, al qual y cada uno en particular llama [...]» (*Ej* 95), «composición viendo el lugar: será aquí ver a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus sanctos para desear y conocer 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).

²¹ Así lo expresa P. Hadot reportando las palabras de Marco Aurelio. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, 28-29.

²² P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 365.

²³ *Ibid.*, 364. Ello es llamado “el arte de darse la vuelta” o la conversión que consiste en «la condensación existencial, concentración interior y cambio de orientación». Cf. *Ibid.*, 381.

adhesión a su misterio»²⁴. Esta transformación urdida por los movimientos ascendente y descendente del misterio salvífico son el motivo del movimiento ocular en el ejercitante. Según P. Hadot, señala dos de sus significados: *epistrophè* o cambio de orientación y *metanoia* o cambio de pensamiento²⁵. Es la progresiva “apertura del ojo interior” de Ignacio de Loyola y pretendida en los *Ejercicios* a partir de la imaginación ejercitada. Sobre el santo, P. Sloterdijk se refiere de esta manera:

«La estructura de la personalidad el joven noble estaba configurada por entero conforme al código de honor de su época; el horizonte de su ambición estaba igualmente saturado de los conceptos entonces usuales de la vida caballeresca y del culto a la dama. Tras la catástrofe de la batalla de Pamplona en 1521, en la que el oficial se convirtió en un lisiado a los treinta años y se vio apartado del rango de los pretendiente de una fama mundana, el espíritu de la época se apoderó de él, sugiriéndole esta vez una *imitatio Christi* en forma de militancia. Ignacio cambia de entrenador, pasando de Amadís de Gaula, el héroe de la novela caballeresca, a la figura de Cristo; éste aparece ahora bajo los rasgos de un general divino, que sólo puede aún ser imitado por tropas terrenales de élite»²⁶.

Aquí nos interesa subrayar este “cambio de entrenador”: Cristo. Su forma configura la voluntad del ejercitante, anunciando la célebre “modernidad”, no solo por la emergencia de un sujeto autorrealizado sino también – aunque a veces se tenga por alto – por la emergencia de Dios en la vida del ejercitante y su dependencia al camino trazado por las verdaderas consolaciones recibidas que van dictaminándole y abriéndole el ojo interior para las decisiones que vaya tomando y sus respectivas confirmaciones de que eso es la voluntad de Dios:

«L’attività immaginativa di Ignazio si sviluppò fundamentalmente su due versanti. Il primo è territorio ben conosciuto dell’aristocrazia militare spagnola, il cui stile di vita cavalleresco Ignazio professava con l’estrema esuberanza riconosciutagli da tutte le fonti come la sua principale caratteristica [...] Il secondo versante, del tutto nuovo, in cui Ignazio si sorprende a trasferire la stessa passione e lo stesso eroismo, è quello dell’emulazione delle “imprese” di Cristo e dei Santi»²⁷.

²⁴ S. ARZUBIALDE, *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Santander 2014, 109.

²⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 233.

²⁶ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 396.

²⁷ D. SQUILLONI, *op. cit.*, 73.

Por consiguiente, de esta afirmación, podemos sustraer estas dos fuentes o matrices que activan el proceso imaginativo o el “ojo interior” de Ignacio – el *mundus imaginalis* caballeresco y la tradición *imaginal* recibida –. Ellas constituyen la arquitectura visionaria en Ignacio y en su experiencia crística, especialmente, en lo referente al «individuare quale fosse questa volontà divina»²⁸ tal y como indica D. Squilloni bajo las líneas junghianas. Para C. G. Jung – desde la óptica de la psique –, su experiencia acontece como una arquitectura visionaria, corporal y mental, aunque no esté calificada como teofánica como es el caso de H. Corbin. Pero, la voluntad divina, desde el proceso imaginativo en *Ejercicios*, es inmediata al ejercitante, haciéndose experiencia, pero en un determinado recorrido imaginativo calificado como figurativo, abstraído y discernido.

A esta peregrinación interior, C. G. Jung le llamará el proceso de encuentro entre lo consciente y el inconsciente provocado por la imaginación activa²⁹. Si bien hay una exigencia del entendimiento y de la afectividad por comprender lo que está sucediendo en los diferentes ejercicios y esas “otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1) y por participar afectivamente del misterio de la vida de Cristo³⁰, el pensar (conocer) y el sentir son dos funciones imaginativas que van de la mano en la espiritualidad ignaciana.. Así, nos adentramos en dos aspectos. En primer lugar, el de la imaginación figurativa (el ojo interior movido por una serie de imágenes bíblicas y no bíblicas), el de la imaginación abstraída (el ojo interior, especialmente, en los coloquios ignacianos, que selecciona aquellos aspectos desarrollados en el ejercicio espiritual y aparta aquellos con los que se desarrolla el diálogo entre el ejercitante y el Criador y Señor) y el de la imaginación discernida (el ojo interior que examina el ejercicio espiritual). A este último proceso imaginativo, el discernido, véase, por ejemplo, cómo en el examen de las oraciones (cf. *Ej* 77), el ejercitante activa su distancia respecto a lo que ha meditado y contemplado para pensar lo que “estoy pensando” y sentir lo que “estoy sintiendo”.

²⁸ *Ibid.*, 75.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 38; J. FILELLA, “Los Ejercicios Espirituales y la psicología de C. Jung”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*, vol. I, 310-329.

³⁰ Así lo apunta D. Squilloni: «L'esigenza dell'Io, preso isolatamente, è quella di *capire*, cioè di riconoscere e spiegare ciò che sta accadendo, e non più di partecipare affettivamente, di *sentire*». Cf. *Ibid.*, 45. Al contrario, “la exigencia del sí mismo”, a diferencia del Yo, se desarrolla en el proceso imaginativo en el “sentir” y en el “conocer”.

Asimismo, sucede en lo que concierne a las reglas de segunda semana para la *discretio* de *spiritus*: «Quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina [...] para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para delante de sus acostumbrados engaños» (*Ej* 334). De este quiasmo, “sentido y conocido” y “conocida y notada” subyace el vínculo fuerte de estas dos actividades verbales, especialmente, en este tipo de imaginación al servicio del discernimiento, es decir, del examen o del autoexamen. Cada una de estas tres facetas del proceso imaginativo en *Ejercicios* se desarrolla en tanto que es imaginación ejercitada, por un lado, en el círculo hermenéutico, figurativo y místico³¹ y, por otro lado, en dos ejes, el vertical y el horizontal.

7.1.1 La imaginación como ejercicio espiritual

Previamente a las tres *species* de la vista imaginativa en el proceso de los Ejercicios, debemos considerar que la imaginación ignaciana como actividad teológico – espiritual conjuga dos dimensiones antropológicas, horizontal (ascética) y vertical (vuelo contemplativo y/o meditativo) las cuales se entrecruzan en el tiempo de ejercitación sea fuera o dentro del proceso de Ejercicios. Este tiempo de ejercitación podríamos denominarlo la vida como ejercicio. En esta línea se instaura «el ángulo más antropológico que “religioso”» que definió P. Sloterdijk, es decir, el «reconocimiento de lo inmunitario del ser humano»³². Lo interesante de su visión es el ofrecernos un nuevo concepto: la *antropotécnica*. El término acuñado explicita todo el conjunto “inmunológico” «de símbolos, bajo velos rituales»³³. Desde esta perspectiva, el filósofo alemán define así “ejercicio”: «Cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como ejercicio»³⁴.

³¹ Cf. *Supra*, 169ss. Me remito a nuestro esquema sobre los tres círculos (fig. 15).

³² P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 16.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 17.

El carácter inmunitario construye la arquitectura sempiterna de lo simbólico – ritual (*antropotécnica*)³⁵ que atraviesa el *homo faber*, *homo religiosus* y la incesante actividad producida ya desde el siglo XIX cuyo predominio en el siglo XX versa en la “reflexividad”. La apuesta es clara: para el hombre del siglo XXI, la vida como ejercicio: «el futuro debería ser presentado bajo el signo del ejercicio»³⁶. Al respecto, Davidson se ocupó en su prefacio a la obra de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cuando apostó por la exigencia «d’un travail sur nous – mêmes et une transfiguration de notre vision du monde au sens le plus fort de ces expressions»³⁷. De esta manera, el hombre que hace de su vida un ejercicio deviene el «hombre *immunologicus* que ha de dar una armadura simbólica a su vida, con todos sus peligros y sus excedentes, es el hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma»³⁸. Por lo tanto, la vida como ejercicio consiste en activar las operaciones inmunológicas (simbólicas y rituales) que hagan de ella un constante arte de entrenarse en lo que llamaría M. Foucault el “souci de soi” y que en terminología ignaciana es la *cura personalis* o como expresa P. Hadot, el desarrollo de la imaginación y de la sensibilidad que ayudan en el aprendizaje para vivir, dialogar, morir y leer³⁹.

El siglo XXI, en consecuencia, está llamado a ser el siglo y el “planeta de los seres ejercitantes” cuyo imperativo regulador reside en la máxima rilkeana, “has de cambiar tu vida” (mandato metanoético)⁴⁰ o la sentencia *memento vivere* (*gedenke zu leben*) puesta en boca por parte de Goethe en el personaje de Wilhelm Meister en *Los años de aprendizaje*⁴¹, cuyas tres instancias son el presente o el instante, la vista a lo alto y la alegría del sí a la vida y al mundo⁴².

³⁵ Sobre el concepto, véase también en *Ibid.*, nota 3, 24.

³⁶ *Ibid.*, 17.

³⁷ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 13. También: «Il s’agit d’actes de l’intellect, ou de l’imagination, ou de la volonté, caractérisés par leur finalité: grâce à eux, l’individu s’efforce de transformer sa manière de voir le monde, afin de se transformer lui – même. Il ne s’agit pas de s’informer, mais de se former». Cf. P. HADOT, *N’oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008, 10.

³⁸ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 25.

³⁹ Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 19-74. Aquí, 20.

⁴⁰ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 43; 217.

⁴¹ Cf. P. HADOT, *N’oublie pas de vivre*, 11.

⁴² Cf. *Ibid.*, 15-85; 87-162; 239-267.

Tanto para P. Hadot como P. Sloterdijk “el ejercicio espiritual” responde a una larga tradición filosófica⁴³. Ahora bien, según la segunda autoridad, ¿dónde habría que situar a Ignacio, entre lo medieval o lo moderno? Esta dicotomía insalvable es superada por el filósofo alemán al clasificar la historia en dos etapas: a) La antigua; b) La moderna. La primera está marcada por el ejercicio y la perfección; la segunda, en cambio, por el trabajo y la actividad:

«La moderna es la época que ha llevado a cabo la más alta movilización de las fuerzas humanas bajo el signo del trabajo y la producción, mientras se llama antiguas a todas las formas de vida donde la suprema movilización se hacía en nombre del ejercicio y la perfección. De todo ello resulta que la “Edad Media” europea no representa, pese a lo que diga su nombre, la época de *en medio* – e independiente de ellas –, entre la Antigüedad y los tiempos modernos, sino que constituye inequívocamente una parte de la Antigüedad, aunque para una visión superficial podría pasar; a causa de su tono cristiano, como una postantigüedad o incluso una antiantigüedad [...] El Medioevo cristiano fue mucho más una época de ejercicios que de trabajo [...]»⁴⁴.

Ignacio de Loyola y los *Exercitia Spiritualia* se enmarcan en esta tradición antigua del ejercicio y de la perfección⁴⁵, tradición, por otra parte *imaginal*, y en quien se reconocen unos trazos comunes en personajes y personalidades: «La confiance en soi, l’action dans le présent, l’admiration des dieux comme des oeuvres d’art, la soumission au destin supérieur»⁴⁶. Esto supondría una «fuerte modificación del concepto *renacimiento*» el cual «principalmente es más que una vida activa, una vida performativa»⁴⁷. Este nivel de comunicación que permite el ejercicio y la perfección está motivado por el imperativo metanoético. El verso de Rilke marca la razón mediante la cual la vida es conducida según la categoría de “ejercicio”.

⁴³ Al margen de las obras de P. Hadot y P. Sloterdijk, consúltese: X. PAVIE, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, Les Belles Lettres, Paris 2013; ID., *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Les Belles Lettres, Paris 2014.

⁴⁴ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 271.

⁴⁵ Aunque como bien dice P. Hadot en su crítica a G. Friedmann, los Ejercicios ignacianos no son una versión cristiana de la tradición grecorromana de la ascética. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 21. El estudio al cual se refiere es: G. FRIEDMANN, *La Puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1970.

⁴⁶ P. HADOT, *N’oublie pas de vivre*, 35. Otra de las diferencias entre el hombre antiguo y el moderno versa en que mientras el primero destaca por su inquietud, el segundo lo hace por su angustia. Cf. *Ibid.*, 37-38.

⁴⁷ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 272.

La perspectiva de P. Sloterdijk enriquece el eterno binomio entre la teología espiritual y la moral sin que ello suponga – como apostilló P. Hadot al estudio de P. Rabbow – concebir los ejercicios ignacianos y su método contemplativo y meditativo como una práctica enraizada en los ejercicios de la filosofía antigua⁴⁸. Sin más, se trata de conciliar la práctica con el pensamiento (*nous*), aquel que va discerniendo saltando la dicotomía reduccionista entre el bien y el mal. De aquí, subyace la categoría *metanoesis*, el discurso acerca del “mirar discerniendo” cuyo enclave categórico reside en la frase del poema de R. M^a. Rilke y en la tensión entre dos ejes: el horizontal y el vertical. Leamos su significado según P. Sloterdijk:

«Es el imperativo absoluto [...] Define la vida como una pendiente entre sus formas más altas y mas bajas [...] Interpelarme con ese “tú has de”. Es la autoridad de otra vida distinta dentro de esta misma vida. Tal autoridad incide sobre mí dejándome una insuficiencia sutil, más antigua y libre que el pecado. Se trata de mi aún – no interior. En mi momento de mayor conciencia me acierta de lleno el dardo de un recurso absoluto lanzado contra mi *statu quo*. Mi transformación sería lo único necesario. Si a continuación tú cambias de verdad tu vida no haces otra cosa que lo que tú mismo quieres con el mejor de tus deseos, tan pronto como sientes cómo una tensión de la verticalidad, que para ti tiene valor, hace saltar los goznes de tu vida»⁴⁹.

Al abordar los *Exercitia Spiritualia*, el texto ignaciano y su proceso, desde el siglo XXI, se suman a una larga tradición con la intención de recuperar el sentido de la vida como ejercicio por su carácter transformativo y “atlético”. Si recurrimos a la lista de verbos o de “ejercicios” para aprender a vivir, establecida por Filón de Alejandría, en una de ellas, se puede leer cómo los ejercicios versan en cinco actividades verbales: 1. Buscar; 2. Examinar; 3. Leer y escuchar; 4. Atender; 5. Conocerse a sí mismo⁵⁰. Así, se forja un proceso imaginativo: de ver y de verse y su dimensión metanoética. Estamos delante de un ejercicio sobre la imagen y la visión a quien P. Sloterdijk le dedica el siguiente *cantus firmus*: «¡Escucha la voz que sale de la piedra, no te opongas a la llamada hacia la Forma! ¡Atrapa la oportunidad que tienes de entrenar con un dios!»⁵¹. Dicho proceso imaginativo y ejercitado versa en un camino entre la ascética y la acrobacia.

⁴⁸ Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 75. Se trata del siguiente estudio: P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, München 1954.

⁴⁹ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 43.

⁵⁰ Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 26.

⁵¹ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 46.

a) *El ojo imaginativo que exige la ascética. Dimensión horizontal del ejercicio*

En la espiritualidad ignaciana y en el siglo XIX, la *Reformhäuser, Lebensreform*⁵² compone uno de los factores de la ascesis. Aquí, el filósofo alemán recupera el término griego (“*askesis*”) entendido como “ejercicio”, “entrenamiento”⁵³ o la “actividad interior del pensamiento y de la voluntad”⁵⁴. Es evidente que en la experiencia teológico – espiritual de la imaginación ignaciana en sus *Exercitia*, el sujeto, progresivamente, se adentra en su ojo interior hacia lo cristoforme o el “ojo crístico”. A su vez, irrumpen una serie de imágenes nuevas. Pues bien, en dicho camino existe una exigencia: la ascesis o el entrenamiento. Este punto, quizás, es la mayor dificultad que encuentra el ejercitante y que, según P. Sloterdijk, responde a su “desespiritualización”: «La desespiritualización de la ascesis es probablemente el suceso de mayor amplitud, el más tangible y de atmósfera más densa [...] en la actual historia del espíritu de la humanidad»⁵⁵. Ante esta desesperante situación, las soluciones resultan varias: 1. Un resurgimiento de lo atlético y del culto al deporte; 2. Una “nueva neomística” o *devotio postmoderna* enfatizando “los envoltorios extraordinarios”⁵⁶. Tomando otra posición, si la vida se toma como operación y ejercicio, el ejercitante será quien corra con ese riesgo como un acróbata en la tensión entre dos ejes, el vertical y el horizontal. De aquí que P. Sloterdijk hable de una nueva *communio*, la de los acróbatas:

«Un nuevo tipo de *communio*: no ya la propia del pueblo de Dios, sino la de un pueblo nómada, ya no en una comunidad de santos, sino de acróbatas, ni en la de pagadores de

⁵² Cf. *Ibid.*, nota 2, 49. De ello, los *Ej* ofrece también su momento para quienes no hagan elección de estado y de vida: «[...] aprovecha mucho, en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos, es a saber, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima. Para venir y llegar a este fin, debe mucho considerar y ruminar por los ejercicios y modo de elegir, según que está declarado, cuánta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con exemplo; asimismo de sus facultades y en otras cosas pías, no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer y interesse» (*Ej* 189).

⁵³ Cf. *Ibid.*, 52. Muy diferente al significado dado por F. Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Para este maestro de la sospecha, la ascesis constituye un “camino extraviado”, fuera de la propia vida, de “tipo enfermo sacerdotal”. Véase citado en *Ibid.*, 54.

⁵⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 78. Me remito a las páginas donde recoge una sucinta historia patrística desde Justino hasta la Edad Media acerca de la presentación que realiza el cristianismo sobre la ascética a diferencia de la filosófica. Cf. *Ibid.*, 78-81.

⁵⁵ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 58.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 58; 115.

cuotas de seguros en una sociedad cubierta de garantía, sino en la de miembros de una asociación que viven en el peligro»⁵⁷.

Precisamente, H. Corbin en el análisis de la obra de Ibn'Arabî y, en particular, acerca del maestro interior – ser discípulo de Khezr – nos ofrece una afinidad con la perspectiva del filósofo alemán:

«Qu'il y ait un ou plusieurs intermédiaires ou qu'il n'y en ait pas, l'affiliation par identification avec l'état de Khezr s'accomplit dans l'ordre *longitudinal* reliant le visible à l'invisible, vertical à l'ordre *latitudinal* des successions, générations et connexions historiques»⁵⁸.

En la intercesión axial, tanto el *ta'wîl* de Ibn'Arabî como el examen (imaginación discernida) en *Ejercicios* juegan un papel crucial en la experiencia teológico – espiritual y, en consecuencia, en el *mundus imaginalis* donde, en ambos casos, la imaginación es su órgano perceptivo o icónico desde el interior de lo que va acaeciendo en la persona. Y he aquí, la gran diferencia con el conocimiento sensible efectuado por las impresiones sensibles del exterior en el interior:

«À l'inverse de la connaissance commune qui s'effectue par une pénétration des impressions sensibles du monde extérieur à l'intérieur de l'âme, c'est une projection de l'intérieur de l'âme sur le monde extérieur qu'opère l'inspiration prophétique. L'Imagination active guide, devance, modèle, la perception sensible; c'est pourquoi elle transmue les données sensibles»⁵⁹.

Ahora bien, el ojo imaginativo ignaciano – ejercitado – construye la principal acrobacia aventurada a lo largo del proceso de Ejercicios: realizar y alcanzar lo imposible, es decir, un modelo mental de vida en el cual «el creyente hace saltar el sistema de la plausibilidad empírica e ingresa en la esfera de algo imposible realmente existente»⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.*, 89.

⁵⁸ H. CORBIN, *L'Imagination créatrice*, 86. Véase también: «[...] en s'orientant dans le sens *latitudinal* d'une évolution linéaire, mais à la verticale, dans l'orientation *longitudinale* depuis le pôle céleste jusqu'à la Terre, dans la transparence d'une hauteur ou d'une profondeur où l'individualité spirituelle éprouve alors la réalité de sa contrepartie céleste, sa dimension "seigneuriale", sa "seconde personne", son "Toi"». Cf. *Ibid.*, 102.

⁵⁹ *Ibid.*, 101.

⁶⁰ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 96.

Rescatando este significado de “ascesis” como entrenamiento, evitamos, así, la contraposición con la mística. La una exige de la otra: «Cuando los antiguos maestros ascetas hablan de que el hambre de Dios o de la iluminación, siempre que sea satisfecha, tiene que apartar a un lado cualquier otro anhelo dan ya por supuesta toda una jerarquía de las privaciones»⁶¹.

Este apartamiento, mudar o mudanza, en clave ignaciana, es la distancia, la secesión que el ejercitante experimenta al retirarse ya en el mismo momento en el cual se muda de casa (cf. *Ej* 20). Por lo tanto, la imagen del ejercitante resulta la de alguien que se muda. Primero, del lugar físico. Ahora bien, no únicamente. La función de los coloquios en *Ejercicios*, en un segundo tiempo, activa la imaginación abstraída, aquella que considera aparte todo lo sucedido en el ejercicio que se medita o se contempla, destilando algunos de los elementos más significativos y haciendo de ellos el diálogo con el que culmina el ejercicio. Asimismo, el acróbata o el ejercitante se aparta en esa “otra operación espiritual” a la cual se dedica una vez finalizado el ejercicio: la del examen de la oración, por ejemplo (cf. *Ej* 77). Debemos añadir otro de los apartamientos operados a lo largo de los *Ejercicios* y formulado en las reglas para ordenarse en el comer (cf. *Ej* 210-217), en particular, en su séptima regla: «Sobre todo se guarde que no esté todo su ánimo intento en lo que come, ni en el comer vaya apresurado por el apetito; sino que sea señor de sí, así en la manera del comer, como en la cantidad que come» (*Ej* 216). La fórmula “ser señor de sí” supone un apartamiento de su contrario, es decir, cuando el ejercitante deja de ser señor para ser siervo de su apetito, sea en la manera de satisfacerlo sea en su cantidad. Finalmente, también en el aforismo ignaciano, “andando siempre a buscar lo que quiero” (cf. *Ej* 76), el ejercitante focaliza su voluntad hacia el mayor deseo que, en definitiva, implica cribar una jerarquía de deseos y sustraer el principal. En esta operación espiritual, la sustracción del deseo principal orientado a la presencia divina, reside la mudanza o el apartamiento.

⁶¹ *Ibid.*, 99.

En efecto, mudanza y apartamiento son la semántica que responden a una disciplina de alejamiento de los placeres o apetitos mundanos y al “proceso de individuación” del ejercitante⁶² o al momento de irrupción de un proceso pascual en el ejercitante⁶³. Este tipo de comportamiento religioso corresponde con el modelo mental y un “adelantarse – a – la – meta”: «Aceptar la meta de un ejercicio significaría, una vez más, creer, designando aquí esta expresión de “creer” la actitud mental que hace que el principiante adelante la meta»⁶⁴. Debe decirse, no obstante, que la imaginación, precisamente, adelanta esta finalidad que no es otra que la de ordenar los afectos para buscar y hallar la voluntad divina (cf. *Ej* 1) y, en definitiva, para vivir «un sens profond de la valeur de la vie, de la “présence” vivante des êtres et des choses, un regard poétique qui sait saisir l’idéal dans la simple réalité»⁶⁵. Así lo pretende la finalidad última de los Ejercicios ignacianos en su *contemplatio ad amorem* (*Ej* 230-237). Para la concepción de C. G. Jung, esto corresponde a la energía, diferente a la libido freudiana. No debemos olvidar que el psiquiatra suizo estuvo interesado en los Ejercicios ignacianos a los cuales consagrará una serie de seminarios entre octubre de 1938 y julio de 1941 en Zurich acerca del “proceso de individuación”. Pues bien, esta energía es “finalística”, es decir, presenta una finalidad: la emergencia del sí mismo de la persona desde el mundo simbólico⁶⁶, la zona intermedia entre el consciente y lo inconsciente para C. G. Jung o en el *mundus imaginalis* corbiniano. Leyendo a D. Squilloni, lector interpretativo del psiquiatra suizo, analiza la imagen interior o imagen simbólica como “producto de la intencionalidad” de donde reside la función transcendente:

⁶² D. SQUILLONI, *op. cit.*, 7-8.

⁶³ Así lo sintetizó I. Iglesias en sus notas a propósito de la transformación del yo en la experiencia espiritual sostenida por P. Divarkar. Cf. I. IGLESIAS, “Notas a propósito de la transformación del yo en la experiencia espiritual”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, 51-54; P. DIVARKAR, “La transformación del yo y la experiencia espiritual: El enfoque ignaciano a la luz de otros modelos antropológicos”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, 23-34.

⁶⁴ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 109.

⁶⁵ P. HADOT, *N’oublie pas de vivre*, 29.

⁶⁶ Cf. D. SQUILLONI, *op. cit.*, 7-8. En lo que concierne a los seminarios junguianos en torno a los *Ejercicios*, no disponemos de una versión editable, sino una serie de notas tomadas tal y como indica el autor italiano en su bibliografía: C. G. JUNG, “Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola (1939-1940)”, en *Modern Psychology*, vol. 4, Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich 1959.

«Ciò significa innanzitutto accreditare al simbolo prodotto un'intenzionalità, collegata al processo di adattamento, che non è attribuibile esclusivamente all'Io. Non solo un senso, inteso come significato semiotico, ma anche uno scopo, irriconoscibile con la semplice scomposizione dell'immagine nelle singole parti che la costituiscono, in quanto l'immagine simbolica, appunto, le "trascende", contiene ed esprime qualcosa di più e di nuovo rispetto al panorama originario»⁶⁷.

Ahora bien, el astuto de Ignacio previene sobre el riesgo o el peligro de adelantarse, no a la meta sino al proceso: «Al que toma ejercicios en la 1ª semana aprovecha que no sepa alguna de lo que ha de hacer en la 2ª semana; mas que así trabaje en la 1ª, para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2ª ninguna buena se pudiese hallar» (*Ej* 11). Esta posición se desmarca de la de Cioran para quien el ejercicio se convierte en antiejercicio y la propia existencia como no integrada a un cosmos ordenado⁶⁸. Al contrario, la meta o finalidad en *Ejercicios* reside en el desvelamiento de una conciencia de sí y cósmica. Esta doble "conciencia", en cuyo seno la imaginación y la sensibilidad constituyen una parte fundante⁶⁹, mueven al ejercitante, primero a la purificación de sus intenciones y, segundo, al cultivo de su atención: «L'homme "attentif" vit sans cesse en présence de Dieu dans le "souvenir de Dieu", consentant joyeusement à la volonté de la Raison universelle et voyant toutes choses avec le regard même de Dieu»⁷⁰. La imagen interior se construye en la imagen primordial (*Urbild*), la del Señor y Criador acuñada por C. G. Jung como "arquetípica" adquiriendo, así, un tono afectivo donde el sentimiento y el pensamiento se alían dialécticamente, la primera como la estimulación perceptiva y la segunda como la base lógica: el pensamiento que siente⁷¹.

Este entrenamiento se desarrolla en esta dimensión horizontal de la ascética, de la mudanza o del apartamiento pero no por ello desprovisto de su dimensión vertical o cristoforme. Sobre la excesiva verticalidad, P. Sloterdijk aprovecha para realizar una crítica al *Übermensch* nietzscheano, es decir, a la demasiada tensión del eje vertical al considerar al

⁶⁷ *Ibid.*, 31.

⁶⁸ Cf. P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 110-111.

⁶⁹ Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 81-82.

⁷⁰ *Ibid.*, 82. Asimismo, léase: «Le présent lui – même, ou mieux, la "présence" (*Gegenwart*), lorsqu'on y prête attention, n'est pas séparée du passé et de l'avenir, dans la mesure où elle est liée à la vie, au jaillissement des choses, à la métamorphose perpétuelle de la réalité». Cf. ID., *N'oublie pas de vivre*, 79.

⁷¹ Cf. D. SQUILLONI, *op. cit.*, 21-25.

hombre como extraordinario o «más próximo a lo extrahumano»⁷². Si el hombre es la imagen de aquel que “sobre – sale”, su vida resulta más una supervivencia (*überleben*)⁷³ que un ejercicio vital y su psicología se define como “la psicología de las alturas” en contraposición a la regresiva freudiana o a la profunda junghiana.

En efecto, muchas psicologías han intentado biologizar la psique: «Las psicologías modernas han biologizado excesivamente al hombre, tasando por lo bajo o desconociendo totalmente su participación en un registro de realidades metabiológicas y en una esfera de “valores” espirituales»⁷⁴. Como hemos analizado en nuestra Parte III, C. G. Jung y su experiencia visionaria en el “Liber secundus” del *Libro rojo*, se distancia de la regresión freudiana para abrir un camino donde la psique se ejercita hacia la profundidad y el acontecer del sí mismo (*Selbst*) bajo el corazón latente de la imagen y de la dialéctica entre opuestos, llamados a conciliarse. Es propiamente en la interioridad o en el mundo interior donde la tierra se cura y se cultiva. Desde esta perspectiva, ese mundo interior deja de ser “el espacio de tránsito de los afectos en ebullición” o bien “el receptáculo de visitas de demonios, sueños e ideas” para parecerse «más bien a la inflamación crónica de la autopercepción provocada por la demanda, inaceptable, de que los anhelos de los individuos deben apuntar hacia ejemplos imposibles de imitar»⁷⁵. Mucho más claro resulta P. Hadot al tratar el instante o el presente como la primera instancia del ejercicio espiritual mediante la palabra de Goethe, *das Gemeine* (el instante): «Terme qui peut signifier [...] le trivial, le commun, l'ordinaire, le banal, le machinal, le vulgaire, le médiocre, la platitude»⁷⁶. Ante el peligro de la evasión (fantasía), el ejercicio espiritual como acto imaginativo insta al ejercitante a imaginarse, primero él mismo, en “l'instant prégnant”, es decir, en el *kairós* griego o momento «qu'il faut saisir et représenter pour faire voir en lui le passé et le futur»⁷⁷.

⁷² P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 154.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 157.

⁷⁴ Trayendo a colación a M. Scheler. Cf. *Ibid.*, 166.

⁷⁵ *Ibid.*, 351.

⁷⁶ P. HADOT, *N'oublie pas de vivre*, 24.

⁷⁷ *Ibid.*, 27.

b) *El ojo imaginativo acróbata o que va hacia lo alto. Dimensión vertical del ejercicio*

Los ejercicios ignacianos y su proceso imaginativo bien pueden inscribirse en la posición metanoética de P. Sloterdijk tanto por su carácter ascético que se plasma en la mudanza que se realiza a lo largo del proceso como por su dimensión acrobática. Esta se define de la siguiente manera: «La palabra *acrobacia* viene de la expresión griega con que se designa el ir sobre las puntas de los pies, o de puntillas (de *akro*, “alto” o lo “más alto” y *banein*, “ir”, “marchar”))»⁷⁸. El proceso imaginativo ignaciano adentra al acróbata – ejercitante en un camino cristoforme y en una cultura del ejercicio y de “esas otras operaciones espirituales” que pretenden ser un hábito en su vida diaria. Al respecto, la cultura del ejercicio como forma de vida se enmarca en lo que Wittgenstein propugna como gramática: «ésta contiene un *set* de prescripciones que ya no son susceptibles de fundamentación y de cuya suma resulta una forma determinada de vida, un monástico *way of life* sea éste en un estilo pacomiano, agustino, casiano, benedictino, franciscano, etcétera»⁷⁹. Sin embargo, ¿cómo definimos el término cultura?:

«De ningún modo debería llamarse *cultura* a todas las formas de vida que aparecen en las distintas “sociedades”, sino sólo a aquello que, por su explicitud, rigor, vigilancia y reducción a lo esencial, pueda ser comparado con la existencia sujeta a la regla de una orden y que permite un *modus vivendi* [...]»⁸⁰.

De esta forma, el proceso imaginativo en Ejercicios no solo crea unos hábitos al acróbata – ejercitante a un modo de proceder y de vida en el instante momento en que los realiza sino que va creando una forma crística para ejercer en su vida – valga la redundancia – como un ejercicio espiritual. He aquí la reivindicación de este punto por parte de una tradición fenomenológica capitaneada por P. Hadot, M. Foucault y el mismo P. Sloterdijk.

⁷⁸ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 167.

⁷⁹ Citado en *Ibid.*, 179.

⁸⁰ *Ibid.*, 181. Por ello también el mismo autor hablará de “encontrar la buena forma” como ejercicio lógico – moral. Cf. *Ibid.*, 185.

La segunda de las autoridades mencionadas es traída a colación por el filósofo alemán con motivo de su introducción a la obra de L. Binswanger, *Sueño y existencia*, quien vislumbra dos polos: el acrobático y el vertical⁸¹. La dimensión acrobática – marchar de puntillas – es una “toma de posición”, la principal imagen de sí mismo ante la real realidad. En ella, el ejercitante se encuentra con ese eje vertical como forma de trascenderse (M. Foucault y M. Heidegger) sin que esto comporte una evasión de la propia existencia sino como un ejercicio intrínseco de la vida y que en la visión de M. Foucault se logra en un equilibrio entre «el hombre dionisiaco y el hombre estoico»⁸². Es así como se logra una diferenciación entre lo superior y lo inferior, entre el *theos* y el *daimon* evitando las dos principales confusiones que rigen el eje vertical: a) El camino de la *apatheia*, de la confusión ética y de su intento por refrenar las pasiones con la expulsión de demonios; b) El vuelo más allá de lo corporal y el anhelo de superar los malos hábitos mediante la iluminación de un ente o divinidad superior⁸³.

Ante esta advertencia, la vida como ejercicio a través del imperativo metanoético forja un hábito antropológico llegando a ser el fenómeno determinante para el futuro de la misma vida del hombre. Dicho hábito se da en unas proporciones así descritas:

«La autorrealización humana en la vida ordinaria se lleva a cabo ante todo, dentro de los polos de significación de la *angostura* y la *anchura*, mientras que los dramas de la autorrealización espiritual y artística tienen lugar sobre todo en las dimensiones de la *profundidad* y la *altura*»⁸⁴.

La vista imaginativa ignaciana se desarrolla en estos dos ejes. Otro de los datos que nos lo confirma es el estudio tan complejo como rico de G. Fessard en torno a la dialéctica de los *Ejercicios*. Si para C. G. Jung la emergencia del sí mismo se produce en la imaginación creadora y activa y en la conciliación de los opuestos, para el filósofo alemán P. Sloterdijk, el ejercicio espiritual se desarrolla en un cruce axial, entre los dos ejes

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 197. La edición prologada por M. Foucault de la obra de L. Binswanger es la siguiente: L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Verlag Gachnang & Springer, Bern – Berlin 1992.

⁸² *Ibid.*, 199.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 231.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 229. Aquí el mismo autor propugna: «Mientras que la movilidad existencial en lo horizontal está dominada por la relativa simetría del camino de ida y vuelta, en la movilidad vertical aparece con frecuencia una asimetría, cuando la bajada no es un mero reflejo de lo que había sido la subida».

horizontal y vertical. Ahora, para G. Fessard, el proceso ignaciano se asume como una “geometría espiritual” diseñada en ambos ejes. Si el vertical se dibuja bajo las reglas de la *discretio* de espíritus en las cuatro semanas procediendo “de bien en mejor” (cf. *Ej* 335); el eje horizontal, en cambio, asume la actualidad histórica del misterio de la fe cristiana, en el aquí y el ahora de Cristo, centro “donde se cruzan” los dos ejes⁸⁵.

La imaginación figurativa a lo largo de los Ejercicios mediante figuras como las personas divinas, intercesores, personas bíblicas y el mismo ejercitante inserto en ellas, no hace más que activar un vuelo desde lo alto – vuelo imaginativo o contemplativo⁸⁶ –, a vista de pájaro pero con toda suma de detalles, y la oposición o dialéctica entre las mociones, desolación y consolación cuyo signo consiste en «dar verdadera alegría y gozo espiritual» (*Ej* 329). Pues bien, esta alegría

«en virtud de su etimología: *alacer*, vivo, lleno de ardor o entusiasmo [...] va unida por el sentimiento popular a hacer, agudo, puntiagudo. Designa pues un impulso vital que tiende hacia arriba [...] Palabra que conviene perfectamente para designar la acción de la Libertad divina a la vez que este alcance agudo del instante en que la libertad del “Yo” como respuesta, salta hacia arriba»⁸⁷.

P. Hadot lo expresó de la siguiente manera: «Le regard d'en haut (*Blick von oben*) permet de voir d'un seul coup d'oeil (*Augen – blick*), donc en un instant, un vaste ensemble»⁸⁸. Del proceso imaginativo ignaciano y ejercitado en torno a nuestro esquema circular y axial, siguiendo las consideraciones que venimos analizando, subyace un doble significado a lo largo de las cuatro semanas de *Ejercicios*.

El *vaste ensemble* de la vista imaginativa, desde lo alto, corresponde al significado “objetivo y universal” que «engloba toda la historia humana y analiza sus distintos periodos en función de Cristo, principio, medio y fin de los tiempos» mientras que, a su vez, se da otro, “subjetivo y existencial” «que se refiere por consiguiente a los momentos del más

⁸⁵ Cf. G. FESSARD, *op. cit.*, 243-244.

⁸⁶ Cf. M. ELIADE, *El vuelo mágico*, V. Cirlot – A. Vega (eds.), Siruela, Madrid 2000³.

⁸⁷ G. FESSARD, *op. cit.*, 320.

⁸⁸ P. HADOT, *N'oublie pas de vivre*, 89.

mínimo de nuestros actos de libertad»⁸⁹ que se condensan en las reglas de la *discretio* espiritual tanto en primera como a partir de la segunda semana. Precisamente, sobre este “vaste ensemble”, vuelo imaginativo, o criterio objetivo y universal, una de las *Addiciones* en *Ejercicios* señala como operación espiritual para ejercitarse:

«Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar , me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humiliación» (*Ej* 75).

Esto es coherente con la doble conciencia – la de sí mismo y la cósmica – que se despierta en este proceso. Dicha vista puede ser de dos tipos: desde la cima o bien desde la contemplación⁹⁰. El primero presenta una tradición bíblica: la montaña, Sinaí, de la revelación del nombre de Dios a Moisés (cf. Ex 3, 13-15), el Horeb del profeta Elías (cf. 1 Re 19, 7-13) o bien, en el caso de Cristo, el sermón de la montaña (cf. Mt 5, 3-12), el Tabor de la transfiguración (cf. Mt, 17, 1-13; Mc 9, 2-13; Lc 9, 28-36) o inclusive el Gólgota (cf. Jn 19, 17) como punto más alto de la Jerusalén donde se manifiesta el Hijo de Dios con su Pasión y su Gloria. El segundo tipo de vista imaginativa – el contemplativo – no solo “planea desde lo alto” sino que eleva el espíritu – sin evadirlo – a ese *mundus imaginalis* corbiniano, propiamente el lugar teofánico, mirando todo lo creado y lo concerniente a las relaciones humanas. Sin embargo, como venimos diciendo, la condición que lo hace posible es el momento de la secesión. En el instante que se inicia la separación – la mudanza – comienza ese tiempo que K. Jaspers denominó como “axial”⁹¹ donde se ejercita el imperativo metanoético, “has de cambiar tu vida”:

«Significaría ahora configurar mediante actividades internas, un sujeto que debe ser superior a su vida pasional, a su vida de hábitos, a su vida de representaciones [...] La conversión originaria acontecería como la salida de un modo de existencia pasivo y la entrada de un modo que irradia actividad»⁹².

⁸⁹ G. FESSARD, *op. cit.*, 245.

⁹⁰ Cf. P. HADOT, *N'oublie pas de vivre*, 119-162.

⁹¹ Cf. P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 249.

⁹² *Ibid.*, 253.

El aforismo ignaciano “ser señor de sí” (cf. *Ej* 216) indica este sentido y de ahí se engendra la dimensión ascética del proceso imaginativo. Todo comienza a partir de la observación del sí mismo, ver y verse: el ojo interior del ejercitante debe saltar las tres sombras propuestas por P. Sloterdijk, a saber, las pasiones, las costumbres y las ideas confusas⁹³. Podemos hablar de una indisolubilidad entre la ascética y la acrobacia. El trabajo de saltar esas tres sombras (acrobacia) exige la operación ascética o, en otros términos, el ejercicio de conducir la propia vida (imaginación discernida). Precisamente, las reglas de la *discretio* de *spiritus*, las de segunda semana, apuntan a este hecho, “conducir”, como indica su título: «Reglas para el mismo efecto con mayor discreción de *spiritus*, y conducen mas para la segunda semana (*Ej* 328). P. Sloterdijk lo señala de la siguiente forma:

«[...] El hombre se convierte en el animal que está condenado a dirigir, a ejercitarse, a pensar. En círculos de antropólogos filosóficos se acostumbra decir, con un tono de importancia, desde comienzos del siglo XX, que el hombre no podría dejarse ir, sin más ni más, en la vida, sino que tiene que “conducir” él mismo su vida. Esto no es falso y expresa un punto de vista importante, pero éste sería aún más valioso si se pudiera explicar por qué no puede ser de otra manera y cómo puede pasar que, con todo, un sinnúmero de personas, especialmente en las zonas de mayor adicción en Occidente, causen más bien la impresión de que ni son *conducidas* ni *conducen* su vida»⁹⁴.

Asumir la propia vida y conducirla a la *forma Christi* son los dos ejercicios principales del ejercitante. En la repetición, especialmente por lo que se refiere a los ejercicios ignacianos, en segunda semana, se activa la memoria, la retina impresionista y los sentidos florecientes del toque de Dios. La repetición no hace que resaltar aquellos elementos ya rezados y que sobresalen respecto a tantos otros. Son «los sentimientos que hace sentir; no sólo la costumbre ejercida, sino también la que ella misma ejerce; no sólo las representaciones representadas, sino también las que hacen representaciones»⁹⁵. El ojo del ejercitante mira a Cristo. En su misterio pascual urdido entre el Viernes Santo y la mañana del día de la gloria, Cristo, acróbata y atlético, salta la temporalidad existencial y encarna la atemporalidad divina:

⁹³ Cf. *Ibid.*

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 255.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 256.

«La revolución acrobática del cristianismo no se agota en la superación de la pasividad de la muerte mostrada en la cruz. El triunfo del poder sobre la impotencia se consuma – en el más patético de los casos – entre la tarde del Viernes Santo y la mañana de Pascua. Durante este tiempo, el Jesús muerto habría llevado a cabo algo realmente inaudito, un *akrobaínein* en los *infiernos* – “un cruzar el reino de los muertos de puntillas” –. Y mediante la resurrección “al tercer día” celebraría en Él su mayor victoria la antigravitación [...] El primero entre los acróbatas de Dios [...], el acceso a una verticalidad absoluta, hasta entonces obturado o sólo presentado en los mitos»⁹⁶.

Hemos visto estas dos dimensiones que constituyen la vida como ejercicio. Ahora nos toca perfilar el movimiento o la operación espiritual que se desarrolla: la secesión – separación o irse a la otra orilla – y la recesión – nacimiento del individuo nuevo –. En lo que concierne al primero, la secesión, lo que para P. Sloterdijk es un motivo ético u operación lógico – moral, para Ignacio de Loyola, en cambio, resulta un verbo (mudar) y su sustantivo correspondiente (mudanza), referidos tanto a los aspectos externos como a los interiores. La imagen del ejercitante es la de quien se separa de lo habitual para “ir hacia la otra orilla” donde se ejercita en: a) El cultivo de la atención – «elle délivre de la passion qui est toujours provoquée par le passé ou l’avenir qui ne dépendent pas de nous; elle facilite la vigilance en la concentrant sur le minuscule moment présent»⁹⁷ –; b) La lucha de su interioridad⁹⁸.

La separación de la vida ordinaria supone un cambio de heterotopías⁹⁹. En los Ejercicios, el ejercitante crea espacios o esas heterotopías, lugares fuera del espacio físico y/o material. Ellas son construidas tanto en la *compositio locis* como a lo largo de todo el ejercicio que se medita o se contempla y en esas “otras operaciones espirituales”. El ejercitante, retirado y mudado a otra “casa”, a otros *tópoi*, se sumerge en otro espacio físico al igual que lo hace en su propia casa interior, iniciando, así, «una ruptura con el *statuo quo*»¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibid.*, 264.

⁹⁷ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 27.

⁹⁸ Cf. P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 279.

⁹⁹ Término de M. Foucault. Cf. *Ibid.*, 285.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 286.

Por recesión, en cambio, P. Sloterdijk entiende:

«Esto quiere decir, en primer lugar, la retirada del individuo de la forma de ser que está sumergida en la corriente de los asuntos del mundo [...] partiendo del término estoico *cura sui*, el “cuidado de sí mismo” (*souci de soi*). Éste únicamente se puede desarrollar si el objeto de cuidado, uno mismo, ya ha salido de la corriente situacional de la vida social»¹⁰¹.

A ello, C. G. Jung lo llamó “proceso de individuación” o según el aforismo ignaciano, “ser señor de sí” cuya primera heterotopía es la interioridad del sujeto – “subjetividad y sus estados interiores”¹⁰² –. La imagen del ejercitante, según el texto ignaciano sería la de quien posea “subiecto”¹⁰³, a saber, el ejercitante con las condiciones de posibilidad para asumir este proceso, de secesión y de recesión, y que, en definitiva, lo conducirá a asumir una nueva forma de vida:

«La forma de vida ejercitante se asemeja a un protectorado interior con un gobierno provisional y un departamento de vigilancia introspectiva. Prácticamente, este *modus vivendi* sólo puede establecerse mediante un pacto ascético con un maestro del que se supone que ha logrado ya la reforma ética. Para mantener el enclave es imprescindible una continua vigilancia de las fronteras y el control diario de las infiltraciones que vienen del exterior. De hecho, la parte más difícil de la tarea del sujeto que se ha retirado hacia sí mismo consistiría en la interrupción de la corriente informativa que lo conecta con el entorno exterior»¹⁰⁴.

Si la heterotopía principal es la del hombre retirado, el lenguaje que utiliza el ejercitante, según el filósofo alemán, es el endo – retórico, es decir, el lenguaje del místico en silencio y en soledad que se versa en la separación, en el entrenamiento y en lo visionario¹⁰⁵. Leamos como los define:

«[...] Primero, los discursos de separación, dedicados a la consolidación de esa actitud recesiva; segundo, los discursos de entrenamiento, donde el ejercitante se preocupa de mejorar su situación inmunológica espiritual, y, tercero, los discursos visionarios, gracias a los cuales el contemplador orienta su mirada hacia el todo y a las alturas, volviéndolos luego, desde la altura imaginada, de nuevo hacia la hondonada»¹⁰⁶.

¹⁰¹ *Ibid.*, 291.

¹⁰² *Ibid.*, 292.

¹⁰³ «Ser de poco subiecto o de poca capacidad natural» (cf. *Ej* 18). Sobre este tecnicismo ignaciano para definir el perfil de ejercitante, véase: J. C. COUPEAU – J. E. GONZÁLEZ MAGAÑA, “Sujeto”, en *DEI*, vol. II, 1662-1668.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 293-294.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 299-300.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Habiendo recorrido el “ojo interior” de Ignacio de Loyola, que mira al “self”, el teologal y el crístico, es lógico que este mismo proceso “inmunológico” se desarrolle en Ejercicios en el valor transformativo activado por la imaginación o como alude P. Hadot en el “vuelo interior cósmico”:

«Sans voyage cosmique intérieur, sans regard d'en haut vécu comme exercice spirituel de détachement, de libération, de purification, les voyageurs de l'espace continueront à emmener la terre avec eux dans l'espace, non pas la Terre partie du cosmos, mais la terre symbole de l'humain trop humain [...]»¹⁰⁷.

En un primer momento, el discurso ofrecido del ejercitante retirado verbaliza “el asco por su vida pasada” (cf. *Au* 10). Para ello, se encuentra no solo con el pecado sino con los contrarios establecidos de forma dialéctica ya desde el inicio de primera semana (pecado – misericordia, infierno – Cristo en cruz, visible – invisible) y en las meditaciones de elección (Rey Temporal – Eternal, Bandera de Lucifer – Bandera de Cristo, los Binarios y los tres grados de humildad) que acompañarán la contemplación de los misterios de la vida de Cristo «como si presente me hallase» (*Ej* 114). Esta presencia no es otra que la instancia del presente según P. Hadot, el *Gegenwart* de Goethe: presencia que es manifestación, el estar – ahí de M. Heidegger (*Dasein*) o el «clin d’oeil (*Augen – blick*)» del momento en el cual se mira y se emprende el vuelo imaginativo¹⁰⁸. Mediante la imaginación figurativa y abstraída de los diálogos interiores (coloquios), el ejercitante diseña un discurso que le persuade porque, en definitiva, es Cristo mismo quien va persuadiendo progresivamente el ojo interior del ejercitante – «argumentations persuasives (*epilogismoi*)»¹⁰⁹ – con el fin de ordenar sus afectos y buscar y hallar la voluntad de Dios en su vida como ejercicio:

«Los educados en el catolicismo recuerdan los ejercicios ignacianos, una forma única de persuadir al meditador, mediante una articulación estrictamente retórica, a que tome parte en la Pasión de Cristo y se retire de la frivolidad de lo mundano»¹¹⁰.

¹⁰⁷ P. HADOT, *N'oublie pas de vivre*, 162.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 63.

¹⁰⁹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 29.

¹¹⁰ P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 302.

La operación de la imaginación abstraída es la separación de los elementos para llegar al punto esencial a partir del cual se hace un diálogo en los coloquios ignacianos. Se trata de un apofatismo, y de forma análoga a la operación matemática, y de separar la profundidad para llegar a la superficie, separar la superficie para llegar a la línea y esta al punto¹¹¹ —. La abstracción es el modo imaginativo más propio de los diálogos que culminan el ejercicio propiamente ejercitado. A ello debe sumársele los discursos surgidos a partir del lenguaje endo – retórico del examen y del “autoescrutinio” en cuyo seno va emergiendo progresivamente el sí mismo (“self”), «ese estado de desdoblamiento del ejercitante en el yo observado y en su gran otro que lo observa»¹¹². El valor del examen es fundamental en la vida como ejercicio y constituye un aprendizaje en la lectura de lo que va aconteciendo en el interior del ejercitante. En otros términos, se configura una «formation de soi [...] qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humaines et aux conventions sociales [...] mais conformément à la nature de l’homme qui n’est autre que la raison»¹¹³. Esta pedagogía del examen se hace efectiva en el proceso de Ejercicios como en la tradición filosófica más estoica y epicúrea analizada por P. Hadot:

«Dès le matin, on examinera à l’avance ce que l’on doit faire dans le cours de la journée et on fixera à l’avance les principes qui dirigeront et inspireront les actions. Le soir, on s’examinera à nouveau pour se rendre compte des fautes ou des progrès accomplis. On examinera aussi ses rêves. Comme on le voit, l’exercice de la méditation s’efforce de maîtriser le discours intérieur, pour le rendre cohérent, pour l’ordonner à partir de ce principe simple et universel qu’est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre la liberté et la nature»¹¹⁴.

El examen forma parte de la apertura progresiva del ojo interior del ejercitante a la vez que realiza el escrutinio de la imaginación (imaginación discernida) ejercitada a partir de las mociones suscitadas, sea de consolación, sea de desolación y, muy especialmente, aquellas referidas a las “falsas consolaciones” o a los engaños aprendiendo, así, a vivir en la verdadera consolación proveniente de Dios y no «del ángel malo, que se forma *sub*

¹¹¹ Véase en P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 240-241.

¹¹² P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, 304; P. HADOT, *N’oublie pas de vivre*, 67.

¹¹³ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 61.

¹¹⁴ *Ibid.*, 30. Ahora bien, en el caso epicúreo, el énfasis en la imaginación y en la contemplación de lo físico es mayor: «Chez les épicuriens, c’est le plaisir qui est exercice spirituel: plaisir intellectuel de la contemplation de la nature, pensée du plaisir passée et présent, plaisir enfin de l’amitié». Cf. *Ibid.*, 35; 37. Véase también en: ID., *N’oublie pas de vivre*, 42-59.

angelo lucis» quien trae consigo incluso “pensamientos buenos y santos”, sin embargo, más tarde o más pronto, «procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones» (*Ej* 332). No solo se trata de desvelar los engaños sino de ser conscientes de los progresos interiores como auguraban los socráticos e incluso Aristófanes en *Las Nubes*:

«Médite à present et concentre – toi à fond; par tous les moyens, enroule – toi sur toi – même en te concentrant. Si tu tombes dans quelque impasse, cours vite à un autre point... Ne ramène pas toujours ta pensée sur toi – même, mais laisse ton esprit prendre son essor dans l’air, comme un hanneton qu’un fil retient à la patte»¹¹⁵.

7.1.2 La imaginación figurativa, abstraída y discernida

De entrada, nos hacemos eco de los cuatro momentos divinos de la imaginación definidos por D. Bertrand¹¹⁶: 1. El miedo de hacer frente a lo invisible, “la alergia iconoclasta” traducida tantas veces por la frase “yo no tengo imaginación”, es decir, «mi imaginación ha dejado de ser activa, es decir, no tiene fuerza creadora ni tiene iniciativa y dinamismo que colabore constructivamente integrándose con los restantes valores personales» o bien en el otro extremo en donde la imaginación pasiva «se limita simplemente a recibir las imágenes que le impone la vida moderna, y se deja ingenuamente sugestionar y gobernar por ellas, sin apenas advertirlo»¹¹⁷; 2. Las imágenes de Dios nos habitan; 3. La belleza divina y humana; 4. Ejercitar la imaginación.

Está claro que no podemos obviar ni la ambivalencia de la imaginación ni su ambigüedad. Esto significa «que podemos empobrecerla o exagerarla, servirnos de ella como elemento creador o destructor, utilizarla para el bien o para el mal»¹¹⁸.

¹¹⁵ Citado en P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 42.

¹¹⁶ Cf. D. BERTRAND, *art. cit.*, 30-32.

¹¹⁷ Cf. M. BALLESTER, “Imaginación, narración, fantasía en San Ignacio”, en *Cuadernos de espiritualidad* 49 (1988), 4-5.

¹¹⁸ *Ibid.*, 6. Sobre el poder de la imaginación: A. T. DE NICOLAS, *Powers of Imagining. Ignatius de Loyola. A philosophical hermeneutic of Imagining through the collected Works of Ignatius de Loyola*, State University of New York Press, New York 1986.

Sin embargo, esta ambigüedad o ambivalencia no se sitúa únicamente hacia un bien o un mal ya que una imagen (devocional, material o mental) aun siendo cristiana tiene un valor especial en sí misma y, a su vez, a partir de cómo el sujeto se relaciona con ella. Al respecto, M. Ballester se refiere a Cristo como sujeto imaginativo en dos sentidos, es decir, en el de revelar al Padre y el misterio salvífico y en lo que concierne al Reino de los cielos:

«Cuando Cristo utiliza imágenes concretas para revelarnos las profundas realidades del Reino, está poniendo a nuestra disposición sus propios recursos de imaginación humana [...] pero al mismo tiempo nos está revelando el sentido de un uso cristiano de la imaginación: la mujer que barre su casa para buscar una moneda, los tesoros enterrados en una finca, los ladrones que asaltan al caminante, reyes con sus ejércitos a punto de entablar batalla, escenas de siervos y señores, de doncellas con lámparas encendidas que titubean y se apagan [...] Pero Cristo no sólo nos revela su propia imaginación “panorámica”. Al transmitirnos el mensaje del Padre desciende hasta el mínimo detalle colorista, nos pone en contacto con primeros planos [...], la semilla de mostaza que se abre y crece, un remiendo de tela nueva, en medio de un paño viejo, una perla en manos de un mercader maravillado, un grano de trigo que muere silenciosamente en tierra, unos gorriones vendidos en el mercado, los perros que lamen las heridas de un mendigo, la luz encendida en el candelero, sobre una mesa. Con este modo de actuar, de comunicarse con nosotros, Cristo ha santificado y bendecido en su propia persona la facultad humana que llamamos imaginación, utilizándola precisamente en lo que es el corazón de su misión: la revelación de la paternidad de Dios y de los misterios del Reino de los cielos»¹¹⁹.

En esta relación del sujeto (personal y colectivo) con la imagen es donde se implica el pensamiento, el afecto y la capacidad de abstraerse que conduce a una *discretio spirituale*. Ignacio se interesa por los sentidos corporales dirigidos por el Espíritu al servicio de nuestro Señor y al bien de los prójimos:

«Todos tengan especial cuidado en guardar, con mucha diligencia, las puertas de sus sentidos, en special los ojos y oídos y la lengua, de todo desorden, y de mantenerse en la paz, y verdadera humildad de su ánima, y dar della muestra en el silencio, quando conviene guardarle, y quando se ha de hablar, en la consideración y edificación de sus palabras, y en la modestia del rostro, y madurez en el andar, y todos sus movimientos sin alguna señal de impaciencia o soberbia; en todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánima todos como si les fuesen Superiores, y exteriormente teniéndoles el respeto y reverencia, que sufre el estado de cada uno, con llaneza y simplicidad religiosa; en manera que considerando los unos a los otros, crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor a quien cada uno debe procurar de recordar en el otro como en su imagen» (Co 250).

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 6-7.

Por lo tanto, la imaginación figurativa, abstraída y discernida es un lugar teológico – espiritual y no un recurso externo o perceptivo. Ir al corazón de la imagen profundiza la experiencia de Dios. La dota de hondura:

«El valor de una oración con imágenes no está tanto en la imagen misma cuanto en la actitud de la persona orante. Si esta actitud es profunda, entonces será fácil llegar al corazón de la imagen y con ello la oración adquirirá una particular fuerza expresiva [...] El corazón de la imagen atraerá y sintetizará todas las fuerzas orantes que en aquel momento el individuo trata de elevar hasta Dios, dándoles una cohesión y potencia expresiva más allá de toda conceptualización discursiva»¹²⁰.

Y no solo de profundidad sino que la imaginación ignaciana pertrecha todo un camino de integración entre la memoria, el entendimiento y la voluntad, difícilmente separables. A ello alude A. M^a. Haas para quien la relación entre la contemplación o la visión (*Kontemplation*) y la impresión (*Gefühl*) se estrechan de tal manera que el pensamiento del ejercitante y su movimiento la presencian. Eso sí, de forma intuitiva y saboreándola (*Iustwoll*)¹²¹. La tradición espiritual recibida por Ignacio acerca de las imágenes es abundante. Su novedad consiste en llevarlas tanto al espacio de oración como hacia la mística del servicio: «La intención de Ignacio es que nos dispongamos a recibir la acción del Espíritu que nos hace pasar de las impresiones y conocimiento sensorial, primario y espontáneo, a la adhesión y al amor de Dios descubierto en el hermano»¹²². Al respecto, J. Nadal (1507-1580)¹²³ en su *Plática* 5^a en Austria (1575), donde se retiró antes de su vuelta a Roma en 1578, escribirá lo siguiente:

«Nuestra vocación es práctica, prácticos son todos nuestros ejercicios, y con gran sentido nos imprimen la salvación del prójimo, a gritos todo nos clama al prójimo, todo a él nos llama: él debe ser nuestro alimento, él nuestro bebida espiritual; si ayudamos al prójimo nos

¹²⁰ *Ibid.*, 9. A ello se refiere, de igual manera, H. Belting trayendo a colación las palabras de Marc Augé: «L'image est une image. Quelle que soit sa puissance, elle n'a que les vertus qu'on lui prête». Cf. H. BELTING, *Pour une anthropologie des images*, 111. Sobre los estudios del antropólogo francés, Marc Augé, conviene retener su insistencia en la desaparición de referentes colectivos y en la proliferación o sobreabundancia de imágenes. Véase: M. AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992; ID., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris 1992; ID., *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Payot & Rivages, Paris 1997; ID., *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno – fiction*, Seuil, Paris 1997; ID., *Les Formes de l'oubli*, Payot & Rivages, Paris 2001.

¹²¹ Cf. A. M^a. HAAS, *Mystische Denkbilder*, 99-111.

¹²² M. ALARCÓN, “Aplicación de sentidos”, en *Man* 65 (1993), 33-34.

¹²³ Cf. M. RUIZ JURADO, “Nadal, Jerónimo”, en *DHCJ*, vol. III, 2793-2796; *Polgár*, vol. III/2, 573-576; *Sommervogel*, vol. V, 1517-1520; vol. IX, 709-710.

llenaremos de la abundancia de la divina saciedad, no sólo en la patria celestial, sino también en este exilio de la vida presente»¹²⁴.

Este deseo ignaciano fue absorbido ya desde su vivencia ejercitada y formulada, posteriormente, en la elaboración de los *Ejercicios*:

«La experiencia descubrió muy pronto a Ignacio ya convertido la importancia de los sentidos (la vida “imaginativa”, la memoria de la historia, el “traer de los sentidos”...) en el seguimiento e identificación con Cristo. Vio la necesidad de que todo el hombre, también en lo sensorial se deje alcanzar por la acción salvadora y transformadora de Dios»¹²⁵.

Por consiguiente, la actividad imaginativa se desarrolla no solo en el ejercicio contemplativo sino también en la meditación porque ella presenta un valor déictico, es decir, transformativo en el hecho de indicar, de señalar y de transportar al ejercitante en ambas formas orantes hacia la presencia de su Señor y Criador. Tal actividad la encontramos expresada en formas diferentes: vista de la imaginación (cf. *Ej* 47; 65) o imaginativa (cf. *Ej* 47; 91; 112) sea en la composición de lugar¹²⁶, sea a través de verbos en los puntos o mediante el coloquio de todas las semanas. Sobre esta función déictica de la imagen, S. Arzubialde, mediante los manuscritos personales de E. Arredondo, desglosa el significado de la contemplación:

«La contemplación que tiene por objeto a Jesús, es ante todo contemplación; no especulación, ni moralismo, ni toma de decisiones. Ni es elucubración ni tan siquiera un discurso conceptual, y mucho menos autocontemplación. Suele ser desestimada por inoperante. Sólo cuando se acepta su ineficacia empieza a ser eficaz. Crea imágenes de enorme dinamismo. Construye a la persona»¹²⁷.

¹²⁴ J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2011, 329. Nos referimos aquí a la *Plática* 5ª n. 10 de 1575. Cf. *MNad* V, 804-865.

¹²⁵ M. ALARCÓN, *art. cit.*, 34.

¹²⁶ “Traer los cinco sentidos” (*Ej* 121, 134, 159, 227), “el traer de los cinco sentidos” (*Ej* 132), “el pasar de los cinco sentidos de la imaginación” (*Ej* 121), “traer los sentidos” (*Ej* 133, 204), “el traer de los sentidos” (*Ej* 129, 208, 209), “los sentidos” (*Ej* 208), “cinco sentidos” (*Ej* 226). Cf. J. CALVERAS, “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio. I”, 47-70. Acerca de la función de la composición de lugar, sus clases y funciones, véase: D. GIL, “Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios”, en *Man* 43 (1971), 225-244.

¹²⁷ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 337.

En este sentido, la imagen «non è dunque quella di essere guardata, se mai quella di stimolarci a guardare muovendo da ciò che ci guarda»¹²⁸. Así lo deíctico de la imaginación en *Ejercicios* sería poner en movimiento (*mise en scène*) a quien con su vista penetra en esa imagen, la hace suya y le construye en la *imago Christi*. En su interés por distinguir entre meditación y contemplación, S. Arzubialde delimita la primera de la siguiente forma:

«El hombre ‘se compone’ a sí mismo imaginativamente ante el misterio. Compone su situación, recreando imaginativamente la historia, y desde ella ‘se compara’ referencialmente con la historia de la salvación; o a la inversa, la revelación se refleja en la historia. Se pone a sí mismo en juego y tiene experiencia de su situación ante la salvación. Por ser discursiva (una reflexión apasionada) exige más de la actividad del individuo»¹²⁹.

Mientras que en la segunda, la contemplación,

«el hombre recibe a través de sus sentidos el acontecimiento (la historia) de la salvación. Se abre para percibir (imaginativamente) y dejarse afectar, en su ser y en cuanto al sentido de su vida, por el misterio ocurrido en la humanidad de Jesús. En este sentido es más intuitiva, receptiva y unitiva»¹³⁰.

Desde esta perspectiva, las imágenes y la imaginación juegan un papel crucial en la meditación y en la contemplación siendo esta la forma más subrayada en las restantes semanas en donde

«se contemplan misterios de la vida de Cristo (“el Misterio”), y eso contagia y configura interiormente al hombre, que luego actuará desde ese misterio de amor. En cada uno de ellos aparece el lenguaje de Dios dirigido al hombre. Aparece su persona, su humanidad. Y poco a poco el que contempla queda asombrado y afectado por la divinidad, manifestada en la sensible humanidad»¹³¹.

¹²⁸ J. J. WUNENBURGER, *La filosofia delle immagini*, 222-223.

¹²⁹ Véase la nota 10 en: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 338. Cf. J. A. TETLOW, “Meditación”, en *DEI*, vol. II, 1205-1211.

¹³⁰ *Ibid.* Cf. A. T. GUILLÉN, “Contemplación”, en *DEI*, vol. I, 445-452. El mismo Ignacio aclara en una de sus cartas a sor Teresa Rejadell (*Epp* I, 107-109 [*Obras*, 667-668]) sobre el significado de la meditación y de la contemplación. Cf. *Infra*, 690-691.

¹³¹ *Ibid.*, 339-340. En este sentido M. Alarcón sigue este pensamiento: «Si el hombre, todo entero, ha de entrar en el misterio de Dios, con la transformación de su inteligencia y voluntad para unirse con el Dios invisible, la imaginación se incorpora a ese dinamismo transformante. La imaginación contribuye a que la vida de Jesús, hecho históricamente ya pasado, recupere “con toda su verdad humana, a través de su carne y de su corazón”, la condición de presente en la actualidad de nuestra vida. Sin esta referencia a Jesús, y no solamente a Cristo, el misterio de Dios sería para nosotros inaccesible. Necesitamos la Humanidad de Jesús. Es el Camino para conocer al Padre y, en Él, al Espíritu, el misterio trinitario del Dios Uno». Cf. M. ALARCÓN, *art. cit.*, 43.

Resumiendo, la imaginación no queda restringida ni al ámbito de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo ni a la forma oracional llamada “contemplación”. Precisamente, porque «el que contempla tampoco es un hombre abstracto. Soy yo cargado también con mi historia, mis circunstancias y mi problemática. Soy yo con mi realidad y mi situación actual»¹³², la imaginación inunda el proceso de Ejercicios mediante tres facetas: figurativa, abstraída y discernida. La primera tiene un carácter plástico e impresionista. Con toda suma de detalles casi pictóricos mientras que la última, la abstraída o embebida en el misterio cristiano se sitúa primordialmente en todos los coloquios y caracterizada por la separación de aquellos puntos y/o mociones cribados del resto de los cuales se hace objeto de un diálogo o coloquio, sea con el Padre, con el Hijo o a través de la intercesión de María. En lo referente a la imaginación discernida, esta juega un papel nuclear mediante las reglas de discernimiento – incluyendo sus metáforas o comparaciones –, los exámenes y la entrevista con el acompañante espiritual.

La imaginación figurativa, abstraída y discernida configuran el proceso imaginativo e ignaciano en *Ejercicios*. P. A. Fabre ha desarrollado un amplio estudio sobre el lugar de la imagen en la espiritualidad ignaciana y, en particular, en los *Ejercicios*. Si bien, este académico francés analizó la composición de lugar como el receptáculo de la imaginación, esta no se reduce al preámbulo ignaciano puesto que el lugar trasciende el espacio en donde se engendra¹³³. Claramente nos situamos en ese *mundus imaginalis*. Este otro lugar o zona intermedia, entre lo invisible y lo visible, va más allá del espacio o del esquema que se representa, es decir, «la grandeur négative, n'est pas la négation de la grandeur, mais l'autre grandeur de cette grandeur»¹³⁴. En este sentido, el espacio donde se representan las diferentes figuras (Adán, Eva, los ángeles, el Rey Temporal, las personas bíblicas de los misterios de la vida de Cristo, las personas divinas, entre otras) e inclusive el mismo ejercitante es trascendido mediante la actividad imaginativa, en particular, con la “operación de la abstracción”¹³⁵ en los coloquios donde se considera a parte de lo que va sucediendo en el “ojo interior” del ejercitante.

¹³² *Ibid.*, 340.

¹³³ Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 10.

¹³⁴ *Ibid.*, 12.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 14.

En realidad, estamos hablando de una perspectiva lejana a la puramente psicológica de E. Frick¹³⁶ para quien la imaginación se concibe como un método y un “tránsito de imágenes especulares a las icónicas”¹³⁷ y las imágenes son clasificadas en representaciones intelectuales movidas por la voluntad y las eidéticas o catatímicas movidas por el afecto. Al contrario, la amplitud que adquiere la vista imaginativa es muy notable ya desde la primera semana en *Ejercicios* como recorrido teológico – espiritual donde la imaginación se desarrolla como ejercicio espiritual y receptáculo teofánico. Sus tres maneras – figurativa, abstraída y discernida – actúan en tanto que ejercicio espiritual simultaneando el entendimiento, la memoria y la voluntad humanas. Todo ello se construye a partir de una serie de disyunciones: a) Las imágenes imaginadas, es decir, las imágenes figurativas y el proceso imaginativo de figuración, abstracción y discernimiento; b) Lo visible y lo invisible; c) La contemplación visible “composante” (lo que veo) y la contemplación invisible “composée” (lo que yo recibo de la vista imaginativa)¹³⁸.

Los *Ejercicios* se inician con el denominado *Principio y Fundamento* (Ej 23), ejercicio de imaginación abstraída al no conllevar ninguna figuración explícita ni en los puntos ni en el coloquio. Estamos delante de un texto donde el ejercitante desarrolla su actividad imaginativa únicamente con los puntos cribados por sí mismo o aspectos fundamentales con los que decide comenzar el proceso de Ejercicios. Así, la primera semana de Ejercicios se inaugura (fig. 97).

¹³⁶ Cf. E. FRICK, , “La imaginación en cuanto método de la transformación del yo. Reflexión práctica desde la Imaginería Afectiva Guiada (IAG) de Leuner”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 287-303.

¹³⁷ Todas estas consideraciones corresponden a: *Ibid.*, 287-291.

¹³⁸ Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 19; 30.

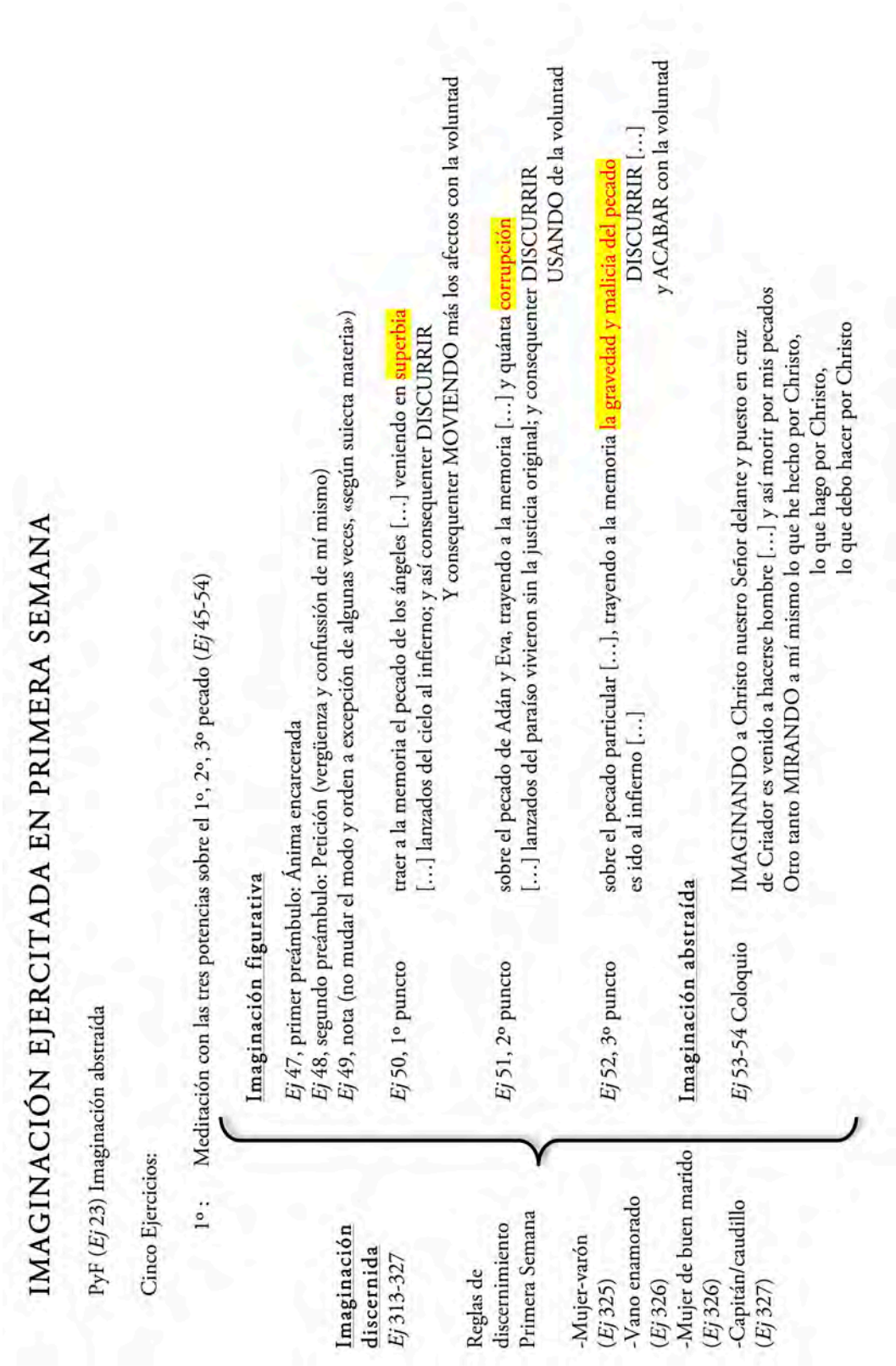


Fig. 97. Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (Ej 45-54)

a) *Primera Semana*

La primera semana de *Ejercicios* se edifica a partir de cinco ejercicios¹³⁹. El impresionismo de lo figurativo nos señala una escena. El carácter escenográfico o dramático para suscitar y estimular la actividad imaginativa del entendimiento reside, en este caso, en la narración a meditar o a contemplar sin que ello suponga una *ratio* sin el *affectus* o enclaustrar principalmente la vista imaginativa o la actividad imaginativa en los ejercicios de contemplación como sostuvo F. Jiménez Hernández – Pizón¹⁴⁰. Al contrario, siempre hay una narración o historia que resulta un objeto escenográfico y, por lo tanto, sujeto a la actividad imaginativa del entendimiento desde el inicio de *Ejercicios*. En este sentido, la anotación segunda (círculo hermenéutico) glosa la orientación general para quien los da:

«La persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo o raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa que hago un poco más declarar o sentir la historia, quier por la ración propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina; es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (*Ej 2*).

Siguiendo con nuestro esquema (fig. 97), vemos cómo se dibuja dialécticamente la imagen del “ánima encarcerada” (cf. *Ej 47*) en una vista imaginativa invisible frente a la contemplación visible de Cristo en un lugar corpóreo. De entrada, la imaginación figurativa se sitúa en una disyunción entre lo visible de la invisibilidad del “ánima encarcerada” y lo invisible de la visibilidad de Cristo y el lugar corpóreo donde se sitúa la vista en su valor nominal y el ver en su forma verbal¹⁴¹.

¹³⁹ Véase el texto del primer ejercicio cuya estructura formal, en general, resulta paradigmática para todos los ejercicios ulteriores en las restantes semanas: *Apéndice* [1].

¹⁴⁰ «La formación de imágenes y escenas mentales, activadas en el ejercitante como lenguaje de comunicación con Dios, a nivel de sentimientos profundos, tiene en los *Ejercicios Espirituales* un método característico: el de las contemplaciones». Cf. F. JIMÉNEZ HERNÁNDEZ – PIZÓN, “Los Ejercicios Espirituales desde los sistemas psicoterapéuticos de estimulación imaginativa”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios*, vol. II, 304-319. Aquí, 316.

¹⁴¹ Propiamente, la recurrencia de la vista y del ver en sus diferentes formas (nominales y verbales) es hasta 4 veces en este primer ejercicio (*Ej 47*; 48); hasta 8 veces en el conjunto de la primera semana (*Ej 53*; 65; 66; 69); 45 veces en el resto de semanas. Cf. *Concordancia*, 1309-1316.

En efecto, en el inicio del proceso de Ejercicios, la mirada o la vista imaginativa adquiere, por lo tanto, un papel más que principal. Si bien su espectro semántico es amplio (considerar, revisar, comprobar, evaluar, darse cuenta, observar, ponderar, cuidar, escrutar, indagar, imaginar, contemplar)¹⁴², es ineludible pensar que existe un alto grado de la visión a lo largo de todo el proceso de Ejercicios y es, en este sentido, que el proceso imaginativo puede denominarse como arquitectura visionaria. Este primer ejercicio, además, introduce la dialéctica entre lo invisible relacionado con el pecado y con el infierno a través de la imaginación figurativa (pecado de los ángeles, Adán y Eva, el “particular de cada uno”) y lo visible de la imagen de Cristo colgado en cruz en el doble coloquio urdido por la imaginación abstraída¹⁴³. Se construyen dos diálogos que el ejercitante es invitado a realizar. Si el primero se refiere a Cristo mismo en cruz (cf. *Ej* 53), “lugar teológico visible” en palabras de P. A. Fabre¹⁴⁴; el segundo se materializa en el ojo interior del ejercitante, “otro tanto mirando a mí mismo”, confrontado con la imagen crística previa y habiendo cribado los puntos más fundamentales que el ejercitante desea mirar, considerar y hablar en ese momento (imaginación abstraída). Esta pneumatología del coloquio, si bien se cambia de materia según el ejercicio y la semana, resultará la misma para todo el recorrido de los *Ejercicios*.

En la misma tónica, el segundo ejercicio (*Ej* 55-61) [fig. 98] se centra, de un modo más particular, en la imagen del yo, de Dios y de la Creación a partir de la imaginación figurativa. Encontramos la misma composición de lugar del primer ejercicio, es decir, la misma dialéctica entre la invisibilidad del pecado a través de la metáfora “ánima encarcerada” (*Ej* 55) y la visibilidad del lugar de Cristo. El amplio campo semántico de la vista imaginativa en este segundo ejercicio se delimita, fundamentalmente, en los verbos mirar, ponderar y considerar. Estas formas verbales acompañan sus cinco puntos y activan la imaginación figurativa. Esta aparece, en este caso, sin figuras bíblicas, bajo la invisibilidad del “ánima encarcerada” por el propio pecado.

¹⁴² Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, “Mirar”, en *DEI*, vol. II, 1231-1233.

¹⁴³ Cf. J. L. CHRÉTIEN, *L'espace intérieur*, Éditions de Minuit, Paris 2014, 100-106.

¹⁴⁴ P. A. FABRE, *op. cit.*, 42.

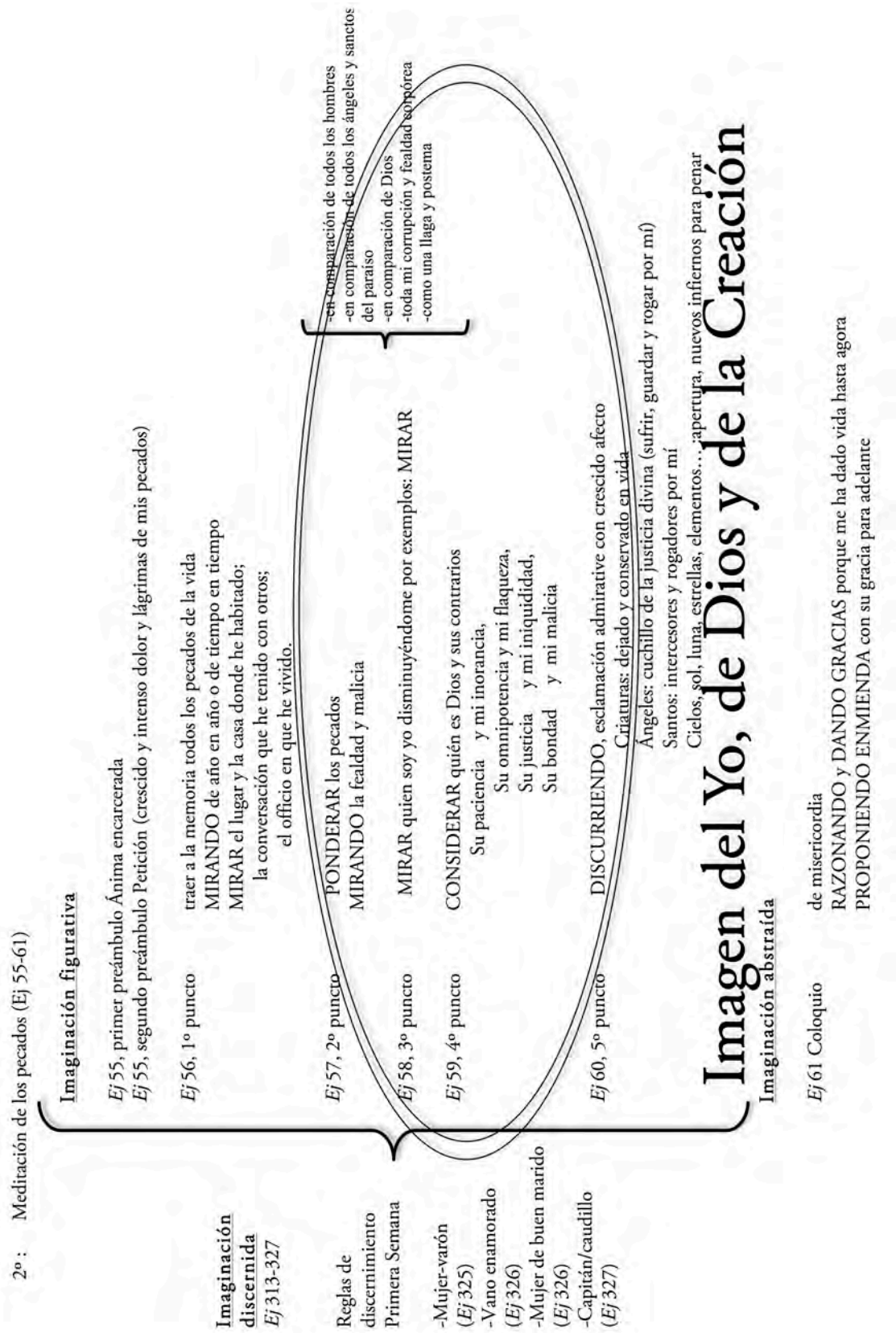


Fig. 98. Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (Ej 55-61)

Evidentemente, se trata de un ejercicio imaginativo mental por el hecho de que al traer “el processo de los pecados” (*Ej* 56), se detalla y se figura cada uno de ellos, “de año en año o de tiempo en tiempo”. La *mise en scène* resulta esencial en el primer punto ya que construye el contexto social del propio ejercitante: “la casa adonde he habitado, la conversación que he tenido y el officio en que he vivido”. De hecho, la imagen mental es movida por la mirada, es decir, por el ojo interior que mira hacia el “self”.

La arquitectura del ejercicio implica un proceso que va de lo más general a lo más particular ahondando, progresivamente, en los detalles. La minuciosidad adquiere una dimensión notable a partir del tercer punto (*Ej* 58) el cual se forja dialécticamente mediante el recurso de la comparación. He aquí donde la vista imaginativa del ejercitante se vuelve a los universales (humanidad, ángeles, santos, Dios, “todo lo criado por Dios”) para finalizar, otra vez, con la propia “fealdad corpórea” y la figuración del yo como “llaga y postema” (*Ej* 58). La imaginación figurativa de este tercer punto conforma un movimiento de lejanía y de cercanía que se verá reforzado por el cuarto punto (*Ej* 59) en la formulación de los contrarios entre los universales de Dios (omnipotencia, justicia y bondad) y los particulares del yo (flaqueza, iniquidad, malicia). En lo que concierne al quinto punto (*Ej* 60), abre, de alguna manera, lo que significará el coloquio movido por la imaginación abstraída. A partir del gerundio modal “discurriendo”, el ojo interior se dirige, esta vez, hacia el “crescido afecto” y la admiración (*merveille*) por las cosas divinas cuyas figuras resultan las criaturas, los ángeles y santos, los elementos naturales (cielo, sol, luna, estrellas). Insistiendo, así, en la fuerza iterativa del “por mí”, la intercesión de todas ellas dan paso al coloquio. Mientras que la versión *Vulgata* de los *Ejercicios* especifica la imagen de Dios en tanto que misericordia, «extollendo infinitam Dei misericordiam» (*Ej* 61), el binomio verbal – “razonando y dando gracias”¹⁴⁵ – activan la operación de abstracción.

¹⁴⁵ Tanto la *Versio Prima* (P1 [1541]) como la *Versio Prima* (P2 [1547]) cambian dicho binomio por el «colloquendo et agendo gratias Domino». De aquí en adelante, V=*Vulgata*, P1=*Versio Prima* (1541), P2=*Versio Prima* (1547). P1 es la copia de la primera traducción latina de los *Ej* realizada a partir de la versión que utilizamos (*Autógrafa* porque incluyen las 33 correcciones introducidas por Ignacio de Loyola y que no verá la luz hasta 1615) mientras que V es la versión latina de la aprobación pontificia del texto por mediación de Francisco de Borja en 1548, entonces Duque de Gandía. Sobre estas cuestiones, consúltense: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 58-61; J. MELLONI, “Ejercicios espirituales: el texto”, 689.

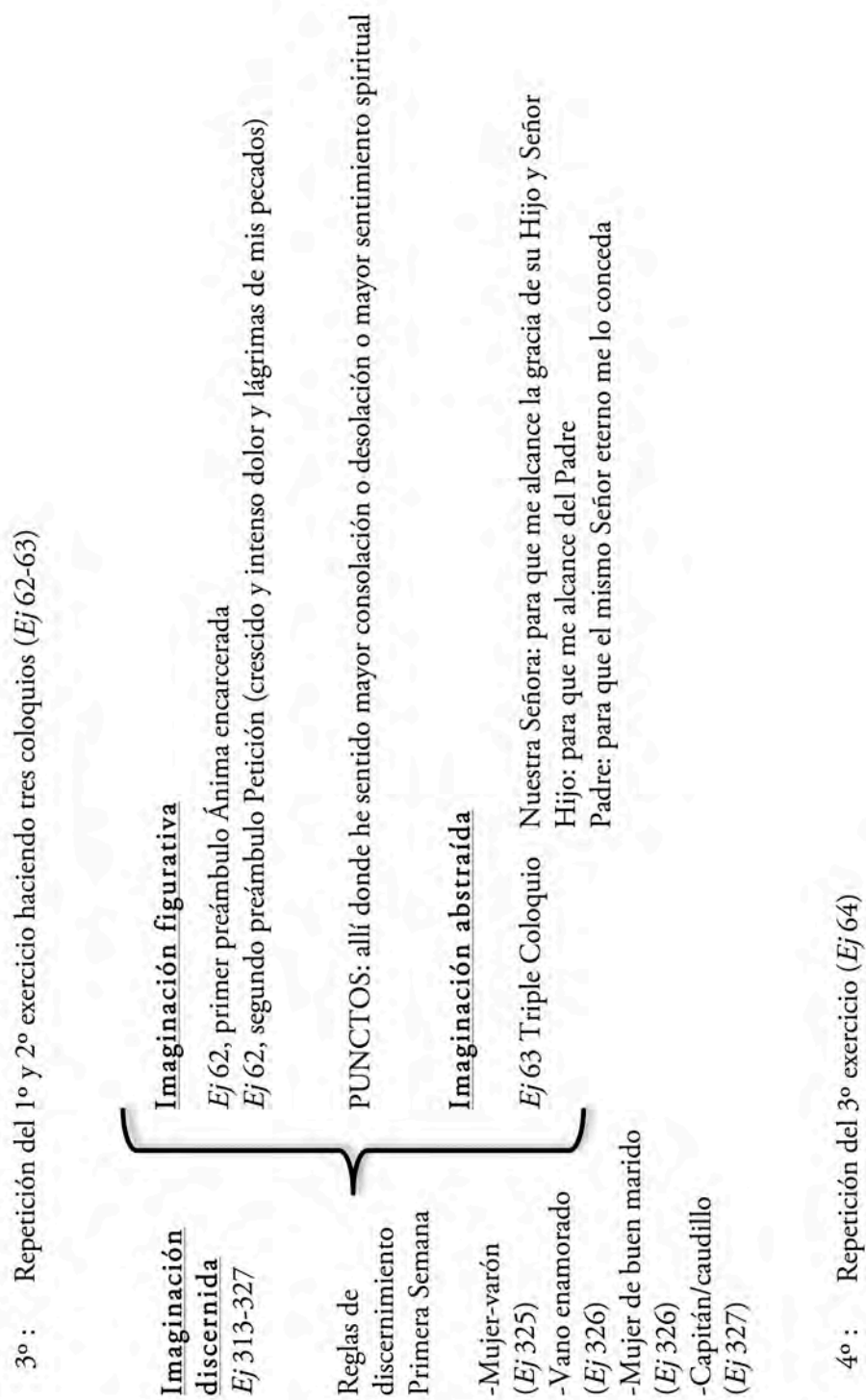


Fig. 99. Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (*Ej* 62-64)

El ojo interior del ejercitante, movido por el crecido afecto, dialoga sin ninguna imagen establecida por el texto de aquello a lo que le ha conducido el ejercicio realizado. Llegados a este punto, ante tal densidad, el tercero (*Ej* 62-63) y el cuarto ejercicio (*Ej* 64) devienen dos repeticiones, el primero sobre los dos anteriores y el segundo acerca del tercero (fig. 99). Las repeticiones ahondan en lo retenido en la retina. Profundizan aquello consolador, desolador o de provecho espiritual y para ello la repetición actúa como verdadero dinamismo creativo: formación, destrucción, construcción y creación. Volver a los anteriores ejercicios y, sobre todo, a los lugares retenidos afectivamente hace traer a la memoria por la actividad imaginativa la imagen inicial orada. Ahora bien, dicha imagen se profundiza se reconstruye hacia una nueva imagen. He aquí la creación emergente de este ejercicio de repetición. Desde esta perspectiva, los dos penúltimos ejercicios de la primera semana consisten en dos repeticiones. Ellas secuencian una primera aproximación a la *discretio spirituale* (imaginación discernida) ya que los únicos puntos versan en las propias “consolaciones, desolaciones y sentimientos espirituales” (cf. *Ej* 62). El ejercicio de repetición se estructura como los anteriores ejercicios iniciándose con la imagen invisible del “ánima encarcerada” y, esta vez, con un triple coloquio en las imágenes visibles o lugares teologales de María, el Hijo y el Padre (cf. *Ej* 63).

Por una parte, respecto al triple coloquio, veamos el resto de versiones textuales: «Colloquium primum fit ad Dominam nostram, Christi Matrem [...] Secundum colloquium fiat similiter ad Christum Dominum et mediatorem nostrum [...] Tertium eodem processu faciendum est ad Deum Patrem» (*Versio Vulgata*); «Primum colloquium fiet ad Dominam nostram, ut obtineat mihi gratiam a Filio et Domino suo ad tria [...] Secundum eodem modo fiat ad Filium [...] Tertium eodem modo fiat ad Patrem» (*Versio Prima* [1541; 1547]). Mientras que estas últimas dos versiones los títulos teologales corresponden a la versión autógrafa (Señora, Hijo y Padre), la *Vulgata*, en cambio, traza un camino más teológico (Señora, madre de Cristo; Cristo, mediador; Dios Padre).

Por otra parte, el ejercicio de repetición por su naturaleza – y no por su estructura – deviene una actividad imaginativa abstraída ya que no se introducen aspectos nocionales nuevos y se fundamenta en un proceso de selección o de criba «de aquellos puntos de mayor huella afectiva»¹⁴⁶ que tiende hacia la importancia del coloquio ejercitado, en este caso, a tres bandas. Así lo formula C. García Hirschfeld:

«Esto permite que lo sentido, probado y experimentado sea mejor entendido, mejor percibido por la inteligencia y más exactamente traducido a imágenes mentales. Todo esto hará al coloquio más limpio y auténtico y mejorará la conciencia de la palabra»¹⁴⁷.

Desde nuestro recorrido por el círculo figurativo, observemos, ahora, el quinto ejercicio (*Ej* 65-71) [fig. 100] que culmina la “unidad indisociable” y la “única experiencia espiritual” respecto al conjunto de los cinco ejercicios de primera semana¹⁴⁸. En efecto, la imagen de la “ánima encarcerada” y del infierno están presentes ya desde el inicio del primer ejercicio. Dejando al margen la polémica acerca de la nomenclatura del ejercicio (meditación o aplicación de sentidos) debatida por las posiciones española y francesa¹⁴⁹, nos acogemos a las líneas expresadas por el teólogo G. Uríbarri:

«El ejercicio consiste en una aplicación de sentidos sobre las realidades del infierno: un (dis)gustar los efectos completos de la escatología negativa del pecado, contrapunto negativo o antítesis de la Contemplación para alcanzar Amor. El clímax del coloquio (*Ej* 71) pone en el centro de la historia de la salvación [...] un claro centramiento cristológico [...] Muestra en el espejo de los condenados la realidad tremenda de la posibilidad de perdición, para adherirse gozosa y agradecidamente a la presencia actual de la salvación en la propia vida»¹⁵⁰.

La meditación del Infierno en el proceso de los Ejercicios nos pone en situación: aquella *ante mortem* y *post mortem* como consecuencia del pecado estructural y de los propios pecados, llamada Infierno o infiernos.

¹⁴⁶ C. GARCÍA HIRSCHFELD, “Repetición”, en *DEI*, vol. II, 1567-1570. Aquí, 1568. Consúltese: B. O’LEARY, “Repetition and Review”, en *The Way* 27 (1976), 48-68.

¹⁴⁷ C. GARCÍA HIRSCHFELD, “Repetición”, 1568. También: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 212-218.

¹⁴⁸ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 223-237. Aquí, 223.

¹⁴⁹ Más detalles en la nota 16, en *Ibid.*, 227. Por otra parte, todas las versiones textuales de los *Ej* rotulan este quinto ejercicio como meditación mientras que la versión V lo hace como «Contemplatio de inferno».

¹⁵⁰ Cf. G. URÍBARRI, “Escatología”, en *DEI*, vol. I, 780.

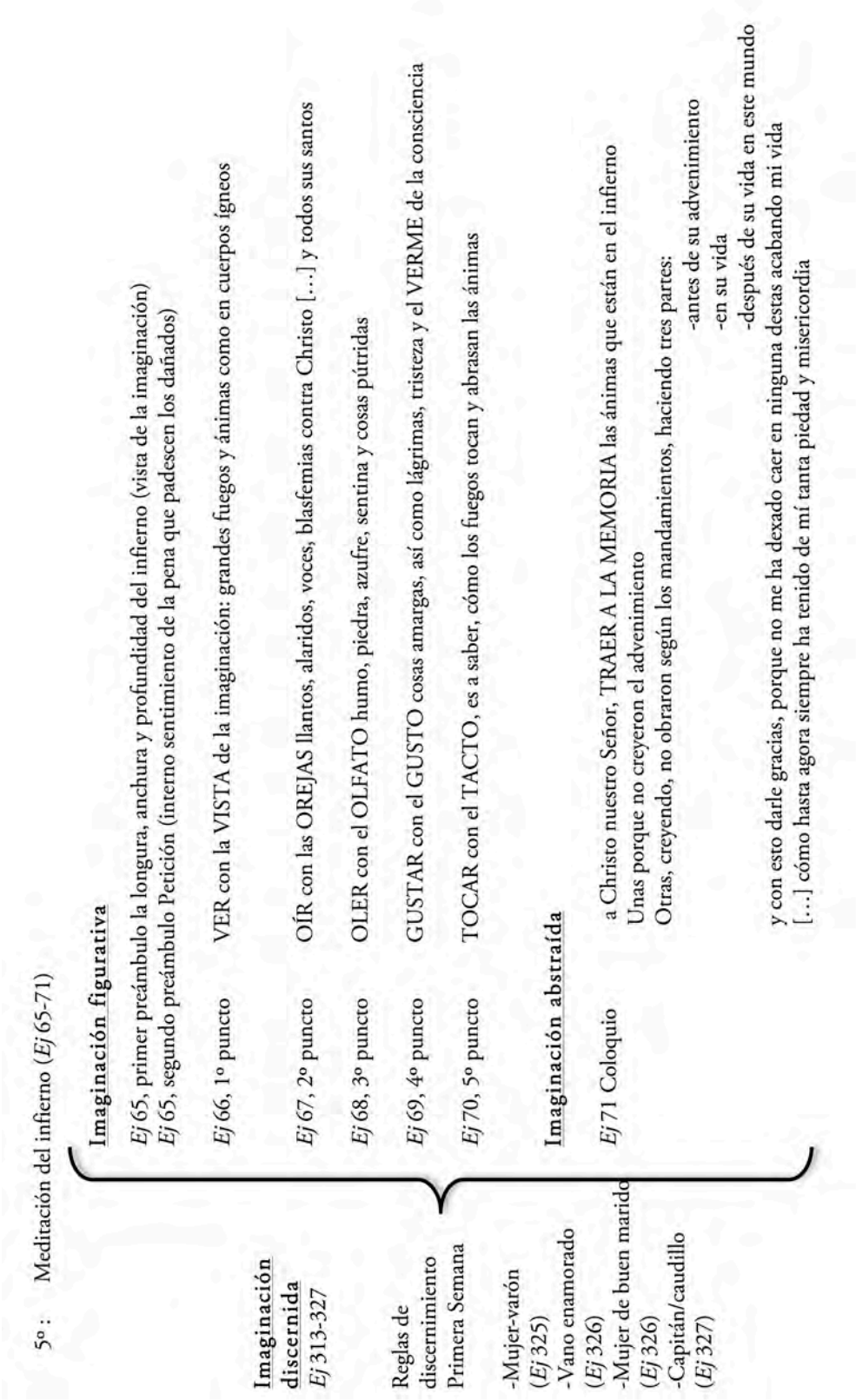


Fig. 100. Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (Ej 65-71)

Y siguiendo las directrices anteriormente mencionadas, a este propósito, K. Rahner expresa: «son verdaderas posibilidades existenciales para mi propia vida [...] de resultados de la libre acción del hombre [...], consecuencia lógica de la situación humana que rechaza la misericordia de Dios»¹⁵¹. Tanto la posibilidad de perdición (invisibilidad del “ánima encarcerada”) y la adhesión gozosa a la misericordia de Dios (visibilidad de Cristo) se condensan en este ejercicio de notable presencia de los sentidos, sentidos imaginativos. A través de la “vista de la imaginación”, el ojo interior del ejercitante se proyecta dialécticamente, como a lo largo de la primera semana, hacia la “longura, anchura y profundidad” (Ej 65) de la condición pecadora y redenta en la “longura, anchura y profundidad” del amor de Dios en Jesucristo, el lugar teológico ejercitado en el coloquio de este ejercicio (cf. Ef 3, 14-21).

Los cinco puntos del ejercicio se estructuran a partir de los cinco sentidos imaginativos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) en sus formas nominales y verbales las cuales introducen el ejercicio que se debe realizar y, en consecuencia, secuencian la imaginación figurativa. En este caso, las figuras son grandes fuegos, los llantos y blasfemias contra Cristo, las lágrimas para acabar, otra vez, con el fuego que “abrasa las ánimas”. Por su parte, la imaginación abstraída en el coloquio trae a la memoria a Cristo, el lugar teológico que ha ido recorriendo esta semana de *Ejercicios* cuya función adquiere aquí una función primordial, urdimbre de la redención y de una vida agraciada. Así lo apunta Ignacio Iglesias comentando este ejercicio: «Relación salvadora, ofrecida, regalada, en muchas ocasiones inconscientemente no aprovechada por el hombre»¹⁵². La fuerza performativa empuja a un diálogo entre la *imago Christi* y la imagen del ejercitante introduciéndolo en una *parousia* ya anticipada.

¹⁵¹ K. RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 93 [orig.: *Betrachtungen zum ignatianischem Exerzitienbuch*, Kösel – Verlag, München 1965].

¹⁵² Cf. I. IGLESIAS, “Escatología de Ignacio; aspectos anticipadores”, en *Man* 68 (1996), 265.

En estos cinco ejercicios, la imaginación discernida a partir de las reglas (círculo hermenéutico) «para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la ánima se causan» (*Ej* 313-327), deviene el criterio catalizador y el escrutinio necesario para este momento del recorrido teológico – espiritual. De ellas, queremos subrayar tres metáforas expuestas por el texto ignaciano que resumen esta *discretio spirituale* y sus imágenes mentales. En primer lugar, «el enemigo se hace como muger en ser flaco por fuerza y fuerte de grado» (*Ej* 325). Ante la desolación, el ánima del ejercitante pierde su ánimo dando espacio y engrandeciendo al mismo enemigo. En segundo lugar, el texto ignaciano muestra la imagen mental del vano enamorado (*Ej* 326) señalando así dos de las características del enemigo: las “suasiones” y el “secretismo” ocultadas a “su buen confessor o a otra persona spiritual”. Finalmente, la tercera de las metáforas es la del enemigo como caudillo (*Ej* 327) quien no desea escrutar lo que está bien o lo que está mal sino “vencer y robar lo que desea” enfrentándose a las “virtudes theologales, cardinales y morales”, especialmente entrando por “donde nos halla más flacos”.

La primera semana se encabalga con la segunda semana a partir de la imaginación abstraída – preeminencia de la imagen mental de Cristo – y de la imaginación discernida porque las metáforas sobre el enemigo anuncian las «reglas para el mismo efecto con mayor discreción de *spiritus*, y conducen más para la segunda semana» (*Ej* 328-336). Si tuviéramos que establecer un vínculo entre cada una de las reglas para la primera y la segunda semana, deberíamos remitirnos a la carta del mismo Ignacio de Loyola dirigida a sor Teresa Rejadell (Venecia, 18 de junio de 1536) donde presenta las tres armas con las que el enemigo suele actuar para quienes desean servir a Dios Nuestro Señor. La primera versa en «poner impedimentos y obstáculos» mientras que la segunda lo hace hiriendo la ánima «con la jactancia o gloria vana, dándole a entender que en él hay mucha bondad o santidad». La tercera, finalmente, «es de falsa humildad, es a saber: como ve al siervo del Señor tan bueno y tan humilde que, haciendo lo que el Señor manda, piensa que aún todo es inútil y mira sus flaquezas»¹⁵³.

¹⁵³ *Epp* I, 99-107 (*Obras*, 663).

Precisamente, la instancia a la cual señala Ignacio es la del escrutinio o de la mirada, “mirar mucho”. La vista, el ojo interior, debe ser lúcido y atento al enemigo que «no cura si habla verdad o mentira, mas sólo que nos venza»¹⁵⁴. Resumiendo esta primera parte de la imaginación ejercitada a partir de la figuración, la abstracción y el discernimiento, la vista imaginativa se construye dialécticamente a lo largo de la primera semana de Ejercicios en torno a lo visible de Cristo y su centralidad para el ojo que se ejercita y lo invisible del “ánima encarcerada” y el peso del pecado. El proceso imaginativo llega hasta su culmen con el último de los ejercicios cuya actividad se desarrolla mediante los sentidos imaginativos y su especial “huella afectiva”. De esta manera, aunque lo trataremos en nuestro siguiente capítulo, al acabar la primera semana para iniciar la segunda, ya anunciamos uno de los temas más polémicos en la práctica de los *Ejercicios* para la Compañía de Jesús entre 1540 y 1599: la aplicación de sentidos, su relación con la imaginación y los sentidos imaginativos. Los sentidos sea en la meditación como en la contemplación son la puerta de entrada de la imaginación figurativa y abstraída que van afectando el ojo interior del sujeto junto a la *discretio spirituale* (imaginación discernida). Sobre esta problemática, M. Alarcón sintetizó bien las dos interpretaciones extremas de los *Directorios*:

«El primero es una infravaloración asimilándola [la aplicación de sentidos] sin más a otras formas de oración o considerarla de rango inferior a la meditación [...] Se pasa por alto la fuerza integradora que tiene lo imaginativo y simbólico en la experiencia religiosa personal. Por otro lado, el afán inmoderado de ejercitar la fantasía puede ser tal que dificulte percibir la acción del Espíritu y produzca en el ejercitante una fatiga mental excesiva»¹⁵⁵.

La oficialidad del *Directorio Oficial* (1599) anheló zanjar los debates entre unos y otros – el capítulo octavo reflexiona sobre el tratamiento de la imaginación y de sus sentidos – y quiso fijar un criterio sobre esta cuestión:

«1º. La naturaleza de los sentidos a aplicar en esta modalidad de oración. ¿Se han de aplicar los sentidos “imaginativos” o también los “mentales” y “espirituales”? [...] 2º. El directorio tomará partido y afirmará sin ambigüedades la supremacía de la meditación con detrimento de la aplicación de sentidos [...] 3º. ¿Tiene entidad propia esta modalidad de oración?»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Como es el caso en *Ej* 327. Cf. *Ibid.*, 664.

¹⁵⁵ M. ALARCÓN, *art. cit.*, 35.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 38.

Ya hemos visto cómo durante la primera semana los sentidos tienen una fuerza más que importante a lo largo de los cuatro ejercicios y, en el quinto, la Meditación del Infierno, adquieren un relieve mucho más explícito porque

«lo verdaderamente importante en la aplicación de sentidos no es qué sentidos se aplican sino cómo se miran las cosas, cómo nos acercamos al misterio. De manera que el ejercicio resulte sencillo [...] con una simplificación del razonamiento y de los actos de la voluntad. Repasar la escena sin esfuerzo como quien está presente en ella»¹⁵⁷.

Sin duda, el último ejercicio de primera semana prepara toda la materia de segunda semana. Los sentidos ya han sido tocados, se ha figurado la abundante fealdad y malicia del pecado y la sobreabundancia del misterio de Cristo en Cruz y su bondad infinita. Los misterios de la vida de Cristo aun si tienen un lugar fundamental durante la segunda semana, el misterio de Cristo debe ser ahondado ya desde la primera.

b) Segunda Semana

La segunda semana inicia desde esa imaginación sentida que va tomando tintes mucho más detallistas en las primeras contemplaciones para que el ejercitante después los vaya asimilando con el resto de misterios de la vida de Cristo (*Ej* 261-312). Se trata de una “penetración del espacio imaginario”:

«Ésta es la participación en la escena (“como si presente me hallase”) que tanto S. Ignacio en sus contemplaciones, como los partidarios de la técnica *rêve éveillé*, recomiendan para que la escena representada sea realmente vivida. No se trata, pues, de un simple contemplar, sino de penetrar en, de vivir dentro del espacio imaginario y de la situación planteada dentro de él [...] Al imaginarme a mí mismo acogiendo a Cristo, participando en la vida de la Sagrada Familia, etc., estoy también liberando mis mejores cualidades de servicio, acogida, simpatía, etc. que despertarán al contacto con la escena [...] La gracia encontrará aquí una excelente disposición humana en su acción de inspirar al orante los caminos y comportamientos del hombre nuevo»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 40. De igual manera, J. M. Bover identificando los elementos de la contemplación en los Ejercicios. Por un lado, la simplificación, de tendencia intuitiva y reveladora de la gracia divina. Cf. J. M. BOVER, “De la meditación a la contemplación según San Ignacio”, en *Man* 5 (1930), 104-122.

¹⁵⁸ M. BALLESTER, “Imaginación, narración, fantasía en San Ignacio”, 15-16.

Desde nuestra presentación de la imaginación en su estructura figurativa, abstraída y discernida, solo presentamos los cinco primeros ejercicios de segunda semana puesto que la misma forma se construirá en los ulteriores ejercicios y semanas: «El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal» (*Ej* 91-98), la Encarnación (*Ej* 101-109), Nacimiento (*Ej* 110-117), las dos repeticiones (*Ej* 118-120) y, finalmente «traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación» (*Ej* 121-126). En ellas se intensifica el *mundus imaginalis* y el binomio visible e invisible de cuyo seno

«la imaginación es una fuerza poderosa y compleja: produce y reproduce imágenes, las conserva y combina, las agrupa, las impregna de fuertes sentimientos, crea símbolos, llega a tocar lo más profundo de nuestro ser... y hace presente lo que está ausente. La imaginación permitirá al Ejercitante “como si presente se hallase (*Ej* 114) contemplar las escenas de la vida de Cristo»¹⁵⁹.

Se sigue la misma estructura: una imaginación figurativa – aún más impresionista – para los preámbulos y puntos y la imaginación abstraída reservada al coloquio. A través de las reglas de discernimiento de segunda semana (*Ej* 328-336), la imaginación es discernida. Lo invisible recobra una visibilidad por dos hechos: a) La narración debe ser imaginada; b) La visibilidad de Cristo adquiere una fuerza y una significación teológicas más que notables¹⁶⁰.

Estos dos aspectos marcan la perspectiva con la que se abre la segunda semana con el primer ejercicio (fig. 101): «El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal» (*Ej* 91-98). Se relacionan de una manera creativa los sentidos, la narración y la facultad imaginativa (o actividad imaginativa del entendimiento) con la experiencia del misterio cristiano. Mejor dicho, de los sentidos y de la imaginación narrada se hace experiencia cristiana. A partir de la segunda semana, la historia (narración) y los sentidos imaginativos aumentan como una fuerza fundamentalmente endógena.

¹⁵⁹ M. ALARCÓN, *art. cit.*, 41.

¹⁶⁰ Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 42.

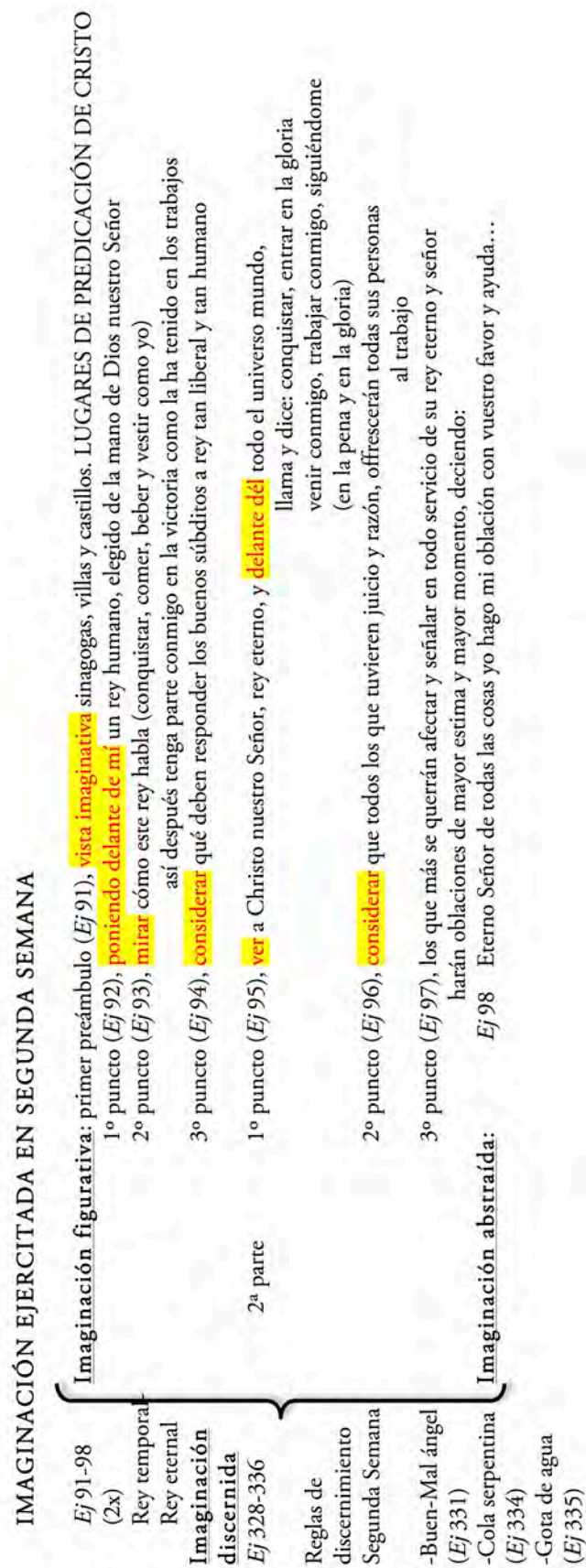


Fig. 101. Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (*Ej 91-98*)

De la fuerza endógena se deduce el cruce entre la acción pneumatológica del ojo interior del ejercitante y la acción misma de Dios en cuya urdimbre

«resulta indispensable recuperar el papel específico de la imaginación como lugar donde se elabora nuestra sensibilidad más profunda y se proyecta el inconsciente personal. No podemos olvidar la compleja realidad imaginario-afectiva cuando tratamos de suscitar en nosotros o en los ejercitantes el “sentimiento de presencia”, en el que tanta parte tiene la imaginación, para acoger en nosotros la acción de Dios»¹⁶¹.

Es «la imaginación [que] devuelve a la historia su condición de presente, y el sentimiento de presencia de Jesús y del evangelio [...] único camino de acceso al Padre en la fe (Ef 2, 18)»¹⁶². Podemos anunciar, de antemano, que se construyen dos tipos de historias: abstracta e impresionista, una de carácter más general o panorámico y, la impresionista, más detallista. Es el caso de las bíblicas:

«Tenemos así dos tipos de historia: uno más amplio y general, que se refiere a la exposición breve, sugestiva y atrayente del núcleo de la meditación. Este sentido es válido para todos y cada uno de los ejercicios de meditación; otro, más directamente unido a las narraciones evangélicas. Se refiere, pues, a la “historia evangélica”; sin embargo, no hay que tomar en este caso el término en el sentido de una estricta exposición histórica [...] sino, más bien se trata de narrar de modo fiel y atractivo lo que sucedió»¹⁶³.

La relación entre la historia (narración) y la imaginación es relevante y reveladora del misterio cristiano. Al respecto, M. Ballester establece una tipología de narraciones (historias, parábolas y fantasías)¹⁶⁴ considerando la meditación del Rey (*Ej* 91-98), las dos Banderas (*Ej* 136-147) y los Binarios (*Ej* 149-156) como parábolas mezcladas con elementos fantásticos. En este tipo de narraciones emergen una serie de imágenes (el Rey, la Encarnación, los tipos de hombres) cuya figuración está al servicio de un objeto concreto:

«Investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad [...] y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir» (*Ej* 135).

¹⁶¹ M. ALARCÓN, *art. cit.*, 41.

¹⁶² *Ibid.*, 42.

¹⁶³ M. BALLESTER, “Imaginación, narración, fantasía en San Ignacio”, 34.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 33-35. Cf. M. BALLESTER, *Ejercicios y métodos orientales*, CIS, Roma 1985, 61-71; 93-103.

Si entramos de lleno en el primer ejercicio, la contemplación del Rey Temporal¹⁶⁵ (fig. 101), la vista imaginativa está estructurada en dos series construidas a partir del recurso de la comparación. La primera serie (*Ej* 91-94) la constituyen dos preámbulos y tres puntos donde la vista imaginativa aparece bajo tres verbos: “poner delante de mí” (*Ej* 92) – con más fuerza del sentido de la vista en la versión V, “proponere mihi ob oculos humanum” –, “mirar cómo este rey habla a todos los suyos” (*Ej* 93)¹⁶⁶ y “considerar qué deben responder los buenos súbditos” (*Ej* 94). Tales ejercicios verbales, semántica de la vista imaginativa, son formulados de forma similar en la segunda parte refiriéndose, esta vez, a Cristo mismo: “ver a Christo nuestro Señor, rey eterno” (*Ej* 95), “considerar que todos los que tuvieren juicio y razón, offrescerán todas sus personas al trabajo” (*Ej* 96). La imaginación figurativa introduce al ojo interior del ejercitante en la humanidad de Cristo y su universalidad anunciando así el ejercicio posterior: “y delante dél todo el universo mundo” (*Ej* 95). Llegando al coloquio (*Ej* 98), la visibilidad de Cristo se hace mucho más palpable y mediante la imaginación abstraída, las “oblaciones de mayor estima y mayor momento” (*Ej* 97) emergen a partir de la “huella afectiva” del transcurso del ejercicio. La génesis de una oración como el “Eterno Señor de todas las cosas” (cf. *Ej* 98) surge del poso dejado por el ejercicio y la figuración ejercitada. La operación de abstracción pone delante del ojo interior del ejercitante todas las personas divinas ante las cuales el ojo se hace ofrenda u oblación.

Mediante el recurso parabólico y comparativo, el ejercicio introductorio al recorrido en segunda semana de *Ejercicios*, la narración y la imagen cobran un significado teologal y teológico. Teologal, porque son el camino de la *forma Christi* mientras que, teológico, porque mediante ellas la Revelación, el ojo interior del ejercitante y su proceso de conformación con Cristo (activa y pasiva)¹⁶⁷ cuya imaginación discernida será tan necesaria para verificar y/o confirmar lo sucedido en los “ejercicios y esas otras operaciones espirituales” (cf. *Ej* 1). Esta verificación tiene una doble razón de ser.

¹⁶⁵ Todas las versiones de *Ej* convergen en denominarla contemplación.

¹⁶⁶ Mientras que las versiones P1 y P2 utilizan el verbo “considerare”, la versión V lo formula a través de la expresión “est imaginari”. Cf. MHSI 100, 216-217.

¹⁶⁷ Cf. M. BALLESTER, “Imaginación, narración, fantasía en San Ignacio”, 36-37.

En primer lugar, propiamente por el discernimiento de las mociones o agitación de los espíritus bajo la expresión “reflectir sobre sí mismo”¹⁶⁸ y con la regulación de las reglas de la *discretio spirituale* para la segunda semana (*Ej* 328-336). En segundo lugar, porque el acompañante ejerce una función icónica y eclesial, es decir, verifica el *sensus fidei* y el *sensus fidelium* del ojo interior del ejercitante. A estas razones alude B. Byrne al describir la relación entre el ejercitante y el acompañante respecto a la Escritura:

«The retreatant makes use of scripture in a personal and restricted way, wholly different from the procedure of the preacher or theologian. What the retreatant discovers in imaginative contemplation is a primarily a message for his or her own personal conversion [...] And, even in the personal sphere, the structure of the Exercises presupposes that personal insight will be brought to the director, who can test its genuineness and conformity with an informed grasp of the scriptures and the wider faith of the Church»¹⁶⁹.

El ojo interior del ejercitante es invitado a repetir hasta dos veces el ejercicio (cf. *Ej* 99) – en el sentido de repetición al cual hemos aludido más arriba –. Así se da paso al siguiente ejercicio, a nuestro modo de ver, doble. La invisibilidad de la contemplación se hace visible en lo que denominó P. A. Fabre la «incarnation du lieu de la contemplation»¹⁷⁰ porque en ella la Encarnación y el Nacimiento (cf. *Ej* 101-117) devienen el díptico de la opción visible de la obra y de la primicia de la voluntad divina (fig. 102). La estructura de los dos ejercicios es netamente simétrica configurando, de esta manera, un díptico visionario cuyo foco de atención se dirige al modo de proceder (ejercitarse) de las personas divinas. La imaginación figurativa del ejercicio de la Encarnación (*Ej* 102-109) introduce al ejercitante en el seno trinitario y su lógica amorosa cuyas figuras resultan las tres personas divinas, el ángel Gabriel y Nuestra Señora (*Ej* 102). Es la historia en el primer preámbulo. Sin embargo, debemos realizar una breve apostilla.

¹⁶⁸ «No todo cuanto la imaginación genera puede ser fomentado, sin discernimiento [...] Porque, como sabemos, el mal espíritu lleva a “imaginar” delectaciones y placeres sensuales...y el buen espíritu usa contrario modo (*Ej* 314). La verificación que Ignacio propone es el oportuno “reflectir sobre sí mismo” (*Ej* 106, 114, 123, 124) [...] “Reflectir sobre mí mismo” es dejar que el deseo de “más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir” (*Ej* 130), suscitado en el ejercitante por el Espíritu, se haga realidad en su historia personal por la presencia salvadora de Jesús. Se trata de insertarse en el dinamismo de transformación de la vida que la presencia “sentida” de Jesús realiza». Cf. M. ALARCÓN, *art. cit.*, 42.

¹⁶⁹ B. BYRNE, “To see with the eyes of the imagination...: Scripture in the Exercises and recent interpretation”, en *The Way* 72 (1991), 15.

¹⁷⁰ P. A. FABRE, *op. cit.*, 46.



Fig. 102. Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (Ej 101-117)

El modo de proceder de las personas divinas se desarrolla en torno a tres verbos: mirar, determinarse y enviar. Ellos caracterizan la acción de la divinidad que, más adelante, serán determinantes en la acción pneumatológica del ejercitante en lo que respecta a la materia de elección (*Ej* 135; 169-189) acompañada de los ejercicios de las dos Banderas (*Ej* 136-148), los tres Binarios (*Ej* 149-157) y los tres grados de humildad (*Ej* 165-168). En efecto, el ojo interior del ejercitante, ahora, se centra en el misterio teologal (ojo teologal) que, progresivamente, lo va conduciendo a la centralidad de Cristo (ojo crístico) en el siguiente ejercicio del Nacimiento (*Ej* 111-117).

Mientras que el pórtico del presente ejercicio aglutina las personas divinas, la dimensión encarnatoria también se forja en ellas de forma dialéctica al mostrar la “redondez del mundo” (*Ej* 103) y los detalles particulares del lugar de la Anunciación, los aposentos de Nuestra Señora. El carácter esférico o circular califica la presencia divina. Lo hemos visto más arriba hablando tanto de la estructura formal de los *Ejercicios* como de la experiencia trinitaria de Ignacio de Loyola en su *Diario Espiritual*¹⁷¹. Por lo tanto, esta “redondez del mundo” no debe verse como una confrontación entre lo divino y lo humano sino, al contrario, como la revelación de la presencia de Dios en el mundo, en su seno y como forma más endógena que exógena: «presencia trinitaria en la representación del drama del mundo»¹⁷² en palabras del teólogo H. Urs von Balthasar. La imagen mental es la de la Divina Majestad en su “solio real o throno” (*Ej* 106)¹⁷³ cuyos sentidos imaginativos preeminentes que deben ejercitarse son los de la *visio* (ver, mirar, considerar) y la *auditio* (oír). En lo que concierne al coloquio (*Ej* 109), la imaginación abstraída se centra, aquí, en el diálogo – si bien no se dice que sea triple – a tres bandas (personas divinas, Verbo encarnado o Madre).

¹⁷¹ Cf. *Supra*, 621.

¹⁷² «El Dios trinitario no aparece al lado de otras figuras sobre el escenario del mundo, sino en ellas». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 2007 (1ª reimp.), 481 [orig.: *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978].

¹⁷³ Véase lo comentado sobre la imagen mental de la *Majestas Domini* en: *Supra*, 523ss.

Desde ahí, el ojo interior del ejercitante se versa en la conversación divina operada por la *cogitatio* bajo la guía de la imaginación que ha ido conduciendo al ejercitante hacia el modo de proceder divino y a su participación en la lógica trinitaria. Si decíamos que este ejercicio presenta una unidad indisoluble con el del Nacimiento (*Ej* 111-117), esto nos lo verifica tanto la presentación formal como contenuitística de este último. La forma del ejercicio en el Nacimiento radica, otra vez, en las operaciones verbales centradas, ahora, en la vista imaginativa y en la consideración añadiéndose la contemplación y el servicio (*Ej* 114). Así como en el anterior ejercicio, el modo de proceder divino resulta paradigmático para el modo de proceder del ejercitante cuando tenga que centrarse en la materia de elección; aquí, encontramos el cultivo de las dos actividades y/o disposiciones fundamentales del seguimiento de Cristo: mirarle y servirle. La imaginación figurativa se construye, de igual manera, en forma dialéctica cuyos contrarios, “grande, pequeño, baxo” (*Ej* 112) representan la “summa pobreza” (*Ej* 116) en contraste con el “solio real o throno” (*Ej* 106) del precedente ejercicio. Esto se refuerza con la presencia de la Cruz frente al ojo del ejercitante (“por mí”) lo cual nos conduce a la siguiente conclusión: se condensa el misterio cristiano en un único ejercicio, es decir, el de la Encarnación y el de la Redención, indisolubles. Finalmente, la imaginación abstraída del coloquio (*Ej* 117) se resuelve de la misma forma. La importancia de estos dos ejercicios llega a tal nivel que el texto ignaciano invita a repetirlo – en el mismo sentido que en primera semana – hasta dos veces (*Ej* 118-120)¹⁷⁴ [fig. 103].

Entramos, ahora, en el quinto ejercicio (*Ej* 121-126) denominado «traer los cinco sentidos» aplicable para los ejercicios de la Encarnación y del Nacimiento pero indicado también sobre el misterio que se debe contemplar a lo largo de la segunda semana¹⁷⁵.

¹⁷⁴ La misma repetición se realiza para los dos ejercicios (Encarnación y Nacimiento). Otra de las pruebas que señalan la indisolubilidad a la cual hemos aludido.

¹⁷⁵ «3ª nota. La 3ª: es de advertir que si la persona que hace los ejercicios es viejo o débil, o aunque fuerte, si de la 1ª semana ha quedado en alguna manera débil, es mejor que en esta 2ª semana a lo menos algunas veces no se levantando a media noche, hacer a la mañana una contemplación, y otra a la hora de missa, y otra antes de comer, y sobre ellas una repetición a la hora de vísperas, y después el traer de los sentidos antes de cena» (*Ej* 129). Por consiguiente, el ejercicio sobre los cinco sentidos imaginativos no puede equiparse a un ejercicio de repetición. Sobre los sentidos y su ejercicio espiritual: *Supra*, 325ss. Véase también: S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 359-368.

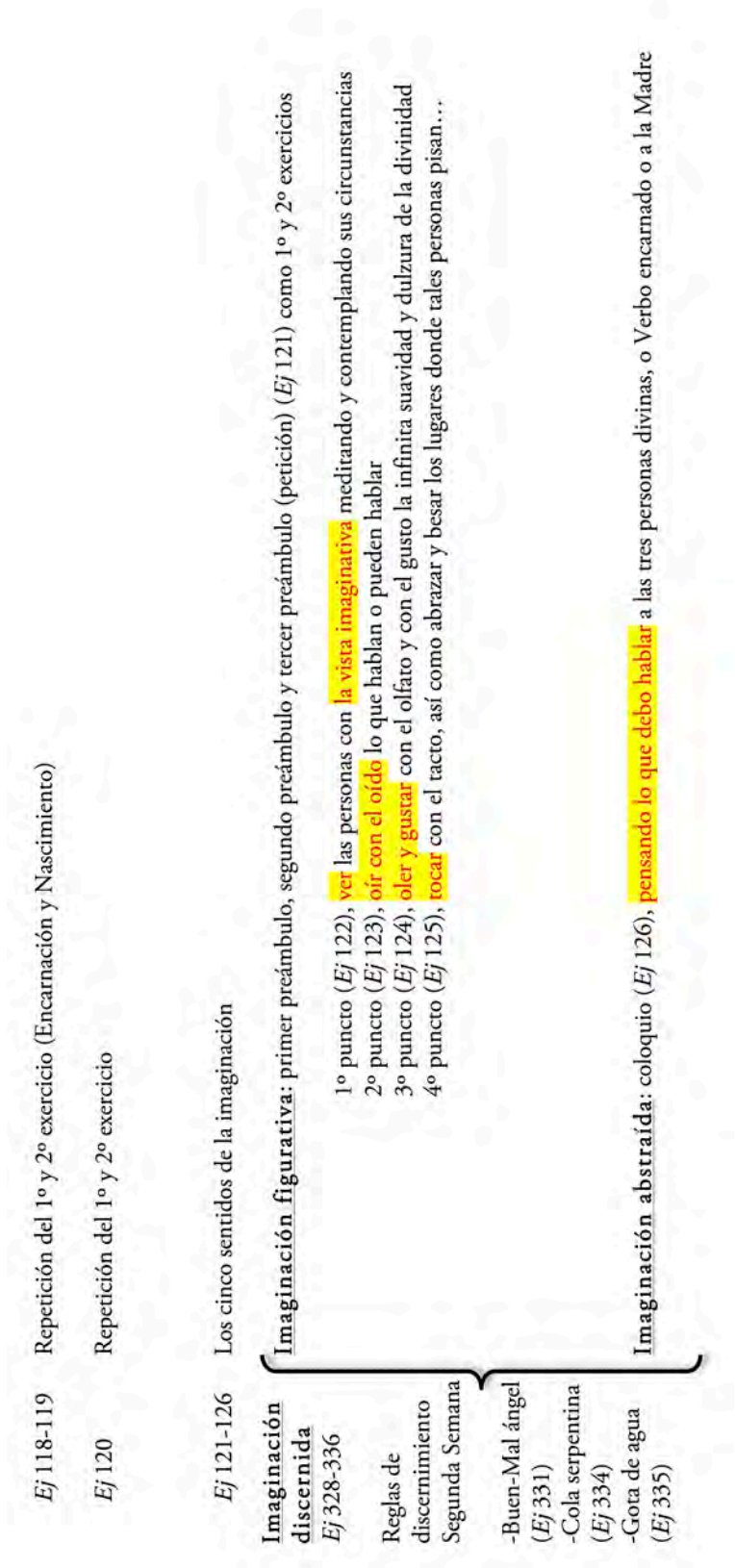


Fig. 103. Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (Ej 121-126)

Mientras que la versión autógrafa en su título utiliza el verbo “traer”, la versión V la formula como «quinta contemplatio est applicatio sensuum ad praedictas» y P1 y P2 lo hacen bajo el siguiente rótulo: «quinta erit applicare quinque sensus». Sabiendo que la *Vulgata* fue la primera versión de los *Ejercicios* difundida, no es de extrañar que surja tan pronto la confusión sobre este ejercicio que, posteriormente, en los *Directorios*, se traduce en un debate teológico – espiritual acerca de los sentidos imaginativos, como en nuestro capítulo octavo veremos. Nos referiremos, aquí, al aspecto terminológico de las versiones en relación a la imaginación y al ojo interior¹⁷⁶. Todas ellas concuerdan en sus enunciados: “los cinco sentidos de la imaginación”. Sin embargo, disienten entre ellas en sus matices.

En primer lugar, el primer punto, “ver las personas con la vista imaginativa” (*Ej* 122), la versión V lo define como “secundum imaginationem” y la P1 y P2 alojan la vista imaginativa en el interior del ojo que penetra realidades (*mundus imaginalis*) más allá de lo visible. En realidad, la expresión “videre personas oculo imaginationis” (P1 y P2) reporta toda la tradición *imaginal* del ojo de la fe (*oculus fidei*), del ojo de la mente (*oculus mentis*) o del ojo del corazón (*oculus cordis*) que recorrió tantos siglos anteriores al texto ignaciano. Ello nos sitúa ante la tesis que la imaginación o los sentidos imaginativos constituyen una percepción interior o icónica. En efecto, tratando el segundo punto, “oír con el oído lo que hablan o pueden hablar” (*Ej* 123), las versiones P1 y P2 insisten en esta dimensión perceptiva: “auribus percipere quae loquuntur seu loqui possunt” a diferencia de la versión V, “velut audiendo quid loquantur”. No hay duda que los puntos acerca de la vista y de la audición son entendidos como sentidos interiores, tratados a lo largo de la tradición teológico – espiritual. Más dudosos, por otra parte, resultan los dos puntos restantes (*Ej* 124-125) sobre los sentidos imaginativos del olfato (“oler”), del gusto (“gustar”) y del tacto (“tocar”). En los dos primeros – sintetizados en un único punto (cf. *Ej* 124) – los sentidos se vinculan a la “infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo” mientras que el tacto se aplica a los lugares teológicos. Decíamos que resultaban dudosos. Por ello, la versión V los califica con el término

¹⁷⁶ Cf. J. CALVERAS, “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, 47-70.

“interior”: “interiore quodam gustu et olfactu sentire”, “per internum tactum attrectare ac deosculari vestimenta” (V). Tal calificación es ausente en las versiones P1 y P2.

De todas estas versiones podemos concluir: a) Las versiones textuales de los *Ejercicios* concuerdan en la presentación de los sentidos imaginativos como un ejercicio espiritual de naturaleza diversa a la meditación, a la contemplación y a la repetición; b) Mientras que la versión autógrafa – la que manejamos en nuestra investigación – recurre a la retórica de la conmoración o la expolición¹⁷⁷, las versiones P1 y P2 insisten en la forma de realizar el ejercicio de los sentidos imaginativos: *oculus imaginationis* (ojos de la imaginación) y la percepción interior.

Por consiguiente, el movimiento de los ojos concierne a los corporales y a los interiores de los cuales emerge un tipo de percepción icónica. Ellos dan cuerpo visible al misterio invisible. Desde la figuración a la abstracción, la imaginación ejerce una fuerza creativa y profunda. Cuando esta facultad humana resulta un lugar teológico – espiritual, emergen dos frutos: la creatividad y la profundidad. Ellas dos se abrazan, inseparables caminan dando cuerpo al misterio cristiano ejercitado. Este quinto ejercicio vuelve a ser como al final de la primera semana un ejercicio específico con los sentidos de la imaginación. Aquí notamos dos aspectos que confluyen. Primero, el de la tradición recogida por Ignacio de Loyola a través de la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen. Segundo, el de la novedad a la cual apunta M. Alarcón cuando define este ejercicio como una modalidad oracional:

«La novedad ignaciana está en estructurar el traer de los sentidos sobre los misterios de la vida de Cristo como un “ejercicio de oración” con características peculiares que lo diferencian de otras modalidades de oración, reservándole un espacio de tiempo cada día de las tres últimas semanas de *Ejercicios*»¹⁷⁸.

¹⁷⁷ “Ver con la vista”, “Oír con el oído”, etc. La conmoración o la expolición consiste en la «repetición de un mismo pensamiento con distintas formas, o acumulación de varios que, sin ser enteramente iguales, vienen a decir lo mismo, para reforzar o adornar la expresión de aquello que se quiere dar a entender». Cf. *DRAE*, 994. Consúltase: L. A. AMADOR RODRÍGUEZ, *La derivación nominal en español: nombres de agente, instrumento, lugar y acción*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009.

¹⁷⁸ M. ALARCÓN, *art. cit.*, 35.

Este impresionismo orante quiere recabar lo más hondo, es decir, dejarse afectar. Se trata de la misma afección evangélica de los sentidos imaginativos¹⁷⁹ que lleva a configurarse más con Cristo. En este sentido, la relación entre la aplicación de sentidos y la imaginación versa en que la primera «es actividad del hombre entero, no de una facultad» a diferencia de lo que pensó J. Calveras en su intento de calificar los sentidos de la imaginación como sentidos de la memoria¹⁸⁰ como si en el arte de la potencia mnemónica no se incluyera la actividad imaginativa bajo sus tres *species* figurativa, abstraída y discernida. De su relación F. R. de la Flor expresa:

«Esta “vista de la imaginación” debe ser interpretada, según proponen los textos, como la concesión de un desplazamiento interno para la exploración de las imágenes estratificadas – mentales o reales – que contempla el devoto. La “composición” sería [...] la imagen en su quituid percusiva; por “vista imaginativa” entenderíamos el proceso de desplazamiento interno por los “anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes”»¹⁸¹.

No obstante, se postula otra de las transformaciones que acaecerán en el desarrollo de los *Directorios*, en particular, con el *Directorio Oficial* de 1599, al cual aludiremos en nuestro siguiente capítulo: los sentidos imaginativos bajo la doctrina de los sentidos espirituales. Pero, de hecho, «todos tenemos aun los que se consideren poco imaginativos, la capacidad del recuerdo y de formar alguna imagen. Su imaginación será, debe ser, ayuda, en el camino del Espíritu»¹⁸². Lejos de concebir la creatividad como una extraña sin regulación de criterios, ella se forja en un proceso de discernimiento, de tradición y de ruptura¹⁸³. La

¹⁷⁹ Sobre su naturaleza, véase más detalles: J. CALVERAS, “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, 125-136.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 125.

¹⁸¹ El autor se remite, al respecto, a san Agustín, véase su nota 1. Cf. F. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1996, 113-122. Aquí, 115.

¹⁸² M. ALARCÓN, *art. cit.*, 43-44. Sobre este aspecto insiste: «“El pasar los cinco sentidos de la imaginación” (Ej 121) sobre los misterios de la vida de Jesús ya contemplados y sobre los que ya se han hecho repeticiones, supone, repitámoslo una vez más, que el ejercitante, familiarizado, ya con esos misterios y con todas sus circunstancias, puede tener una “visión” que “intuya” lo sustancial y “todo” (Ej 124) en conexión y subordinado a ese foco central unificador, que no es otro sino el Padre que se hace presente en Jesucristo por el Espíritu. “Traer los cinco sentidos” es disponerse y procurar, siempre movidos por la gracia, que en nosotros se dé ese “deslizamiento” inexpresable que pasa de considerar imágenes sensoriales con memoria discursiva... a ese “sentir” frutivo, en el que todo el hombre “gusta la infinita suavidad y dulzura de la divinidad” (Ej 124)». Cf. *Ibid.*, 46.

¹⁸³ Guillermo de Torre habla de dos tradiciones. La primera, la del orden o de la herencia. La segunda, la de la aventura o incorporación. Las dos se complementan, «anverso y reverso de la misma moneda». Véase, G. DE TORRE, *De la aventura al orden*, Fundación Banco Santander, Madrid 2013, 131-151. Citado

imaginación tocada por Dios afecta los afectos, valga la redundancia. Ignacio de Loyola lega la tradición ejercitada de su experiencia: desde lo figurativo hasta lo abstraído en el misterio cristiano pasando por la criba del discernimiento.

La vista imaginativa hace del ojo interior del ejercitante un actor y un espectador. En la actividad imaginativa se condensan las facultades humanas; no excluyentes las unas de las otras (memoria, entendimiento y voluntad), sino, al contrario, incluyentes en la *forma Christi*. Cristo es el principal preámbulo o composición de lugar para el ojo interior del ejercitante que lo configura antropológicamente como *homo imaginalis* y teológicamente como el hombre nuevo en Cristo.

CAPÍTULO 8

EL LEGADO, *LOS DIRECTORIOS*: “HERMES PSICOPOMPO”.

Tratamiento e interpretaciones de la imaginación y los sentidos imaginativos

De 1540 a 1599 vieron la luz una serie de anotaciones y de comentarios más o menos largos o breves acerca de los *Ejercicios*. Se trata de una expansión de la experiencia ignaciana a la vez que surgía en Europa y en las Indias la naciente Compañía de Jesús. Aquí, el término clave es el de expansión en un mismo contexto social, político y cultural que se amplificaba cuya cabeza era el rey y emperador Carlos V como lo muestra la *Europa in forma virginis* (1537) de J. Putsch que retomaría la *Cosmographia universalis* (1544) de S. Münster y, posteriormente, la *Europa Regina* en el *Itinerarium Sacrae Scripturae* (1589) de H. Bünting¹. Los jesuitas sintieron el deseo de mantener y retener el espíritu ignaciano apostillado en tal libro concebido para ser solo ejercitado. Al respecto, nos posicionamos más con A. Albuquerque que con M. Lop. Este último al definir “Directorios” declara:

«Las primeras generaciones de jesuitas no sintieron la necesidad de comentar, exponer e ilustrar el libro de los *Ejercicios*. El contacto con los mejores directores e intérpretes de S. Ignacio y, sobre todo, la experiencia vital propia de todos, ellos les hacía superfluo ese trabajo. Ése es el motivo de que no se redacten estudios, comentarios o explicaciones de los *Ejercicios* si no es muy al final del siglo XVI»².

Bien es verdad que para los primeros jesuitas la experiencia propia de los *Ejercicios* es el criterio por antonomasia para su reflexión. Sin embargo, tal como propugna

¹ Cf. F. ZAMBON, “La poesía inaugural de *Mensagem*: Europa como idea estética según Pessoa”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *op. cit.*, 103-114. Aquí, 103-105.

² Cf. M. LOP, “Directorios”, en *DEL*, vol. I, 603-607. Aquí, 603. Seguiremos la siguiente edición: *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000. Al respecto: a) D abrevia el *Directorio* seguido de su número y el párrafo y entreparéntesis el nombre de su editor y la página de dicha edición; b) Si ponemos M. LOP, *Directorios de Ejercicios* seguido de la página, nos referimos al estudio que se incluye en ella. Por otra parte, solo nos referiremos a los *Directorios* concernientes a nuestro tema de investigación: la imaginación y los sentidos imaginativos.

Alburquerque, aún en vida de Ignacio de Loyola, les urge un incipiente deseo de comentarlos en lo que se refiere a su modo y a su orden y en lo que concierne a la materia de elección. De igual manera, no debemos olvidar que el texto fue publicado en 1548 (la versión *Vulgata*) bajo un contexto de persecución contra el mismo libro³:

«Desde que en 1548 se publicó el libro de los Ejercicios, se hizo patente la necesidad de disponer de un Directorio. Si el libro contiene anotaciones, adiciones, notas, etc., normas precisas e indispensables para que el director pueda moverse con acierto, se echaba de menos un manual que, siendo fiel a todo lo que en el libro de los Ejercicios se contiene, lo ordenase, aclarase los puntos dudosos tanto de su contenido formal como de la manera de proceder en la práctica»⁴.

De igual manera, este autor cita a J. A. de Polanco quien en 1552 expone la redacción de un *Directorio* como tarea de Ignacio de Loyola que debe realizar en calidad de “Fundador y Padre”: «De las cosas que parecen tocan a nuestro Padre como Fundador: Octavo, que se acabe el Directorio de los ejercicios, que es tan necesario»⁵. Por lo tanto, las apostillas devienen el tesoro protegido pero, a su vez, glosado. La glosa comenta la apostilla con el peligro sempiterno de entibiarla. Así van naciendo los *Directorios* como un conjunto de avisos, de informaciones y de notificaciones.

Sabemos de la resistencia de Ignacio de Loyola en redactar unas glosas para la experiencia ejercitada prefiriendo así un “camino largo” que el hecho de redactar un *Directorio* como lo describió I. Iparraguirre⁶. Al ser, precisamente, una experiencia, ella permanece inconclusa. Los *Ejercicios* no se conciben como un libro de lectura entre el lector (ejercitante) y las letras ahí expuestas. Al contrario, su signo de identidad y su

³ Cf. ASTRAIN, vol. I, 366-384.

⁴ Cf. A. ALBURQUERQUE, “Los directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidades de actualización de los Directorios hoy”, en *Man* 62 (1990), 401.

⁵ Cf. *PoCo* I, 82. Citado en: A. ALBURQUERQUE, “Los directorios de Ejercicios...”, 402. De consulta obligada para una panorámica rigurosa de este periodo, véase: I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio Oficial (1556-1599)*, vol. II, IHSI, Roma 1955, 415-491.

⁶ «Prefirió seguir otro camino más largo, pero que le pareció más eficaz y adecuado que el de redactar un Directorio. Transmitir su ideario, su espíritu, en conversaciones privadas y familiares. Las normas escritas, por más felices y acertadas que supongan, quedaban siempre fosilizadas de un modo rígido y seco. Creyó el santo que entregar a sus hijos unas notas, era entregar el esqueleto yerto del método, desprovisto del sople vivificador. Los Ejercicios eran vida e injertaban vida en las almas. Debían, en consecuencia, ser transmitidos de modo vital: de hombre a hombre». Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, 416.

vocación nace de una triple relación: Dios, el ejercitante y quien da los *Ejercicios*. Por ello, el libro es marca de inconclusión y de apostilla. Entre esas inconclusiones, una deviene sumamente importante: la imaginación y los sentidos⁷. El problema surge en dogmatizarlo. Fijar lo oficial (1599), como si inconcluso quedara el proceso, es, precisamente, el ahogo del carisma o espíritu ignaciano. Por ello, ahondamos en una tensión entre la necesidad de glosar y la fijación por dogmatizar. Y en esta tensión, los sentidos y la imaginación serán uno de los objetos que interesó a quienes debían guiar la experiencia ignaciana: los *Hermes psicopompo*⁸, el Acompañante de las almas.

Este dios griego además de interpretador de la voluntad divina, él guiaba las “almas” a la ultratumba, cielo o infierno⁹. Era el dios transitorio, de paso conduciéndolos a su destino, ese horizonte enigmático. En Hermes se entremezclan diferentes facetas pero siempre con un tamiz sublime: mensajero, intérprete, astuto y ágil y acompañante de las almas. De aquí nuestro interés al tratar nuestro objeto de estudio desde este calificativo: *Hermes psicopompo*. La interpretación deviene siempre una tarea ardua: mantener el espíritu originario y la elaboración en el *Sitz im Leben* para una mayor comprensión y comunicación del mensaje. El valor del intérprete es el de transmitir ese espíritu y conducirlo hasta el receptor. Sin embargo, otra de las tareas del hermeneuta es, precisamente, esa conducción a lo más “elevado”¹⁰. En los *Directorios*, existe un interés de

⁷ A ello se refiere el detallado estudio de P. A. Fabre sobre el lugar de la imagen en los *Ej*: «L'inaboutissement du projet devient ainsi une détermination essentielle de l'entreprise fondatrice. Il est par conséquent très important de cerner les lieux de l'inachèvement, comme par exemple l'indécision de fait, jusqu'à la mort d'Ignace (1556) sur le statut de la représentation imagée dans l'imagination contemplative, ou encore [...] la résistance du texte ignatien à sa propre lisibilité. Or l'illisibilité des *Exercices* est une donnée majeure de son efficace dans la relation du directeur et du retraitant». Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 122.

⁸ Cf. P. GRIMAL, “Hermes”, en Id., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona 1981, 261-262 [orig.: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, Paris 1951].

⁹ «Hermes es, sin duda, un dios muy antiguo, integrado en la familia olímpica como hijo de Zeus y de la ninfa Maya [...] Su nombre está relacionado con *herma*, el montón de piedras que sirve de linde o que marca un cruce de caminos [...]. Se trata, pues de un dios de los caminos, peregrino y ligero, montaraz y astuto en el trato [...] Y en el último canto de la *Odisea* acompañará a las almas de los pretendientes muertos hacia el Hades. Mensajero de los dioses, encargado de misiones difíciles en remotos parajes, es también *psychopompós*, guía de las *psychái* de los difuntos en su peregrinaje al Hades». Cf. C. GARCÍA GUAL, *Introducción a la mitología griega*, Alianza, Madrid 2004 (2ª reimp.), 121-124.

¹⁰ «La actividad de Hermes en esta oscura esfera se dirige también en dos direcciones: no sólo conduce abajo, sino arriba. En el *Himno a Deméter* trae a Perséfone de vuelta del reino de los muertos. En los *Persas* de Esquilo se le invoca para que mande el espíritu del gran rey a la luz [...] En la pintura de un vaso conocido de Jena, Hermes está con la vara levantada frente a la boca de un vaso gigante enterrado en la tierra del cual

interpretación y un deseo de conducción hacia la voluntad de Dios para el ejercitante. Son dos de las funciones por antonomasia del director, acompañante o guía espiritual, «dinámica relacional del director con el ejercitante a través de su oficio de maestro, ángel y guía»¹¹. Rápidamente las apostillas de los primeros *Directorios* se metamorfosean hacia glosas de tono escolástico. Nos interesamos por este proceso hermenéutico en lo referente a la imaginación ejercitada y la controvertida aplicación de sentidos (fig. 104).

Desarrollamos todo este proceso en seis etapas marcadas por sus preocupaciones, personas y contexto. La primera se mueve desde una ausencia del tema de la imaginación y los sentidos. No es su preocupación ni, por lo tanto, su ocupación. De aquí, el título: Ausencia. Mientras que en una segunda etapa aparece la imaginación unida a la función y el modo de dar los preámbulos en *Ejercicios*, comienzan a vislumbrarse las primeras intrusiones en el modo de afrontar el qué y el cómo de ellos. Las vías clásicas espirituales (purificación, iluminación y unión) penetran en la interpretación de la experiencia de Dios según los *Ejercicios*. Esta perspectiva atravesará los años sucesivos hasta el *Directorio Oficial* (DO) en 1599 y será un recurrente de algún modo u otro. Decimos que lo que son apostillas – pequeñas anotaciones – sobre esta experiencia aumenta en sus comentarios convirtiéndose en glosas de corte incluso escolástico o manualístico (tratados teológicos – espirituales) interesándose, entre otros temas, por la imaginación, el afecto, la voluntad y la célebre aplicación de sentidos (segunda, cuarta y sexta etapas). Sin embargo, en esta trayectoria hermenéutica, dos elaboraciones resultan una excepción en el tratamiento del estudio que nos atañe: la tercera y quinta etapa (en nuestro esquema, en rojo), es decir, disensiones inspirativas e interludio. La primera son las voces de algunos jesuitas quienes interpretan los *Ejercicios* a partir del afecto, la voluntad y la imaginación. La segunda, “interludio”, precisamente, germina entre dos de las etapas – las glosas escolásticas y la oficialidad – como otro modo de tratar los sentidos imaginativos sin negarlos ni dándoles una supremacía inexistente sino más bien preponderándolos en el lugar teológico – espiritual de la experiencia ejercitada. Veamos, ahora, cada una de estas etapas.

vuelan almas aladas». Cf. W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Madrid 2003, 122-123 [orig.: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, F. Cohen, Bonn 1929].

¹¹ M. LOP, “Directorios”, 603; ID., *Los Directorios de Ejercicios*, 523-596.

TRAYECTORIA HERMENÉUTICA

Directorios	D1-D4	D7-D10	D11-D16	D18-D23	D26-31	D32-43
Sobre la imaginación	Ausencia	1ª intrusión 1ª aparición	Disensiones inspirativas	Glosas escolásticas. Intrusiones	Interludio	Oficialidad
Preocupaciones	Modo, orden y elección	Vías espirituales Imaginación en los preámbulos	Voluntad, afecto e imaginación	Gnoseología, razón y anagogía	Eficacia de la imagen y de los sentidos	Lo mental, superior; lo sensible, inferior
Personas	San Ignacio P. Vitoria P. Polanco P. Nadal	P. Nadal P. Canisio P. Polanco P. Laínez P. Pereyra	P. Ruiz P. Doménech P. Valentino	P. Polanco P. Nicolai P. Miró	Breve Dir. P. González Dávila	P. Cordeses Dir. Oficial
<i>Sitz im Leben</i>	---	CG 1 (1558) Laínez CG 2 (1565) Borja	CG 3 (1573), Mercurian	CG 4 (1581), Acquaviva		

Fig. 104. Trayectoria hermenéutica de los *Directorios* (1540-1599)

8.1 Primera etapa D1-D4: Ausencia

Los albores de 1540 y aún en vida de Ignacio junto a J. Nadal y J. A de Polanco definen esta primera etapa (fig. 105)¹² caracterizada por la ausencia. No preocupa ni se ocupa ni de la imaginación ni del famoso quinto ejercicio – aplicación de los sentidos – a partir de la segunda semana (cf. *Ej* 121-126). Lo único fijo es la experiencia hecha libro y que, progresivamente, se va configurando como el Libro. Los sentidos y la imaginación baten desde el inicio entre oraciones vocales y mentales, las composiciones de lugar o preludios, la intensidad del final de la primera semana, y el cedazo del quinto ejercicio al final de la jornada. No obstante, la ocupación de este primer momento hermenéutico es el de la elección y el de las condiciones de los sujetos que se ejercitan como dieron fe las anotaciones de los hermanos Ortiz¹³. Aún más. Esta primera etapa todavía formaliza un lenguaje típicamente más afectivo que gnoseológico: «Entrando en los tres o cuatro tiempos de elección, especialmente se encierre, sin querer ver ni sentir, cosa que no sea de arriba»¹⁴. Por otra parte, Ignacio en el *Autógrafo* (D1)¹⁵ insiste en el lenguaje de la *discretio spirituale*:

«La segunda que es de consolación y desolación, debe declarar mucho qué es la consolación, yendo por todos sus miembros, como son: paz interior, gozo espiritual [gaudium spirituale], esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de la mente, que todos son dones del Espíritu»¹⁶.

En las palabras ignacianas se atisba el valor de la “elevación de la mente” como un estado todo contrario a la vagancia en las cosas más superfluas: «vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de la mente»¹⁷.

¹² Si no hacemos constar el año de la redacción de los *Directorios* es porque no se encuentra ni en *Monumenta* ni en la edición que manejamos.

¹³ Cf. MHSI 100, 635-645. Véase: C. M^a. ABAD, “Unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio”, en *AHSI* 25 (1956), 437-454.

¹⁴ D1, n. 6.

¹⁵ Como especifica la edición de los *Directorios* que manejamos: «Llámase autógrafo este Directorio no porque conservemos la misma hoja escrita por la mano de San Ignacio, sino porque las copias que nos han llegado aseguran ofrecernos simplemente la transcripción de dicho autógrafo [...] Notas esquemáticas, cuyo fin es recordar las explicaciones orales más pormenorizadas dadas por el Santo a los que formaba como directores de Ejercicios». Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 19.

¹⁶ D1, n. 11.

¹⁷ D1, n. 12.

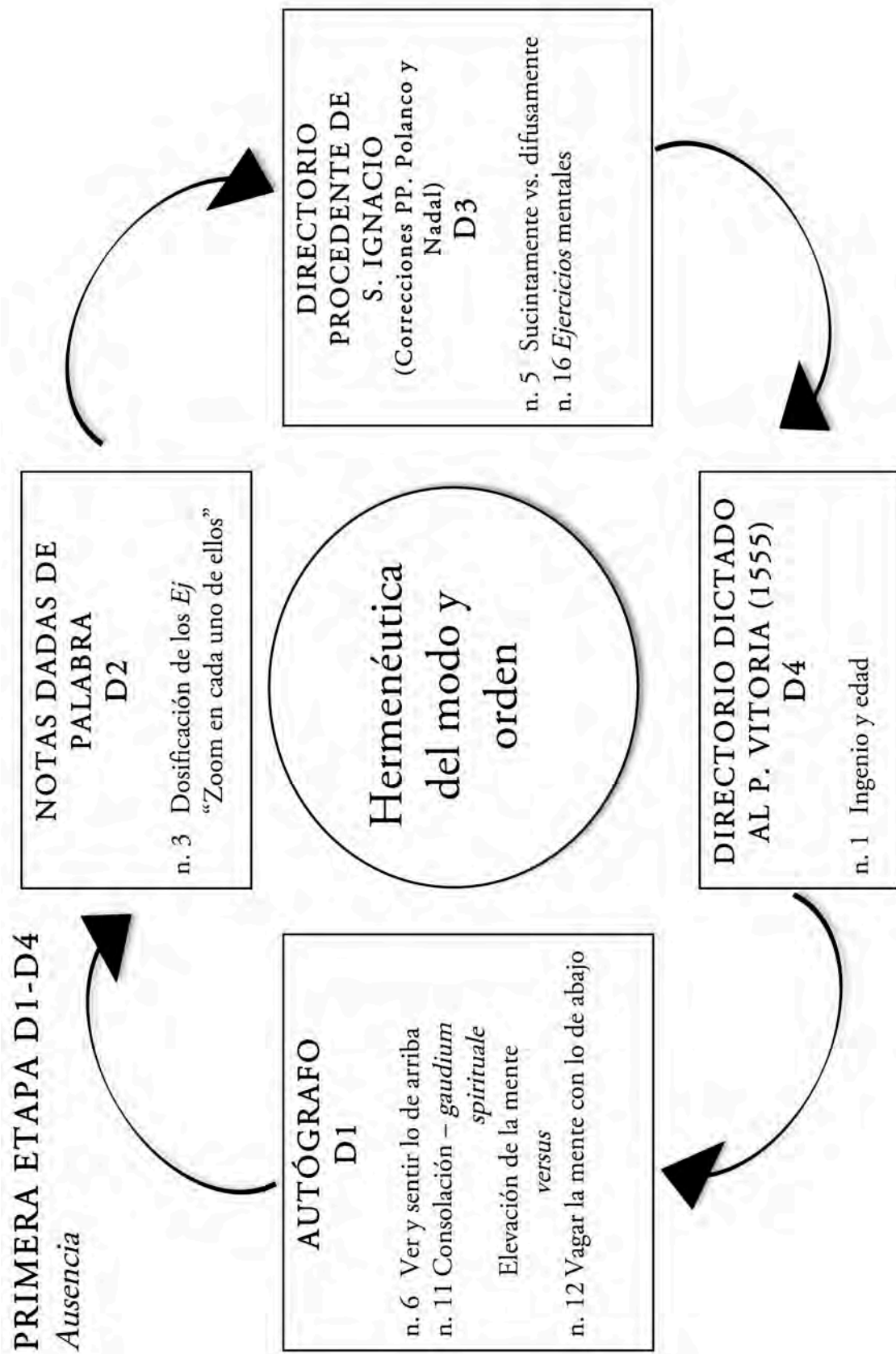


Fig. 105. Primera etapa D1-D4: Ausencia

Estas “cosas bajas” devienen fuente de la desolación espiritual, tal y como se define en *Ejercicios*:

«[...] Llamo desolación todo el contrario de la tercera regla, así como escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste, y como separada de su Criador y Señor [...]» (*Ej* 317).

De aquí se desprenderá la supremacía posterior del entendimiento o de la mente respecto a otras facultades como la voluntad, receptáculo del deseo o afecto que elaborarán ulteriores *Directorios*. A través de las palabras dadas por Ignacio (D2) en lo que concierne a los cinco ejercicios de primera semana, se expresa un deseo de mistagogía casi impresionista o fotográfica:

«Cuanto a los Ejercicios de la primera semana, no siente el Padre que se den juntos, ni él los dio nunca, sino uno a uno, hasta el fin que se hagan todos cinco. Y así se entiende de los otros de otras semanas»¹⁸.

Sin embargo, las indicaciones más pertinentes acerca de los *Ejercicios* y la imaginación ejercitada en esta primera etapa hermenéutica se encuentran en el epistolario ignaciano. Precisamente, sobre el trabajo del entendimiento o de la mente, Ignacio da las siguientes orientaciones en una carta dirigida a sor Teresa Rejadell (Venecia, 11 septiembre 1536)¹⁹. El entendimiento o la mente no se reduce a la facultad intelectual sino, al contrario, al trabajo del ojo interior que se disponga a una concentración o atención hacia “cosas buenas o indiferentes”:

«Toda meditación en la cual trabaja el entendimiento, hace fatigar el cuerpo; otras meditaciones ordenadas y descansadas, las cuales son aplicables al entendimiento y no trabajosas a las partes interiores del ánimo, que se hacen sin poner fuerza interior ni exterior, éstas no fatigan el cuerpo, mas hacen descansar, si no es por dos maneras: la primera, cuando os quita el natural sustentamiento y recreación que al cuerpo habéis de dar. Llamo sustentamiento cuando por ocuparse alguno en las tales meditaciones no se acuerda de dar al cuerpo su refección natural, pasando las horas requisitas. Llamo recreación

¹⁸ D2, n. 3. El documento consta de solo cinco puntos cuyo contenido versa en las reglas para ordenarse en el comer (n. 1), en las penitencias (n. 2), en cómo dar los cinco ejercicios de primera semana (n. 3) y la materia de elección (n. 4) y, finalmente, en dar el examen particular, general y primer modo de orar para los ejercitantes de primera semana (n. 5).

¹⁹ *Epp* I, 107-109 (*Obras*, 667-668).

más pía, dejar al entendimiento que discurra donde quiera, en cosas buenas o indiferentes, sólo que no sean malas»²⁰.

La “elevación de la mente”, en este sentido, se comprende al modo ignaciano desde el contexto de una ordenación hacia lo divino que engloba lo corporal e incluyéndolo gratuitamente y generosante a todo aquello que se ofreciere. Una vida ejercitada en el Espíritu, fuera y en *Ejercicios*, según Ignacio, conlleva una necesaria disposición: disponer todos los medios hacia el fin, es decir, la voluntad del Señor. La “elevación de la mente” aquí adquiere su sentido más ignaciano propiamente porque no trata de lastimar el cuerpo sino de centrar el ojo interior hacia la voluntad de Dios y “los buenos hábitos acostumbrados”. Desde esta perspectiva, hablando de la contemplación, el mismo Ignacio lo especifica:

«La segunda, a muchos acaece, dados a la oración o contemplación, que antes que hayan de dormir, por hacer ejercitar mucho al entendimiento, no pueden después dormir, pensando después en las cosas contempladas y imaginadas; donde el enemigo asaz procura entonces de tener cosas buenas, porque el cuerpo padezca, como el sueño se le quita, lo que totalmente se ha de evitar. Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis. El cuerpo bueno en gran manera ayuda para hacer mucho mal y mucho bien: mucho mal a los que tienen la voluntad depravada y hábitos malos; mucho bien a los que tienen la voluntad toda a Dios N. S. aplicada y en buenos hábitos acostumbrada»²¹.

De igual manera, acerca de “lastimar el cuerpo” se entienden las palabras concisas que le dedica a Francisco de Borja, duque de Gandía, (Roma, 20 septiembre 1548)²²:

«Cerca la tercera parte, “de lastimar su cuerpo por el Señor nuestro”, sería en quitar de mí todo aquello que pueda parecer a gota alguna de sangre; y si la su divina Majestad ha dado la gracia para ello y para todo lo dicho (como yo me persuado en la su divina bondad), para adelante, sin dar razones o probaciones algunas para ello, es mucho mejor dejarlo, y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas»²³.

²⁰ *Ibid.* (*Obras*, n. 2, 667). En otra carta, a sor Teresa Rejadell (Venecia, 18 junio 1536), Ignacio le dedicará esas palabras: «Agora resta hablar lo que sentimos leyendo de Dios Nuestro Señor, cómo lo hemos de entender, y entendido sabernos aprovechar. Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiéramos, no pudiendo resistir». Cf. *Epp* I, 99-107 (*Obras*, n. 8, 666).

²¹ *Epp* I, 107-109 (*Obras*, n. 3, 667-668).

²² *Epp* II, 233-237 (*Obras*, 755-758).

²³ *Ibid.* (*Obras*, n. 4, 757).

Porque para Ignacio, desde su experiencia, la comunicación entre Dios y el sujeto se fundamenta en la consolación de cuyos frutos subrayamos los siguientes: “La elevación de la mente”, “las impresiones”, “las iluminaciones divinas” como aquellos más específicos con el gusto y los sentidos. Así, sus palabras continúan:

«Los cuales [los dones de Dios] entiendo ser aquellos que no están en nuestra “propia” potestad para traerlos “cuando queremos”, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien: así como son (ordenando y mirando a la su divina Majestad) intensión de fe, de esperanza, de caridad, “gozo y reposo espiritual”, lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra santa madre Iglesia y a los gobernadores y doctores puestos en ella [...] Sin ellos [los dones] todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte dellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedan ayudar a mayor gloria divina»²⁴.

La imaginación y los sentidos imaginativos, tal y como la presentamos en nuestro anterior capítulo, en su figuración y abstracción debe ser verificada o discernida. Las razones argüidas podrían ser dos. La primera, por realizar una experiencia no meramente íntima y subjetivista. La segunda, porque mediante el acompañamiento espiritual, el sujeto debe hacer más consciente todo lo experimentado y movido a lo largo de sus *Ejercicios* y fuera de ellos con el fin de «distinguir lo que sabe en la lumbre natural y lo que en la profética, porque, confundiéndose, se tomaría fácilmente uno por otro»²⁵. Así son las palabras de J. A. de Polanco escritas por encargo de Ignacio de Loyola al mismo duque de Gandía (julio de 1549). De esta manera, la imaginación adquiere una conciencia intencional en el espíritu ordenado hacia el único fin o finalidad del ejercitante: «Alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor» (*Ej* 23). Sobre esta *discretio* entre la “lumbre natural” y la “profética”, leemos en la misma carta:

«Antes de venir a los particulares, nos ha parecido en el Señor de todos decir algunas cosas que para tratar esta materia pueden servir a mayor gloria de la su divina Majestad. Primeramente consta que como no se han de negar todas las profecías, después de Jesucristo nuestro Señor, pues en san Juan, Agabo y las hijas de Filippo, etc., las vemos, y nos amonesta san Pablo: “las profecías no las menospreciéis” (1 Tes 5, 20); así tampoco se ha de dar crédito a todos los que dicen ser profetas o aceptar sus profecías, viendo tantos engaños

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Epp* XII, 632-654 (*Obras*, n. 6, 773).

[de di]versas suertes en esta parte, y amonestándonos el mismo Apóstol: “No creáis a todo espíritu, antes contrastad los espíritus si son de Dios (1 Jn 4, 1)”²⁶.

El valor del discernimiento estriba en el contraste de las mociones que los espíritus provocan en el ojo interior. Este contraste se enraiza en “mirar el fin” de forma que, sean las profecías como es el caso del intento pseudomístico del P. Onfroy – objeto de la presente carta – o sean otras formas imaginativas, todo sea para la edificación del prójimo inclusive la *societatis iesu*, es decir, la Compañía de Jesús²⁷. Por este motivo, las dos operaciones fundamentalmente ignacianas que se deben realizar son “discernir” y “examinar”:

«Así que es muy conve[ni]ente y mucho necesario discernir y examinar semejantes espíritus; para lo cual Dios nuestro Señor (como para cosa importante) da especial gracia, gratis data, de discreción de espíritus a siervos suyos según el Apóstol (cf. 1 Cor 12, 10). La cual se ayuda, y ejercita con la industria humana, en especial con prudencia y doctrina»²⁸.

Resumiendo, la “elevación de la mente” se inscribe en la disposición de ordenar la propia vida hacia Dios y encuentra su raíz en el examinarse (imaginación discernida) sin que ello suponga ni muchos trabajos para llegar a tal elevación, puesto que es un don (fruto de la consolación) y se trata de recibirlo y gustarlo internamente, ni mucho menos en dedicar horas a ello²⁹. En este mismo sentido, son ilustrativas las sugerencias escritas de

²⁶ *Ibid.* (Obras, n. 1, 767-768). Tal y como indica la nota 5 de la presente edición, la segunda citación no es de san Pablo sino de san Juan.

²⁷ «Cuando Dios nuestro Señor revela semejantes cosas sobrenaturales, suele hacerlo por algún fin bueno, pretendiendo alguna utilidad de los hombres, y es propio de estas gracias gratis datas que sean para el bien de los prójimos, según san Pablo y los doctores (cf. 1 Cor 12, 7; 1 Cor 14; *STh* I-II, q. 111, a1c y 2); pero mirando el fin y a lo que estas profecías y revelaciones podían servir, no hallamos utilidad, sino antes daño y desedificación de los de la Compañía, si las creyesen, y de los de fuera». Cf. *Ibid.* (Obras, n. 5, 772). En lo referente a la información referida sobre el caso particular del P. Onfroy, véase *Epp Mixt* II, 286 tal como indica la nota 32 en *Obras*, 773.

²⁸ *Ibid.* (Obras, n. 1, 768).

²⁹ Para Ignacio, esto puede ser motivo de engaños y de indiscreción. En consecuencia, el “amor propio” aun bajo apariencia de bien (más horas de oración) toca al afecto y a la voluntad inclinándolos hacia el propio interés y no la “recta intención” de servir a Dios nuestro Señor. Véase las consideraciones ignacianas a Francisco de Borja acerca del P. Onfroy: «De parte de su voluntad y afecto se ve también la facilidad del engaño, que, como la voluntad es inclinada a una parte o a otra, lleva tras sí el entendimiento, y no le deja libre para juzgar lo recto. De donde viene que en causa propia no suelen ser los hombres buenos jueces. Ahora el P. Onfroy vese que tenía inclinación grande a las largas meditaciones y oraciones, tanto que se quería ir al desierto, y hale dolido, como parece que le contradijesen a este su amor propio; y de aquí han tenido, como parece, origen aquellas profecías y sentencias [...] que en todos parece que se trasluce este amor propio». Cf. *Ibid.* (Obras, n. 9, 774).

J. A. de Polanco por comisión de Ignacio al jesuita portugués, P. Antonio Brandão (Roma, 1 junio 1551)³⁰ en relación el modo de oración para los jesuitas en formación:

«[En qué se ejercitará más en la meditación], atendido el fin del estudio, por el cual no pueden los escolares tener largas meditaciones, allende de los ejercicios que tienen para la virtud, que son oír misa cada día, una hora para rezar y examen de conciencia, confesar y comulgar cada ocho días, se pueden ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está su divina Majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas. Y esta manera de meditar, hallando a nuestro Señor Dios en todas las cosas, es más fácil que no levantarlos a las cosas divinas más abstractas, haciéndonos con trabajo a ellas presentes; y causará este buen ejercicio disponiéndonos, grandes visitaciones del Señor, aunque sean en una breve oración [...]»³¹.

Para Ignacio de Loyola, el ojo interior que se mueve en todas las facultades humanas son cribadas por el “examinarse” precisamente para evitar caer en los engaños y las astucias de todo aquello que destruye; y afianzar, por el contrario, lo que construye y ordena hacia la voluntad divina. Esto «induce a la observancia y amor de todo lo que hombre es obligado por servicio de Dios nuestro Señor»³². En esta extensa carta de Ignacio a Francisco de Borja se explicita cómo los engaños sugieren indiscreción, especialmente, por lo que toca a los “ejercicios corporales” y cómo pueden atrofiar la imaginación y la cogitación cuando estas últimas no están ordenadas al servicio del prójimo y, en consecuencia, de Dios nuestro Señor. En consecuencia, Ignacio de Loyola no desecha el uso de la imaginación y de los sentidos imaginativos sino, al contrario, el punto focal reside en la verificación si su ejercicio espiritual lleva a la verdadera consolación. Ya lo hemos afirmado: resulta una pieza clave la imaginación discernida y verificada en el “examinarse” y contrastada con el acompañante sea dentro o fuera de *Ejercicios*.

³⁰ *Epp* III, 506-513 (*Obras*, 805-809).

³¹ *Ibid.* (*Obras*, n. 7, 807).

³² *Epp* XII, 632-654 (*Obras*, n. 11, 774). También: «Para facilitar su engaño hace también que, como con indiscretos ejercicios corporales y mentales tiene mal tratado su cuerpo (que acá entendimos de él echar sangre por la boca y otras disposiciones), así temo, y parece claro verlo, que tiene estragado el órgano de la imaginación y dañada la estimativa o cogitativa, en quien está el juicio de los particulares, para discernir en ellos lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo; y de la mala disposición de esta cogitativa suele proceder el delirar, etc.; y podrá ser que, cuando ésta llegue, él haya dado (lo cual Dios no quiera) señales más ciertas en esta parte o de mayores errores en parte de ella». Cf. *Ibid.* (*Obras*, n. 8, 773).

Este contraste o dialéctica forma parte de la estructura y del proceso imaginativo en Ejercicios. Ahora bien, entendemos la *discretio* más desde la sospecha, punto central del escrutinio del “self”, que en la duda del mundo tenebroso de los escrúpulos. Al respecto, A. Chércoles propugna:

«Para san Ignacio, la duda es del “enemigo”: en la segunda nota de escrúpulos (*Ej* 347) dice que el “propio escrúpulo” es “en cuanto dudo y en cuando no dudo” y esto es “tentación que el enemigo induce”. Y sin embargo la experiencia de Dios que nos describe en el “primer tiempo de hacer elección” es “sin dubitar ni poder dubitar” (*Ej* 175). La duda, por tanto, no es de Dios porque nos paraliza; en cambio la sospecha no paraliza sino que espabila, nos deja [...] “mosqueados”, cautos, pues no las tenemos todas consigo»³³.

Hemos aludido de la presencia imaginativa a lo largo de todo el proceso de *Ejercicios* y desde la primera semana el ejercitante se sumerge en un contraste con la imagen del Yo, del mundo (creación en su totalidad) y de Dios. Esta imaginación figurativa y abstraída mediante el coloquio apunta a la misma estructura del Yo. Su profundidad y su imagen mental se verifica en la sospecha y en la sabiduría de la siguiente sentencia: «¡Qué gran error aprender a decir “yo” y ya creer que sabemos quién somos!»³⁴. Es el mecanismo de los escrúpulos quienes azotan la promesa y engullen a la persona más a una obsesión que a una pasión. La imaginación verificada y discernida desentraña una verbalización de mi imagen, la de Dios y la del mundo. Ignacio en los ejemplos epistolares expuestos ilustra este “estar bajo sospecha” para que todo sea ordenado al amor a Dios y al prójimo y, en consecuencia, a su servicio. Este es el fin que mueve todos los medios para su consecución incluidos, por consiguiente, tanto los diferentes ejercicios espirituales (meditación y contemplación) como la actividad imaginativa y la de los sentidos.

³³ A. M^a. CHÉRCOLES, “Conocimiento interno del desorden... y del amor”, en AA.VV, *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2007, 84. Este autor ejemplifica sucintamente la distinción entre duda y sospecha de la siguiente manera: «Supongamos que quiero ir a un pueblo. Es difícil llegar, no hay indicación, hay un camino de tierra ... ¿Qué sería la duda en esta situación? Llego a una bifurcación y no sé si he de tomar el camino de la izquierda o el de la derecha. Eso sería la duda. No puedo seguir mi camino si quiero llegar donde pretendo hasta que alguien no me saque de “mi duda”. La sospecha sería, en cambio, que yo sé ir al pueblo, pero me avisan que a causa de una tormenta ha habido unos desprendimientos, pero no han podido decirme en qué curva exactamente. Esto me hace ir despacio, con “sospecha”, con cautela. No dudo, sé dónde voy; lo que no sé es qué me voy a encontrar en el camino y eso me hace estar más atento, más despierto. Es todo lo contrario de la duda. Ésta es la sospecha de la que san Ignacio nos va a hablar: minar la seguridad sobre nosotros mismos [...] en la misma estructura de la persona». Cf. *Ibid.*

³⁴ R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, 105.

A nuestro modo de ver, el ejercicio espiritual de la imaginación amplía la panorámica hacia una liberalidad de la conciencia cuyo valor reside en «abrirnos sobre la totalidad de la naturaleza, de sus formas, de su historia y de sus paisajes, de sus configuraciones secretas [...] La imagen nos enlaza con el mundo»³⁵. El trasfondo es la invitación a mirar al prójimo y a Dios desde el ser imagen – icono. Así, Ignacio exhorta a los jóvenes estudiantes jesuitas de Coimbra (Roma, 7 mayo 1547)³⁶:

«[...] Mirad también vuestros prójimos como una imagen de la santísima Trinidad y capaz de su gloria, a quien sirve el universo, miembros de Jesucristo, redimidos con tantos dolores, infamias y sangre suya; mirad, digo, en cuánta miseria se halla en tan profundas tinieblas de ignorancia, y tanta tempestad de deseos y timores vanos y otras pasiones, combatidos de tantos enemigos visibles e invisibles, con riesgo de perder, no la hacienda o vida temporal, sino el reino y felicidad eterna y caer en tan intolerable miseria del fuego eterno»³⁷.

Concluyendo las indicaciones de Ignacio sobre la “elevación de la mente”, los sentidos y la profundidad de ordenar la persona hacia Dios Nuestro Señor, acerca de la imagen – icono, Ignacio aconseja a través de J. A. de Polanco al P. Emerio de Bonis (Roma, 23 mayo 1556)³⁸:

«[...] Con el favor divino, os defenderéis; y, además de la oración, advertid de no mirar fijamente en la cara a ninguna persona que puede ocasionar desazón en el ánimo; y en general usad el desviar la vista cuando tratéis con los prójimos, y procurad considerar esta y aquella persona, no como bella o fea, mas como imagen de la Santísima Trinidad, como miembro de Cristo, como bañada con su sangre [...] Y con esto y con atender en crecer en el servicio divino y camino de la perfección, Dios os ayudará como lo ha hecho, y mejor»³⁹.

³⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, 123.

³⁶ *Epp* I, 495-510 (*Obras*, 723-733).

³⁷ *Ibid.* (*Obras*, n. 4, 728). La mirada es icono trinitario que trasluce al prójimo. De aquí se entiende la insistencia ignaciana en considerar la condición, los tiempos y los lugares de las personas para mejor ayudar. Véase las notas dirigidas a los PP. Broët y Salmerón a principio de septiembre de 1541 (*Epp* I, 179-181 [*Obras*, 683-684]): «Para conversar y venir en amor de algunos grandes o mayores en mayor servicio de Dios nuestro Señor, mirar primero de qué condición sea y haceros della, es a saber: si es colérico y habla de presto y regocijado, tener alguna manera en conversación su modo en buenas y santas cosas, y no mostrarse grave, flemático o melancólico. Que a natura son recatados, tardos en hablar, graves y pesados en sus conversaciones, tomar el modo dellos con ellos, porque aquello es lo que les agrada: “Me he hecho todo a todos” (1 Cor 9, 22)». Cf. *Epp* I, 179-181 (*Obras*, n. 1, 683).

³⁸ *Epp* XI, 439-440 (*Obras*, 992-993).

³⁹ *Ibid.* (*Obras*, n. 1, 993).

Finalmente, en lo que concierne a la “elevación de la mente”, esta se vincula al trato familiar con Dios. Su carácter más afectivo que intelectual forja al hombre interior y exterior bajo el auspicio del ojo interior:

«Precaveos también, en aquellos tiempos y ocasiones donde soléis ser combatido, con un poco de elevación de mente a Dios. Y sobre todo esforzaos en tenerle presente, recordando a menudo que todo vuestro corazón y hombre exterior está presente a su infinita sabiduría. No será necesario multiplicar los remedios si éstos son bien aplicados, y no olvidéis el primero, de los ojos, para que no os condoláis con aquel que dice: “Mi ojo ha robado a mi alma” (Lam 3, 51)»⁴⁰.

A modo de conclusión de esta primera etapa, pocos son los *Directorios* que tratan explícitamente sobre la imaginación y los sentidos imaginativos. No es el interés en este primer periodo. El *Directorio procedente de san Ignacio* (D3), redactado en latín, se presenta como una breve obra de J. A. de Polanco y de J. Nadal, insistiendo en el modo y orden de los *Ejercicios* cuya relación con nuestro objeto de investigación versa en dos puntos: a) La recurrencia del adverbio “sucintamente” en contraposición de “difusamente”, «cuanto al modo de proponer, propóngase los puntos sucintamente, no difusamente»⁴¹ con el fin de favorecer la atención y la concentración del ojo interior del ejercitante; b) La incipiente forma de llamar a los Ejercicios como “ejercicios mentales”, «asimismo aprovecha no poco, así para interrumpir los ejercicios mentales [...] que cada cual [...] barra su aposento y lo riegue [...]»⁴², que llevará, posteriormente, a la supremacía del intelecto respecto al afecto en el proceso de Ejercicios. Finalmente, resulta curioso la inclusión del vocablo “ingenio” como una de las condiciones para realizar los Ejercicios. Así lo dispone el *Directorio dictado al P. Vitoria* (D4)⁴³. Estamos, aproximadamente, en el año 1555.

⁴⁰ *Ibid.* (Obras, n. 2, 993).

⁴¹ D3, n. 5.

⁴² D3, n. 16.

⁴³ «Que a lo menos tenga edad y competente ingenio para poderse aprovechar». Cf. D4, n. 1. El *Comentario a los Ejercicios Espirituales por el P. Aquiles Gagliardi* (D46) establece cuatro perfiles de ejercitantes a partir de la noción “ingenio”, “invención” o capacidad. En primer lugar, se encuentran los “aptos para discurrir” (D 46, n. 90). Segundo, «hay otros que son medianos en estas cualidades. A éstos, además de los puntos hay que darles una breve declaración, para ayudar a su propia invención» (D46, n. 91). Tercero, «hay otros, que son muy tardos y pobres en el meditar, y están privados casi de toda facilidad de invención, pero que son aptos para entender [...] Con éstos es necesaria una declaración más larga, con ejemplos, con la cual de tal modo se amplíen los puntos, que se compense la lentitud de su ingenio y se despierte la poca luz de ingenio que tienen [...]» (D46, n. 92). Cuarto, «hay finalmente otros que son rudos e incapaces, a los cuales se les han de dar poquísimos puntos con brevísima declaración, añadiendo ejemplos sensibles» (D46, n. 93).

8.2 Segunda etapa D7-D10: Primera intrusión y aparición

La recepción de los *Ejercicios* nota un gran impulso con la CG 1 y 2⁴⁴ juntamente con J. Nadal quien será el primero que los sistematiza en sus *Instrucciones* (D7) a partir de las clásicas vías espirituales, a saber, purificativa, iluminativa y unitiva (fig. 106): «El modo y orden los Ejercicios es la purificación, iluminación, unión, y se procede [...] desde lo íntimo, humildemente y sin curiosidad, con gran fe y esperanza»⁴⁵. Si Nadal opta por las vías, las *Notas de Pedro Canisio* (D8) se inscribe en el binomio ejercicios corporales – espirituales : «Unos son los ejercicios corporales y otros los espirituales, pero todos hermosamente convienen en muchas cosas [...] por la utilidad y necesidad del ejercitante»⁴⁶. Asimismo, P. Canisio (1521-1597)⁴⁷ revaloriza la corporeidad como lugar teologal:

«Hay que preguntar cómo se comporta por parte del cuerpo en el modo de meditar; 2º, en los coloquios a Dios y a los Santos; 3º, los pecados; 4º, sobre el propósito de ofrecerse por entero al Creador; 5º, si siente mociones espirituales en el alma y pensamientos traídos por diversos espíritus; 6º, sobre las diez adiciones»⁴⁸.

Por su parte, el llamado *Directorio espiritual de la vida mixta* (D9), posiblemente forjado por J. A. de Polanco o D. Laínez, subraya la importancia de los preámbulos y el modo de darlos en Ejercicios:

«En cualquier ejercicio o meditación se deben hacer las oraciones preparatorias y los preludios. Asimismo hay que emplear la composición de lugar y la imaginación de lo que se ha de meditar [...] Es necesaria la soledad, la tranquilidad de preocupaciones y el vacío de negocios, la ausencia de ocasiones e impedimentos, la distribución del tiempo, la disposición del alma y la elevación de la mente fuera del libro, el director»⁴⁹.

⁴⁴ «La CG 1 (1558) eligió al P. Laínez como sucesor de S. Ignacio y mandó ya reunir los escritos que circulaban sobre la materia. Algo hizo el nuevo General, pero lo tal vez pudo recoger se ha perdido. La CG 2 (1565) nombró a S. Francisco de Borja como sucesor y repitió el decreto de la Congregación anterior. Se creó una comisión al efecto, formada por Miró, Polanco y Ruiz, pero también lo que hizo se ha perdido, si es que algo logró». Cf. M. LOP, «Directorios», 605. Sobre estas dos congregaciones generales me remito a: M. SCADUTO, «Laínez, Diego», 1602-1603; C. DE DALMASES, «Borja, Francisco de», 1608-1609. Sobre la importancia de Laínez y el arte: L. SALVIUCCI INSOLERA, «Laínez e l'arte. All'origine della concezione dell'arte nella Compagnia ddi Gesù», en P. Oberholzer (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, IHSI, Roma 2015, 565-591.

⁴⁵ D7, n. 7.

⁴⁶ D8, n. 1.

⁴⁷ Cf. P. BEGHEYN, «Canisius (Kanis), Pedro», en *DHCJ*, vol. I, 633-635; *Polgár*, vol. III/1, 425-453.

⁴⁸ D8, n. 8.

⁴⁹ D9, n. 3.

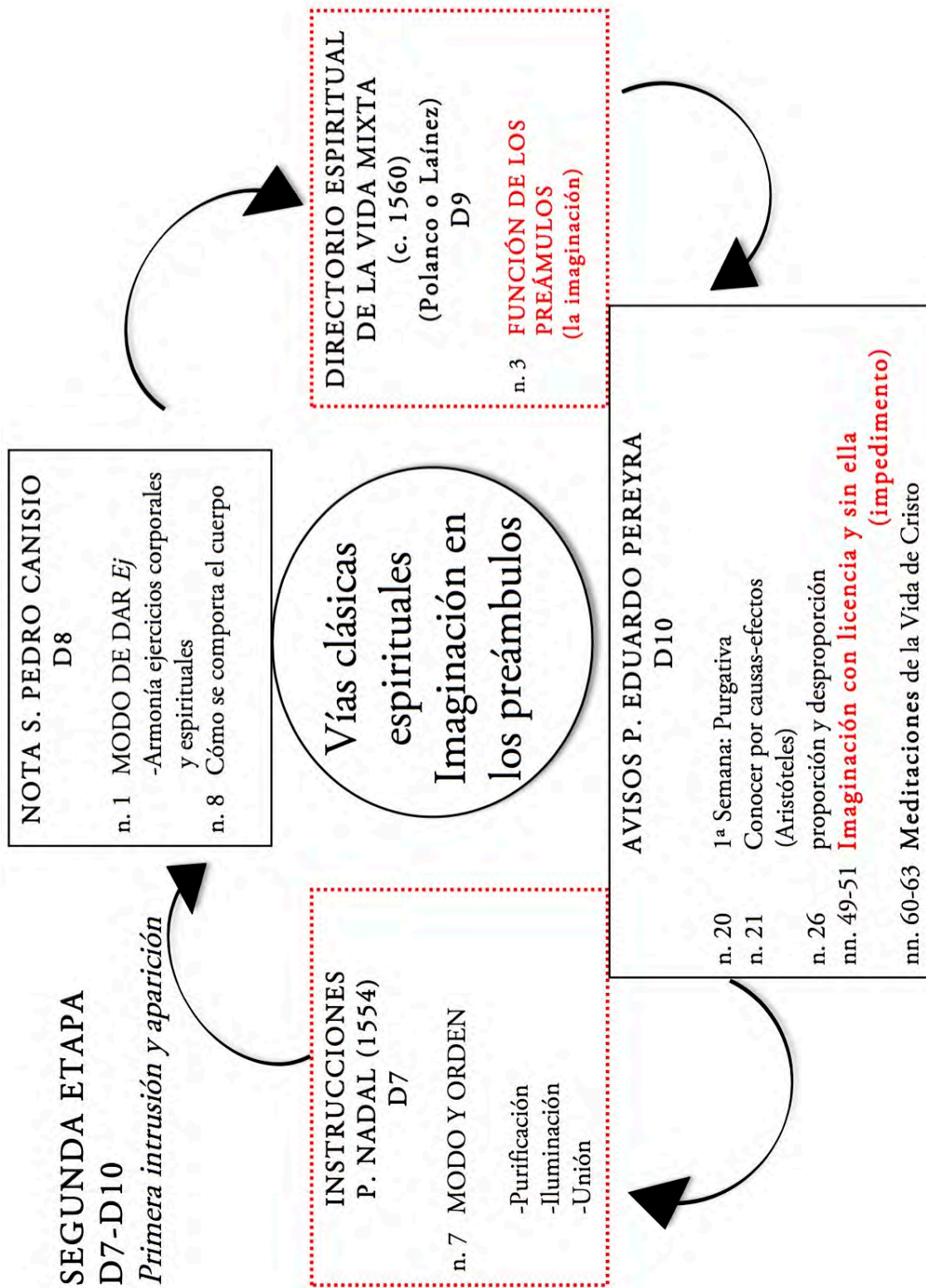


Fig. 106. Segunda etapa D7-D10: Primera intrusión y aparición

He aquí las condiciones *sine qua non*: la intimidad y el silencio⁵⁰. Ellas despiertan lo imaginativo o *l'éveil*. Poco a poco los hermeneutas *psicopompos* dan un tamiz más gnoseológico que experiencial convirtiéndose, los *Directorios*, más en avisos e instrucciones que en guías mistagógicas (modo y orden) como lo corrobora tanto el contenido como la forma de los *Avisos del P. Eduardo Pereyra* (D10) y que, a su vez, introduce un primer desplazamiento o giro denominado por M. Lop como «interpretación libre del libro de los Ejercicios»⁵¹:

«Ahora con el favor del Señor trataré de otro medio para que el hombre entre dentro de sí y se conozca. Allá dice Aristóteles que hay dos maneras de demostración, “propter quid” y “quia”. Dos maneras de conocerse una cosa, por sus causas, o por sus efectos; y dice que entonces tenemos conocimiento de una cosa cuando conocemos las causas de ella. Saber es conocer la cosas por sus causas y pone cuatro causas: eficiente, final, ejemplar y material»⁵².

En efecto, el tipo de conocimiento introducido por este *Directorio* presenta un fuerte componente filosófico y conceptual aristotélico unido a la consideración de la primera semana de *Ejercicios* como vía purgativa:

«He dicho que el fin de esta primera semana era que el hombre entrase dentro de sí al propio conocimiento, porque de aquí, mediante la gracia del Señor, como de raíz había de nacer el bien del hombre, y cómo este fin de la vida purgativa, a la cual correspondía esta primera semana»⁵³.

Así, se va consolidando lo anunciado en D7 donde las vías clásicas teológico – espirituales se aplican literalmente a los *Ejercicios*. Otro de los datos es la introducción, por parte del P. Pereyra, de un elemento controvertido en torno a la meditación. Ella no realiza especulación sino que se ejerce por un “afecto de la voluntad”:

«Acerca de la meditación se le advierta que trabaje por excusar en este ejercicio la demasiada especulación del entendimiento, y procure de tratar este negocio con afectos de la voluntad, que no con discursos y especulaciones del entendimiento. Y para esto es de saber que el entendimiento por una parte ayuda y por otra puede impedir la operación de la voluntad, que es el amor de las cosas divinas. Porque, así como es necesario que vaya delante guiándola y dándole conocimiento de lo que ha de amar, así como es mucha la especulación impide el afecto de la voluntad, porque no le da lugar ni tiempo para obrar. La razón de

⁵⁰ Cf. *Supra*, 624.

⁵¹ M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 57.

⁵² D10, n. 21.

⁵³ D10, n. 20.

esto es ser la virtud del alma finita y limitada, y así cuanto más emplea su virtud por una parte, tanto menos le queda que emplear por otra [...]»⁵⁴.

Si comentábamos que existen en esta segunda etapa dos tipos de giros, el de las vías clásicas y el de una huella cada vez más conceptual y filosófica a la hora de presentar el modo de dar los *Ejercicios*; asimismo, asistimos a un tercer desplazamiento de la imaginación. En un primer momento, D10 la presenta como uno de los medios para conseguir el fin de los *Ejercicios*, es decir, el conocimiento divino:

«Ahora mirándonos en este fin como en un espejo, comencemos a cotejar los medios con el fin, a ver y conocer la proporción y desproporción con estos medios que hemos tomado para con este fin, cotejando el uso de todas las criaturas con él, cómo he usado de ellas de manera que me fuesen medios para conseguir este fin, de los manjares, de las vestiduras, de la hacienda, de la honra, oficio o dignidad, cómo de mis sentidos, de mis fuerzas, salud, cómo de la imaginación, apetito, irascible y concupiscible, cómo de la memoria, entendimientos y voluntad, cómo de los pensamientos y deseos, palabras y obras, cómo he usado de la fe, esperanza y caridad, cómo de los sacramentos, cómo de la sangre de Cristo y de todas sus obras ejemplares, las cuales él hizo para le imitésemos en ellas, y en fin de todos los beneficios de Dios»⁵⁵.

No sabemos con certeza la intención de su autor pero de la disposición textual y la enumeración presentada, “imaginación, apetito, irascible y concupiscible”, es plausible pensar que la imaginación viene considerada más en la semántica del apetito y de la irascibilidad que en la del ejercicio espiritual. En este sentido, a la hora de rastrear los impedimentos de la oración expuestos por Pereyra, además de situarse en el binomio superioridad (razón y voluntad) e inferioridad (potencias), la imaginación – situada en esta inferioridad – sufre la siguiente bifurcación: con licencia, aquella que conduce hacia la experiencia de Dios; y sin licencia, la otra que evade al ejercitante. Evidentemente, la primera resulta la más idónea, según D10, en su uso para el proceso de Ejercicios:

«Mas quando esto [distracciones y pensamientos importunos] no viene por culpa nuestra, sino por parte de la naturaleza corrupta, como muchas veces acaece, no hay lugar por qué recibir mucha pena, pues la naturaleza quedó por el pecado tan desordenada, que las potencias y fuerzas inferiores no obedezcan perfectamente a la parte superior del alma, que es la razón y voluntad, y de aquí que la imaginación se va sin licencia de casa sin que lo eche

⁵⁴ D10, n. 48.

⁵⁵ D10, n. 26.

más de ver. Lo cual es tan natural y ordinario que por muy perfectos que sean los hombres no pueden estar del todo libres de esta pasión [...]»⁵⁶.

Pereyra concluye nuestra segunda etapa de intrusión o de primera aparición o “corriente libre de los *Ejercicios*”, centrándose en el valor de una meditación entendida en confrontación con la contemplación la cual se va marginando progresivamente. Otra de las constataciones es el mismo hecho de que el título de la segunda semana sea el de “Meditaciones de la vida de Cristo” haciendo desaparecer consciente o inconscientemente la *contemplatio*⁵⁷: «Ahora entraremos en las meditaciones de la vida de Cristo nuestro Señor, las cuales tomaremos por medio para alcanzar, con la gracia del Señor [...]»⁵⁸.

Por ejemplo, los tres grados de humildad (*Ej* 165-168) se presentan como un ejercicio de meditación, «dárselos por manera de meditación y Ejercicio» (D10, n. 101)⁵⁹. Al respecto, mientras que Pereyra la dota de una composición de lugar, «sea ver al niño tan humilde puesto en un lugar tan bajo y humilde» (D10, n. 102); por el contrario, en la versión autógrafa de los *Ejercicios* no existe ningún tipo de composición de lugar ni de preludios. Esto es importante por dos motivos: fenomenológico y teológico – espiritual. Respecto al primero, el ejercitante previamente tiene en su imaginación la memoria de las anteriores contemplaciones con sus preludios o preámbulos correspondientes (Rey Temporal [*Ej* 91-98], Encarnación [*Ej* 101-109], Nacimiento [*Ej* 110-117] y otros misterios de la vida de Cristo). En nuestro anterior capítulo ya atisbamos el valor transformativo de la imaginación figurativa con el fin de acercarse a la humildad y a la pobreza de Cristo al igual que la imaginación abstraída desarrollada en los coloquios. En segundo lugar, existe una razón fenomenológica por la cual el texto autógrafa no muestra una composición de lugar específica para este ejercicio. Con ella aludimos al acontecimiento intenso de las composiciones de lugar de las anteriores contemplaciones y que, por una de esas *ratio triplex* de la imaginación, la mnemónica, se vuelve a ellas en los tres grados de humildad.

⁵⁶ D10, n. 51.

⁵⁷ Cf. D10, nn. 60-63.

⁵⁸ D10, n. 60.

⁵⁹ Cf. D10, nn. 101-107.

La humildad y la pobreza previamente contempladas y retenidas en la memoria del ejercitante en su forma figurativa y abstraída no son tan ajenas a la experiencia que se pretende con el ejercicio de los tres grados de humildad. Este tiene su autonomía como cada uno de los *Ejercicios* pero está concatenado con el proceso que se va desarrollando desde el inicio de segunda semana. Así lo recuerda la nota adicional de los tres grados de humildad la cual sugiere hacer el mismo coloquio que se realizó en el ejercicio de los tres Binarios de hombres (*Ej* 149-156) y que, a su vez, insta a efectuar «los mismos coloquios que se hicieron en la contemplación precedente de las dos banderas [147]» (*Ej* 156): «Assí, para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres colloquios de los binarios ya dichos» (*Ej* 168).

Sin embargo, Pereyra entiende la imaginación vinculada únicamente con la composición de lugar. De aquí, la propuesta, totalmente al margen de lo propuesto en los *Ejercicios*, de iniciar esta “meditación” con una composición de lugar. En este sentido, nos remitimos al comentario de P. A. Fabre sobre este proceso hermenéutico de desapropiación y apropiación del texto ignaciano por parte de Pereyra en su *Directorio* en el cual la ausencia de un lugar visible debe visibilizarse para presenciarse específicamente el lugar del Nacimiento alterando, a su vez, la representación figurativa del conjunto:

«La “Méditation des trois degrés d’humilité”, dans le *Guide* d’Eduardo Pereyra, met en lumière [...] l’altération de sa procédure. Altération de la séparation du préambule, poussée, dans l’exercice d’humilité, jusqu’à l’extrémité de cette séparation (sa décomposition); altération de son indifférenciation interne, recomposée dans l’expérience de Pereyra comme distinction, dans l’acte de la représentation imaginative, du représentant et du représenté, ainsi que du lieu de la représentation et de ses figures»⁶⁰.

Por consiguiente, en esta segunda etapa se produce un doble proceso. Por un lado, el ya comentado de la supremacía del entendimiento y de la meditación. Y por otra parte, la imaginación sufre el desplazamiento hacia una inferioridad lejana de ser considerada propiamente como ejercicio espiritual.

⁶⁰ P. A. FABRE, *op. cit.*, 125-132. Aquí, 128-129.

8.3 Tercera etapa D11-D16: Disensiones inspirativas

Hay, sin duda, comentaristas de los *Ejercicios* que reivindican el valor afectivo de estos mismos: «Además, en los Ejercicios, hay que usar las dos potencias, entendimiento y voluntad o afecto pero más la segunda que la primera»⁶¹. He aquí nuestra tercera etapa calificada, a nuestro modo de ver, como “disensiones inspirativas” (fig. 107). En las *Notas para las meditaciones del P. Jerónimo Doménech* tomadas por Fabio de Fabi (1543-1615)⁶² señalan cómo la imaginación se ejerce en un proceso dinámico e inminentemente interior:

«La presencia de la majestad divina no hay que imaginarla en los cielos, ni hay que levantar la mente a ella como permaneciendo allí, pues difícilmente se podría fijar y guardar inmóvil tal imaginación, sin el concurso y fatiga del ánimo (que hay que evitar del todo), sino que considere dentro de sí mismo la presencia del trono de Dios y de toda su corte celestial, pues está escrito: “El reino de Dios está dentro de vosotros” (Lc 17, 21). Y “¿Acaso [no] lleno yo el cielo y la tierra”? (Jer 33, 24). De donde viene que él nos sea más íntimo que nosotros a nosotros mismos, “pues en él vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17, 28)»⁶³.

Siguiendo este mismo *Directorio*, escrito originalmente en latín y centrado tanto en las *Addiciones* (Ej 73-86) como en la naturaleza de los *Ejercicios*⁶⁴, uno de los temas capitales que centran la atención en el modo de darlos versa en la meditación y en su relación tanto con el entendimiento como con la voluntad. La imaginación ejercitada o la actividad imaginativa se apoya en una de sus razones, la mnemónica, la cual es movida por la voluntad al igual que lo hace con el entendimiento. En este sentido, el entendimiento se vincula más en la potencia de la voluntad que en un acto especulativo:

«[...] Con la memoria recuerde los puntos y trate de penetrarlos, mas con el entendimiento considérellos, discúrralos, rúmielos y amplíelos, mas con la voluntad muévase para provocar del mismo discurso del entendimiento diversos actos acomodados al fin propio de cada una de las meditaciones [...] pero como el fruto de las meditaciones consiste principalmente en los actos de la voluntad, por ello éstos deben ser mucho más frecuentes que los actos del entendimiento, los cuales, por cierto, producen poco fruto, a menos que sean subordinados a los actos de la voluntad»⁶⁵.

⁶¹ D13, n. 5.

⁶² Cf. G. MELLINATO, “Fabii, Fabio de”, en *DHCJ*, vol. II, 1367; *Sommervogel*, vol. III, 509.

⁶³ D14, n. 8.

⁶⁴ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 87.

⁶⁵ D14, n. 12.

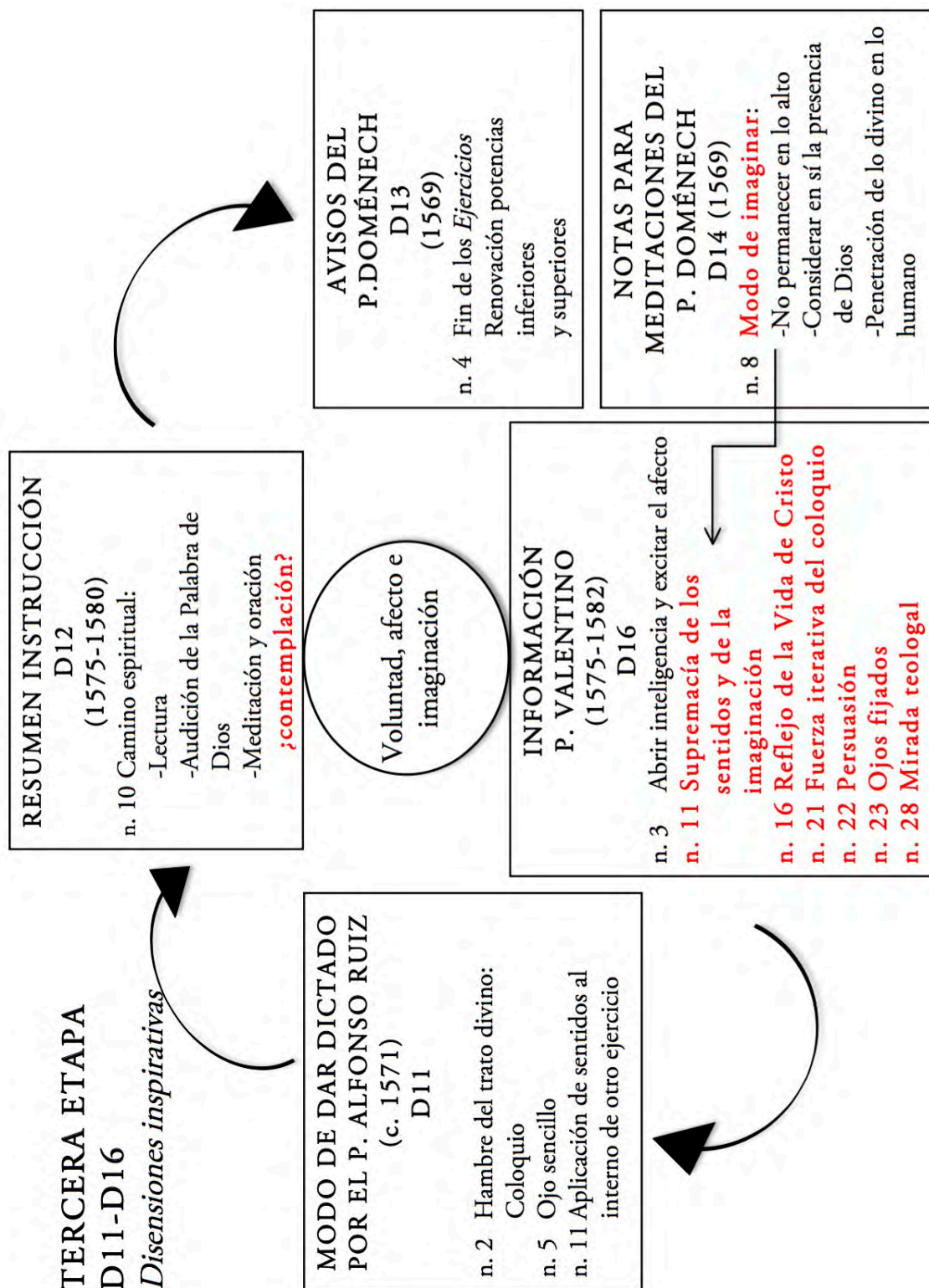


Fig. 107. Tercera etapa D11-D16: Disensiones inspirativas

Esta tercera etapa hermenéutica se abre con el *Directorio del P. Alfonso Ruiz* (D11) cuya génesis se remonta a las conversaciones, aproximadamente en 1571, tenidas por Fabio de Fabi, nombrado maestro de novicios y rector del noviciado de San Andrés del Quirinal en Roma, con el P. Alfonso Ruiz, oriundo de Córdoba e, igualmente, maestro de novicios⁶⁶. De estas notas o apuntes, escritos en latín, queremos subrayar tres aspectos que inauguran este tercer momento que gira en torno a la voluntad, al afecto y a la imaginación. En primer lugar, si en la etapa anterior, los *Hermes psicopompos* centran su atención en las vías clásicas teológico – espirituales aplicadas en los Ejercicios y en la supremacía de la razón respecto a la voluntad y al afecto; aquí, ahora, entramos en otro terreno o modo no solo de comprender los *Ejercicios* sino de darlos. En efecto, la semántica que encontramos en los consejos dados por el P. Alfonso Ruiz a Fabio de Fabi es, desde el inicio y comentando, quizás, las *Anotaciones* (*Ej* 1-20), la de la voluntad y del afecto. En el trasfondo de la búsqueda de la voluntad divina (cf. *Ej* 1) y de la comunicación que se debe desarrollar entre el Criador y su criatura «abrazándola en su amor y alabanza» (*Ej* 15), el modo de dar los Ejercicios se fundamenta en la siguiente proposición:

«Proponga al que quiere hacer los Ejercicios el fin de los mismos, a saber: que intente ordenar la vida y disponer el ánimo para mejor entender y seguir la voluntad de Dios. Advierta, pues, al discípulo que se recoja dentro de sí, que entre en consideración, tenga hambre de coloquio y trato divinos. Pues así suele Dios comunicar muchas cosas»⁶⁷.

En segundo lugar, de lo anteriormente mencionado, subyace la necesaria ayuda al ejercitante para que desvele su ojo interior y que lo haga de forma sencilla:

«Juzgue [quien de los Ejercicios] que todo le es dado por un ángel enviado de Dios. No por humana sabiduría y prudencia, sino con ojo sencillo, lo reciba como destinado por Dios para sí, por simple que parezca»⁶⁸.

Finalmente, si la voluntad y el afecto determinan el modo de comunicar la experiencia de los Ejercicios junto a la necesidad de tener un “ojo sencillo”; la aplicación de sentidos (*Ej* 121-126) se presenta, ya en este *Directorio*, quizás por no hacer más complejo el proceso, no tanto como un ejercicio autónomo pero relacionado con lo contemplado en

⁶⁶ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 78.

⁶⁷ D11, n. 2.

⁶⁸ D11, n. 5.

los misterios de la vida de Cristo, sino, al contrario, como un ejercicio dependiente en la meditación de los misterios: «la aplicación de sentidos se hará mejor durante la meditación de los mismos misterios que fuera de ella»⁶⁹. Este será uno de los temas en las posteriores etapas como veremos más abajo.

En este proceso hermenéutico, lo trimembre, como en la anterior etapa, se deja entrever pero, ahora, se revuelve no tanto como purgación, iluminación, unión sino en lo referente a las ayudas (lectura, meditación y oración) que se pueden obtener a lo largo de los *Ejercicios*. Estas “vías”, siguiendo la indicación de la versión autógrafa, «para la segunda semana y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de santos» (*Ej* 100), son presentadas por un documento breve cuyo origen podría ser el resumen de un *Directorio* que no tenemos. De aquí, podemos entender el rótulo de D12: *Resumen de una instrucción de autor desconocido*. Al respecto, de ahí, leemos:

«[...] Siendo tres las vías con las que cualquiera puede ayudarse en el camino espiritual, lectura, audición de la palabra de Dios, meditación y oración, esta última es más excelente y eficaz; lo cual experimentamos quienes leyendo y oyendo muchas veces algo, no saboreamos igual la cosa como meditando, etc. Ejemplo del que ve un alimento o lo toca o lo saborea; éste, pues, más, etc.»⁷⁰.

Al respecto, bien es verdad la aclaración que realiza M. Lop cuando afirma que esta instrucción reduce la distinción clásica, lectura, meditación, oración, contemplación, en tres⁷¹. Quizás, esta operación debe entenderse por la naturaleza de este *Directorio*: es una instrucción resumida. Al margen de estas cuestiones, nos interesa subrayar, aquí, tanto la distinción operada entre meditación y oración – ¿acaso se llama “oración” a lo que vendría a ser “contemplación”? – como la consideración de la oración, “esta última más excelente y eficaz” en tanto que la forma más pertinente de la voluntad y del afecto.

⁶⁹ D11, n. 11.

⁷⁰ D12, n. 82.

⁷¹ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, nota 4, 82. Distinción que como afirma M. Lop encontraremos, de igual manera, en el *Directorio del P. Nicolai* (D21, nn. 43-48). Sobre este *Directorio*, véase *Infra*, 721.

En efecto, sin que lo nombre su autor desconocido, se deja entrever el uso de los sentidos imaginativos como ejercicio espiritual quienes tomarán un relieve especial en esta tercera etapa en la *Información del P. Valentino* (D16). Precisamente, sobre el sentido de “ejercicio espiritual” se centran los *Avisos del P. Doménech para hacer con fruto los Ejercicios* (D13), documento breve, formado por ocho puntos y redactado por Fabio de Fabi. En él se insiste en un modo globalizante porque al concebir la finalidad de los Ejercicios deben considerarse «las potencias del alma, tanto superiores como inferiores, externas e internas» ya que la principal finalidad de los *Ejercicios*, según este documento, versa en su renovación, es decir, «el hombre alcanza la verdadera pureza del alma que es el fin de nuestra vida» (D13, n. 4). No sabemos si en la enumeración presentada, “superiores como inferiores”, “externas e internas”, lo externo se refiere a las potencias superiores, en particular, al entendimiento, y lo interno a las potencias inferiores como la voluntad y el afecto.

Ante esta incerteza y esta aparente confrontación entre lo externo y lo interno, lo superior y lo inferior, observamos, en esta tercera etapa, cómo la imaginación es tratada en buena consideración como ya lo hemos anunciado al inicio de esta (cf. D14, n. 8) mediante esas *Notas para las meditaciones del P. Jerónimo Doménech*, documento que ha llegado a nosotros mediante una de sus fuentes, las notas tomadas en italiano por el entonces estudiante jesuita Fabio de Fabi⁷². La imaginación, dinámica y activa, abre y permite penetrar lo insondable de la experiencia de Dios. Es una apertura de corazón y de una inteligencia profunda.

Desde esta óptica, la de la apertura del corazón y de la inteligencia, esta tercera etapa concluye con un documento recopilatorio llamado *Información del P. Antonio Valentino* (D16) al inicio del cual se nos transcribe su intención a la hora de dirigir los Ejercicios:

«Me voy, con todo, acomodando a sus capacidades con viva voz y con alguna adición escrita, a fin de abrirles la inteligencia y excitar el afecto, para que después pongan en práctica cuanto habrán meditado y no piensen que la meditación consiste en bellos conceptos»⁷³.

⁷² Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 87.

⁷³ D16, n. 3.

El P. Antonio Valentino sitúa la primera semana como puerta de orden (n. 4) y una teleología de «verdadera ordenación», mientras que la segunda semana une la verdadera imitación de Cristo con un sentido profundo de la imaginación mediante las peticiones de los coloquios principales (*Ej* 147, 157, 168): la materia de elección da el criterio imaginativo, el desde dónde imaginar:

«En la segunda [semana], el fin de las contemplaciones es la imitación de la vida de Cristo que se contempla. Por esto en los coloquios principales con la Bienaventurada Virgen, con Cristo y con el Padre eterno, se piden otras tres gracias; 1ª, la abnegación propia; 2ª, el desprecio del mundo; 3ª, el perfecto amor del servicio de Cristo nuestro Señor, porque son muchos los que se imaginan sentir bien el servicio de Cristo y amar su persona, pero a los cuales no les gustan tanto los oficios y negocios en que consiste este servicio»⁷⁴.

La imaginación conlleva una fuerte fuerza iterativa y deíctica, especialmente en lo que concierne a lo que denominamos imaginación figurativa. En su estilo libre y con el deseo de seguir las indicaciones de Ignacio, P. Valentino prioriza los sentidos y la imaginación más que el entendimiento situándolos en el valor del preludio:

«En los preludios, siendo como preámbulos de la meditación el hombre empieza suavemente acordándose de la historia y pasa luego a la imagen corporal del misterio de la fantasía, y de ahí a la comprensión de los puntos por medio de una profunda y atenta consideración. Tal modo de proceder es connatural al hombre y muy conveniente a los principiantes, los cuales avanzan más por medio de los sentidos e imaginación que por el entendimiento»⁷⁵.

El P. Valentino entiende los preámbulos como un “todo” o un compuesto imaginativo. En otros términos, una imaginación al servicio de una narrativa o, a la inversa, una narración imaginativa en el conjunto oracional. Por eso, P. A. Fabre habla de una “reconciliación de la contemplación” al suprimir la petición del 3º preámbulo y de un “corte teórico” en el desarrollo de los tres preámbulos y los puntos:

⁷⁴ D16, n. 5. A ello añade: «Por eso, estos tales muchas veces, no sin consolación, piensan muchas cosas de Cristo, de su vida, virtud y perfección, pero nada piensan de las obras varias en las que este Señor desea ser servido e imitado por sus ministros, para que donde Él estuvo, ellos también estén. Así podrán ellos después estar donde Él ahora está, en la gloria, pero antes estuvo en el establo y en la cruz, y ahora en la gloria». Cf. D16, n. 6.

⁷⁵ D16, n. 11.

«[Este parágrafo] corrige la substance du texte ignatien sur un point décisif: le troisième préambule de la demande, inséré par Ignace entre le préambule de la composition de lieu et le développement des “points” de la contemplation. Cette insertion sépare le lieu de la scène des contenus qui l’habitent, et nous avons pesé les conséquences de cette coupure théorique, qui détermine d’une part la disjonction de l’imagination du retraitant et de la lettre du texte, et d’autre part la disjonction de la représentation imaginative et du lieu de cette représentation, come “lieu de moi – même”. La suppression de la demande est donc inversement l’instrument, dans le directoire de Valentino, d’une réconciliation de la contemplation, rendue à sa “douceur” “naturelle”»⁷⁶.

Por consiguiente, del D16 se desprende: a) El uso indistinto y ambiguo de dos expresiones, imaginación y fantasía; b) La supremacía de los sentidos y de la imaginación. De estas dos consideraciones, P. Valentino recurre, por una parte, a la función figurativa o impresionista con detalles sucintos como una función sintética del misterio que se debe contemplar y, por otra parte, a la disposición que crea para entrar en la visibilidad de las figuras para llegar a la invisibilidad del misterio cristiano, es decir, *per visibilia ad invisibilia*:

«Es mucha verdad que en estos preludios no se debe insistir demasiado en las imágenes corporales como hacen los niños y animales, sino más bien pasar, como hombres que saben razonar, de las cosas visibles a las invisibles. Se exceptúa, con todo, la Humanidad de Cristo, que es la puerta de la Divinidad, en el cual, como en un espejo, desean mirarse los ángeles y nosotros también tenemos que reflejarnos, imaginando aquel hermoso y bello [rostro] entre todos los hijos de los hombres, ahora bajo una figura, ahora bajo otra, ya de niño gracioso, ya de joven, ya de hombre maduro, bien crucificado, bien sepultado, bien glorioso y resucitado como la aurora, ora en un aspecto, ora en otro [...]»⁷⁷.

De la misma manera, la fuerza imaginativa llega hasta los coloquios «[...] Cuando ya el corazón está caliente y los afectos excitados, y la intención inmediatamente tiende hacia Dios» (D16, n. 21). Digamos que el coloquio, entendido por esta *Información*, crea una interacción con el misterio cristiano y, de ahí, genera un efecto persuasivo: «Por lo tanto, se puede decir que el coloquio es una lengua del corazón que habla aquellas cinco palabras con el sentimiento que dice san Pablo, esto es, oración, petición, obsecración, acción de gracias y alabanza de Dios [...]»⁷⁸.

⁷⁶ Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 137-138.

⁷⁷ D16, n. 16.

⁷⁸ D16, n. 22.

Sin duda alguna, P. Valentino capta la intensidad imaginativa a lo largo de los *Ejercicios* sin recluirlos ni a la segunda semana ni a la aplicación de sentidos. En este sentido podemos comprender el calificativo argüido por el estudioso francés P. A. Fabre refiriéndose a este *Directorio* como “exacerbado” y “frenético”:

«Il est d'autant plus remarquable qu'A. Valentino exacerbe, selon le témoignage de sa propre pratique des *Exercices*, la part de l'activité imaginative dans le progrès de la contemplation, bien au-delà de la figuration du Christ, qui devient alors plutôt le modèle de cette activité qu'une exception à son dépassement vers l'invisible. Mais la frénésie de l'imagination est ici à la mesure du projet d'ensevelissement de la composition de lieu; A. Valentino s'écarte de la pauvreté imaginative du texte fondateur, qui faisait de chaque vue un fragment douloureusement arraché à la chair même du perçu»⁷⁹.

Obviamente el “texto fundador” no da instrucciones al respecto puesto que su naturaleza es más ser apostillas que glosas. El *Directorio* del P. Valentino conlleva una riqueza a las apostillas del libro de *Ejercicios*, especialmente en lo que concierne al ojo interior y al sentido de fijar la mirada cuyo *oculus imaginationis* es el *oculus fidei* de claras resonancias agustinianas:

«Cuanto al modo general de considerar los misterios de Cristo para imitar sus virtudes y especialmente la humildad, la obediencia y la caridad, es tal que mirando antes con el ojo de la fe y de la razón el hecho que contiene la historia con las circunstancias de las personas y lugares, el hombre se haga presente al misterio o el misterio a sí mismo, como si con los ojos viese cada cosa y oyese aquello que se habla»⁸⁰.

El P. Valentino es uno de los pocos hermeneutas que comenta el afecto y el interés por fijar la mirada de forma más exhaustiva con la que se concluye esta tercera etapa donde predominan estas “disensiones inspirativas” por separarse de su precedente etapa:

«Fíjese en la persona de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre que sufre u otra tales y tantas veces, haciendo alguna reflexión sobre sí mismo, considerando cómo la divina naturaleza deja padecer a la humana, suspendiendo aun el socorro que suele conceder a los demás»⁸¹.

⁷⁹ Cf. P. A. FABRE, *op. cit.*, 139.

⁸⁰ D16, n. 26.

⁸¹ D16, n. 27. De igual manera, «Eche una mirada sobre el modo de padecer o hacer, en el cual está la virtud de la humildad, mansedumbre, paciencia, severidad consigo mismo, benignidad con el prójimo, obediencia para con Dios, esforzándose por imitarle». Cf. D16, n. 8.

8.4 Cuarta etapa D18-D23: Glosas escolásticas. Intrusiones

A medida que los años transcurren, los *Directorios* se van desplazando tanto en su forma como en su contenido hacia una especie de glosas de los *Ejercicios* de talante más tratadista (fig. 108) que, propiamente, en *ejercitatorios*. Por este motivo, rotulamos este apartado como “glosas escolásticas. Intrusiones”. Uno de esos pilares será la *Breve introducción sobre el modo de dar los Ejercicios* (D18), autoría atribuida al P. Mercurian (1514-1580)⁸², cuarto general de la Compañía de Jesús, cuyo contexto versa en cómo debía ser la oración ignaciana y el desarrollo de diferentes focos o tradiciones quienes enfatizaban sea una oración más metódica sea más afectiva⁸³. Por una parte, se retoman las tres clásicas vías teológico – espirituales (purgativa, iluminativa y unitiva), ya anunciadas en la segunda etapa (cf. D7), haciéndolas coincidir con cada una de las semanas de *Ejercicios*. Por otra parte, el vocablo meditación fagocita la contemplación y, a su vez, la dimensión moral toma más relieve y consistencia. Así lo especifica el D18:

«[...] Al tiempo que son purgados de los pecados, cosa que se hace en la primera semana, también de alguna manera son iluminados, a saber en el conocimiento de los pecados y en el conocimiento de sí mismos y de la justicia de Dios; y de algún modo se perfeccionan asimismo en el aumento de las virtudes, o en la adquisición de aquellas principalmente que son contrarias a sus vicios, y en la contrición de los pecados por causa de Dios y de su amor. Y de modo parecido, cuando son iluminados en el conocimiento de Cristo y de Dios, con lo cual empieza la segunda semana, se tienen también en cuenta los pecados que hay que purgar, pues siempre se intenta como de soslayo quitar los pecados que haya o que permanecieren; y por esto siempre se mantiene el examen de conciencia; del mismo se camina hacia la perfección con el aumento en las virtudes y del amor de Dios. Y por fin, cuando se atiende a la perfección esto es, al amor de Dios y de las demás virtudes, entonces también son principalmente iluminados en el conocimiento de Dios y de las cosas divinas, y siempre quedan algunos pecados, afectos o imperfecciones que conviene purgar y extirpar [...]»⁸⁴.

⁸² «La CG 3 (1573) eligió al P. Mercuriano. Bajo su mandato empieza a tomar cuerpo la construcción del *Directorio oficial*. Él mismo compuso un directorio, el primero con pretensiones de ser ordenado y completo, y unas notas. Pero sobre todo encargó a Miró y Polanco que, cada uno por su parte, confeccionaran sus Directorios. Miró, además de un esquema, compuso un directorio que llegó a ser muy divulgado y hasta tenido como semioficial, pero exageradamente fiel en la interpretación de la mente de S. Ignacio y con una forma seca y tajante de los principios [...]». Cf. M. LOP, “Directorios”, 605. Sobre el P. Mercurian, consúltese: M. FOIS, “Mercuriano (Lardinois), Everardo [Everard]”, en *DHCJ*, vol. II, 1611-1614; *Sommervogel*, vol. V, 972ss; vol. XI, 2008; TH. M. MCCOOG (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, IHSI – The Institute of Jesuit Sources, Roma – St. Louis 2004.

⁸³ Cf. I. IPARRAGUIRRE, “La oración en la Compañía naciente”, en *AHSI* 25 (1956), 455-487.

⁸⁴ D18, n. 18.

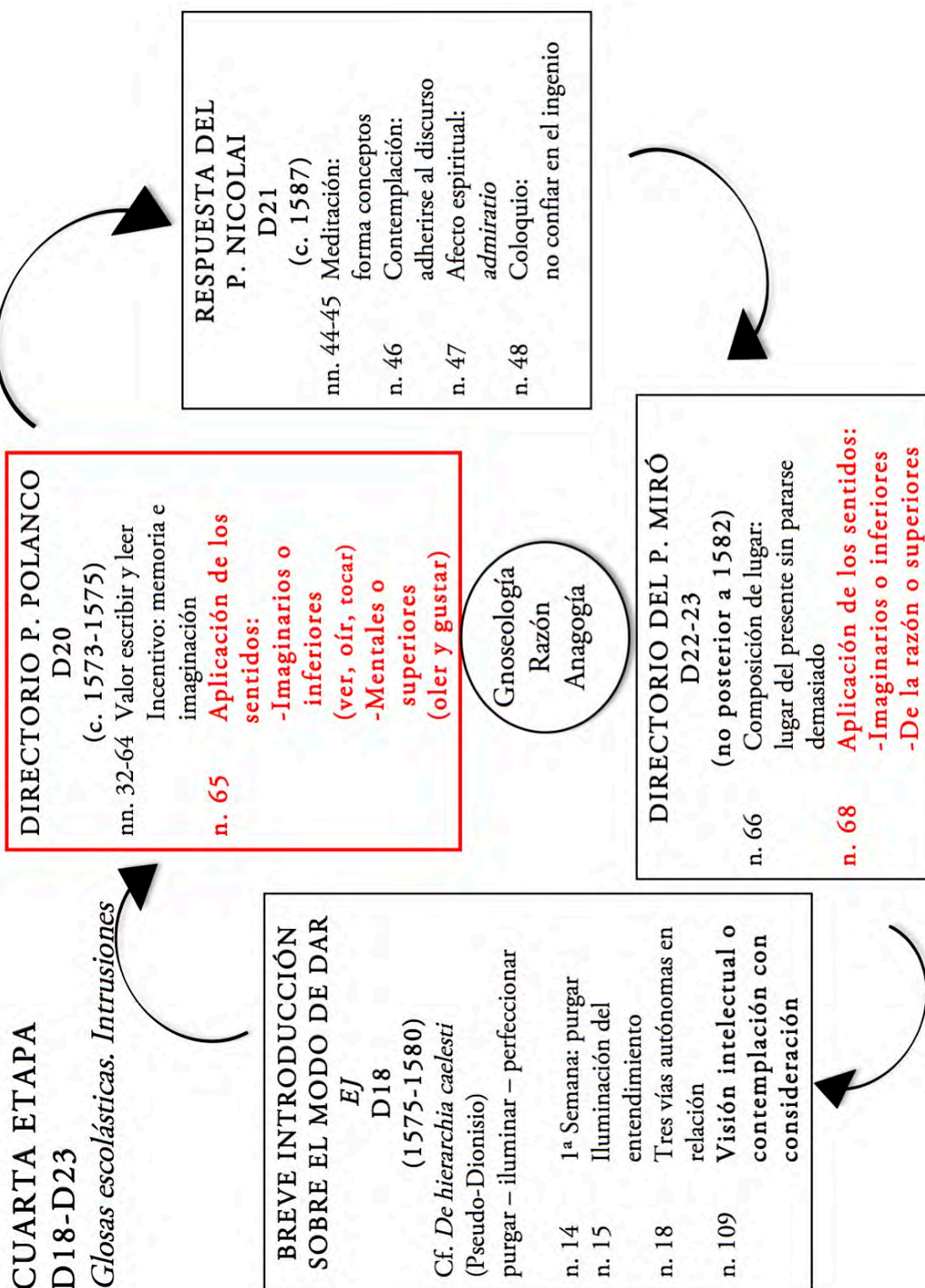


Fig. 108. Cuarta etapa D18-D23: Glosas escolásticas. Intrusiones

El conjunto lo configuran cuatro documentos cuyo original es su redacción en latín: a) La *Breve Instrucción* (D18) ya presentada más arriba que le acompaña unos *Avisos del P. Mercuriano* (D19) dados de palabra y anotados por el entonces maestro de novicios P. Fabio de Fabi (1573-578) según el secretario del general jesuita Mercurian, P. Possevino (1533-1611)⁸⁵; b) El *Directorio del P. Polanco* (D20) que habiendo dejado su responsabilidad como secretario de la Compañía construye orgánicamente un *Directorio* distribuido en doce capítulos que contribuirá en gran medida a la redacción final del DO; c) *Respuestas del P. Nicolai* (D21) que mediante el género de pregunta y de respuesta trata del modo y del orden en dar los *Ejercicios*; d) El último documento de esta cuarta etapa lo cierra el *Directorio del P. Miró* (D22-D23) que junto al de J. A. de Polanco serán dos de los pilares para la oficialidad maniobrada en el *Directorio* de 1599.

Todos ellos se centran en la imaginación y en los sentidos imaginativos, en lo que denominamos la perspectiva gnoseológica, en la supremacía de la razón y en el modo de orar a la vez que se utiliza la analogía para tratar las cosas espirituales. Se asientan las bases sistemáticas para la oficialidad vertebrada en lo que será la sexta etapa de esta trayectoria hermenéutica y se margina la función visionaria, sospechosa de heterodoxia, en lo que toca a la imaginación y a los sentidos imaginativos. Este giro o desplazamiento se asienta de tal manera con J. A. de Polanco (D20) que será recogido por el P. Miró (D22-D23). En efecto, el entendimiento se intelectualiza dotándolo más de un carácter racional que afectivo o implementando dos valores semánticos, visión e intelecto, en uno, es decir, “la visión intelectual” o “la contemplación con consideración intelectual” como introduce la *Breve instrucción* (D18):

«En todas las acciones emplear la práctica del fin último, a saber, que haga todas las cosas por Dios y su gloria, no por otra cosa; y así se proponga obrar por la mañana y además algunas veces durante el día, y de hecho siempre obre así, o casi siempre, viendo con visión intelectual o contemplando con consideración intelectual [...]»⁸⁶.

⁸⁵ Cf. M. SCADUTO, “Possevino, Antonio”, en *DHCJ*, vol. IV, 3201-3203; *Polgár*, vol. III/2, 690-693; *Sommervogel*, vol. VI, 1061-1093.

⁸⁶ D18, n. 109.

Sin embargo, aunque se sigue insistiendo en el adverbio ignaciano “sucintamente” como lo hizo en su primera etapa el *Directorio procedente de san Ignacio* (D3)⁸⁷; ahora, la meditación toma un papel más central junto a las tres potencias clásicas (inteligencia, memoria y voluntad) cuya ausencia de la imaginación y de la contemplación es más que evidente:

«Los ejercitantes deben en absoluto ser instruidos acerca del modo de aplicar en la práctica de las potencias en la meditación, a la inteligencia, la memoria, la voluntad: de otro modo no sabrán qué hacer, pero en lo restante, lo concerniente a la historia, debe serles propuesto lo más brevemente posible»⁸⁸.

Recuperando todo lo pertrechado en la segunda etapa por los directorios de J. Nadal (D7) y E. Pereyra (D10) y los giros o desplazamientos establecidos hacia las vías clásicas espirituales aplicadas al proceso de Ejercicios y el uso de la imaginación con y sin licencia; la *Breve Instrucción* (D18) se apoya en la teología espiritual jerárquica de las tres vías (purgar, iluminar, perfeccionar) para la división y la distribución de los *Ejercicios*:

«Los Ejercicios espirituales se dividen en tres partes: en parte o vía, purgativa, iluminativa, perfectiva [...] es antigua división de los doctores y perfectos varones espirituales, y también de S. Dionisio en el *De coelesti et De ecclesiastica Hyerarchia*, que divide todos los actos jerárquicos en estos: purgar, iluminar, perfeccionar»⁸⁹.

En esta cuarta etapa se va adoptando una perspectiva mucho más doctrinal o gnoseológica que experiencial. De aquí las referencias a esos “otros varones espirituales” y el corte escolástico, manualístico y expositivo del proceso teológico – espiritual. Cada una de las vías es desarrollada orgánicamente en función de las semanas de *Ejercicios*⁹⁰ hasta la perfección o ascensión final cuyo culmen o “género de vida” que se debe tener al final de los *Ejercicios* es el de la presencia divina en el ejercitante en la cual los ojos en Cristo y su imagen en el interior del ejercitante resultan sus dos componentes fundamentales:

«La presencia de Dios siempre debe tenerla de uno de estos modos: el primero tener ante los ojos la sacratísima humanidad de Cristo, como si viera siempre ante sí a Cristo crucificado, o la imagen del misterio de ese día que ha meditado por la mañana. En el

⁸⁷ Cf. D3, n. 5.

⁸⁸ D19, n. 8.

⁸⁹ D18, n. 13.

⁹⁰ Cf. D18, nn. 14-18.

corazón, llevar la efigie o imagen de Cristo crucificado, mirándola allí, o a la B. Virgen con Cristo en los brazos. O en el cielo a la diestra de Dios Padre, donde está sentado y desde donde nos mira [...] O dentro de nosotros mismos y estando en la esencia de nuestra alma dándole la esencia y el vivir y el ser, etc.»⁹¹.

Aunque parecería, aquí, que por “efigie” se refiere a una imagen devocional o material, lo que condujo al P. Gil González Dávila (D31, n. 26) – en nuestra quinta etapa de los *Directorios* – a una crítica a todo modo corporal que “dañe la cabeza intensamente”⁹²; se insiste, no obstante, en la interioridad y en la *forma Christi* como determinantes al final del proceso de Ejercicios.

Entramos, así, en la cuestión más controvertida que nos concierne: los sentidos imaginativos. Y lo hacemos de la mano del *Directorio del P. Polanco* (D20), génesis del *Directorio Oficial* y en un marco complejo de debate entre lo especulativo y lo afectivo. De este documento, retenemos dos dimensiones. La primera se refiere a la dimensión ocular (*oculus fidei*) puesta en la pneumatología de la confianza y de la disposición a la hora de entrar en *Ejercicios*:

«Aconseje asimismo en tiempos y ocasiones oportunos al que se ejercita, que levante los ojos, no sólo del deseo sino también de la confianza, hacia la fuente de todos los bienes, y de tal modo emplee todos los medios para obtener su gracia, que ponga la esperanza no en ellos sino en la bondad y largueza del Señor, entendiendo que la providencia de Dios le exige que diligentemente coopere consigo por los medios empleados, pero que fije el ancla de la confianza no en los medios, sino en el mismo dador de todos los bienes. En fin, los medios que deben ser recordados en su lugar y tiempo al que se ejercita, son aquellos [...] que disponen al hombre, ejercitando con firmeza su empeño, a recibir la gracia abundante de Dios»⁹³.

De aquí que J. A. de Polanco subraye la mirada fijada en Dios y todo lo que descende de Él. Este “fijar” debe ser el telón de fondo tanto en el modo como en el orden. Por esta razón, este hermeneuta y el que fue secretario de Ignacio de Loyola realza una segunda dimensión relacionada con la mirada: el valor de la lectura y de la escritura en los puntos como incentivo para la memoria, una de las *ratio triplex* de la imaginación (mnemónica, didáctica y afectiva):

⁹¹ D18, n. 107.

⁹² Véase: M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, nota 19, 131.

⁹³ D20, n. 30.

«Para ayudar la memoria del que se ejercita, si sabe escribir díctensele los puntos de los Ejercicios según el modo en que están expuestos al final de esta instrucción, y ello se hará después de haberle sido declarados algo más detalladamente de palabra [...]»⁹⁴.

Este arquitecto de la Compañía de Jesús, J. A. de Polanco, complementa la palabra escrita con la oral. La primera encierra un valor pedagógico y una función sucinta y mnemónica, «[...] sin embargo, solamente hay que dejar por escrito lo que sirva de recuerdo para la práctica del que se ejercita»⁹⁵. Pese a que se habla de “meditaciones de la vida Cristo”, como en su momento propugnó Pereyra (cf. D10, nn. 60-63), para la segunda semana, no se deja de subrayar la importancia de la lectura. Esta tiene como finalidad el ejercicio del entendimiento vinculado a la memoria⁹⁶.

Pero, asistimos en esta cuarta etapa a una disección en cuya mesa de operaciones se encuentra la clásica doctrina de los sentidos espirituales y que, en nuestro caso, tocará al cuerpo de la célebre aplicación de los sentidos, el quinto ejercicio de la segunda semana en *Ejercicios*. Se elucubra una distinción nada prevista en las apostillas ignacianas, es decir, la diferencia entre los sentidos imaginarios y los sentidos de la razón y que corresponde más a una tradición gnoseológica de la Edad Media que a la *imaginal*:

«El 5º ejercicio, que es aplicación de los sentidos, o puede entenderse de los sentidos imaginarios (y así conviene a los menos ejercitados en la meditación [...]) o de los sentidos de la razón superior o mentales, y así convienen mejor a los aprovechados y versados en la vida contemplativa. Si se trata del primer modo, no hay dificultad alguna en la visión imaginaria de las personas con sus circunstancias, y en la audición de las palabras que hablan o decentemente imaginamos que pueden hablar. En el tacto hay asimismo poca dificultad, cuando nos imaginamos que besamos las huellas que dejaron los pies de Cristo o sus vestidos. Pero si imaginamos besar algo más, esté la imaginación unida a la reverencia, como sería besando los pies de Cristo, nuestro verdadero y supremo pontífice [...] o sus manos como nuestro verdadero y supremo padre, rey y Señor [...]»⁹⁷.

⁹⁴ D20, n. 32.

⁹⁵ D20, n. 42.

⁹⁶ «Adviértasele que, terminadas las meditaciones, puede durante ésta y las siguientes semanas leer algo, que alimente la piedad más que ejercite el entendimiento tal como algo del Evangelio, de Bernardo o “De la imitación de Cristo” de Juan Gerson. Pero si el libro contiene un tratado de los misterios de Cristo, no conviene leer la explicación de lo que va a meditar después, sino por el contrario, leer sobre lo ya meditado». Cf. D20, n. 64.

⁹⁷ D20, n. 65.

La doctrina de los sentidos espirituales se genera en confrontación con el *sensus carnalis* cuya primera distinción se opera con Alberto Magno al entender dos tipos de actos, el de la voluntad (carácter afectivo) donde se posicionan el gusto y el tacto y el de la inteligencia (carácter intelectual) donde se encuentran el olfato, la vista y el oído. Una segunda operación, en la misma línea, la traza san Buenaventura para quien los dos actos corresponden a los diferentes *habitus* teologales. Así, la esperanza y la caridad mueven la voluntad y sus sentidos espirituales (gusto, tacto, olfato) a diferencia de la fe que resulta ser el motor de la inteligencia y sus sentidos (vista y oído)⁹⁹. Esta disección es presentada por J. A. de Polanco, teniendo en cuenta la supremacía del entendimiento ya argüida en anteriores etapas en los *Directorios*. Así, la vista, el oído y el tacto son situados en una esfera muy diferente del olfato y del gusto:

«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»¹⁰⁰.

En consecuencia, el olfato y el gusto quedan relegados al interior de la razón la cual se afirma como la predominante (sentidos mentales), es decir, la superior respecto a la inferioridad de la imaginación (sentidos imaginativos). En efecto, asistimos a la pérdida del sentido corporal y relacional de todos los sentidos espirituales hacia una espiritualización de lo corpóreo y sensorial a la luz de la doctrina de san Buenaventura y su *Itinerario de la mente a Dios*¹⁰¹. La perspectiva más diagramática o figurativa, como nos lo muestra el manuscrito más arriba citado, perteneciente a una dimensión más estética que gnoseológica, se apoya en la interrelación de cada una de las actividades implicadas en el proceso imaginativo. La misma M. Carruthers describe la miniatura que podría resumir esta perspectiva:

⁹⁹ Cf. K. RAHNER, “La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, 265-273. Para una bibliografía puesta al día sobre esta problemática me remito a: E. PALAZZO, “Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 339-366.

¹⁰⁰ D20, n. 65.

¹⁰¹ Cf. K. RAHNER, “La Doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, 294-295. Cf. *Supra*, 223; 244; 246; 569. Me remito al *Apéndice* [7] con algunos de sus textos acerca de la triple distinción ocular. Véase también: N. NABERT, *Le jardin des sens*, Albin Michel, Paris 2011.

«Dans le diagramme, les diverses activités impliquées dans la pensée sont représentées comme des *cellae*, ou compartiments, reliées par des “canaux” (*nervi* en latin), qui, selon l’artiste, partent des yeux (tout comme les autres *nervi* partent de tous les organes des sens) et relient les différentes activités du cerveau»¹⁰².

Esta disyuntiva creada pervivirá a través de los siglos hasta, incluso, nuestros días. Disyuntiva, primero, por ser una disección operada entre los sentidos corporales y espirituales; y, en segundo lugar, porque el texto ignaciano en sus cuatro versiones no habla de los sentidos espirituales sino de los «cinco sentidos de la imaginación» (*Ej* 121), «quinque imaginarios sensus» (V), «quinque sensus imaginationis» (P1 y P2)¹⁰³. Al respecto, siguiendo las argumentaciones de M. Lavra, una cuestión parece más o menos clara: el trasvase de la doctrina de los sentidos espirituales hacia los sentidos imaginativos. Quizás, distinguir los unos de los otros sería el camino para salir de la dicotomía entre lo exterior y lo interior, la meditación y la contemplación y tantas otras contraposiciones subyacentes:

«En la presentación del quinto ejercicio del día Ignacio no habla de “sentidos” simplemente, sino de “sentidos de la imaginación” (121); como si no bastase, vuelve sobre este aspecto en el primer punto: “ver las personas con la vista *imaginativa* (122); y el modo de presentar los otros cuatro sentidos hace suponer el mismo “corte”. Nos lo confirma la quinta regla “para ordenarse en el comer”, hablando del gusto: «Mientras la persona come, considere como que ve a Cristo nuestro Señor comer con sus apóstoles» (214). Y, en general, a “quien quiera imitar en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor”, se le invita a orar “sobre los cinco sentidos corporales” (247-248). Detrás de todos estos conceptos apenas insinuados existe una afinidad, creada, sobre todo, por la imaginación. ¿No podría ser ésta una clave para superar las contraposiciones antiguas y nuevas entre sentidos interiores y exteriores y para dar a la contemplación y a la aplicación de sentidos el dinamismo unitario que con derecho les corresponde?»¹⁰⁴.

Los sentidos de la imaginación son regidos por los ojos (*oculus fidei*, *oculus mentis*, *oculus cordis*), como la miniatura lo indica, y con un poder eficaz y transformativo. A ello le dedicó un estudio G. Bühner – Thierry quien subrayó la fuerza eficaz del ojo en relación con la luz y, específicamente, en el mundo carolingio¹⁰⁵.

¹⁰² M. CARRUTHERS, *art. cit.*, 373.

¹⁰³ Cf. *Supra*, 679ss.

¹⁰⁴ M. LAVRA, *art. cit.*, 168.

¹⁰⁵ Cf. G. BÜHRER – THIERRY, “L’oeil efficace. Voir, regarder et être vu dans le haut Moyen Âge occidental”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 559-570.

La autoridad de Polanco es seguida por el P. Miró (1516-1590)¹⁰⁶ a quien el P. Mercurian le encomendó un *Directorio* (D22-D23) siendo fiel al texto, a la tradición y al detallismo de Ignacio de Loyola y de J. A. de Polanco que se complementaría con una segunda redacción ya en tiempos del general P. Aquaviva – quien introduciremos en la sexta y última etapa de nuestra trayectoria hermenéutica –¹⁰⁷. Ante esta misiva, antes, no obstante, encontramos las *Respuestas del P. Nicolai* (D21) quien da las siguientes orientaciones sobre lo que significa la meditación y la contemplación. Para la primera, se nos dice que «forma conceptos» (D21, n. 44) por lo que estamos delante de la facultad eidética del entendimiento cuyas actividades son el “ponderar” y el “discurrir” (cf. D21, n. 45). Al contrario, la contemplación se sitúa en el ámbito claramente afectivo:

«Adhiriendo a lo hallado por el discurso, apacienta de algún modo en ello la mente y trata de estimarlo, según su dignidad. De donde este acto pertenece al gusto espiritual, y dispone el ánimo a la moción espiritual y al afecto»¹⁰⁸.

Así, la meditación se situaría en una agitación de la mente mientras que la contemplación tendría como objeto “apaciguarla”, dando gusto espiritual y disponiendo el ánimo del ejercitante. Entrando, de esta manera, en las consideraciones del P. Miró, se retoma la centralidad de la mirada y de su fijación sea en la forma como en el contenido del ejercicio espiritual:

«Fíjese empero en el modo de proceder, para que ni en la elevación de la mente, ni en la composición de lugar, o en la aplicación de las potencias, se esfuerce de tal modo que perjudique la cabeza»¹⁰⁹.

Ahora bien, el desplazamiento hacia la meditación y el intelecto se hace más evidente al tratar el tema de la composición de lugar. Ella se resuelve más como un paso formal que como una experiencia teológico – espiritual, algo que para P. A. Fabre deviene «une sorte de formalité, manquant par conséquent – mais relançant aussi – l’irréductibilité formelle de la composition de lieu»¹¹⁰:

¹⁰⁶ Cf. J. VAZ DE CARVALHO, “Mirón (Miró), Diego”, en *DHCJ*, vol. III, 2686; *Sommervogel*, vol. V, 1129; vol. IX, 692.

¹⁰⁷ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 185.

¹⁰⁸ D21, n. 46.

¹⁰⁹ D22-23, n. 18.

¹¹⁰ P. A. FABRE, *op. cit.*, 141.

«El hombre se constituye como presente en el lugar donde ocurrió el hecho o en otra parte, y ve con los ojos de la imaginación todo lo que allí hay, se dice o se hace o se cree que se hace y esto mismo lo podrá considerar del mismo modo presente para sí en el lugar donde él está, y esto último de ordinario es mejor. Pero 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»¹¹¹.

Existe un exceso de prevención y de prudencia ante la actividad imaginativa y, más específicamente, en el uso de la composición de lugar, parte de lo que, a nuestro modo de ver, denominamos imaginación figurativa, junto a los diferentes puntos del ejercicio. Esta presunción se debe más a una preocupación por la actividad intelectual o meditativa. De aquí que no haya que “detenerse demasiado” puesto que lo esencial es llegar al *corpus* oracional, es decir, “la meditación de la cosa”. Algunos críticos ven en las afirmaciones del P. Miró una lejanía del texto y del espíritu ignaciano por varios motivos: a) La ruptura del correlato invisibilidad y visibilidad; b) El excesivo formalismo de la composición de lugar que la reduce a un mero objeto exento de creencia y de presencia divina:

«Non comme l’objet d’une croyance, mais comme le lieu même de la croyance, son lieu originaire, qui rend possible la représentation des objets de croyance: le lieu de la disparation du Christ et de l’ouverture corrélatrice d’un champ de représentations imaginatives, fondées en vérité par le lieu de leur émergence. Rien, dans les compositions ignatiennes, ne spécifie les lieux de la représentation des “Mystères de la Vie du Christ” [...] Le texte de Miró présuppose une telle spécification, et conclut par conséquent de son propre projet de replissement des lieux ignatiens les risques et les excès de ce projet»¹¹².

En efecto, parece que el D22-23, con pretensión de acercarse a la literalidad del texto y del espíritu ignacianos, se aleja del “texto fundador”. Por último, P. Miró a la hora de tratar el quinto ejercicio de segunda semana, la aplicación de sentidos, no hace sino traer lo ya suscrito por el *Directorio del P. Polanco* (D20, n. 65), en la distinción asimétrica entre los diferentes sentidos, concebidos como espirituales, y diseccionados en dos, los imaginativos o inferiores (vista, oído, tacto) y los mentales o superiores (gusto y tacto):

«En la quinta contemplación de la segunda semana, en el tercer punto acerca de la aplicación de los sentidos del olfato y del gusto, hay que subir por encima de la imaginación a la razón, considerando la suavidad y dulzura de los dones de Dios en el alma santa

¹¹¹ D22-23, n. 66.

¹¹² P. A. FABRE, *op. cit.*, 141-142.

colmando nuestro olfato y gusto espiritual. Pero la imaginación de los perfumes y sabores, que caen bajo el olfato y gusto del cuerpo, nos podrá llevar a ejercitar estos sentidos internos y mentales»¹¹³.

Por consiguiente, J. A. de Polanco y D. Miró aparecen como dos figuras importantes para la posterior redacción del *Directorio Oficial*. En esta etapa hermenéutica, se opera la disección principal de los sentidos en relación al quinto ejercicio de segunda semana de *Ejercicios*. En primer lugar, la razón adquiere un puesto central respecto a la imaginación. Podríamos decir que se construye un movimiento inversamente proporcional a la cita de Jacobo F. Stuart que introducía nuestra Parte IV. No se trata, por lo tanto, que la imaginación eleve la razón hacia la experiencia teológico – espiritual, sino, más bien, al contrario, que la imaginación escale hacia la razón. Esta es el receptáculo donde habitan la fe y el intelecto las cuales mueve las otras facultades y virtudes teogales (esperanza y caridad) residentes, de forma inferior, en la voluntad. En segundo lugar, la meditación resultaría, en consecuencia, como la forma más pertinente, ajustada y perfecta. Los sentidos imaginativos dejan de tener un *status* propio como ejercicio espiritual como quiso notar el *Directorio del P. Fabio de Fabi* (D24) en su anhelo de no caer en el olvido del arte en dar los *Ejercicios* (cf. D24, n. 2):

«En el mismo lugar, cómo difiera o convenga con las anteriores aquella aplicación de los sentidos, que se hace en el 5º ejercicio; pues parece confundirse con la primera y la 2ª porque en la consideración de las personas, palabras y operaciones no se hace otra cosa sino aplicación de sentidos o potencias sensitivas. Por ello declárese más explícitamente como en la nota 2ª de la cuarta semana, o de modo semejante»¹¹⁴.

Estas disecciones conducirán a los siguientes hermeneutas, como en el *Breve Directorio* de nuestra siguiente etapa, a la desvirtualización de la meditación y del uso de los sentidos; la primera ofrecida a los más dotados y, en cambio, lo segundo propuesto para los más débiles o frágiles recordando la iconofobia de siglos anteriores y del *Dictum Gregorii* para quien las imágenes eran reservadas a los *illiterati* por su valor didáctico¹¹⁵.

¹¹³ D22-23, n. 68.

¹¹⁴ D24, n. 20. La nota 2ª en cuarta semana a la cual se refiere Fabio de Fabi expone el modo y orden de los diferentes ejercicios: «[...] el 4º antes de cenar, traiendo los cinco sentidos sobre los tres ejercicios del mismo día, notando y haciendo pausa en las partes más principales, y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales» (*Ej* 227).

¹¹⁵ Cf. *Supra*, 522.

8.5 Quinta etapa D26-D31: Interludio

La agitación de espíritus o las mociones del afecto y de la voluntad resultan siempre un criterio esencial: «[...] Si el que se ejercita no establece como fin la moción del afecto y de la voluntad, sino la especulación y las ideas o discursos, debe juzgarse no que ora o medita, sino que estudia»¹¹⁶. Así dictamina el *Breve Directorio* (D26), redactado entre 1580-1590, que abre esta quinta etapa hermenéutica (fig. 110) teniendo “ante sus ojos” lo escrito por el P. Miró (D22-D23)¹¹⁷. Llamamos “interludio” a este momento intermedio entre la oficialidad vertebrada por J. A. de Polanco y D. Miró y la redacción, en nuestra sexta etapa, del *Directorio Oficial*. En esta etapa se apuesta por la eficacia de la imagen y de los sentidos imaginativos. Fundamentalmente, nos encontramos con tres documentos: a) *El Breve Directorio*; b) Los siete números que componen la breve nota *Sobre Ejercicios* (D30); c) *El Directorio del P. Gil González Dávila* (D31) que resultará importante en la elaboración del *Directorio Oficial*.

En primer lugar, el D26 recoge muchas de las indicaciones del P. Miró en lo que concierne a la facilidad de algunos ejercicios para un tipo de ejercitantes con el fin de conducirlos hacia los “más importantes”:

«Explíquese también cuidadosamente el modo de meditar y sucintamente lo que en el misterio se puede considerar, tal como las causas, modos, efectos, y utilidades o virtudes, que en el mismo se nos proponen para imitar. Y si alguna vez lo juzgare necesario, proporciónale asimismo algunos Ejercicios más fáciles, con los cuales sea como llevado de la mano a los más importantes»¹¹⁸.

¹¹⁶ D26, n. 25.

¹¹⁷ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 224.

¹¹⁸ Cf. D26, n. 10. Y prosigue: «Pero esto ha de advertir con seriedad el director, que quien se ejercita no se urja demasiado a sí mismo; porque a pesar de que no debe ser flojo y perezoso, sino estimularse a sí mismo, con todo, el papel principal lo desempeña el Espíritu Santo, a quien corresponde el excitar la voluntad, atraer a sí mismo el alma, e inflamarla con el fuego dulcísimo de su caridad [...] con algunos [...] el alma prontamente y como con cierto ímpetu de amor es arrebatada hacia Dios, para que permaneciendo fija en él, le contemple con el espíritu y la mente atraídos con indecible placer y a la vez hable con él sin discurso, sin el sonido de la voz y le trate en el silencio y secreto del corazón, hasta tal punto que languidezca, debido a su contemplación y mirada, como herida por algunos rayos y saetas de amor [...]». Cf. D26, n. 19.

QUINTA ETAPA D26-D31

Interludio

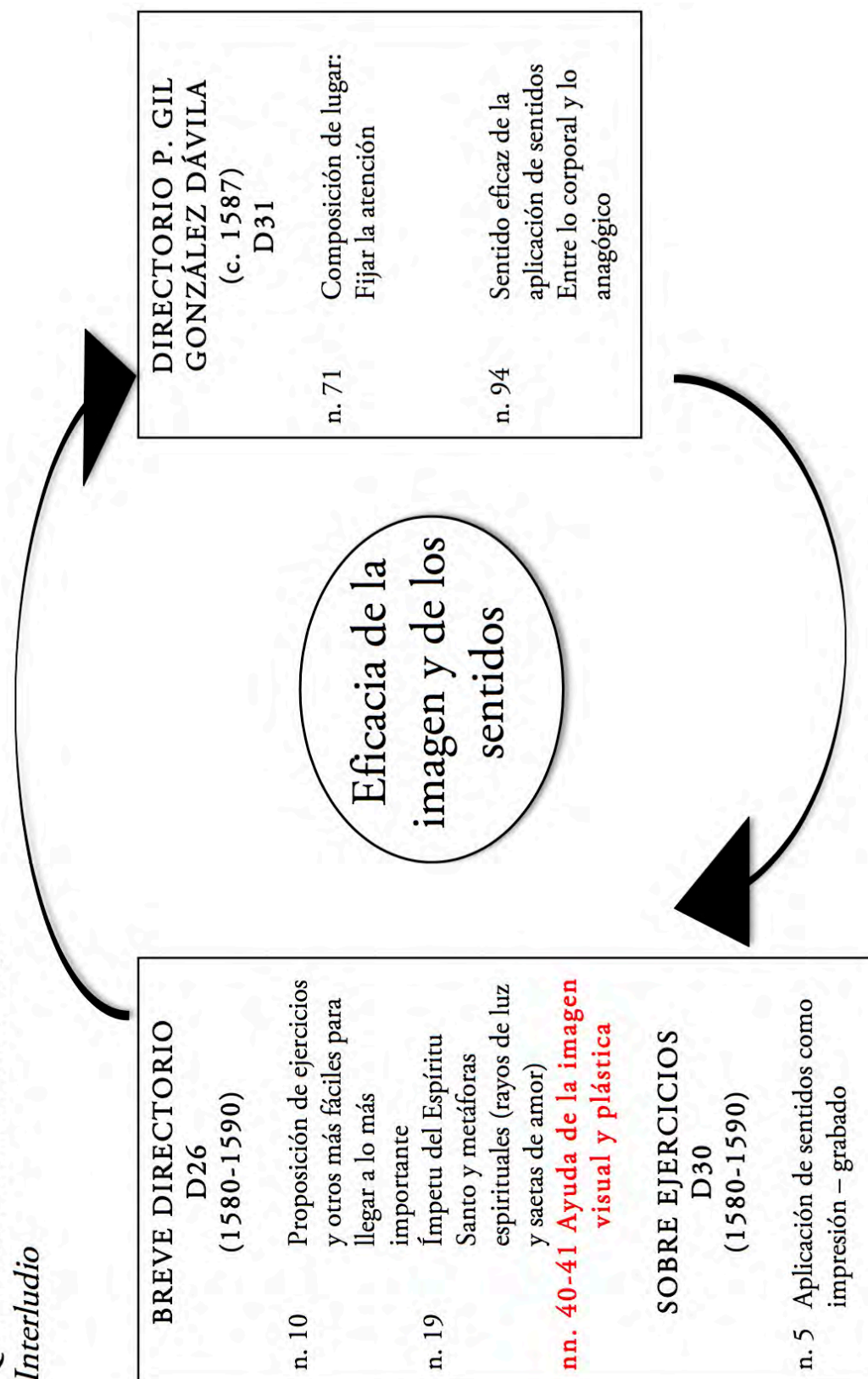


Fig. 110. Quinta etapa D26-D31: Interludio

Al margen de esta prevención, nos encontramos con la primera presentación en toda esta trayectoria hermenéutica de la imagen visual y plástica como instrumento y ayuda (imagen devocional – material) para formar una buena composición de lugar ya desde la primera semana del proceso ejercitado porque «los preludios no deben ser una estéril consideración o imaginación cualquiera, sino que deben llevar emparejado el deseo de meditar y de sacar fruto de la imaginación»¹¹⁹. En clara oposición con P. Miró, quien sostuvo que no era necesario detenerse demasiado en los preludios sino entrar en la meditación en sí¹²⁰, este *Directorio* subraya el valor teológico – espiritual de la composición de lugar como ejercicio espiritual y dirigiéndose a quienes “parezcan menos aptos” introduce la imagen externa o devocional – material como ayuda o soporte para la formación de las imágenes interiores:

«Luego, ya en la composición de lugar muchos trabajan demasiado, y hacen grandes esfuerzos de cabeza, adviértaseles, 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; como por ejemplo un cuadro del juicio o del infierno; también de la pasión de Cristo, etc. A modo de ejemplo: el que debe meditar el misterio de la oración de Cristo en el huerto y el prendimiento del mismo, represéntese en la imaginación algún cuadro visto alguna vez, en el cual haya en una parte, Cristo que ora, separado de los apóstoles; los apóstoles más lejos durmiendo; más allá el traidor con los soldados, lanzas y armas, entrando en el huerto; en otro lugar, al mismo besando a Cristo; luego a Pedro amputando la oreja a Malco, y Cristo al volvérsela a colocar; asimismo en otra parte a los soldados cayéndose de espaldas; por último Cristo al ser detenido, y atado, etc. Pues con este recurso podrá hacer más fácilmente la composición originaria de lugar, de la cual después deduzca argumentos de meditación»¹²¹.

En este sentido, la perspectiva del *Breve Directorio* alude a las imágenes devocionales – materiales. Ellas permiten la representación mental interior aun si el texto y el espíritu ignacianos no contemplan esta posibilidad por su énfasis en la representación mental interior. Ahora bien, lo que aquí está en juego es la noción de la impresión, la evocación y la sensación. Estas despiertan, l'éveil, la memoria y la *mise en scène* en la experiencia teológico – espiritual. De ello dio fe también la breve nota, sin autor conocido, denominada *Sobre Ejercicios* (D30).

¹¹⁹ D26, n. 40.

¹²⁰ Cf. D22-23, n. 66; *Supra*, 722.

¹²¹ D26, n. 41.

De sus escasos siete números, el quinto retoma el modo de dar la aplicación de los sentidos imaginativos en la línea del *Directorio del P. Fabio de Fabi* (cf. D24, n. 20)¹²². En ambos casos, se remite a la segunda nota propuesta por el texto ignaciano para la cuarta semana en *Ejercicios*. Sin embargo, dos aspectos subyacen de esta breve nota: a) La denominación más originaria, “aplicación de los sentidos imaginativos”, del texto ignaciano en sus cuatro versiones; b) La noción de impresión interior urdida por el ejercicio, al final de las meditaciones realizadas a lo largo de la jornada:

«El quinto Ejercicio de la 2ª y 3ª semana, de la aplicación de los sentidos imaginativos, tiende a que se impriman con más fuerza en el alma las meditaciones hechas aquel día, empleando la ayuda de los sentidos, según se dice claramente en la nota 2ª de la 4ª semana, Ej. (227)»¹²³.

Tanto la composición de lugar, los preludios y la aplicación de sentidos son los temas estrella de los hermeneutas *psicopompos*, tanto en su evolución oficial como en el camino oficioso de sus comentarios. A modo de compilación de otros documentos, anotaciones sobre el modo y el dar *Ejercicios*, el P. Gil González Dávila (1532-1596)¹²⁴ retoma, en lo que concierne a la imaginación y a los sentidos imaginativos, las indicaciones propugnadas por J. A. de Polanco (D20). Sin embargo, sus glosas acerca de la composición de lugar apuntan hacia una dimensión utilitaria: «Qué sea la composición de lugar, cuál el uso de ella; éste es, en efecto, para que el ánima divague por lo incierto, sino tenga donde concentrar sus fuerzas»¹²⁵. Si la pragmática define la *compositio locis*, la anagogía – siguiendo la doctrina espiritual de san Buenaventura – califica la aplicación de sentidos, claramente denominados como “anagógicos”:

«[...] Es muy útil y conveniente en esta materia, si se hace llana y sencillamente; porque sutilezas en estas materias tienen mucha mezcla de curiosidad, que causa sequedad; y cuanto más atención se suele poner en estos sentidos anagógicos, tanto se suele perder de fruto en la meditación»¹²⁶.

¹²² Cf. *Supra*, 723.

¹²³ D30, n. 5.

¹²⁴ Cf. M. RUIZ JURADO, “González Dávila, Gil”, en *DHCJ*, vol. II, 1783-1785; ASTRAIN, vol. III, 597-600; vol. IV, 738-742; I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, 439-444. Véase uno de sus escritos: G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, C. M^a. Abad (ed.), Juan Flors, Barcelona 1964.

¹²⁵ D31, n. 71.

¹²⁶ D31, n. 94.

Mientras que J. A. de Polanco diseccionó los sentidos entre espirituales o superiores e imaginativos o inferiores, Gil González Dávila presenta los sentidos y la imaginación desde una mescolanza urdida entre la facilidad y el instrumento que aportan a la experiencia y al conocimiento de Dios, y la tradición gnoseológica de la doctrina espiritual de los sentidos, presentada por el santo Tomás de Aquino y san Buenaventura:

«El uso de estos sentidos es fácil, en la vista imaginaria, en el oír las palabras, rumores, en el tocar, besar pies, los lugares donde estuvo Cristo nuestro Señor; y de esto se debe usar con reverencia, sin tener atrevimiento descortés, principalmente con gente tierna, no se mezclen afectos humanos a vueltas de espíritu. El olfato refiere nuestro Padre al oler la fragancia que tiene el alma de los bienes de Dios, y el gusto al gustar su dulzura. Santo Tomás (*ad Philip.* 2º, lec 2º), aplica estos sentidos al trato del Verbo encarnado, ver su luz, oír su sabiduría, oler las gracias de su mansedumbre [...], gustar la dulzura de su piedad, tocar su virtud para ser salvos»¹²⁷.

Asistimos, al final de esta quinta etapa hermenéutica, a una estratificación de interpretaciones acerca de la imaginación y de los sentidos imaginativos. El caso ejemplar es este D31 (c. 1587) de Gil González Dávila. Por una parte, se capta la importancia y la eficacia de la imagen y de los sentidos imaginativos. Por ejemplo, así quedan expuestas en la finalidad de los ejercicios de segunda semana expresada a través de los verbos modales y con una notable presencia del afecto y de la voluntad como motores de la experiencia teológico – espiritual:

«La suma de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor, que está a la postre debe de servir y ayudar mucho, advirtiendo las palabras de la Escritura que allí se entretejen, no sólo para la materia de la oración, mas para que sean como despertadores entre día. Debe el alma que se ejercita en esta 2ª semana procurar de alcanzar familiaridad con el Verbo eterno encarnado, acompañándole, oyéndole, sirviéndole, reverenciándole como a su señor, hermano mayor y todo su bien»¹²⁸.

No obstante, por otra parte, lo anagógico agazapa la experiencia sensible y va tomando un relieve sistemático y formal a la hora de presentar el modo de dar los *Ejercicios*. Es plausible pensar que esta estratificación proviene de la misma naturaleza en la que se formó este *Directorio*, es decir, una compilación de anteriores documentos, algunos perdidos como el del P. Matthieu.

¹²⁷ D26, n. 95. Véase también: D26, n. 96.

¹²⁸ D26, n. 97.

8.6 Sexta etapa D32-D43: Oficialidad

Ya en los albores entre lo Oficial y lo oficioso bajo el generalato del P. Aquaviva (1543-1615)¹²⁹, el P. Cordeses (1518-1601)¹³⁰ inaugura esta última etapa (fig. 111) cuya característica fundamental será la supremacía de lo mental respecto a lo sensible, considerado como inferior. Cordeses no aporta nada nuevo en lo que se refiere a los sentidos imaginativos. Sigue las directrices marcadas por J. A. de Polanco (cf. D20, n. 65) y la disección producida entre los sentidos imaginativos y los espirituales. Los primeros, inferiores, se dirigen a quienes les resulte más difícil la meditación y la contemplación:

«Acerca de traer los cinco sentidos sobre las cosas meditadas, nota que esto se puede entender de dos maneras. La una de los sentidos imaginarios, y esto conviene a los poco ejercitados en meditar y contemplar [...] Y esta manera ninguna dificultad tiene, porque ninguna dificultad hay en imaginar que se ven las personas de la historia, y que se oye lo que allí hablan o decementemente podrían hablar; y que besamos y adoramos los pies de Cristo o sus pisadas, o sus ropas. El olfato y el gusto en este modo se pueden dejar, porque no se pueden aplicar a esto, como los otros sentidos»¹³¹.

En efecto, la vista, el oído y el tacto son considerados como los “sentidos imaginarios” y, en consecuencia, ellos aglutinan lo que podríamos denominar el *oculus imaginationis* a diferencia de un *oculus mentis* reservado para otro uso de los sentidos.

¹²⁹ «La CG 4 (1581) eligió al P. Aquaviva, el cual tomó muy a pecho el encargo de confeccionar el *Directorio oficial*. Para ello en 1583 entregó todos los escritos del género que se encontraron en los archivos romanos (Pereira, Polanco, Miró, Mercuriano...) para su revisión [...]. En 1587 Aquaviva ya tenía todo el trabajo recogido, pero no acabó de elaborarlo hasta tres años después. En 1590 se confecciona un Directorio de Diversos [...] En 1591 se puede hablar de un Directorio Provisional, el cual se imprimió y fue enviado a toda la Compañía de Jesús *ad experimentum* [...]. El 18 de enero de 1594 acababa la 5ª CG. Todo estaba preparado para la elaboración del *Directorio oficial*. Aquaviva nombró una comisión de diez, presidida por Gil González, la cual dio su parecer sobre las observaciones llegadas, pero incomprensiblemente la publicación del texto definitivo se retrasó seis años. Finalmente, el *Directorio oficial* apareció en 1599, con pocos retoques». Cf. M. LOP, “Directorios”, 605-606. Al respecto, véase también en detalle: A. ALBURQUERQUE, “Los directorios de Ejercicios...”, 417-423; ID., “Directorio oficial de los Ejercicios Espirituales. Cuarto centenario (1599-1999), en *Man* 71 (1999), 369-381. Sobre el P. Aquaviva, véase: M. FOIS, “Aquaviva, Claudio”, en *DHCJ*, vol. II, 1614-1620; *Sommervogel*, vol. I, 480-491; vol. XI, 1960.

¹³⁰ Cf. M. RUIZ JURADO, “Cordes, Antonio”, en *DHCJ*, vol. I, 952-953; ASTRAIN, vol. II, 650; vol. III, 726; vol. IV, 816; *Polgár*, vol. III/1, 521ss; *Sommervogel*, vol. II, 1434-1436. También: B. BRAVO, “El Itinerario de la perfección del P. Antonio Cordes (I)”, en *Man* 31 (1959), 115-138; ID., “Teorías contemplativas cordesiano – palmianas del Itinerario de la perfección (II)”, en *Man* 31 (1959), 235-260; ID., “Últimas conclusiones en torno al Itinerario de Cordes (III)”, en *Man* 31 (1959), 335-352; ID., “Ulteriores aspectos del magisterio espiritual de Cordes (IV)”, en *Man* 33 (1961), 239-252; P. DE LETURIA, “Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI”, en ID., *Escritos ignacianos*, vol. II, 267-331.

¹³¹ D32, n. 86.

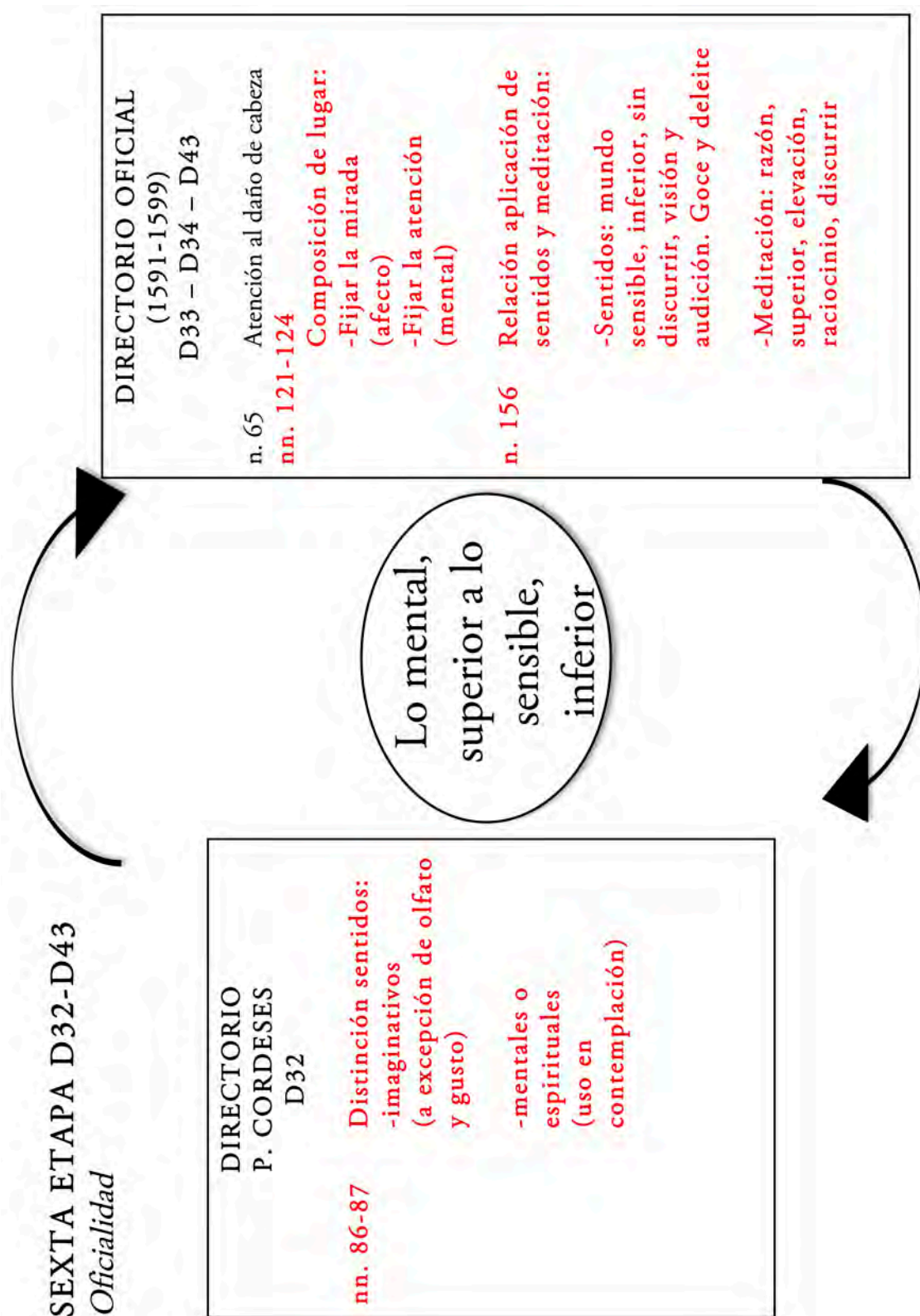


Fig. 111. Sexta etapa D32-D43: Oficialidad

En esta segunda manera de entender los sentidos, Cordeses sigue la doctrina espiritual de san Buenaventura e introducida por J. A. de Polanco, anteponiéndose el calificativo “mentales” a “espirituales”:

«La 2ª manera es de los sentidos mentales espirituales; la cual conviene a los ejercitados en la contemplación. Estos sentidos espirituales, según San Buenaventura en el capítulo 4º, de su «Itinerario de la mente a Dios», son la misma mente, en cuanto con ella contemplamos el resplandor de Cristo, no corpóreo, sino espiritual. La misma es el oído, en cuanto con ella oímos sus inspiraciones. La misma el olfato, en cuanto con ella olemos la fama, virtudes y dones de Cristo [...] La misma el gusto, en cuanto con ella gustamos la suavidad de Dios [...] La misma el tacto, en cuanto con ella nos unimos con Dios»¹³².

De aquí se desprende una licencia no aparecida en J. A. de Polanco: existe un uso diferente de los sentidos para quienes les sea más difícil la meditación o la contemplación y otra propiamente para quienes se ejercitan en estas dos formas de oración. Aquí no nos encontramos con la disección de los sentidos sino, al contrario, con una doble aplicación en función de la capacidad del ejercitante y de la forma de rezar forzándolos a estar al servicio de otro ejercicio espiritual y desnudándolos de su propia autonomía. Cordeses establece una función doble de los sentidos (imaginarios y mentales – espirituales) al igual que considera un doble el uso del entendimiento (especulativo y práctico): «La obra del meditar no es del entendimiento especulativo, que no pretende más que conocer, sino del entendimiento práctico que tiene por fin mover la voluntad a alguna afición o de temor o de dolor o de esperanza, o de amor y otra semejante»¹³³.

Al llegar al *Directorio Oficial*, un proceso que duró casi diez años¹³⁴, de 1591 a 1599, se establece de forma sistemática y doctrinal cómo dar el modo y orden de los *Ejercicios*. Tres son los documentos de este recorrido. Primero, el *Directorium Variorum* (D33) recoge las bases ya expuestas en algunos de los documentos forjados por los jesuitas Vitoria (D4), Polanco (D20), Miró (D22-23) y González Dávila (D31). Segundo, el *Directorio provisional* de 1591 (D34) se redacta con el fin de enviarlo a las provincias de la Compañía de Jesús para que anotaran sus correspondientes observaciones (D35-D42). Finalmente, la edición, original en latín, definitiva y oficial nace en 1599 (D43).

¹³² D32, n. 87.

¹³³ D32, n. 67.

¹³⁴ Cf. M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, 318.

Todo lo que conlleve el uso de la imaginación no solo está bajo sospecha “doctrinal” y práctica rotulándose en forma de aviso: «Precaución del daño de la cabeza»¹³⁵. A la hora de explicar la composición de lugar se advierte la función principal de la imaginación – reducida a este preludio –, utilizando indistintamente tanto el vocablo imaginación (“ver con los ojos de la imaginación”) como la palabra fantasía. En último término, los ojos de la imaginación (*oculus imaginationis*) tienen una función definida y delimitada: fijar la atención y la concentración en el contenido de cada uno de los preludios o composiciones de lugar:

«También aquí se han de declarar los preludios, cuyo uso se prescribe en todos los Ejercicios; y ante todo, qué es la composición de lugar, que no es otra cosa que modelar y como ver con los ojos de la imaginación el lugar en que sucedió lo que meditamos»¹³⁶.

De hecho, la naturaleza de la vista imaginativa nada tiene que ver con ninguna de sus *ratio triplex* (mnemónica, didáctica y afectiva) sino, diversamente, se pragmatiza en función de la meditación – curiosamente desaparece aquí el vocablo “contemplación” –. Este aspecto queda claro en el siguiente número en donde se especifica para qué sirve la composición de lugar:

«Pues de esta composición de lugar nos ayudamos en gran manera para la atención y moción del alma, ya que, estando como ligada de este modo la fantasía a una cosa fija, también ella en cierto modo queda ligada para que no divague, o si alguna vez se distrajera, tiene a mano el medio de recogerse fácilmente y de retornar al mismo lugar en el que se colocó desde el principio»¹³⁷.

Si bien se insiste en que es una prescripción para todos los *Ejercicios*, existe una conciencia de los peligros y de los riesgos de “esta representación” – otra de las formas para denominar la composición de lugar –, retomando así lo que en la quinta etapa de nuestra trayectoria ya se había propugnado, es decir, no detenerse demasiado en este preludio:

«Por último, en esta representación de lugar se ha de evitar con diligencia el detenernos demasiado en forjarla o en forzar demasiado la cabeza; porque el fruto principal de la meditación no consiste en ella, sino que sólo es camino e instrumento para el fruto»¹³⁸.

¹³⁵ DO, n. 65; n. 124.

¹³⁶ DO, n. 121.

¹³⁷ DO, n. 122.

¹³⁸ DO, n. 124. Véase al P. Miró: D22-23, n. 66; *Supra*, 722.

De esta manera, la composición de lugar y la vista imaginativa se conciben más como instrumentos que como ejercicio espiritual a la vez que el binomio de la visibilidad y de la invisibilidad se quebranta a favor de una visibilidad pragmática. Finalmente, en lo que concierne a los sentidos imaginativos y la célebre aplicación del quinto ejercicio de segunda semana, el *Directorio Oficial* distingue la aplicación de sentidos de la meditación. Si la segunda se declara superior por estar atribuida al raciocinio, léase entendimiento; la segunda, por el contrario, no “discurre” sino que es relegada al mundo sensible:

«Diferencia entre aplicación de sentidos y meditación [...] porque la meditación es más intelectual y se entretiene más en el raciocinio y es más elevada, pues discurre por las causas y efectos de aquellos misterios e investiga en ellos los atributos de Dios, tales como bondad, sabiduría, caridad, etc. La aplicación, en cambio, no discurre sino solamente se detiene en las cosas sensibles como en la visión y en la audición y en cosas por el estilo, con las cuales goza y se deleita con provecho espiritual»¹³⁹.

Este punto fue objeto de las observaciones realizadas al *Directorio provisional* de 1591 (D34), enviado a las provincias jesuíticas, por parte de los *Avvertimenti sopra il direttorio degli essercitii* (D37)¹⁴⁰ y que no fueron recogidas en el *Directorio Oficial*:

«[...] Si fa paragone del discorrer sopra li punti con l'application de sensi, et si dice che “meditatio est altior”. Pare che il N. P. Ignatio senta altrimenti, il quale parla dell'applicatione de sensi, come si fusse una spetie di contemplatione; perché nel terzo notabile della quarta settimana, dice che l'applicatione de sensi serve ad fortius imprimendas animae contemplationes. Oltre di questo vuole che dal risguardare, ascoltare, etc. sempre se ne tragga qualche frutto, reflectendo ad se, il che non può esser senza discorso, et così non v'interviene solo il senso. 3º Si serve delli sensi del gusto et odorato, applicati proportionalmente a cose spirituali, il che non si può fare con l'istessi sensi. Pare dunque che il nostro Padre ci accenni che l'applicatione de sensi è qualcosa di più alta del discorso della meditatione, et che è quasi una spetie, come s'è detto, di contemplatione, di cui è proprio star fisso nell'oggetto che si contempla, gustando, odorando, etc.»¹⁴¹.

Se infiere de este párrafo el debate que la Compañía de Jesús tiene en torno a tres temas vinculantes: la meditación, la contemplación y la aplicación de sentidos. Sin entrar propiamente en cada una de ellas, la imaginación y los sentidos imaginativos se encuentran implicados en esta polémica. El párrafo alude a la autoridad de “N. P. Ignatio”, es decir, a

¹³⁹ DO, n. 156.

¹⁴⁰ Véase el documento en: *Directoria Exercitiorum Spiritualium (1540-1599)*, vol. II, I. Iparraguirre (ed.), Roma 1955, 776-782 (MHSI 76).

¹⁴¹ *Ibid.*, 781 (D37, n. 15). También nos remite a este párrafo: M. LOP, *Directorios de Ejercicios*, nota 72, 358.

la cercanía con el texto y el espíritu ignacianos aunque sus argumentaciones no se verán recogidas en el *Directorio Oficial*. Estas versan en tres puntos: a) La meditación, tal y como se venía afirmando, no resulta ser la forma más elevada en la oración ya que la aplicación de sentidos presenta un componente igualmente discursivo; b) Retomando las observaciones del *Directorio del P. Fabio de Fabi* (cf. D24, n. 2) y la breve nota *Sobre Ejercicios* (cf. D30, n. 5), las precisiones argüidas por este párrafo se remiten a la segunda nota para la cuarta semana del texto de los *Ejercicios* (cf. *Ej* 227). De ellas se deduce que la aplicación de sentidos deviene una “spetie” de contemplación y, en consecuencia, un ejercicio espiritual que imprime, más específicamente, en el interior del ejercitante la *forma Christi* contemplada y/o meditada a partir de los ejercicios de segunda semana y en las sucesivas semanas; c) Se reconoce, discretamente, que todos los sentidos no se pueden aplicar por igual aunque esto no signifique su disección entre inferiores o imaginativos y superiores o mentales (espirituales).

En el marco de la oficialidad, estas aportaciones no se reflejan en el texto del *Directorio Oficial*. Al contrario, la Compañía de Jesús apuesta más por la disección de los sentidos. Considerados como inferiores respecto a la meditación y al entendimiento, sin embargo, ellos son tratados y expuestos, reconocidos y valorados. La disección es doble en razón de su naturaleza y por su finalidad:

«La utilidad de la aplicación es doble; pues unas veces, cuando el alma no puede considerar las cosas un tanto profundas, al detenerse en ellas, se va disponiendo y elevando paulatinamente a las más altas; otras veces, por el contrario, empapada ya el alma, ardiendo en devoción por el conocimiento de aquellos altos misterios, al descender después a estas cosas sensibles en todo encuentra pasto, consolación y fruto por la abundancia del amor, que hace que aun lo más insignificante, y aun las mismas inclinaciones de cabeza se aprecien en mucho y ofrezcan materia de amor y consolación»¹⁴².

Podemos pensar que los sentidos a los cuales, aquí, se refiere, son los espirituales. Ellos son objeto de un doble movimiento: de ascenso y de descenso. El movimiento de la elevación presupone que los sentidos serán instrumento y ayuda en la disposición del interior del ejercitante mientras que, por el contrario, en el proceso kenótico, los sentidos conducirán esta interioridad hacia la inmanencia de la presencia divina.

¹⁴² DO, n. 157. Los sentidos son nobles (cf. DO, n. 260).

Es el método de los *Ejercicios*, la materia a partir de la cual la naciente Compañía de Jesús reflexiona sobre su espiritualidad, su estructura constituyente, que va impregnando las facetas de sus ministerios. Por ejemplo, en 1564 tenemos noticia de que Francisco de Borja está realizando una serie de meditaciones aplicables al evangelio de los domingos y las ferias del año con la misma forma de los *Ejercicios* cuya publicación no vio la luz hasta 1912¹⁴³. Esto ya es una prueba fehaciente del interés suscitado en los primeros años, y en los sucesivos, por la forma y el método del texto ignaciano. Ahora bien, desde una perspectiva más sincrónica, la fenomenología de la imaginación ignaciana recorre todo el texto y, por supuesto, el proceso de los Ejercicios no relegándose ni a la composición de lugar ni a los misterios de la vida de Cristo en segunda semana. La imaginación ignaciana resume el principio *per visibilia ad invisibilia*. Sin embargo, el recorrido ignaciano de los Ejercicios altera dicho principio. A partir de la imaginación ignaciana, presenciamos un desplazamiento de la invisibilidad del pecado en primera semana a la visibilidad de Cristo quien resulta el lugar teológico por antonomasia. A su vez, se avista el cambio de las imágenes imaginadas a las formadas por el ojo interior del ejercitante en Cristo (P. A. Fabre). Así, la expresión “vista imaginativa” del ojo interior del ejercitante deviene una actividad que, a nuestro modo de ver, resulta un ejercicio teológico – espiritual recurrente a lo largo del proceso.

En efecto, la imaginación se entiende, entonces, como imaginación ejercitada. Ella no solo procede en el orden de lo corporal y de lo mental (imaginación activa) como estudiaron C. G. Jung y D. Squilloni sino que, de igual manera, se presenta como una arquitectura visionaria y teofánica (H. Corbin). ¿Cuáles son nuestras razones?

¹⁴³ FRANCISCO DE BORJA, *El Evangelio meditado. Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, F. Cervós (ed.), Razón y Fe, Madrid 1912.

En primer lugar, la misma Revelación en Jesucristo “muestra mostrando” cómo el Hijo de Dios, Cristo, es un sujeto imaginativo (M. Ballester) en tanto que, por una parte, su lenguaje acerca del Padre y, en particular, sobre el Reino de Dios, se formaliza en parábolas; y, por otra, en su naturaleza divina y humana asume este tipo de actividad humana conduciéndola a su divinización.

Sin embargo, en segundo lugar, no solo hablamos de un recurso estilístico, método o terapia (en terminología puramente psicológica) sino que la imaginación y el fenómeno o acontecimiento suscitado se hace experiencia en el misterio cristiano a lo largo del proceso de Ejercicios. Por este motivo, la circularidad y la dialéctica (G. Fessard) persiguen el texto y el proceso. Ellas mueven el ojo interior del ejercitante en tanto que figura, abstrae y discierne. Su vista imaginativa se dirige hacia diferentes planos: 1. El misterio cristiano; 2. El sí mismo del ejercitante; 3. El plano de otras figuras bíblicas, parabólicas o de la misma vida del ejercitante. He aquí cómo los acontecimientos del ejercitante (pensados y sentidos) resultan ser objeto de la vista imaginativa o como algunas versiones textuales de los *Ejercicios* (P1 y P2) la denominan: *oculus imaginationis*.

En tercer lugar, la imaginación ejercitada aparece como una arquitectura visionaria y teofánica porque está claro que hace visible lo que aparentemente es invisible a los ojos físicos y porque pone al sujeto ante la necesidad de esos “otros ojos”, el del interior, que perciben icónicamente o interiormente, no únicamente en la formación de imágenes mentales sino también en el proceso de su deformación y construcción a partir de la imaginación abstraída y discernida. Por este motivo, la imaginación ignaciana se sitúa en el tiempo axial, vertical y horizontal (P. Sloterdijk), cuyas dos exigencias son las siguientes: a) Entender la ascética como un entrenamiento y el examen junto a las reglas de la *discretio spirituale* como las piezas indispensables en el proceso espiritual del *mundus imaginalis*; b) Aventurarse a emprender el vuelo hacia lo alto de donde descienden los dones divinos bajo el mandato “tú debes cambiar tu vida” (R. M^a. Rilke) o en palabras ignacianas, «quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina» (*Ej* 1).

Finalmente, lo visionario y lo teofánico se entretajan (A. Ma. Haas) en un ejercicio de gusto o en la “huella afectiva” que el proceso imaginativo va dejando y condensado en la célebre aplicación de sentidos tanto en primera como en segunda semana. Si en la primera su instancia es la situación teologal del pecado, en la segunda, lo hace a partir de los misterios de la vida de Cristo ya ejercitados.

Al volver la mirada a nuestra última parte de la investigación comprobamos que el *oculus imaginationis* se ha articulado en diferentes formas. Estas se han expresado a partir de los *Directorios*. Desde una perspectiva diacrónica, el uso, el tratamiento y la hermenéutica realizada por la *Societatis Iesu* a partir de 1540 en relación a la imaginación y a los sentidos imaginativos han sido objeto de varios desplazamientos o giros lo que ha permitido, sin duda, el enriquecimiento de las fuentes y de la historiografía ignaciana. Ahora bien, la arquitectura visionaria y teofánica construida (poética) en los Ejercicios, se rompe a favor de la supremacía del intelecto (*ratio*) confundiendo el entendimiento con lo mental. Los *Directorios* analizados (1540-1599) nos hablan de una trayectoria hermenéutica, de un sistema y método a los cuales aludió O. González de Cardedal en sus precisiones terminológicas acerca del vocablo “mística”¹⁴⁴. En efecto, los *Directorios* en sus múltiples variedades (avisos, notas, instrucciones, informaciones) resultan una “mistología” y una “mistagogía”. Sus seis etapas tematizan el *oculus imaginationis* y la poética de la vista imaginativa.

La poética de la vista imaginativa se construye al inicio en torno a la preocupación en las orientaciones del modo en cómo dar *Ejercicios* y que, progresivamente, si irán transformando en pequeños tratados teológico – espirituales. El viraje que emprenden logra – aun con voces que disienten – que la imaginación ignaciana no sea la guía hacia esas múltiples visiones auguradas en la cita de Jacobo F. Stuart con la que comenzaba nuestra Parte IV sino que permanezca bajo el yugo de un tipo de razón desvinculada del afecto. En

¹⁴⁴ «Mistología: aquí se trata de la exposición no ya solo narrativa o testimonial sino sistemática de esas experiencias, articulándolas en un sistema teológico determinante de la fe eclesial y normativa [...] Mistagogía: 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 [...] Mistología es sistema y mistagogía es método». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*, 102.

este recorrido se pierde el lugar propio de la imaginación y de los sentidos imaginativos otorgado por la mística de Ignacio de Loyola y sus mistografía¹⁴⁵. Los *Directorios* de J. A. de Polanco (D20) y de D. Miró (D22-23) ayudan a reforzar este giro más gnoseológico y la pérdida del valor de la contemplación. Esta hermenéutica se opera a partir de varias disecciones.

En primer lugar, se separan los sentidos entre espirituales o mentales e imaginativos a propósito del quinto ejercicio de segunda semana, la aplicación de sentidos. La interrelación de las facultades humanas (entendimiento, voluntad y memoria) promovida por el ojo interior¹⁴⁶ nos presenta un diagrama lejano de la gnoseología pertrechada en la doctrina de los sentidos espirituales. De hecho, nos encontramos con dos tradiciones recogidas en la poética de la vista imaginativa: la *imaginal* y la gnoseológica.

En el trasfondo, asistimos, en un segundo lugar, a la disección de las tres facultades humanas y de sus *habitus* teologales: del entendimiento (intelecto) surge la fe mientras que de la voluntad y del afecto se engendran la esperanza y la caridad. El principio *imaginal, per visibilia ad invisibilia*, pasa a un segundo escenario subordinado a una escena principal cuyo protagonismo lo adquieren el intelecto y lo mental. Así se contraponen dos binomios: superioridad e inferioridad y mundo inteligible y mundo sensible.

En consecuencia, el *oculus imaginationis* deja de tener su *status* propio como ejercicio espiritual por estar al servicio de la meditación, de la razón y de la superioridad del mundo inteligible. En efecto, el *mundus imaginalis* se le subordina. Su espacio y su lugar, su presencia se forja en términos de subordinación y su valor transformativo es transportado hacia otro tipo de valor, el didáctico cuyos destinatarios son aquellos ejercitantes menos ingeniosos en el arte de meditar.

¹⁴⁵ «Mística: con ella designamos el acontecimiento personal que vive un alma en esa relación de presencia inmediata de Dios no solo como creador y fundamento sino como principio e iniciador de una relación amorosa y de un conocimiento experiencial [...] Mistografía: con este término designamos la trasposición a texto escrito de esas experiencias generadoras de una vida y misión nuevas [...]». Cf. *Ibid.*, 101.

¹⁴⁶ Cf. Ms. gg. 1.1 (fig. 109); *Supra*, 718.

«καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον
τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν
κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν».

«Y habiéndoos revestido del nuevo [hombre]
que es renovado para un conocimiento pleno
a [la] imagen del que lo creó».
Col 3, 10

CONCLUSIÓN GENERAL

Esta cita paulina orienta nuestra síntesis conclusiva y los resultados obtenidos a lo largo de la investigación. La vista imaginativa en la espiritualidad ignaciana, el ojo de la imaginación, vertebral la experiencia teológico – espiritual de Ignacio de Loyola y, en consecuencia, del texto y del proceso de los *Ejercicios Espirituales*. Cuando decimos que vertebral, estamos afirmando: a) Que la imaginación o la vista imaginativa construye (poética) el hombre nuevo en Cristo; b) Que la visión y el conocimiento de los misterios de la vida de Cristo son indisolubles; c) Por consiguiente, que la imaginación y las imágenes en la espiritualidad ignaciana ofrecen una arquitectura visionaria, esto es, un camino en la visión y en el conocimiento de la vida de Cristo con el fin que el ejercitante más se ordene a su Divina Majestad.

Desde esta perspectiva, el valor transformativo de la imaginación ignaciana reside en considerarla como un fenómeno o un acontecimiento (como ejercicio espiritual), primordial e imprescindible en el itinerario de los *Ejercicios*. Es el momento, ahora, de realizar una mirada retrospectiva a nuestra investigación y de presentar nuestra síntesis teológico – espiritual.

Las cuatro partes que constituyen nuestro trabajo (fenomenológica, teológico – espiritual, literaria y, en sentido estricto, ignaciana) han dirigido nuestro ojo al mismo recorrido de Ignacio de Loyola: ¿Cuáles fueron sus fuentes que hacen de él un sujeto imaginativo? Ante estas preguntas, dos han sido nuestras respuestas: a) La tradición *imaginal* elaborada desde los siglos XII hasta el XVI; b) La matriz y semántica caballerescas.

1. El fenómeno de la imaginación

Pese a la ambigüedad y a la ambivalencia de los términos “imagen” e “imaginación”, contenidas ya en su raíz etimológica, algunas disciplinas del siglo XX se han aproximado a la imaginación bajo las perspectivas lingüística, metafísico – religiosa y trascendental con el fin de estudiarla como un fenómeno y una manera de comprender la experiencia de Dios sea como “imagen – copia”, “imagen – espejo” o “imagen – icono”. De entre ellas, la imaginación ignaciana se sitúa en una comprensión de la imagen – icono y formulada en un lenguaje simbólico – metafórico.

En la escritura de Ignacio de Loyola y en el uso de su lenguaje encontramos el significado más genuino del vocablo “retórica”: tocar el afecto y mover la voluntad. Por esta razón, la imaginación ignaciana o la vista imaginativa se ejercita en un sentido metafórico porque ella transporta al ejercitante a un mundo o zona intermedia donde se crean las imágenes (*mundus imaginalis*), reveladoras de la experiencia de Dios. En efecto, el concepto *imaginal* connota el lugar teológico – espiritual donde la divinidad y la humanidad convergen y se comunican. La experiencia de los Ejercicios persuade y anhela tocar el afecto del ejercitante. Para ello, su estructura textual introduce al ejercitante en un proceso fenomenológico que genera tres círculos a partir de la categoría del “ojo de la imaginación”: a) Hermenéutico (*Addiciones*, Anotaciones, notas y reglas); b) Figurativo (figuras bíblicas y caballerescas de los ejercicios en las cuatro semanas); c) Místico (la experiencia de creaturidad con su Criador y Señor y condensada en el *Principio y Fundamento* [Ej 23] y la *Contemplación para alcanzar amor* [Ej 230-237]). Si el texto queda ordenado de esta manera, el proceso de la vista imaginativa como acontecimiento presenta tres formas: la figurativa, dirigida a todas las figuras externas o textuales, mentales y representaciones; la

abstraída, atenta en seleccionar la huella afectiva dejada casi al final de cada ejercicio para que con ello el ejercitante realice el coloquio ignaciano; y la discernida que apoyada por el círculo hermenéutico analiza las mociones causadas en el ánimo y en el ánima. Esta última contiene una triple finalidad: a) Confirmar las verdaderas consolaciones; b) Desvelar los engaños ocasionados; c) Determinarse por lo que mueve la voluntad divina.

Este aspecto de la imaginación ignaciana corrobora la distinción operada entre la imaginación y la fantasía. La primera señala hacia una historia, la de los misterios de la vida de Cristo (*memoria Christi*) y hacia la vida del ejercitante (*memoria personalis*) con el fin de configurarse a la imagen de Cristo mientras que, por el contrario, la fantasía está exenta de toda deliberación, determinación y decisión.

2. La tradición *imaginal* (s. XII – XVI): primera de las fuentes imaginativas

Una vez presentada la fenomenología de la imaginación y cómo esta se traduce en la espiritualidad ignaciana (texto y proceso), la poética de la vista imaginativa recoge una tradición teológico – espiritual, que de una manera u otra, se vincula con Ignacio de Loyola, y que conduce a afirmar de él que sea un sujeto imaginativo. Dicha tradición, *imaginal*, se caracteriza por: a) El uso de la imaginación y de las imágenes como ejercicio espiritual; b) De dicho uso subyace una *ratio triplex* de la imaginación (mnemónica, afectiva y didáctica o mistagógica).

Por un lado, desde Hildegard von Bingen hasta H. Seuse; y, por otro, la observancia franciscana, más próxima a Ignacio de Loyola, tematizan el uso de las imágenes en los siguientes contenidos, no tan lejanos a la experiencia ignaciana: a) El conocimiento de sí o el autoescrutinio; b) La imagen de Cristo como acceso al misterio trinitario; c) El valor del afecto y de la voluntad que conducen el proceso de la *conformitas Christi* y de las decisiones subyacentes. Existe un significado concreto del recogimiento y de la apertura del ojo interior, de los sentidos espirituales y de los pensamientos. Estos aspectos configuran la experiencia teológico – espiritual de Ignacio: el ojo interior y la indisociable unión del sentir y del pensar que en su apariencia (*similitudo*) externa hace que algunas autoridades

eclesiásticas vean a Ignacio como un alumbrado en lo que se refiere a sus vestidos, a sus prácticas pastorales y, en particular, a la conversación espiritual mantenida con un grupo de mujeres.

Una de las fuentes directas que más contribuyó a la configuración del ojo interior de Ignacio es la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen, obra capital en la *Devotio Moderna*. Su lectura, ejercicio espiritual, genera un proceso imaginativo. La persuasión del Prólogo posee como finalidad, desde su inicio, el toque de Dios, mover el afecto y la voluntad, mediante los misterios de la vida de Cristo. Este “ser tocado por Dios” une a Ignacio con Hildegard von Bingen (“ser sacada”) o con Angela da Foligno; y a esta misma formulación recurren D. Laínez, J. A. de Polanco y P. de Ribadeneira al hablar de la transformación acaecida en Ignacio. El texto del Cartujano y su lectura le permiten la formación de imágenes mentales que dan inicio a un proceso de conversión estructurado en tres niveles: leer la vida pasada, lo que se lee y lo sucedido en la lectura. La apertura del libro incoa otro tipo de apertura, *imaginal*: la del ojo interior que se abre al misterio cristiano o pascual.

3. La matriz y semántica caballerescas: segunda de las fuentes imaginativas

Comprender el ojo interior de Ignacio es ver su *humus* y su *homo* caballerescos. Al analizar las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y su *Examen General* (Co 1-133) se describe el estrato caballeresco especialmente referido a los códigos alfonsí y luliano: el diálogo entre el escudero y el caballero ilustra las semejanzas con el coloquio que se establece entre el candidato y la Compañía. Yendo, por lo tanto, al sustrato caballeresco, nos encontramos que el honor, su ambigüedad y la visión de la dama (*domina*) configuran la cultura caballeresca. Parte de esta cultura se crea literariamente con la materia de Bretaña representada por Chrétien de Troyes. Sus dos arquetipos, Lancelot y Perceval, junto con Amadís de Gaula no tienen nombre y en los tres casos, la identidad se resuelve por un acontecimiento absoluto que determina sus vidas. Desentrañando, así, la semántica caballeresca en los *Ejercicios*, sintetizada en el vocablo “honor” y en la relación de Ignacio con la mujer (de *domina* a discípula), observamos la ligazón persistente entre la visión y la *cognitio* que marca la cultura medieval inscrita en el mundo de las caballerías.

4. El proceso imaginativo de Ignacio bajo la recurrencia de la apertura ocular

Si acudimos a la *Autobiografía* (1553-1555) de L. Gonçalves da Câmara, “la apertura de los ojos” aparece como el hilo conductor que sigue la tradición ocular ampliamente elaborada en la Edad Media bajo diferentes formulaciones (*oculus fidei, cordis, mentis*) y las dos líneas interpretativas en torno a Col 1, 15 en el primer milenio y a Rm 1, 20, en el segundo.

La exégesis de la segunda cita paulina singulariza la tradición teológico – espiritual y la materia caballeresca presentadas, *per visibilia ad invisibilia*. Este es el acceso para analizar la apertura del ojo de la imaginación en Ignacio. En primer lugar, las imágenes en su clasificación tripartita (devocionales – materiales, mentales y visionarias o representaciones) permiten construir (poética) su proceso imaginativo y transformativo que va desde el “self” hasta el ojo crístico. Ayudados por la experiencia visionaria de C. G. Jung en su *Liber secundus* (1914-1930), señalamos cómo el estatus de las imágenes en la experiencia de Ignacio nos aportan las siguientes tres conclusiones: a) La figura de la serpiente está al servicio de la *discretio spirituale*, esto es, de revelar los engaños delante de los ojos puestos en la Cruz. Las imágenes jungianas muestran cómo existen vínculos entre uno y el otro en lo que concierne a la representación de la serpiente, la asunción del mal y la conciliación de opuestos. Esto último se expresa en las imágenes de la Cruz y de la serpiente, reveladoras de la verdadera consolación y del engaño; b) El acontecimiento de Ignacio ante el río Cardoner (cf. *Au* 30) debe ser comprendido en el conjunto progresivo que establece Gonçalves da Câmara, posterior a los misterios teologales; c) Además, la apertura ocular acaecida en el Cardoner adviene más como un inicio de la verdadera consolación delante de la Cruz (cf. *Au* 31) que como una conclusión de los anteriores misterios (Creación, Trinidad, Eucaristía, Humanidad de Cristo y de María).

5. De Ignacio a los *Ejercicios* y a los *Directorios*: uso de los sentidos imaginativos

A través del concepto de “ejercicio espiritual” esgrimido por P. Hadot (1922-2010) y P. Sloterdijk (1947), es posible acceder a una serie de consideraciones aplicadas al proceso imaginativo en *Ejercicios*: a) El valor de la ascética que se traduce en el verbo ignaciano “mudar”; b) La formación de dos ejes, vertical y horizontal, de la actividad imaginativa como ejercicio espiritual.

Desde esta óptica, las dos primeras semanas de los *Ejercicios* y las tres formas de la imaginación ignaciana, figurativa (preámbulos y puntos), abstraída (coloquios) y discernida (reglas de la *discretio spirituale*), demuestran cómo la vista imaginativa resulta más un fenómeno que un tecnicismo textual reducido a la composición de lugar. Tanto la primera como la segunda semanas juegan un papel crucial en torno a la visibilidad y a la invisibilidad recordando, así, la exégesis medieval de Rm 1, 20. En este sentido, el estudio de sus versiones textuales de la aplicación de sentidos (*Ej* 121-126) corrobora la insistencia, en algunas de ellas, en el elemento perceptivo y en la formulación de la vista imaginativa como *oculus imaginationis*.

Ahora bien, es enormemente interesante el tratamiento que la imaginación y los sentidos imaginativos han recibido en la primera historia de la Compañía de Jesús. Su interpretación, desde 1540 hasta 1599, se puede dividir en dos etapas: antes y después de la muerte de Ignacio (1556). Aún en vida, las notas, las informaciones o los avisos acerca del modo en dar los *Ejercicios* se centran en la materia de elección, la elevación de la mente y al significado de la contemplación y de la meditación. Pero, la evolución histórica de la Compañía, no exenta de conflictos internos como el del entendimiento respecto a la voluntad y el modo de oración en los jesuitas, condujo a la sospecha jesuítica sobre la imaginación y los sentidos imaginativos, primando, así: a) El entendimiento respecto a la voluntad; b) Los sentidos mentales respecto a los inferiores o imaginarios; c) La meditación respecto a la contemplación. En efecto, la imaginación sufrió un proceso de marginación lo que significó dos tipos de pérdida, la de su estatus propio y autónomo en los *Ejercicios* y el teológico – espiritual, rompiendo, así, con parte de su sustrato medieval (cf. Rm 1, 20).

6. Síntesis acerca de la imaginación como acontecimiento y ejercicio espirituales

La vista imaginativa es un acontecimiento o ejercicio y un fenómeno pneumatológicos. Ignacio de Loyola lo comprendió en su recorrido teológico – espiritual y legado en los *Ejercicios Espirituales*. Al margen de la crítica textual que se pueda realizar a la *Autobiografía*, la voz de Ignacio y la escritura de Gonçalves da Câmara tejen la experiencia, de impronta y sustrato medievales, cuyo hilo conductor es la apertura de los ojos desde la lectura de la *Vita Christi* hasta las confirmaciones recibidas en las visitaciones o representaciones trinitarias y de Cristo hacia el final del relato. Así, la poética del ojo interior se muestra como un proceso que se traduce en la mistagogía de los Ejercicios a través de diferentes variantes: imaginando, mirar, ver, viendo, vista. Desde esta perspectiva, veamos, a nuestro modo de ver, los tres componentes teológico – espirituales del ojo de la imaginación a partir de los tres verbos paulinos (revestirse, ver y/o conocer y crear)

6.1 Revestirse: la hermenéutica, primer componente teológico – espiritual del ojo de la imaginación

¿Qué significa revestirse? Revestirse supone una apropiación de un estilo o forma, despojándose de lo antiguo con la intención y la determinación deliberada de que lo nuevo será el signo distintivo de una nueva vida. Así trata la sentencia de san Pablo, uno de los primeros “tocados por el Señor”. El verbo “tocar” nos pone en la tesitura de una percepción que va más lejos del mundo físico y cuya consecuencia es la del acontecimiento. Es el inicio del nuevo modo de vida, de sentirse y de pensarse. La criatura que nace en este nuevo orden se asemeja a la mujer que toca el manto de Jesús¹, o al viejo Nicodemo quien dirige la pregunta, ¿cómo un hombre viejo puede nacer de nuevo?² En ambos casos, el Espíritu forja su singladura. La pneumatología corre por las arterias del ojo del corazón, de la fe, de la mente o de la imaginación (vista imaginativa) – siguiendo las versiones textuales de los *Ejercicios* –. Esto quiere decir que el *oculus imaginationis* contiene un estatus teológico – espiritual por su capacidad de acoger la revelación divina desde el interior del sujeto.

¹ Cf. Mt 9, 20-22; Mc 5, 25-34; Lc 8, 43-48.

² Cf. Jn 3, 1-21.

Cuando Ignacio lee la *Vita Christi* se alternan sentimientos y pensamientos en progresiva apertura que no nacen del exterior sino de su ojo interior. Y de ello va haciendo experiencia en tanto que hermenéutica: examinando y comprendiendo. Es el fundamento de la emergencia del sí mismo respecto a lo que los psicólogos llaman la “fuerza yoica”. Por lo tanto, un primer componente pneumatológico de la vista imaginativa es la hermenéutica. H. Corbin lo supo ver cuando estudió las figuras de Ibn’Arabî y Sohrawardî creando el concepto genuino del *mundus imaginalis* como la zona intermedia de lo epifánico. Esta epifanía no solo se refiere a las verdades de la fe (*fides quae creditur*) sino que afecta a su adhesión (*fides qua creditur*). El examen o el autoescrutinio tiene una fuerte presencia en la tradición *imaginal* de la Edad Media como la tuvo en el correlato excepcional, en el siglo XX, del *Liber secundus* en C. G. Jung. La arquitectura visionaria de los *Ejercicios*, visionaria por la omnipresencia del ojo de la imaginación, envuelve la experiencia teológico – espiritual comenzando por un cuerpo, no únicamente metodológico, al cual llamamos círculo hermenéutico. El riesgo de hablar solo de método puede conllevar su reducción al conjunto de reglas o de notas exteriores al sujeto, cuando, por el contrario, este cuerpo reviste a la experiencia de una operación espiritual.

De hecho, la distinción ignaciana entre ejercicios y operaciones espirituales (cf. *Ej* 1) apunta a la actividad que el ejercitante realiza sean en sus horas de ejercicios, determinadas por tiempos y lugares, sea en sus otras operaciones espirituales: esos otros ejercicios en los ejercicios. Las visiones de Hildegard, a parte de las manifestaciones reveladas, le muestran la necesidad de escribir aquello que ha visto. En la misma línea, Angela da Foligno se ve impulsada a narrar (fenómeno hermenéutico) su experiencia teológico – espiritual (fenómeno místico). Así, el componente hermenéutico configura una de las armaduras de la imaginación ignaciana en su estatus teológico – espiritual como acontecimiento y ejercicio pneumatológicos. Por ello, no es de extrañar la posición de la quinta adición en *Ejercicios*:

«Después de acabado el ejercicio, por espacio de un quarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada arrepentirme, para me enmendar adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; y haré otra vez de la misma manera» (*Ej* 77).

Revestirse es comprender lo sucedido en el mundo *imaginal*, el del interior del acróbata (P. Sloterdijk) quien se entrena en el ejercicio espiritual y en su actividad para que el ojo se vaya abriendo. Revestirse es el acto de la vida como ejercicio espiritual cuyas armas son el sentir y el pensar. En la actualidad, si hablamos de las resistencias o las alergias en Occidente a lo simbólico e imaginativo es porque, entre otras causas, los sentimientos y los pensamientos se viven más como una disyunción que como una conjunción.

La cópula entre el sentir y el pensar recorre el sustrato medieval. Lancelot, solo y a pie, ante el enano de la carreta de Chrétien, realizó el ejercicio espiritual donde la Razón y el Amor dialogaron. De este acto, adviene su salto a la carreta y el acontecimiento absoluto que definirá su identidad. El sentir y el pensar deben acompañar el ejercicio espiritual. Son hermanas de sangre, esto es, el flujo pneumatológico y las condiciones de posibilidad del acto de fe: revestirse de las vestiduras de Cristo. Es un prejuicio creer que el sentir es inferior respecto al pensar. Así lo creyó el *Directorio Oficial* de los *Ejercicios*. Las disecciones previamente redactadas entre 1573 y 1599 no solo muestran la operación quirúrgica pertrechada entre los sentidos, el entendimiento y la voluntad, la contemplación y la meditación sino que son signos de una dolencia y de una enfermedad de ese contexto histórico (la oración en la Compañía de Jesús, los conflictos internos sobre brotes “proféticos” entre los jesuitas o la oración afectiva). Hoy en día, ante el furor por el mundo emocional y sentimental, el pensar se racionaliza ahogando el flujo pneumatológico y encerrando el ojo de la imaginación en el mundo eidético. La imaginación ignaciana en su estatus teológico – espiritual, con su primer componente, la hermenéutica, reconcilia la cópula entre el sentir y el pensar sea en los ejercicios como en las operaciones espirituales que se realicen.

¿Qué significa revestirse? Revestirse significa la apropiación de la vida que acontece. Sin esta premisa es difícil imaginar e imaginarse; es difícil, de igual manera, ver a Cristo de quien se adoptan sus vestiduras.

6.2 Ver: la visión, el conocimiento y la búsqueda, segundo componente teológico – espiritual del ojo de la imaginación

¿Qué significar ver? Ver es conocer estas vestiduras. El conocimiento interno de Cristo es el segundo de los componentes del ojo de la imaginación. Es evidente que este tipo de conocimiento tiene un estrecho vínculo con la visión en la tradición *imaginal*. La espiritualidad ignaciana, en el periplo de quienes se ejerciten, ofrece una serie de figuras bíblicas y caballerescas que gestan la penetración en el misterio cristiano. El ojal de la herida de Cristo en su pasión, el Cristo en cruz, marca el ojo del ejercitante en el inicio de los *Ejercicios* (cf. *Ej* 53). La *imago passionis* inaugura su primera semana. En el leño vertical y horizontal se encuentra *La pasión del Dios que quiso ser hombre* (R. Argullol). En efecto, no solo se conoce a Cristo en su dimensión vertical, la imagen del Dios invisible (cf. Col 1, 15) sino que en su dimensión horizontal, emergen el sí mismo y Dios (J. García de Castro) haciéndose presente en los misterios de la vida de Cristo.

Este camino, en esta doble emergencia, puede entenderse como visionario porque mediante el arte de figurar y figurarse se va conociendo interiormente y se va adoptando la forma *Christi*. Ante el equívoco del vocablo “forma”, ella no es sinónimo de apariencia sino de semejanza. Lancelot se revistió de un honor – virtud al saltar a la carreta, perdiendo, así, su honra – estima; Perceval se revistió de lo que el ermitaño, un viernes santo, le dio a conocer: la compasión ausente ante la caída de su madre en el puente y ante el *graal* que servía al Rey Pescador, tullido y enfermo. Ignacio, también, se revistió de Cristo que le da a conocer la comprensión de su inmensidad y el engaño sentido y acostumbrado que con tanto deleite “se le solía aparecer”. De esta manera, el ojo interior o el de la imaginación penetra en aquellas realidades invisibles al mundo físico (cf. Rm 1, 20) pero, sin embargo, es en la visibilidad donde converge la puerta de acceso a ese otro mundo invisible y abierto a la exploración. Precisamente, en la exploración cristológica, empieza la verdadera consolación para Ignacio lo que significa que la búsqueda y la visión abrazan un tipo de conocimiento propicio a la forma *Christi*. Sobre esto quisiéramos detenernos en estas tres categorías (búsqueda, visión y conocimiento), en su relación cristológica y en el significado que comporta para la Compañía de Jesús.

La búsqueda, la visión y el conocimiento configuran el segundo de los componentes del ojo de la imaginación en su estatus teológico – espiritual como acontecimiento y ejercicio pneumatológicos. Los jesuitas, de antaño y de ahora, forman la imagen de una *societas*. El candidato que anhela entrar en la *Societatis Iesu* establece un diálogo con ella como el escudero ante el caballero, representante de las caballerías. El novicio jesuita experimenta tres grandes acontecimientos: *Ejercicios*, hospitales y peregrinación, secuenciados aproximadamente en treinta días. Estos tres tiempos muestran cómo en la búsqueda de la confirmación de su vocación por parte de Dios y de la Compañía, el novicio se va viendo y conociendo a la vez que se adentra en el campo de la visión y del conocimiento internos del misterio cristiano. El jesuita en formación se ejercita en el binomio “virtud y letras” y el incorporado plenamente a la *societas* lo hace en la *cura animorum* como acceso a la salvación de las almas y de la suya propia. Por lo tanto, la búsqueda, la visión y el conocimiento constituyen la Compañía de Jesús y su ojo imaginativo de donde subyacen una serie de cuestiones fundamentales para el cuerpo apostólico:

a) El ojo de la imaginación debe estar dirigido hacia Cristo

La forma cristológica descifra el cuerpo apostólico (Compañía de Jesús), lo que ella es y debe hacer: ser apóstoles enviados a discurrir por la viña de Cristo. Su misión no puede ser otra que la cristológica y debe permear su forma. Las marcas cristológicas imprimen un carácter al ojo interior no solo del jesuita en tanto que individuo sino en el seno del cuerpo apostólico.

Estas huellas del sentir y del pensar no son otras que las de la pobreza y la humildad. Las dos sigilan y formalizan el concepto cristológico de la kénosis. Dirigir el ojo hacia Cristo significa afectarse por el modo de quien es el principal entrenador: Cristo. Frente a las voces inquietantes y anhelantes de una teología de la misión y del sacerdocio, la Compañía de Jesús no puede entenderse sin su única teología posible: la cristológica. De ella emana el modo en cómo los apóstoles se aproximan al mundo y la forma en cómo se ejercitan con su entrenador, Cristo o el nombre Jesús. Ellos hablan en nombre de Él y se

acercan a “fariseos y publicanos” como Él. Ahora bien, ¿dónde reside la individuación del jesuita si representa la *societas*? Es imprescindible un primer paso: el jesuita primero dirige su ojo a Cristo lo que conlleva un movimiento primigenio de secesión y de recesión, esto es, “apartarse a la otra orilla” y dejarse transformar por Cristo. Este “apartarse a la otra orilla” define el proceso de individuación del jesuita. Sin este primer movimiento, el segundo, acercarse a la acción en el nombre de Jesús que encabeza la *societas*, puede convertirse en un movimiento individualista aunque esté impulsado por «pensamientos buenos y sanctos conforme a la tal ánima justa» (*Ej* 332). La subversión de este doble movimiento puede adolecer al cuerpo apostólico que desde su origen y su carisma es portador del nombre de Jesús.

b) Hacia una ortopraxis del conocimiento interior de Cristo

El conocimiento interior de Cristo caracteriza el ojo de la imaginación ignaciana. En el sopor de la vida rutinaria, el cuerpo apostólico es invitado constantemente a una búsqueda (*quête* y *quaerere*). En este camino las preguntas le introducen a un continuo recorrido cristológico donde reside la más sublime de las respuestas que puede encontrar el apóstol: la compasión. Perceval no preguntó a su debido tiempo a quién servía el *graal*. Chrétien lo supo comprender bien. No se trató de definir un objeto sino de dar una respuesta: la de la compasión. Entrar en la herida de la a(A)lteridad significa asistir lo que el Espíritu dicta. El dictado pneumatológico forja una gramática, una sintaxis y una semántica. Quizás, actualmente, el ojo de la imaginación, por su relación con el conocimiento, necesita de una *ortopraxis*, es decir, de una teoría y de una práctica del conocimiento interno cuya gramática, sintaxis y semántica sean el reflejo del dictamen pneumatológico.

La gramática de los afectos y de los pensamientos sitúa a la teología en una posición más existencial que eidética. Por ejemplo, Hildegard “fue sacada” lo que le condujo a la fundación de un monasterio. Aquí reside el valor de la inculturación. En la gramática, el orden varía según los modos culturales y la Compañía de Jesús debe responder a los desafíos actuales desde su habitación. Ante el riesgo de una homogeneidad disfrazada con la máscara de la globalización, la gramática del Espíritu Santo conduce el ojo de la

imaginación al orden de sus palabras (pensamientos y afectos). He aquí cuando la teología puede calificarse de teleológica por su razón de “conducir a” o “dirigir hacia” el orden *versus* el caos.

La sintaxis estructura. Los *Ejercicios*, en la Edad Moderna, siempre fueron objeto de una sospecha por su excesivo énfasis en el método no dejando lugar a la improvisación³. No obstante, el orden (gramática) no se entiende sin la estructura (sintaxis). El camino cristológico no es una divagación ausente de objetivos. Cristo, el Hijo de Dios, tiene su misión en dar cumplimiento a la voluntad del Padre. Su seguimiento en la imitación necesita de la estructura antropológica. En nuestro anterior componente, el hermenéutico, hemos avistado la necesidad del examen y del autoexamen como operaciones espirituales del ojo de la imaginación para que esta sea un acontecimiento y un ejercicio pneumatológicos. La sintaxis ofrece, además, una arquitectura cuyos objetivos devienen deícticos e iterativos (“por mí”). Por su parte, la semántica visibiliza el modo de vivir. No es lo mismo que el honor sea concebido como honra que como reverencia. No es lo mismo que la vida de quien se ejercite se mueva en la semejanza que en la apariencia o en la riqueza que en la pobreza y la humildad. Son modos de estar y de ser que dependen de si las marcas cristológicas se visibilizan o no.

Recapitulando, el ojo de la imaginación se compone de esta visión (y conocimiento). ¿Qué significa ver? Ver es conocer y buscar. En el misterio cristiano y en su ejercicio, el ojo crístico es más que definitorio: es signo y huella cristológicos. En Cristo, las marcas dejan la impresión del dictamen pneumatológico formulado en su gramática, su sintaxis y su semántica. ¿Dónde reside la identidad? En el nombre de Jesús, el Cristo, el Hijo del Dios invisible (cf. Col 1, 15) quien creó al hombre a su imagen (cf. Col 3, 10).

³ Cf. H. CORBIN, *Acerca de Jung. El Budhismo y la Sophia*, M. Cazenave (ed.), Siruela, Madrid 2015 [orig.: *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, M. Cazenave (ed.), Entrelacs, Paris 2014].

6.3 Crear: el acto creador, tercer componente teológico – espiritual del ojo de la imaginación

Decíamos que la semántica del Espíritu Santo depende de las marcas cristológicas impresas en el cristiano y de su visibilidad. Pues bien, si la cristología es la huella en el sentir y en el pensar y la kénosis sintetiza la manifestación de la Revelación divina, esta puede ser concebida – y enfatizamos este verbo “concebir” como “generar” o “nacer” – como doxológica: la manifestación de los hijos de Dios que la Creación espera (cf. Rm 8, 19). ¿Qué significa crear? Crear es haber recibido y de recibir, nacer. Este es el tercer y último componente del ojo de la imaginación en su estatus teológico – espiritual como acontecimiento y ejercicio pneumatológicos. La vista imaginativa parte de otro de sus binomios ignacianos: recibir y dar⁴. El proceso imaginativo en los *Ejercicios* se coloca como un acto creador. Ante la falacia que rige nuestros días, la *creatio ex nihilo* o la innovación sin tradición, el ojo de la imaginación muestra una pedagogía del ojo que enardece el entendimiento, la voluntad y la memoria: las tres facultades humanas puestas al servicio cristológico y engrosadas por el flujo pneumatológico.

La creación y la imagen son recurrencias durante la figuración, la abstracción y el discernimiento. Es en el equilibrio entre las tres facultades humanas donde reside la posición que toma el ojo del ejercitante. Tanto la tradición *imaginal* como la caballeresca visibilizan la importancia de la imagen que proyecta a un acontecimiento decisivo y absoluto. En otros términos, estamos hablando del cambio o de la transformación que conlleva la imagen. El ejercicio en la imagen de Cristo, el Hijo del Dios invisible (cf. Col 1, 15) acerca al ejercitante a la heterotopía de los sentimientos y de los pensamientos que se van sucediendo. Se trata de la génesis de la *discretio spirituale*. La imagen de Cristo forma al sujeto en su apertura ocular. Los engaños y verdaderas consolaciones del ojo que se adentra en sí mismo, se dan en un proceso simultáneo y dialéctico con los misterios teologales. Esta dinámica de formación en Cristo hace que Él sea su imagen. La conjunción de Cristo y del ejercitante revelan un tipo de relación simbólico – metafórica y una identidad. Tocado por Dios, Ignacio vive la introducción en la vida de Cristo cuyo desencadenante es el ojo y su

⁴ Los binomios ignacianos son: sentir y pensar, letras y virtudes, recibir y dar.

apertura (lectura) dándole un nuevo modo de vida: el acontecer de Dios y la emergencia de su sí mismo. La pedagogía ignaciana, en este sentido, ayuda a visibilizar el proceso interior y ejercitado. En este punto, la Compañía de Jesús tiene un reto y un horizonte.

Primero, la pedagogía ignaciana se alimenta de quien la vio nacer: *los Ejercicios Espirituales*. Segundo, ella no puede reducirse al campo apostólico de la educación (colegios y universidades) sino que fundamenta los cimientos de la misión de los jesuitas cualquiera que sea su ámbito. Tercero, en lo que concierne a los colegios y a las universidades, la pedagogía ignaciana debe concentrarse en el imperativo metanoético de los *Ejercicios*: “debes cambiar tu vida”. Estos tres presupuestos apuntan a dos peligros que giran en torno a la pedagogía ignaciana: 1. Hacer de ella una especie de tecnicismo identitario, marca o eslogan publicitarios; 2. Reducir la creación de nuevos lenguajes o estilos de proceder a la simple idea de una innovación desvinculada de la tradición y, por lo tanto, de la memoria.

El ojo imaginativo mira hacia el “self”, hacia los misterios de la fe o teologales (Creación, Encarnación, Eucaristía, Humanidad de Cristo y de María) y hacia Cristo quien revela la verdadera consolación y desvela los engaños acostumbrados. En este proceso imaginativo, la creación no parte de la nada o del vacío. Estos dos términos se comprenden de diferente manera a cómo Eckhart (el abandono divino) o Margarita Porete (el País de la Libertad) los vivieron y los expusieron. Mediante la reverencia ignaciana o el acatamiento caballeresco, el primer paso atañe a la ruptura con el desorden de lo viejo (afectos desordenados) con el fin, en un segundo momento, de construir nuevas imágenes o un nuevo orden donde el sujeto o colectivo sea “señor de sí” en la forma *Christi*. El acto creador acoge todo lo que se recibe en *Ejercicios* de un nuevo modo. Al fin y al cabo, la *Contemplación para alcanza amor* (Ej 230-237) se entiende como el pórtico de una nueva vida en Cristo y como el ejercicio ocular en torno a los dones recibidos en la totalidad macrocósmica y microcósmica del ejercitante.

¿Qué significa crear? Crear es manifestar, dar a conocer aquello que se ha recibido.

Como colofón de este amplio e interdisciplinar estudio, permanecen abiertas todavía una serie de cuestiones de diversa índole. En primer lugar, en un nivel histórico, por ejemplo, convendría detenerse en el valor de las imágenes en la Compañía de Jesús a partir de 1599. Esto se podría realizar a través de un análisis de la *imago primi saeculi Societatis Iesu* de finales del siglo XVI, obra de la provincia jesuítica Flandro – Belga, aún por valorar.

En segundo lugar, en los ámbitos histórico, literario y espiritual, creemos que aún quedan por explorar las siguientes líneas de investigación: a) La recepción castellana de la mística renana y la contribución operada por el cardenal Cisneros; b) Las hazañas caballerescas según el *Flos sanctorum* de fray Gauberto F. de Gabad; c) Lo caballeresco en la *Minnemystik* del siglo XIII y en Ignacio de Loyola; d) La relación entre el *Horologium Sapientiae* de H. Seuse y la cultura caballeresca de Ignacio de Loyola; e) El análisis del honor y del amor a la dama en el *Amadís de Gaula* y sus consecuencias en Ignacio. Estos horizontes señalan una relación más o menos directa de Ignacio de Loyola con el bagaje literario y espiritual anterior al siglo XVI, lo que podría ofrecer una aportación a los conceptos “vista imaginativa” y “representación” en el cruce entre literatura y espiritualidad.

Finalmente, en un ámbito propiamente antropológico y teológico, creemos que continúan aún como asignaturas pendientes las siguientes cuestiones: la *ortopraxis* del conocimiento interno en la espiritualidad ignaciana, es decir, la relación entre la *visio* y la *cognitio* ejercitadas en Cristo; la forma *Christi* como categoría teológico – espiritual y recodificación actual de la *imitatio Christi*; la función teológica de las *Evangelicae historiae imagines* de Jerónimo Nadal; la teoría pictórica de Andrea Pozzo y su relación con la vista imaginativa ignaciana; o bien, a la espera de su publicación, un análisis crítico a las notas de C. G. Jung de su seminario impartido en Zurich acerca de los *Ejercicios Espirituales*.

Estas pistas abiertas no hacen sino corroborar el valor y el impacto que la imaginación y las imágenes han venido teniendo en la tradición espiritual de la Compañía de Jesús, y con ella para su raíz: la espiritualidad ignaciana.

BIBLIOGRAFÍA

[si no se indica el original (orig.:), la obra proviene de diferentes fuentes]

1. Ignaciana

1.1 Fuentes

1.2 Ignacio de Loyola y Compañía de Jesús

1.3 Ejercicios Espirituales

1.3.1 Imaginación, conocimiento interno y aplicación de sentidos

1.3.2 Otros temas ignacianos

2. Imagen e imaginación

2.1 Fuentes

2.1.1 Siglos II – X

2.1.2 Siglos X – XVII

2.2 Fenomenología de la imaginación

2.3 Mística visionaria y no visionaria

2.4 Mística y experiencia cristiana

3. Libros de caballerías

3.1 Fuentes

3.2 Estudios

4. Historia y hagiografía

5. Teología

6. Diccionarios, léxicos y concordancias

7. Artes y Literatura

1. IGNACIANA

1.1 FUENTES

- BORJA, FRANCISCO DE, *El Evangelio meditado. Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, F. Cervós (ed.), Razón y Fe, Madrid 1912.
- Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, S. Arzubialde – J. Corella – J. M. García Lomas (eds.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1996.
- Diego Laínez, S.J. *Primer biógrafo de S. Ignacio*, A. Alburquerque (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005.
- Directoria Exercitiorum Spiritualium (1540-1599)*, vol. II, I. Iparraguirre (ed.), Roma 1955 (MHSI 76).
- El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, J. M. Rambla (ed.), Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2015⁷.
- Ephemeris S. P. N. Ignatii*, en *Monumenta Constitutionum praevia*, A. Codina (ed.), Roma 1934, 86-158 (MHSI 63).
- Epistola P. Lainii*, Bologna 16 de junio de 1547, FN I, Roma 1943, 54-145 (MHSI 66).
- Epistolae et instrucciones* (12 vols.), M. Lecina – V. Agustí – F. Cervós – D. Restrepo (eds.), Madrid 1903-1911 [reimp. 1964-1968] (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
- Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola*, C. de Dalmases (ed.), Roma 1977 (MHSI 115).
- Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), D. Fernández Zapico – C. de Dalmases (eds.), Roma 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
- GONÇALVES DA CÂMARA, L., *Memoriale seu diarium*, FN I, Roma 1943, 508-753 (MHSI 66).
- GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Las pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, C. M^a. Abad (ed.), Juan Flors, Barcelona 1964.
- Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.
- Monumenta Exercitiae* (I *Exercitia spiritualia*, Textus), J. Calveras – C. de Dalmases (eds.), Roma 1969 (MHSI 100).
- Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)* (5 vols.), M. Nicolau (ed.), Madrid – Roma 1898-1962 (MHSI 13, 15, 21, 27, 90).
- NADAL, J., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coímbra (1561)*, M. Nicolau (ed.), Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945.
- *Annotations and Meditations on the Gospels* (3 vols.), F. A. Homann (ed.), Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2003 – 2007.
- *Biblia Natalis. La Biblia de Jerónimo Nadal SJ*, J. Torres Ripa (ed.), Mensajero – Deusto Publicaciones, Bilbao 2008.
- *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2011.
- Obras*, I. Iparraguirre – M. Ruiz Jurado (eds.), BAC Maior, Madrid 2013.
- Polanco Complementa: Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco*, vol. II, G. López del Horno (ed.), Madrid 1917 (MHSI 54).
- POLANCO, J. A. DE, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, FN I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66).

- *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia* (6 vols.), Madrid 1894-1898 (MHSI 1, 3, 5, 7, 9, 11).
- RIBADENEYRA, P. DE, *Vita Ignatii Loyolae*, FN IV, Roma 1965 (MHSI 93).
- Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* (2 vols.), G. López del Horno (ed.), Madrid 1904 y 1918 (MHSI 14, 56).
- SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (10 vols.), Paris – Bruxelles, 1890-1932.

1.2 IGNACIO DE LOYOLA Y COMPAÑÍA DE JESÚS

- ALDEA, Q. (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992.
- ALONSO, P., “El comienzo de la vida apostólica: hacerse peregrino”, en *Man* 87 (2015), 213-222.
- ALVAR, M., “Sobre el español de San Ignacio”, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992, 25-48.
- ANN HOMZA, L., “The Religious Milieu of the Young Ignatius”, en Th. Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 13-31.
- ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (6 vols.), Razón y Fe, Madrid 1905-1925.
- BAILEY, G. A., “La contribución de los jesuitas a la pintura italiana y su influjo en Europa, 1540-1773”, en G. Sale (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Mensajero, Bilbao 2003, 123-168 [orig.: *Sant’Ignazio e l’arte dei gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003].
- BANGERT, W. V., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981 [orig.: *A History of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1974].
- BATLLORI, M., “San Ignacio de Loyola, ¿personaje medieval o renacentista?”, en J. L. Orella (ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521)*, Universidad de Deusto – Mensajero, Bilbao 1994, 15-30.
- BERISTAIN, A., “Desde y hacia la Universidad de Ignacio de Loyola”, en J. Caro Baroja (dir.), *Ignacio de Loyola. Magister artium en París 1528-1535*, Kutxa – Caja Gipuzkoa San Sebastián, Donostia – San Sebastián 1991, 29-32.
- BLÁZQUEZ, N., “San Ignacio y la marginación femenina”, en J. Caro Baroja (dir.), *Ignacio de Loyola. Magister artium en París 1528-1535*, Kutxa – Caja Gipuzkoa San Sebastián, Donostia – San Sebastián 1991, 135-145.
- CACHO BLECUA, J. M., “Del gentilhomme mundano al caballero ‘a lo divino’: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 129-159.
- CALVERAS, J., “La ilustración del Cardoner y el instituto de la Compañía de Jesús según el P. Nadal”, en *AHSI* 25 (1956), 29-54.
- CARO BAROJA, J. (dir.), *Ignacio de Loyola. Magister artium en París 1528-1535*, Kutxa – Caja Gipuzkoa San Sebastián, Donostia – San Sebastián 1991.
- DALMASES, C. DE, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid 1980.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., “Ignacio de Loyola a la luz del Psicoanálisis”, en *Proyección* 53 (2006), 25-56.
- DUMORTIER, F. X., “Amigos en el Señor”, en *CIS* 112 (2006), 41-45.

- EICKHOFF, G., "Íñigo de Loyola, die Reichen und die Armen. Der Begriff der Gerechtigkeit", en *Geist und Leben* 63 (1990), 324-344.
- ELIZALDE, I., "Ignacio de Loyola: su formación universitaria y su relación con los humanistas", en *Letras de Deusto* 21 (1991), 7-27.
- EMONET, P., *Ignace de Loyola. Légende et réalité*, Lessius, Bruxelles 2013.
- ESCANDELL BONET, B., "La Reforma de Cisneros y su influencia en el pensamiento de San Ignacio", en R. M^a. Sanz de Diego (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*, Institución de Estudios Complutenses (C.S.I.C.), Madrid 1991, 13-50.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L., "El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre, 1506-1517", en *AHSI* 49 (1980), 21-94.
- *Los años juveniles de Íñigo de Loyola. Su formación en Castilla*, Caja de Ahorros Popular Valladolid, Valladolid 1981.
- "Íñigo de Loyola y los alumbrados", en *Hispania sacra* 35 (1983), 585-680.
- (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989.
- "Mesianismo, Iluminismo y Erasmismo en torno a Íñigo de Loyola", en R. M^a. Sanz de Diego (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*, Institución de Estudios Complutenses (C.S.I.C.), Madrid 1991, 51-72.
- "Nuevas aportaciones históricas acerca de la juventud y familia de San Ignacio de Loyola", en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 119-142.
- FITA, F., "Los tres procesos de san Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico", en *RAH* 33 (1898), 422-461.
- "San Ignacio en Alcalá de Henares. Discusión crítica", en *RAH* 33 (1898), 512-536.
- FUTRELL, J. C., *Making an Apostolic Community of love: The role of the Superior according to St. Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1970.
- GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- "El lento camino de la lúcida entrega", en *Man* 73 (2001), 333-355.
- "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", en *Man* 76 (2004), 333-353.
- "Los primeros de París: amistad, carisma y pauta", en *Man* 78 (2006), 253-275.
- "La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556). A propósito de un gran libro", en *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011), 509-546.
- "Las mujeres y los primeros jesuitas", en F. Rivas (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, San Pablo, Madrid 2012, 219-282.
- "Ignatius of Loyola and His First Companions", en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 65-83.
- GARCÍA DÍAZ, I., "La Orden de la Banda", en *AHSI* 60 (1991), 29-89.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a., "Formar para la obediencia apostólica", en *Man* 66 (1994), 35-53.
- GARCÍA HERNÁN, E., "El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús", en *Jerónimo Zurita, Revista de Historia* 85 (2010), 193-205.
- *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013.
- GARCÍA MATEO, R., "La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad", en *Man* 58 (1986), 375-383.
- "La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad", en *Man* 59 (1987), 279-288.

- “La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad”, en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989, 129-141.
- “El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola”, en *AHSI* 60 (1991), 5-27.
- “San Ignacio de Loyola y el humanismo”, en *Gregorianum* 72 (1991), 261-288.
- “La mujer en la vida de Ignacio de Loyola”, en *Man* 66 (1994), 339-353.
- *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y mundo cultural*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 2000.
- GARCÍA – VILLOSLADA, R., *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1956.
- *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986.
- GENDREAU – MASSALOUX, M., “Ignacio de Loyola y la Sorbona”, en J. Caro Baroja (dir.), *Ignacio de Loyola. Magister artium en Paris 1528-1535*, Kutxa – Caja Gipuzkoa San Sebastián, Donostia – San Sebastián 1991, 13-18.
- GIOIA, M., “La doctrina y la praxis de la obediencia en San Ignacio”, en *CIS* 1979, 59-74.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., “Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 285-303.
- GRANERO, J. M., *San Ignacio de Loyola, Razón y Fe*, Madrid 1967.
- GRAY, H. J., “Jesuitas contemporáneos como amigos en el Señor”, en *CIS* 89 (1998), 43-54.
- GUIBERT, J. DE, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, IHSI, Roma 1953.
- ITURRIOZ, J., “Años juveniles de S. Ignacio en Arévalo (1506-1517)”, en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989, 62-64.
- KOLVENBACH, P. H., *Decir... al “Indecible”*, I. Iglesias (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999.
- LACOUTURE, J., *Los jesuitas. 1. Los conquistadores*, Paidós, Barcelona 1994 (1ª reimp.) [orig.: *Jésuites. 1. Les conquérants*, Seuil, París 1991].
- ID., *Jesuitas. 2. Los continuadores*, Paidós, Barcelona 1994 [orig.: *Jésuites. 2. Les revenants*, Seuil, París 1992].
- LADERO QUESADA, M. A., “Ecos de una educación caballeresca”, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 143-150.
- LAÍN ENTRALGO, P., “La personalidad de Ignacio de Loyola”, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 191-200.
- LETURIA, P. DE, *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*, Labor, Barcelona 1949².
- “Damas vascas en la formación y transformación de Íñigo de Loyola”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. I, IHSI, Roma 1957, 69-85.
- “Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI”, en Id., *Escritos Ignacianos*, vol. II, IHSI, Roma 1957.
- *Escritos ignacianos* (2 vols.), IHSI, Roma 1957.
- “Loyola y Castilla”, en L. Fernández (ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad*, Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1989, 11-43.
- LLANOS, F., “El capitán Íñigo de Loyola y la dama de sus pensamientos”, en *Razón y Fe* 124 (1941), 33-70.

- LÓPEZ HORTELANO, E., *El imaginario de Ignacio de Loyola*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2011.
- MADRIGAL, S., *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola*, Pedro Fabro y Francisco Javier, San Pablo – UPCo, Madrid 2008.
- MAIO, R. DE, “Ignazio di Loyola e la donna”, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 283-286.
- MARCOS, B., “San Ignacio y su proyección en el campo de las letras y de la cultura española”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 111-149.
- MARON, G., *Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- MARTÍNEZ – GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005.
- MARYKS, R. A. (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014.
- MCCOOG, TH. M. (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, IHSI – The Institute of Jesuit Sources, Roma – St. Louis 2004.
- *Ite inflamate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006*, IHSI, Roma 2010.
- MEISSNER, W. W., *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Anaya & Muchnik, Madrid 1995 [orig. : *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven – London 1992].
- OBERHOLZER, P. (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, IHSI, Roma 2015.
- OLEZA LE – SENNE, F. DE, “Ignacio de Loyola, místico”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 517-523.
- O’LEARY, B., “Ignatian Mysticism and contemporary culture”, en *The Way* 52 (2013), 1-14.
- O’MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993 [orig.: *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge 1993].
- *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente*, Mensajero, Bilbao 2014 [orig.: *The Jesuits. A History from Ignatius to the present*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2014].
- O’ROURKE BOYLE, M., *Loyola Act’s. The Rethoric of the Self*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1997.
- PASTORE, S., “Unwise Paths. Ignatius of Loyola and the Years of Alcalá de Henares”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 25-44.
- PAVONE, S., “A Saint under Trial. Ignatius of Loyola between Alcalá and Rome”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 45-65.
- PLAZAOLA, J. (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991.
- “Genio y figura de Ignacio de Loyola: la realidad y el mito”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 29-49.

- RAHNER, H., "Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie der ignatianischen Mystik", en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 17-35.
- "Der tatsächliche Verlauf der Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta", en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 124-139.
- "Die Mystik des heiligen Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta", en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 202-220.
- "Die psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius", en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), 265-282.
- *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Herder, Freiburg 1956.
- RAITZ VON FRENTZ, E., "Ludolphe le Chartreux et les Exercices de S. Ignace de Loyola", en *RAM* 25 (1949), 375-388.
- RAVIER, A., *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa – Calpe, Madrid 1991 [orig.: *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1974].
- RHODES, E., "Ignatius, Women, and the *Leyenda de los santos*", en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 7-23.
- RUIZ PÉREZ, F. J., *Teología del camino. Una aproximación antropológico – teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000.
- SALVAT, I., *Servir en misión universal*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2002.
- SALE, G. (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Mensajero, Bilbao 2003 [orig.: *Sant' Ignazio e l'arte dei gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003].
- SALVIUCCI INSOLERA, L., "Laínez e l'arte. All'origine della concezione dell'arte nella Compagnia di Gesù", en P. Oberholzer (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, IHSI, Roma 2015, 565-591.
- SANZ DE DIEGO, R. Ma. (ed.), *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527)*, Institución de Estudios Complutenses (C.S.I.C.), Madrid 1991.
- SERRANO Y SANZ, M., *San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares: estudio histórico*, Juan Iglesia, Madrid 1895.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., "El marco histórico de Íñigo López de Loyola y su educación cortesana", en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao- Santander 1992, 103-110.
- TACCHI VENTURI, P., "L'Umanesimo e il fondatore del collegio romano", en *AHSI* 25 (1956), 63-71.
- TELLECHEA, J. I., *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Sígueme, Salamanca 1990³.
- WORCESTER, TH. (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

1.3 EJERCICIOS ESPIRITUALES

1.3.1 IMAGINACIÓN, CONOCIMIENTO INTERNO Y APLICACIÓN DE SENTIDOS

- ALARCÓN, M., “Aplicación de sentidos”, en *Man* 65 (1993), 33-46.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2009².
- “Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 227-264.
- “Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana”, en *Man* 82 (2010), 341-354.
- BALLESTER, M., *Ejercicios y métodos orientales*, CIS, Roma 1985, 61-71; 93-103.
- “Imaginación, narración, fantasía en San Ignacio”, en *Cuadernos de espiritualidad* 49 (1988), 3-44.
- BARREIRO LUNA, A., *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2014 [orig.: *Contemplação da vida de Jesus Cristo. História, método e teologia dos Exercícios Espirituais ignacianos*, Edições Loyola, São Paulo 2010].
- BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid 2010², 53-92 [orig.: *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971].
- BLAKE, R. A., “Listen with your eyes. Interpreting Images in the Spiritual Exercises”, en *Studies* 31 (2000), 1-43.
- BLUM, P. R., “Heroic Exercises: Giordano Bruno’s *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola’s *Exercitia Spiritualia*”, en *Bruniana & Campanelliana* XVIII (2012), 359-373.
- BOVER, J. M., “De la meditación a la contemplación según San Ignacio”, en *Man* 5 (1930), 104-122.
- BYRNE, B., “To see with the eyes of the imagination...: Scripture in the Exercises and recent interpretation”, en *The Way* 72 (1991), 3-19.
- CALVERAS, J., “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 20 (1948), 47-70.
- “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 20 (1948), 125-136.
- CHÉRCOLES, A. M^a., “El conocimiento interno en el proceso de los Ejercicios”, en *Man* 71 (1999), 19-29.
- “Conocimiento interno del desorden... y del amor”, en AA.VV, *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2007, 83-104.
- CONROD, F., “The *Spiritual Exercises*. From Ignatian Imagination to Secular Literature”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 266-281.
- CUEVAS GARCÍA, C., “Composición de lugar y perspectiva dramática en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 211-228.
- DIVARKAR, P., *La senda del conocimiento interno*, Sal Terrae, Santander 1984.
- ESTRADA, J. A., “Conocimiento interno del mundo para que más le ame y le sirva”, en *Man* 71 (1999), 46-63.
- FABRE, P. A., *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*, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1992.

- FESSARD, G., *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2010 [orig.: *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956].
- FRICK, E., “La imaginación en cuanto método de la transformación del yo. Reflexión práctica desde la Imaginería Afectiva Guiada (IAG) de Leuner”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 287-303.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a., “La aplicación de sentidos”, en *Man* 81 (2009), 141-155.
- GARCÍA MATEO, R., “Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), 91-110.
- “Semiótica teatral en los Ejercicios”, en *Letras de Deusto* 23 (1993), 99-116.
- *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, BAC, Madrid 2002.
- GIL, D., “Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios”, en *Man* 43 (1971), 225-244.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.
- *N’oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008.
- IPARRAGUIRRE, I., “La oración en la Compañía naciente”, en *AHSI* 25 (1956), 455-487.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ – PINZÓN, F., “Los Ejercicios Espirituales desde los sistemas psicoterapéuticos de estimulación imaginativa”, en C. Alemany – J. – A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 304-319.
- JUNG, C. G., “Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola (1939-1940)”, en *Modern Psychology*, vol. 4, Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich 1959.
- LAVRA, M., “«Traer los cinco sentidos...» (121)”, en *Man* 71 (1999), 167-170.
- LEPERS, E., “L’application des sens”, en *Christus* 27 (1980), 83-94.
- MARTY, F., “Toucher et goûter ‘sens spirituels’ et affectivité”, en *Christus* 151 (1991), 322-331.
- MCLEOD, F. G., “Uso de la imaginación en los Ejercicios ignacianos”, en *CIS* 54 (1987), 31-93.
- MELLONI, J., “Las influencias cisnerianas de los Ejercicios”, en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998, 353-377.
- “El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner”, en *Man* 71 (1999), 5-18.
- *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2001.
- NICOLAS, A. T. DE, *Powers of Imagining. Ignatius de Loyola. A philosophical hermeneutic of Imagining through the collected Works of Ignatius de Loyola*, State University of New York Press, New York 1986.
- PALACIO, C., “[...] ‘Ansí nuevamente encarnado’ (A propósito del ‘conocimiento interno del Señor’)”, en *Man* 71 (1999), 31-44.
- PAVIE, X., *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Les Belles Lettres, Paris 2014.
- PLAZAOLA, J. (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998.

- POGGI, V., "El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la «Vita Christi» de Ludolfo", en J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998, 187-205.
- RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, München 1954.
- SHORE, P., "The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola", en *Studies* 30 (1998), 19-30.
- SQUILLONI, D., *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli «Esercizi Spirituali» di S. Ignazio di Loyola*, Liguori, Napoli 1996.
- TOVAR DE LEMOS, N., "A vontade de Deus e a vocação de S. Mateus de Caravaggio", en AA.VV., *Vontade de Deus, caminhos de felicidade. Actas IX Semana de Estudos de Espiritualidade Inaciana*, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Braga 2013, 9-26.

1.3.2 OTROS TEMAS IGNACIANOS

- ABAD, C. M^a., "Unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio", en *AHSI* 25 (1956), 437-454.
- AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Blass y Cía, Madrid 1919.
- ALBURQUERQUE, A., "Los directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidades de actualización de los Directorios hoy", en *Man* 62 (1990), 401-438.
- "La Parábola de «tres binarios de hombres» (149-157)", en *Man* 67 (1995), 165-180.
- "Directorio oficial de los Ejercicios Espirituales. Cuarto Centenario (1599-1999)", en *Man* 71 (1999), 369-381.
- ALDAMA, A. M^a. DE, "La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús", en *AHSI* 84 (1973), 201-245.
- Repartiéndose en la Viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones, CIS, Roma 1973.
- Unir a los repartidos. Comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús, CIS, Roma 1976.
- Comentario a la IX Parte de las Constituciones. El General de la Compañía de Jesús, CIS, Roma 1982.
- La vida religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la Parte VI de las Constituciones, CIS, Roma 1989.
- ALEIXANDRE, D., "Lectio divina y oración ignaciana", en *Man* 82 (2010), 369-378.
- ALEMANY, C. – GARCÍA – MONGE, J. A. (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos* (2 vols.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991.
- ANGELIS, A. DE, "La scenografia sacra di Andrea Pozzo a Roma e a Frascati", en *Studi Romani* 6 (1958), 160-170.
- ARROYO, J., "La transformación del yo en la dinámica de los ejercicios espirituales: etapas de un proceso", en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 71-93.

- BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995 [orig.: *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Echter Verlag, Würzburg 1970].
- BALLESTER, M., “«Ya me quiera dormir...»”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 22-34.
- BLUM, P. R., “Giordano Bruno’s «De egli Eroici furori» as a Response to Ignatius of Loyola’s Exercitia Spiritualia”, en *Brunina e Campanelliana* 18 (2012), 359-373.
- BONÉ PINA, I., “Vulnerables y hospitalarios. Espiritualidad ignaciana y alteridad”, en *Man* 80 (2008), 109-124.
- BRAVO, B., “El *Itinerario de la perfección* del P. Antonio Cordeses (I)”, en *Man* 31 (1959), 115-138.
- “Teorías contemplativas cordesiano – palmianas del *Itinerario de la perfección* (II)”, en *Man* 31 (1959), 235-260.
- “Últimas conclusiones en torno al *Itinerario* de Cordeses (III)”, en *Man* 31 (1959), 335-352.
- “Ulteriores aspectos del magisterio espiritual de Cordeses (IV)”, en *Man* 33 (1961), 239-252.
- BUSTO, J. R., “Sobre parábolas y ejemplos”, en *Man* 67 (1995), 115-121.
- CABARRÚS, C. R., “¿Por qué no nos cambian los Ejercicios Espirituales?”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 277-284.
- CALVERAS, J., “Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 15 (1943), 252-270 y 324-340.
- CARRIÈRE, B., “Volver a leer la vida, como «espiritual operación» (1)”, en *Man* 67 (1995), 365-372.
- CARRO, V., “El problema literario de «Las dos Banderas»”, en *Man* 67 (1995), 139-148.
- COUPEAU, J. C., “Arte y espiritualidad ignaciana. Liberados para crear”, en <ignaziana.org> 3 (2007), 81-97.
- *El Espíritu en la forma: las Constituciones a la luz de la retórica*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2014 [orig.: *From Inspiration to Invention. Rethoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2010].
- DECLoux, S., “La transformación del yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 397-411.
- DIVARKAR, P., “La transformación del yo y la experiencia espiritual: el enfoque ignaciano a luz de otros modelos antropológicos”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 23-34.
- FAGONE, V., “Il problema dello spazio prospettico nella pittura di A. Pozzo”, en *Civiltà Cattolica* 102 (1961), 405-410.
- FERNÁNDEZ – MARTOS, J. Ma., “La incorporación de la realidad como clave del cambio en ejercicios espirituales”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 241-276.
- FILELLA, J., “Los Ejercicios Espirituales y la psicología de C. Jung”, C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 310-329.

- “La Sombra y las zonas oscuras de nuestro ser”, en *Man* 79 (2007), 5-19.
- GARCÍA DE CASTRO, J., “Érase una vez Dos Banderas. Observaciones al texto ignaciano. EE.EE (136-147)”, en *Man* 67 (1995), 149-164.
- “¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos”, en *Man* 74 (2002), 11-40.
- “La estructura interna del discernimiento”, en *Man* 80 (2008), 125-140.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a., “Adiciones para acompañar a sujetos bloqueados”, en *Man* 74 (2002), 229-241.
- “A dónde voy y a qué”, en *Man* 82 (2010), 213-219.
- *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2015².
- GARCÍA GUTIÉRREZ, F., “Andrea Pozzo (1642-1709): Su vida y su obra”, en *Temas de estética y arte* 10 (1996), 153-166.
- GARCÍA HIRSCHFIELD, C., “La Parábola del Rey Temporal. ¿Nos sirve hoy la parábola del Rey Temporal? ¿Fidelidad al texto o esfuerzo de traducción?”, en *Man* 67 (1995), 123-138.
- GIULIANI, M., “«Demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo» (48)”, en *Man* 61 (1989), 131-136.
- GONZÁLEZ BUELTA, B., “Las adiciones de los Ejercicios en la cultura actual”, en *Man* 74 (2002), 205-217.
- HERVÉ, V. M. – FORNOS, F., “Ejercicios ‘para sentir y gustar de las cosas internamente’. La experiencia corporal en las adiciones”, en *Man* 74 (2002), 219-228.
- IGLESIAS, I., “La historia en los Ejercicios («el primer preámbulo es la historia»), en *Man* 61 (1989), 121-130.
- “Notas a propósito de la transformación del yo en la experiencia espiritual”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 51-54.
- “Escatología de Ignacio; aspectos anticipadores”, en *Man* 68 (1996), 261-286.
- IPARRAGUIRRE, I., *Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio Oficial (1556-1599)*, vol. II, IHSI, Roma 1955.
- LEFRANK, A., “«... de una oración preparatoria y dos preámbulos [Ej 45-48]»”, en *Man* 67 (1995), 341-352.
- LETURIA, P. DE, “Lecturas espirituales durante los Ejercicios según san Ignacio de Loyola”, en *Man* 20 (1948), 295-310.
- “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de san Ignacio”, en Id., *Escritos ignacianos*, vol. II, IHSI, Roma 1957, 99-148.
- LUZÁRRAGA, J., “La pureza de intención desde la espiritualidad bíblica”, en *Man* 57 (1985), 35-53.
- MARNO, D., “Attention and Indifference in Ignatius’s *Spiritual Exercises*”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 232-247.
- O’LEARY, B., “Repetition and Review”, en *The Way* 27 (1976), 48-68.
- ORLANDIS, R., “De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección”, en *Man* 11 (1935), 97-126.
- PERRET, G., “Les larmes dans la prière”, en *Christus* 47 (2000), 104-113.
- PFEIFFER, H., “Andrea Pozzo e la spiritualità della Compagnia di Gesù”, en *Il Massimo* 52 (1995), 56-61.
- PINARD DE LA BOULLAYE, H., “Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint Ignace”, en *AHSI* 25 (1956), 416-430.

- RAHNER, K., *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971 [orig.: *Betrachtungen zum ignatianischem Exerzitienbuch*, Kösel – Verlag, München 1965].
- RAMBLA, J. M^a., “Mucho aprovecha el leer algunos ratos» (*Ej 100*)”, en *Man* 67 (1995), 317-326.
- ROVELLA, G., “Andrea Pozzo e l’arte barocca”, en *Civiltà Cattolica* 93 (1942), 153-161.
- SÁNCHEZ – MARCO, F., “El proceso de interiorización”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 35-47.
- “La relación personal con Jesús”, en C. Alemany – J. A. García – Monge (eds.), *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1991, 136-159.
- SLUHOVSKY, M., “Loyola’s *Spiritual Exercises* and the Modern Self”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, writings, spirituality, influence*, Brill, Boston 2014, 216-231.
- TEJERINA, A., “Petición de la contemplación de la Encarnación”, en *Man* 71 (1999), 45-61.
- TONI, T., “La lectura en tiempo de Ejercicios. A propósito de las «Caminos de Vida»”, en *Man* 5 (1929), 56-65.

2. IMAGEN E IMAGINACIÓN

2.1 FUENTES

2.1.1 SIGLOS II-X

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones* (PL 32, col. 659-868; CCL 27, 1-273; CSEL XXXIII, 1-388).
- *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40; CCL 44A).
- *De Genesi ad litteram XII* (CSEL XXVIII, 3-456).
- *De doctrina christiana* (CCL 32, 1-167; CSEL LXXX, 3-169).
- *Sermones ad Populum. Classis Prima. De Scripturis* (PL 38).
- *Cartas* (2º), Lope Cilleruelo (ed.), vol. XIa, BAC, Madrid 1958².
- ANÓNIMO, *El Fisiólogo*, N. Guglielmi (ed.), Eneida, Madrid 2002.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Orationes contra Arianos I-III* (PG 26, col. 12-468).
- *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (PG 26, col. 681-793).
- AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas*, A. Ortega – I. Rodríguez (eds.), BAC, Madrid 1981.
- BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto* (PG 32, col. 68-217; SC 17bis, 250-531).
- CARLOMAGNO, *Opus Carolis Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*, A. Freeman – P. Meyvaert (eds.), en *Monumenta Germaniae Historica, Concilia* 2, Suppl. 1, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998 (PL 98, col. 999-1248).
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyrorum in Leviticum Liber* (PG 69, col. 539-590).
- *In Joannis Evangelium* III; IX (PG 73, col. 399-528; 74, col. 105-282).
- *Quod unus sit Christus* (PG 75 col. 1253-1362).
- *Scholia de Incarnatione Unigeniti* (PG 75, col. 1363-1412).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* I-III (PG 8, col. 249-684; SC 70.108.158).
- EUSEBIO DE CESAREA, *Epistolae. Ad Constantiam Augustam* (PG 20, col. 1545-1550).
- GREGORIO MAGNO, *Registrum epistolarum* I (SC 370; CCL 140).
- *Homiliae in Ezechielem prophetam* (PL 76, col. 785-1072; SC 327.360; CCL 142).

GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XXX* (PG 36, col. 103-154; SC 205, 226-275).

HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate XII* (PL 10, col. 23-472).

—— *Liber De Synodis, seu de fide orientalium* (PL 10, col. 479-546).

JUAN CASIANO, *Colatio X* (SC 54, 74-96; CSEL XIII, 285-308).

MÁXIMO EL CONFESOR, *Epistolae XV* (PG 91, col. 544-576).

—— *Ambiguorum Liber* (PG 91, col. 1031-1417).

ORÍGENES, *Commentarii in Iohanem Ev.* I-II (SC 120).

—— *Contra Celsum VIII* (SC 150).

2.1.2 SIGLOS X-XVII

ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios*, en Aa.Vv., *Místicos franciscanos*, vol. I, BAC, Madrid 1968, 95-182.

ÁNGELA DE FOLIGNO, *Libro de la experiencia*, P. García Acosta (ed.), Siruela, Madrid 2014.

ANÓNIMO, *Compendio breve de Ejercicios Espirituales. Un monje de Montserrat (siglo XVI)*, J. Melloni (ed.), BAC, Madrid 2006.

ANONIMO DEL XIV SECOLO, *La nube della non – conoscenza e gli altri scritti*, Ancora, Milano 1997⁶.

BERNABÉ DE PALMA, *Vía Spiritus*, T. H. Martín (ed.), BAC, Madrid 1998.

BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión*, M. García Trascasas (ed.), FUE, Madrid 2000.

BERNARDO DE CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, vol. III, Ed. Cistercienses, Roma 1963, 13-59.

BUENAVENTURA, *Breviloquium*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 199-291.

—— *Itinerarium mentis in Deum*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 293-316.

ELREDO DE RIEVAULX, *Quand Jesus eut douze ans* (SC 60).

—— *La vie de recluse* (SC 76, 42-167).

FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario Espiritual. Sexto Tratado. La vía del recogimiento*, M. Andrés (ed.), BAC, Madrid 1972.

HEINRICH SEUSE, *Vida*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2013.

IÁCOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos sanctorum llaman)*, F. J. Cabasés (ed.), UPCo – IHSI, Madrid – Roma 2007.

JAKOB BÖHME, *Aurora*, A. Andreu (ed.), Siruela, Madrid 2012, 125 [orig.: *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang*, ed. facsímil 1730, W. Buddecke (ed.), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1963].

LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo, fielmente recogida del evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia* (2 vols.), E. del Río (ed.), UPCo – IHSI, Madrid – Roma 2010.

MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2005.

MATILDE DE MAGDEBURGO, *La Luz Divina que ilumina los corazones*, D. Gutiérrez (ed.), Monte Carmelo, Burgos 2004.

MEISTER ECKHART, *El fruto de la nada*, A. Vega (ed.), Siruela, Madrid 2003⁴.

—— *Tratados y sermones*, Ilse T. Masbach de Brugger (ed.), Las cuarenta, Buenos Aires 2013.

RICARDO DE SAINT – VICTOR, *Les douze patriarches. Benjamin minor* (SC 419).

TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, E. de la Madre de Dios – O. Steggink (eds.), BAC, Madrid 1977⁷.

THEODERICH VON ECHTRENACHT, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, V. Cirlot (ed.), Siruela, Madrid 2001.

2.2 FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGINACIÓN

- ABRAMS, M. H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the critical tradition*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1971.
- ALQUIÉ, F., *Polarité du symbole*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.
- AUGÉ, M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris 1992.
- *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Payot & Rivages, Paris 1997.
- *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno – fiction*, Seuil, Paris 1997.
- *Les Formes de l'oubli*, Payot & Rivages, Paris 2001.
- BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, FCE, México 2011 (6ª reimp.) [orig.: *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1960].
- *La poética del espacio*, FCE, México 2013 (14ª reimp.) [orig.: *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957].
- BARTH, J. R., *The Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*, Fordham University Press, New York 2001².
- BELTING, H., *Pour une anthropologie des images*, Gallimard, Paris 2004 [orig.: *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001].
- *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci, Roma 2008 (2ª reimp.) [orig.: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1990].
- BERTRAND, D., "Se représenter Dieu", en *Christus* 27 (1980), 19-32.
- BESANÇON, A., *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, Siruela, Madrid 2003 [orig.: *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, Paris 1994].
- BINSWANGER, L., *Traum und Existenz*, Verlag Gachnang & Springer, Bern – Berlin 1992.
- BLANCH, A., *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, PPC – UPCo, Madrid 1995.
- BOESPFLUG, F., "Dieu en Pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Âge", en *Revue Mabillon* 2 (1991), 167-205.
- *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bayard, Paris 2011².
- *La pensée des images. Entretiens sur Dieu dans l'art avec Bérénice Levet*, Bayard, Paris 2011.
- BOESPFLUG, F. – ZALUSKA, Y., "Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e Concile du Latran (1215)", en *Cahiers de civilisation médiévale* 37 (1994), 181-240.
- BOULNOIS, O., *Au – delà de l'image. Une archéologie du visual au Moyen Âge, V^e – XVI^e siècle*, Seuil, Paris 2008.
- CAILLOIS, R., *Imágenes, imágenes*, Edhasa, Barcelona 1970 [orig.: *Images, images*, Corti, Paris 1966].
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols.), FCE, México 1979 [orig.: *Philosophie der symbolischen Formen: 1. Die Sprache; 2. Das mythische Denken; 3. Phänomenologie der Erkenntnis* (3 vols.), Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923-1929].
- CHRÉTIEN, J. L., *Corps à corps. À l'écoute de l'oeuvre d'art*, Éditions de Minuit, Paris 1997.
- *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Éditions de Minuit, Paris 2007.
- *L'espace intérieur*, Éditions de Minuit, Paris 2014.
- *L'inoubliable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris 2014².
- CORBIN, H., *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris 1983.

- “Lo imaginario y lo imaginal (I-II)”, en *Axis Mundi: cosmología y pensamiento tradicional* 4 y 5 (1995), 37-48; 29-47.
- *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabî*, Entrelacs, Paris 2006 [orig.: *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabî*, Flammarion, Paris 1958].
- *Acerca de Jung. El Buddhismo y la Sophia*, M. Cazenave (ed.), Siruela, Madrid 2015 [orig.: *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, M. Cazenave (ed.), Entrelacs, Paris 2014].
- DELEUZE, G., *L’image-mouvement. Cinéma 1*, Éditions du Minuit, Paris 1979.
- *L’image-temps. Cinéma 2*, Éditions du Minuit, Paris 1985.
- DAVY, M. M., *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion – Champs, Paris 1977.
- DIDI – HUBERMAN, G., *L’image ouverte. Motifs de l’incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007.
- *Cuando las imágenes toman posición*, Antonio Machado Libros, Madrid 2008 [orig.: *Quand les images prennent position*, Éditions de Minuit, Paris 2008].
- DUNAND, F. – SPIESER, J. M. – WIRTH, J. (eds.), *L’image et la production du sacré*, Méridiens Klincksieck, Paris 1991.
- DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Bordas, Paris – Bruxelles – Montréal 1969.
- *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires 2007² [orig.: *L’imagination symbolique*, PUF, 1968²].
- *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, A. Verlat (ed.), Siruela, Madrid 2011.
- ELIADE, M., *El vuelo mágico*, V. Cirlot – A. Vega (eds.), Siruela, Madrid 2000³.
- GARCÍA – BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999.
- GINGRAS, F., “Note sur la notion d’imaginaire: entre poétique et histoire”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXVI* (2010), 33-42.
- GOODY, J., *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge 1994².
- *Representation and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fictions, Relics and Sexuality*, Blackwell Publishers, Oxford 1997.
- GROSSER, M., *L’œil du peintre*, Gérard & C^o, Belgique 1965 [orig.: *The painter’s eye*, Rinehart, New York 1951].
- HACKING, I., *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- HENRY, M., *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Siruela, Madrid 2008 [orig.: *Voir l’invisible. Sur Kandinsky*, Paris 2005].
- HUBER, G., *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Schwabe, Basilea 1995.
- KANT, I., “Crítica de la razón práctica”, en Id., *Kant*, vol. II, M. Hernández Marcos (ed.), Gredos, Madrid 2010, 129-298.
- “Crítica del juicio”, en Id., *Kant*, vol. II, M. Hernández Marcos (ed.), Gredos, Madrid 2010, 299-604.
- KARNES, M., *Imagination, Meditation & Cognition in the Middles Ages*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011.
- JUNG, C. G., *El libro rojo (facsimil)*, L. Pinkler – M. S. Costantini (eds.), El Hilo de Ariadna – Malba – Fundación Costantini, Buenos Aires 2010.
- *El libro rojo (versión de estudio)*, B. Nante (ed.), El Hilo de Ariadna, Buenos Aires 2012.
- LÉVI – STRAUSS, C., *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983.

- LYOTARD, J. F., *Das inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Passagen Verlag, Viena 1989.
- MALAXECHEVERRÍA, I., (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴.
- MARIN, L., *Des pouvoirs de l'image*, Le Seuil, Paris 1993.
- MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 2014¹⁰.
- MATHIEU – CASTELLANI, G. – CHAZAL, R. (eds.), *La pensée de l'image. Signification et figuration dans le texte et la peinture*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 1994.
- MERLEAU – PONTY, M., *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid 2013 [orig.: *L'oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964].
- MITCHELL, W. J. T., *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- MORENO, A., “La conversión en la teoría mimética de René Girard”, en *Pensamiento* 70 (2014), 277-305.
- NANTE, B., *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*, Siruela – El Hilo de Ariadna, Madrid, 2012².
- NEUMAN, M., “Toward an Integrated Theory of Imagination”, en *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), 251-275.
- SHAPIRO, M., “On some problems in the semiotics of visual art: Field and vehicle in image-signs”, en *Semiotica* 1 (1969), 223-242.
- *Selected Papers I: Romanesque art*, George Braziller, New York 1977.
- SCHMITT, J. CL., “Rituels de l'image et récits de vision”, en *Testo e Immagine nell'Alto Medioevo (15-21 aprile 1993)*, *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 41 (1993), 419-462.
- “La culture de l'imgo”, en *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 51 (1996), 3-36.
- TRÍAS, E., *Lo bello y lo siniestro*, Debolsillo, Barcelona 2013².
- *La edad del espíritu*, Debolsillo, Barcelona 2014².
- RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.
- *Temps et récit* (3 vols.), Seuil, Paris 1983-1985.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000.
- WIRTH, J., “La représentation de l'image dans l'art du haut Moyen Âge”, en *Revue de l'art* 79 (1988), 9-21.
- *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e – XV^e siècles)*, Méridiens Klincksieck, Paris 1989.
- “L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Âge”, en F. Dunand – J. M. Spieser – J. Wirth (eds.), *L'image et la production du sacré*, Méridiens Klincksieck, Paris 1991, 139-164.
- “Les scolastiques et l'image”, en G. Mathieu – Castellani – R. Chazal (eds.), *La pensée de l'image. Signification et figuration dans le texte et la peinture*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 1994, 19-30.
- “L'iconographie médiévale du coeur amoureux et ses sources”, en *Micrologus* 11 (2003), 193-212.
- *L'image à l'époque romane*, Cerf, Paris 2008.
- *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, Cerf, Paris 2010.
- *L'image à la fin du Moyen Âge*, Cerf, Paris 2011.
- WUNENBURGER, J. J., *Filosofia delle immagini*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999, 8-14. [orig.: *Philosophie des images*, PUF, Paris 1997 (2001²)].

- *La vida de las imágenes*, Jorge Baudino Ediciones – Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires 2005 [orig.: *La vie des images*, PUG, Grenoble 2002].
- “Introduction à l’imaginaire”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXVI* (2010), 187-211.
- ZAMBON, F., *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*, Siruela, Madrid 2010 [orig.: *L’alfabeto simbolico degli animali. I bestiari del medioevo*, Carocci, Roma 2003].
- ZUBIRI, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.

2.3 MÍSTICA VISIONARIA Y NO VISIONARIA

- ALBAREDA, A. M., “Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall’abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)”, en *AHSI* 25 (1956), 254-316.
- ANDRÉS MARTÍN, M., “Carro de dos vidas (1500)”, en *Burgense: Collectanea scientifica* 23 (1982), 455-496.
- ÁNGEL, A., “Beatriz de Nazaret o la obsesión por divino. Cronología”, en *Cistercium* 219 (2000), 445-458.
- ARBLASTER, J. – FAESEN, R., “The influence of Beatrice of Nazareth on Marguerite Porete: *The Seven Manners of Love* revised”, en *Cîteaux* 64 (2013), 41-87.
- ARMENTA SUÁREZ, J., “Contenido teológico y espiritual del *Diálogo de la Eterna Sabiduría* de Enrique Susón”, en *Ciencia Tomista* 140 (2013), 493-522.
- BARA, S., “El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, O. P.”, en *Ciencia Tomista* 131 (2004), 139-188.
- “El misterio de Dios en un místico renano: Enrique Susón”, en S. Castro – F. Millán – P. Rodríguez (eds.), *Umbrá, imago, veritas*, UPCo, Madrid 2004, 37-61.
- “Para entender al Maestro Eckhart”, en *Ciencia Tomista* 135 (2008), 453-486.
- “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de Santa Teresa”, en F. J. Sancho – R. Cuartas (dirs.), *Las Moradas del castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Monte Carmelo – Universidad de la Mística, Burgos 2014, 179-218.
- “La dialectique de l’image chez Henri Suso”, en M. A. Vannier (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2014, 187-201.
- “«La gracia del beso»: libertad y creatividad de las místicas medievales”, en C. Picó (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, Verbo Divino, Estella 2015, 133-159.
- *Teología mística alemana. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff Verlag, Münster 2015.
- BARUZI, J., “Le Mysticisme de Henri Suso”, en *RAM* 51 (1975), 209-266.
- *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991 [orig.: *Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Alcan, Paris 1924].
- BASCHET, J., “Image et événement: l’art sans la peste (c. 1348 – c. 1400)”, en *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993)*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 1994, 25-47.

- BASSETTI, M. – TOSCANO, B. (eds.), *Dal visibile all'indicibile: crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2012.
- BIZET, J. A., *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois*, Aubier, Paris 1947.
- *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Aubier, Paris 1948.
- BOUTON, J. DE LA CROIX., “La vida de las monjas de Císter en los siglos XII y XIII”, en *Cistercium* 220 (2000), 757-775.
- BRADLEY, R., “Backgrounds of the title *Speculum* in Mediaeval Literature”, en *Speculum* 29 (1954), 100-115.
- BÜHRER – THIERRY, G., “L’œil efficace. Voir, regarder et être vu dans le haut Moyen Âge occidental”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 559-570.
- CARRUTHERS, M., “Intention, sensation et mémoire dans l’esthétique médiévale”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 367-378.
- CASAGRANDE, G., “Il Terz’ordine e la beata Angela. La povertà nell’ordine e della non-povertà”, en E. Menestò (ed.), *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 1992, 17-38.
- CIRLOT, V., *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder, Barcelona 2005.
- *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Siruela, Madrid 2010.
- CIRLOT, V. – GARÍ, B., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid 2008.
- COGNET, L., *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, Desclée de Brouwer, Tournai – Paris 1968.
- COLLEDGE, E. – MARLER, J. C., “Mystical Pictures in the Suso Exemplar. Ms. Strasbourg 2929”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 55 (1984), 293-354.
- DELLA CROCE, G., “Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone”, en *La Scuola Cattolica* 95 (1967), 124-145.
- EMMERSON, R. K. – MCGINN, B. (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, New York 1992.
- ÉPINEY – BURGARD, G. – ZUM BRUNN, E., *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 2007 [orig.: *Femmes troubadours de Dieu*, Brépols, Belgique 1988].
- FAESEN, R., “Beatriz de Nazaret y su mística de las «Siete Maneras de amor»”, en *Cistercium* 219 (2000), 459-470.
- FROST, S., “Détachement (*Abgeschiedenheit* / *Gelassenheit*)”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 359-364.
- GANCK, R. DE., “Las monjas cistercienses de Bélgica. Vistas en el ambiente de la segunda ola de la espiritualidad cisterciense”, en *Cistercium* 219 (2000), 391-410.
- “Curriculum vitae de Beatriz. Su biografía y el biógrafo”, en *Cistercium* 219 (2000), 411-428.
- “El contexto religioso de las «Mulieres Religiosae»”, en *Cistercium* 220 (2000), 705-723.
- “Pasos preliminares para el encuentro con Dios”, en *Cistercium* 220 (2000), 725-741.
- GARCÍA ACOSTA, P., “Shouting at the Angels: Visual Experience in Angela of Foligno’s *Memoriale*”, en J. M. Salvador González (dir.), *Mulier aut Femina. Idealism or reality of women in the Middle Ages*, en *Mirabilia* 17 (2003), 115-139.
- “Poética de la visibilidad del «Mirouer des simples âmes» de Marguerite Porete”, en *Philia: Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois Maria Haas* 11 (2008), 173-191.

- *Poética de la visibilidad del «Miroir des simples âmes» de Marguerite Porete*, Tesis doctoral Universidad Pompeu Fabra, Barcelona 2009 (<http://www.tdx.cat/handle/10803/7448>).
- “Lumen Dantis et Lumen Margaretae: el imaginario compartido por Dante Alighieri y Marguerite dicta Porete”, en *Tenzone* 11 (2010), 189-225.
- GARÍ, B., “El camino al «País de la libertad» en *El espejo de las almas simples*”, en *Duoda: Revista d’Estudis feministes* 9 (1995), 49-68.
- “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto”, en *Duoda: Revista d’Estudis feministes* 9 (1995), 99-117.
- GRUBER, M., “Exemplar”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 484-488.
- “Iconographie de Suso”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 583-598.
- GUARNERI, R., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, en Archivio Italiano per la Storia della pietà, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, 350-708 (I. “Il movimento del Libero Spirito dalle origine al secolo XIV”, 353-499; II. “Il *Miroir des simples ames* di Marguerita Porete”, 501-636; III. “Apendici”, 637-708).
- “Angela, mistica europea”, en E. Menestò (ed.), *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 1992, 39-82.
- HAAS, A. M^a., *Kunst rechter gelassenheit. Themen und schwerpunkte von Heinrich Seuses mystik*, Peter Lang, Bern 1995.
- “Introduction à la vie et à l’oeuvre de Henri Suso”, en *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), 154-166.
- *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona 2002 [orig.: *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1995].
- “Der Wise Meister Eckhart. zum 750. Geburtsjahr Meister Eckharts”, en J. García de Castro, – S. Madrigal (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011, 233-246.
- HAAS, A. M^a. – ENDERS, M. – BARA, S., “Suso, Henri”, en M. A. Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 1123-1134.
- HAMBURGER, J. F., *The visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York 1998.
- HAMBURGER, J. F. – BOUCHÉ, A. M. (eds.), *The Mind’s Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey 2006.
- HECK, CH., *L’échelle céleste*, Flammarion, Paris 1999.
- “Raban Maur, Bernard de Clairvaux, Bonaventure: expression de l’espace et topographie spirituelle dans les images médiévales”, en J. F. Hamburger – A. M. Bouché (eds.), *The Mind’s Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey 2006, 112-132.
- KANTOROWICZ, E. H., *Laudes regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1946.
- KELLER, H. E., “Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX”, en V. Cirlot – A. Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona 2006, 87-137.
- KING – LENZMEIER, A. H., *Hildegard of Bingen: An Integrated Vision*, Liturgical Press, Collegeville – Minnesota 2001.

- LACHANCE, P., "Recent research on Angela of Foligno", en *Archivio italiano per la storia della pietà* 18 (2005), 105-119.
- LARGIER, N., "Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980-1993", en *Zeitschrift für deutsche Philologie* 114 (1995), 29-98.
- "Recent work on Meister Eckhart. Positions, problems, new perspectives, 1990-1997", en *Recherches de théologie et de philosophie médiévale* 65 (1998), 147-167.
- "Recent publications on Eckhart", en *The Eckhart Review* 17 (1998), 55-58.
- LERNER, R. E., "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought", en *Church History* 40 (1971), 397-411.
- LIBERA, A. DE, "L'un ou la Trinité. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne", en *Ciencia Tomista* 70 (1996), 31-47.
- *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999.
- *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999 [orig.: *Eckhart, Suso, Tauler, ou la Divinisation de l'homme*, Bayard, Paris 1996].
- MARTÍNEZ – GAYOL, N., *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI- XIV)*, San Pablo – UPCo, Madrid 2012.
- "Hildegarda de Bingen. Una pneumatología en imágenes", en M. Aroztegi – A. Cordovilla – J. Granados – G. Hernández (eds.), *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014, 172-202.
- MCGINN, B., *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, vol. II, Crossroad, New York 1994.
- *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, vol. III, Crossroad, New York 1998.
- *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, Crossroad, New York 2001.
- *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, vol. IV, Crossroad, New York 2005.
- "Theologians as Trinitarian Iconographers", en J. F. Hamburger – A. M. Bouché (eds.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey 2006, 186-207.
- *The Varieties of vernacular Mysticism (1350-1550)*, vol. V, Crossroad, New York 2012.
- MENESTÒ, E. (ed.), *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1992.
- MEWS, C., "Religious Thinker: «A Frail Human Being» on Fiery Life", en B. Newman (ed.), *Voice of the living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, University of California Press, Berkeley 1998, 52-69.
- MOJSISCH, B., "«Ce moi»: La conception du moi de Maître Eckhart", en *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), 18-30.
- MORRISON, M., "Ingesting Bodily Filth: Defilement in the Spirituality of Angela of Foligno", en *Romance Quarterly* 50 (2003), 204-216.
- MÜLLER, C., *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*, Peter Lang, New York 1999.
- NABERT, N., *Le jardin des sens*, Albin Michel, Paris 2011.
- NEWMAN, B. (ed.), *Voice of the living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, University of California Press, Berkeley 1998.
- O'DELL, C., "Ida de Léau, mujer de deseo", en *Cistercium* 220 (2000), 883-913.
- PACHO, E., "Simiente neerlandesa en la espiritualidad clásica española", en M. N. Ubarri – L. Behiels (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Trotta, Madrid 2005, 17-70.

- PALAZZO, E., "Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche", en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 339-366.
- PAZZELLI, R., "L'orientamento francescano del movimento penitenziale lungo il secolo XIII", en E. Menestò (ed.), *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1992, 3-16.
- POIREL, D., "Le *Liber* d'Angèle de Foligno: Enquête sur un *exemplar* disparu", en *Revue d'histoire des textes* 32 (2002), 225-264.
- POZZI, G., *Angela da Foligno. Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992.
- RAHNER, K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", en *RAM* 13 (1932), 113-145.
- "La Doctrine des 'sens spirituels' au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure", en *RAM* 14 (1933), 263-299.
- RAVIOLO, I., "La nature problématique de l'intellect: crée, incrée chez Eckhart", en M. A. Vannier (ed.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2014, 154-162.
- REQUESENS, J., "Hug de Balma (s. XIII) en català (s. XV): la seva *Theologia Mystica* en el *Tractat de Contemplació* de Francesc d'Eiximenis i edició del pròleg traduït", en *Arxiu de textos catalans antics* 26 (2007), 569-615.
- RÍO, E. DEL, "Ludolfo de Sajonia y su *Vida de Cristo*", en *Cistercium* 255 (2010), 119-148.
- ROESNER, M., "Jenseits des Erlebens. Meister Eckharts Mystik der reinen Vernunft", en *Internationale Katholische Zeitschrift. Communio* 44 (2015), 479-488.
- ROYO, A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 2003 (2ª reimp.).
- RUH, K., *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995 [orig.: *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1990].
- *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002 [orig.: *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1993].
- SCHIANO MORIELLO, L., "Siete maneras de amor", en *Cistercium* 219 (2000), 633-646.
- SCHÖNFELD, A., "El cuerpo y la oración en Maestro Eckart", en *Man* 74 (2002), 243-256.
- SCHROEDER, J. A., "A fiery heat: images of the Holy Spirit in the Writings of Hildegard of Bingen", en *Mystics Quarterly* 30 (2004), 79-89.
- SENSI, M., "Gli spazi del *Liber*: Sette luoghi angelani", en M. Bassetti – B. Toscano (eds.), *Dal visibile all'indicibile: crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2012, 45-82.
- SICARD, P., *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le «Libellus de formatione arche» de Hugues de saint – Victor*, Brepols Publishers, Paris – Turnhout 1993.
- SOLIGNAC, L., *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014.
- UBARRI, M. N. – BEHIELS, L. (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Trotta, Madrid 2005.
- VANNIER, M. A. (dir.), *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Cerf, Paris 2010.
- "Anthropologie. Eckhart", en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 113-122.

- “Christologie. Eckhart”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 240-243.
- “Eckhart”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 414-425.
- “Image (Bild)”, en Id. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011, 599-602.
- (dir.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2014.
- VEDOVA, M., *Esperienza e dottrina. Il Memoriale di Angela da Foligno*, Istituto Storico dei Capuccini, Roma 2009.
- “«Leggere» il Memoriale di Angela da Foligno”, en *Antonianum* 85 (2010), 587-616.
- VERDEYEN, P., “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), 47-94.
- “Influencia de Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Claraval en Beatriz de Nazaret”, en *Cistercium* 219 (2000), 623-630.
- WALSH, J., “Guillaume de Saint – Thierry et les sens spirituels”, en *RAM* 35 (1959), 27-42.
- WALSH, M., “To always be thinking somehow about Jesus. The Prologue of Ludolph’s *Vita Christi*”, en *Studies* 43 (2011), 1-39.
- WALTER, I. F. – WOLF, N., *Codices illustres. The World’s most Famous Illuminated Manuscripts. 400 to 1600*, Taschen, Köln 2001.
- WÉBER, E. H., “La théologie de la grâce chez Maître Eckhart”, en *Ciencia Tomista* 70 (1996), 48-72.
- WILLIAMS, J., “Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana”, en R. K. Emmerson – B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, New York 1992, 217-233.
- ZINN GROVER, A., “Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor”, en *History of Religions* 12 (1973), 317-341.

2.4 MÍSTICA Y EXPERIENCIA CRISTIANA

- BALDINI, M., *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990².
- BEIRNAERT, L., *Expérience chrétienne et psychologie*, Éditions de l’Epi, Paris 1964.
- *Aux frontières de l’acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris 1987, 199-243.
- CERTEAU, M. DE, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid 2006 [orig.: *La fable mystique, 1. XVI^e – XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982].
- CIRLOT, V. – VEGA, A. (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona 2006.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Experiencia mística y Psicoanálisis*, Sal Terrae – Fe y Secularidad, Santander – Madrid 1999.
- “Psicología de la experiencia religiosa”, en M. García – Baró – C. Domínguez Morano – P. Rodríguez Panizo (eds.), *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2001, 37-110.
- *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006.
- GARCÍA – BARÓ, M. – DOMÍNGUEZ MORANO, C. – RODRÍGUEZ PANIZO, P. (eds.), *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2001.

- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. Ma., “El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 191-192.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015.
- HAAS, A. Ma., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999.
- “Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 113-159.
- *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, Madrid 2009 [orig.: *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2009].
- *Mystische Denkbilder*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg im Breisgau 2014.
- HATAB, L. J., “Mysticism and Language”, en *International Philosophical Quarterly* 22 (1982), 51-59.
- HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 2001² [orig.: *Phänomenologie des religiösen Lebens: “Agustinus und der Neuplatonismus”, “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995].
- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1986 [orig.: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans Green & Co, New York 1902].
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.
- *La experiencia mística*, Trotta – Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid – Ávila 2004.
- “Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 63-103.
- PUJOL, O. – VEGA, A. (eds.), *El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Trotta, Madrid 2006.
- ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona 1961.
- TORRANCE, R. M., *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Siruela, Madrid 2006 [orig.: *The Spiritual Quest. Transcendence in Myth, Religion and Science*, The Regents of the University of California, California 1994].
- VEGA, A., *Zen, mística y abstracción*, Trotta, Madrid 2002.
- VERGOTE, A., *Psychologie religieuse*, Charles Dessart, Bruxelles 1966.

3. LIBROS DE CABALLERÍAS

3.1 FUENTES

- ANÓNIMO, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, F. Torres (ed.), Siruela, Madrid 2001.
- ANÓNIMO DEL SIGLO XIII, *La orden de Caballería*, J. Martín Lalandá (ed.), Siruela, Madrid 2009.
- ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso el Nono. Nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López* (ed. facsímil), Domingo de Portonaris, Salamanca 1576.
- ANDRÉS EL CAPELLÁN, *Libro del amor cortés*, P. Rodríguez Santidrián (ed.), Alianza, Madrid 2006.
- BENEDEIT – MANDEVILLE, *Libros de Maravillas*, M. J. Lemarchand (ed.), Siruela, Madrid 2002.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Elogio de la nueva milicia templaria*, J. Martín Lalandá (ed.), Siruela, Madrid 2005².
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Obras completas*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013.
- MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, F. Rico (ed.), RAE – Alfaguara, Madrid 2004.
- GARCÍ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula* (2 vols.), J. M. Cacho Bleuca (ed.), Cátedra, Madrid 2012⁷.
- GUILLAUME DE LORRIS – JEAN DE MEUN, *El libro de la Rosa*, C. Alvar – J. Muela (eds.), Siruela, Madrid 2003² [orig.: *Le Roman de la Rose* (3 vols.), F. Lecoy (ed.), Champion, Paris 1965-1970].
- RAMÓN LLULL, *Libro de la Orden de caballería*, J. Martín Lalandá (ed.), Siruela, Madrid 2009.

3.2 ESTUDIOS

- ADOLF, H., *Visio pacis. Holy City and grail. An Attempt at an Inner History of the Grail Legend*, Pennsylvania State University, Philadelphia 1960.
- ANDRÉS MARTÍN, M., “Estrenuidad, severidad, benignidad, armas del caballero español en «Carro de dos vidas (1500)», en *Cuadernos de investigación de la literatura hispánica* 14 (1991), 141-154.
- BELLON – MÉGUELLE, H., “En cadence ou de l’art de se déplacer dans la sphère courtoise”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXVIII* (2012), 3-14.
- CACHO BLECUA, J. M., “Etapas y técnicas del Amadís”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, Crítica, Barcelona 1980, 372-376.
- CIRLOT, V., *Les cançons de l’amor de lluny de Jaufré Rudel*, Columna, Barcelona 1996.
- *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*, Siruela, Madrid 2005.
- *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*, Siruela, Madrid 2014.
- COSTE, F., “*Universum tempus presentis*. Images et usages du temps médiéval dans la Légende dorée de Jacques de Voragine”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXV* (2009), 55-75.
- DEBIAIS, V., “La vue des autres. L’ekphrasis au risque de la littérature médiolatine”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 393-404.
- DUBOST, F., “La folie du désir. Tristan, Lancelot, Galehaut «et alii»”, en *Revue des langues romanes* 2 (2014), 331-352.
- FIORE, S., “Les origines orientales de la Légende du Graal: évolution des thèmes dans le cadre des cultures et des cultes”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1967), 207-219.

- FLECKENSTEIN, J., *La caballería y el mundo caballeresco*, Siglo XXI, Madrid 2004 [orig.: *Rittertum und Ritterliche Welt*, Siedler Verlag, Berlin 2002].
- FLORI, J., *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Paidós, Barcelona 2001 [orig.: *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Hachette Littératures, Paris 1998].
- FRAPPIER, J., “Vue sur les conceptions courtoises dans les littératures d’oc et d’oïl au XII^e siècle”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 6 (1959), 135-156.
- GARCÍA GUAL, C., *Primeras novelas europeas*, Istmo, Madrid 1988².
- GARÍN, E., “De las ‘tinieblas’ a la ‘luz’: la conciencia de una revolución intelectual”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Barcelona 1980, 28-34.
- GILSON, E., “La mystique de la grâce dans *La Queste del Saint Graal*”, en *Romania* LI (1925), 321-347.
- GÓMEZ REDONDO, F., *Historia de la prosa medieval castellana* (3 vols.), Cátedra, Madrid 1998.
- *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento* (2 vols.), Cátedra, Madrid 2012.
- GRACIA, P., “El ciclo de la PostVulgata y sus versiones hispánicas”, en *Voz y Letra* 7 (1996), 5-15.
- HAMILTON, W. E. M. C., “L’interprétation mystique de la *Queste del Saint Graal*”, en *Neophilologus* 27 (1942), 94-110.
- KRISTELLER, P. O., “El territorio del humanista”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Barcelona 1980, 34-44.
- KURLAT, F. W. DE, “El diseño novelesco del *Amadís de Gaula*”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, Crítica, Madrid 1980, 369-376.
- LACARRA, M^a. E. (ed.), *Evolución narrativa e ideología de la literatura caballeresca*, Ediciones Universidad del País Vasco, Bilbao, 1991.
- LÓPEZ CASTRO, A. – DIVINA CUESTA, M. L. (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)*, vol. I, Universidad de León, León 2007.
- LÓPEZ ESTRADA, F., “Siglos de Oro: Renacimiento”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Barcelona 1980.
- LOT – BORODINE, M., *La femme dans l’oeuvre de Chrétien de Troyes*, A. Picard et Fils Éditeurs, Paris 1909.
- *Le roman idyllique au Moyen Âge*, A. Picard Éditeur, Paris 1913.
- *Trois essais sur le roman de «Lancelot du Lac» et «La Quête del Saint Graal»*, Librerie Ancienne Honoré Champion, Paris 1919.
- *De l’amour profane à l’amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Nizet, Paris 1961.
- LUCÍA MEGÍAS, J. M., “Notas sobre la recepción del *Lanzarote* español en el siglo XVI (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9611)”, en *Verba Hispánica* 4 (1994), 83-96.
- MARAVALL, J. A., “La época del Renacimiento”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Barcelona 1980, 44-53.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, R. M., *Transmisión y difusión de la literatura caballeresca. Doce estudios de recepción cultural hispánica (siglos XIII-XVII)*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida 2013.
- PARAVICINI, W., “Gruppe und Person. Repräsentation durch Wappen im späteren Mittelalter”, en O. G. Oexle – A. von Hülsen – Esch. (ed.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 327-390.
- PARIS, G., “Études sur les romans de la Table Ronde. I. *Lancelot du Lac*. II. *Le Conte de la Charrette*”, en *Romania* XII (1883), 459-534.

- PARKER, A. A., “Las dimensiones del Renacimiento español”, en F. Rico. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Barcelona 1980, 54-70.
- PASTOREAU, M., *Figures de l'héraldique*, Gallimard, Paris 1996.
- *Traité d'héraldique*, Picard, Paris 2003⁴.
- *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Le Seuil, Paris 2004.
- *L'Art de l'héraldique au Moyen Âge*, Le Seuil, Paris 2009.
- PHAUPHILET, A., *Études sur «La Queste del Saint Graal»*, Champion, Paris 1921.
- REY – FLAUD, H., “Le sang sur la neige: analyse d'une image – écran de Chrétien de Troyes”, en *Littérature* 37 (1980), 15-24.
- RIBARD, J., *Chrétien de Troyes. Le Chevalier de la Charrette. Essai d'interprétation symbolique*, Nizet, Paris 1972.
- RICO, F., “Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, en Id. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Madrid 1980, 85-90.
- “Temas y problemas del Renacimiento español”, en Id. (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. II, Crítica, Madrid 1980, 1-27.
- *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Crítica, Barcelona 2014.
- RIDER, J., “The Perpetual Enigma of Chrétien's Grail Episode”, en *Arthuriana* 8 (1998), 6-21.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1996.
- ROUGEMONT, D. DE, *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona 2002⁸ [orig.: *L'amour et l'occident*, Plon, Paris 1978].
- SALY, A., “L'itinéraire intérieur dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes et la structure de la quête de Gauvain”, en *Senefiance* 2 (1976), 353-361.
- SHARRER, H. L., *A Critical Bibliography of Hispanic Arthurian Material. I. Texts: the prose romance cycles*, Grand & Cutler, London 1977.
- VALLETE, J. R., “De l'écriture de la merveille à la pensée du Graal”, en *Perspectives médiévales* 31 (2007), 140-146.
- *La pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e – XIII^e siècle)*, Honoré Champion, Paris 2008.
- VARGAS LLOSA, M., “Viejos y nuevos libros de caballerías”, en F. Rico (dir.), *Historia y crítica de la Literatura Española*, vol. I, Crítica, Madrid 1980, 361-363.
- WALTER, PH., “La vie des images et l'imaginaire médiéval”, en *Pris – Ma: Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge* XXVI (2010), 161-172.
- ZOTZ, T., “El mundo caballeresco y las formas de vida cortesanas”, en J. Fleckenstein, *La caballería y el mundo caballeresco*, Siglo XXI, Madrid 2004, 165-219.

4. HISTORIA Y HAGIOGRAFÍA

- ANDRÉS, M., “La vía del recogimiento”, en *Salmanticensis* 20 (1973), 655-665.
- *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, FUE, Madrid 1976.
- *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, BAC, Madrid 1976.
- *El misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por sus contemporáneos (1523-1560)*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1976.

- “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, en *Salmanticensis* 24 (1977), 307-334.
- “Los alumbrados de Toledo según el proceso de María Cazalla (1532-1534)”, en *Cuadernos de investigación histórica* 8 (1984), 65-79.
- “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, en *Studia historica. Historia Moderna* 6 (1988), 465-479.
- *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994.
- ARAGÜÉS ALDAZ, J., “Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I): la conformación de un género”, en M. Vitse (ed.), *Homenaje de Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2005, 97-147.
- “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*. El incunable, la Compilación B y la Leyenda de los santos: deudas, herencias y filiaciones”, en A. López Castro – M. L. Divina Cuesta (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)*, vol. I, Universidad de León, León 2007, 197-215.
- ARANDA PÉREZ, F. J., “El influjo complutense, de Cisneros y Fonseca a Carranza”, en I. J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, Almud, Toledo 2013, 29-57.
- BAÑOS VALLEJO, F., *La vida de los santos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Madrid 2003.
- “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión”, en M. Vitse (ed.), *Homenaje de Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2005, 65-96.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México 2013 (4ª reimp.) [orig.: *Érasme et l’Espagne*, Droz, Genève 1937].
- BURRIEZA, J. (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI – XVIII)*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2015.
- CONNOLLY, J. E. – DUTTON, B. – DEYERMOND, A. D. (eds.), *Saints and their Authors: studies in Medieval Hispanic hagiography in honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminar of Medieval studies, Madison 1990.
- DUBY, G., *Les Trois Ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978.
- *La época de las catedrales, arte y sociedad 980-1420*, Cátedra, Madrid 1993 [orig.: *Le temps des cathédrales: l’art et la société (980-1420)*, Gallimard, Paris 1976].
- DUBY, G. – PERROT, M. (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol. II, Taurus, Madrid 2006⁴ [orig.: *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Âge*, vol. II, Gallimard, Paris 1991].
- GARCÍA ORO, J., “Conventualismo y Observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en R. García – Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III, BAC, Madrid 1980, 211-349.
- “Reforma y reformas en la familia franciscana en el Renacimiento”, en M^a. M. Graña Cid – A. Boadas Llavat (eds.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional, septiembre 2003*, Asociación Hispánica de Estudios franciscanos, Madrid 2005, 235-254.
- GARCÍA PINILLA, I. J. (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, Almud, Toledo 2013.
- GARCÍA – VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, vol. III, BAC, Madrid 1980.

- GARÍ, B., "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el nuevo mundo", en *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 22 (2001), 679-696.
- GÓMEZ MORENO, A., *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar del mío Cid a Cervantes)*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2008.
- GRAÑA CID, M^a. M., "Eucaristía y feminismo. Doña Teresa Enríquez «la loca del Sacramento»", en *XX Siglos* 43 (2000), 58-65.
- "Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana", en *Duoda: Revista d'estudis femenistes* 34 (2008), 55-65.
- "Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)", en *Anuario de Estudios Medievales* 42 (2012), 697-725.
- GRAÑA CID, M^a. M. – BOADAS LLAVAT, A. (eds.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional, septiembre 2003*, Asociación Hispánica de Estudios franciscanos, GBG Editora, Madrid 2005.
- GRENDLER, P. F., *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 2002.
- HERNÁNDEZ AMEZ, V., "Censo bibliográfico de la literatura hagiográfica medieval castellana", en *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 17 (2003), 371-439.
- HUERGA, A., *Historia de los alumbrados (1570-1630)* (5 vols.), FUE, Madrid 1978-1994.
- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Alianza, Madrid 2012 (7^a reimp.) [orig.: *Herbst des Mittelalters*, Kröner, Stuttgart 1975].
- LISÓN TOLOSANA, C., *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Akal, Madrid 2004².
- MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1980².
- NIETO SORIA, J. M. – SANZ SANCHO, I. (eds.), *La época medieval: Iglesia y cultura*, Istmo, Madrid 2002.
- ORELLA, J. L. (ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521)*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1994.
- ORLANDIS, J., "El clima religioso de la Baja Edad Media", en *Cuadernos de investigación histórica* 8 (1984), 215-221.
- PASTORE, S., *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, col. Temi e Testi 46, Roma 2003.
- *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid 2010 [orig.: *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2004].
- "Los alumbrados castellanos: cuatro puntos en discusión", en I. J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, Almud, Toledo 2013, 59-82.
- PÉREZ ESCOHOTADO, J., *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*, Verbum, Madrid 2003.
- RIVAS, F. (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, San Pablo, Madrid 2012.
- ROCHA MELO, L., "Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad, antes de y durante el siglo XVI", en *Communio* 24 (2002), 191-205.
- SELKE, A., "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz", en *Bulletin Hispanique* 54 (1952), 125-152.

- “El caso del bachiller Antonio de Medrano. Iluminado epicúreo del siglo XVI”, en *Bulletin Hispanique* 58 (1956), 393-420.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., “Las relaciones de la Corona con el País Vasco a finales del siglo XV”, en J. L. Orella (ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521)*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1994, 267-281.
- THOMPSON, B. B., “Plumbei cordis, oris ferrei: la recepción de la teología de Jacobus a Vorágine y su *Legenda aurea* en la Península”, en J. E. Connolly – B. Dutton – A. D. Deyermund (eds.), *Saints and their Authors: studies in Medieval Hispanic hagiography in honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminar of Medieval studies, Madison 1990, 97-106.
- VALERO GARCÍA, P., “La Universidad de Salamanca en el siglo XVI”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de historia, 9-13 setiembre 1991*, Mensajero – Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 199-219.
- VERDOY, A., *Síntesis de historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, UPCo, Madrid 1994.
- VIDAL DOVAL, R., “La matriz medieval de la disidencia en Castilla en el siglo XVI: la herejía judaizante y la controversia sobre los conversos”, en I. J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, Almud, Toledo 2013, 13-28.
- VITSE, M. (ed.), *Homenaje de Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main 2005.
- WADE LABARGE, M., *La mujer en la Edad Media*, Nerea, Madrid 1989².

5. TEOLOGÍA

- AROTEGI, M. – CORDOVILLA, A. – GRANADOS, J. – HERNÁNDEZ, G. (eds.), *La unción de la Gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj*, BAC, Madrid 2014.
- ARZUBIALDE, S., *Humanidad de Cristo, lógica del amor y Trinidad. El misterio pascual*, Sal Terrae, Santander 2014.
- AUGUSTIN, G. (ed.), *Jesús es el Señor. Cristo en el centro*, Sal Terrae, Santander 2013.
- BALTHASAR, H. URS VON., *Gloria. Una estética teológica* (6 vols.), Encuentro, Madrid 1985-1989 [orig.: *Herrlichkeit* (3 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969].
- *Teodramática* (5 vols.), Encuentro, Madrid 1990-1997 [orig.: *Theodramatik* (4 vols.), Johannes Verlag, Einsiedeln 1971-1983].
- *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013 [orig.: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Verlag Herold, Wien – München 1956].
- BOBIN, CH., *L'uomo che cammina*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1998.
- BRAGUE, R., *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008.
- BUSTO, J. R., “Teología Dogmática y Espiritualidad”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 301-323.
- CASSINGENA – TRÉVEDY, F., *Poétique de la théologie*, Ad Solem, París 2011.
- CASTRO, S. – MILLÁN, F. – RODRÍGUEZ, P. (eds.), *Umbra, imago, veritas*, UPCo, Madrid 2004.

- CAZELLES, H. (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981. [orig.: *Introduction à la Bible*, vol. II, Desclée et Cie., Paris 1973].
- CEBOLLADA, P. (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009.
- CHAUVET, L. M., *Symbole et sacrement*, Cerf, Paris 1987.
- *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010.
- COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1995⁴.
- CORDOVILLA, A. (ed.), *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*, UPCo, Madrid 2013.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (eds), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 2006 (3ª reimp.).
- DI NOIA, J. A., “Imago Dei – Imago Christi: fundamento teológico del humanismo cristiano”, en *Ciencia Tomista* 130 (2003), 583-593.
- D’ONOFRIO, G., “La teología carolingia”, en G. D’Onofrio (dir.), *Storia della teologia nel medioevo. I principi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996, 107-196.
- *Storia della teologia nel medioevo. I principi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- FERNÁNDEZ CASTELAO, P., “Antropología teológica”, en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*, UPCo, Madrid 2013, 171-274.
- *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*, Sal Terrae, Santander 2015 [orig.: *A visión do invisible*, Ediciones SEPT, Vigo 2014].
- FLOROVSKY, G., “Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy” en *Church History* 19 (1950), 77-96.
- GALLAGHER, M. P., “Il pensiero di Newman (1801-1890). Su immaginazione e fede”, en *RdT* 42 (2001), 645-658.
- “Newman: sulla disposizione per la fede”, en *Civiltà Cattolica* 3617 (2001), 452-463.
- “Ricupero dell’immaginazione e guarigione delle ferite culturali”, en *Studia Patavina* 51 (2004), 613-630.
- *Faith Maps*, Paulist Press, London 2010, [trad. cast.: *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Sal Terrae, Santander 2012].
- *Una freschezza che sorprendere: il Vangelo nella cultura di oggi*, EDB, Bologna 2010 [trad. cast.: *El Evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende*, Sal Terrae, Santander 2014].
- GARCÍA DE CASTRO, J. – MADRIGAL, S. (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011.
- GESCHÉ, A., *Dieu pour penser le Christ*, Cerf, Paris 2001.
- GIRAUDO, C., *In unum corpus. Trattato mistagogico sull’eucaristia*, San Paolo, Roma 2007².
- GOZIER, A., *Le mystère de la liturgie*, Cerf, Paris 1990.
- GRILLMEIER, A., “Los misterios de la vida de Jesús”, en J. Feiner – M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. III/II, Cristiandad, Madrid 1971, 19-39 [orig.: *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1965-1972].
- GUERRA, A., “Espiritualidad: lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso”, en J. García de Castro – S. Madrigal (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011, 43-65.
- HÄRING, H., “Sull’attualità della teologia negativa”, en *Concilium* 37 (2001), 185-201.

- JÜNGEL, E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 2004³, 342-389 [orig.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977].
- KRAUS, H. J., *Teología de los salmos*, Sígueme, Salamanca 1985 [orig.: *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1979].
- LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Piemme, Casale Monferrato 2007⁵.
- LEON – DUFOUR, X., *Le partage eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982.
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Cerf, Paris 1993⁴.
- LUZ, U., “La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el NT”, en *Concilium* 50 (1969), 554-565.
- MENDOZA – ÁLVAREZ, C., *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011.
- MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina* (217 vols. y 4 vols. índices), Paris 1844-1855.
- *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (161 vols.), Paris 1857-1880.
- MOLINARIO, J. – VILLEPELET, D. ET AL., “Initiation et post – modernité”, en *Lumen Vitae* 66 (2011), 125-220.
- MOLTMANN, J., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Cerf, Paris 1999 [orig.: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlag, München 1991].
- NEWMAN, J. H., *Grammaire de l'assentiment*, M. Martin Olive (ed.), Ad Solem, Paris 2010 [orig.: *An Essay in Aid of Grammar of Assent*, The Catholic Publication Society, New York 1870].
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, vol. I, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- *Trattato di escatologia, 2. Pensare la venuta del Signore*, vol. II, San Paolo, Milano 2010.
- PALAZZO, E., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Cerf, Paris 2014.
- PICÓ, C. (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, Verbo Divino, Estella 2015.
- PIÉ – NINOT, S., *La teología fundamental*, “Dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)”, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴.
- QUELQUEJEU, B., “Du christianisme come poétique”, en *Christus* 27 (1980), 7-18.
- RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1975³ [orig.: *Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1957].
- *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 54-80 [orig.: *Das erste Buch Mose. Genesis*, Vandenoëck und Ruprecht, Göttingen 1972⁹].
- RAHNER, H., “Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen”, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 59, Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, Innsbruck 1935, 333-418.
- RAHNER, K., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967 [orig.: *Hörer des Wortes*, Kösel – Verlag, Munich 1963].
- *Escritos de Teología*, vol. III, Taurus, Madrid 1968³ [orig.: *Schriften zur Theologie* (16 vols.), Benzinger Verlag, Einsiedeln 1954-1984].
- *Amar a Jesús, amar al hermano*, Sal Terrae, Santander 1983 [orig.: *Was heisst Jesus lieben? Wer ist dein Bruder?*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1981].

- *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2003⁶ [orig.: *Grundkurs des Glaubens*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1976].
- ROCHEAU, V., “Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?”, en *Irénikon* 53 (1980), 341-353 y 501-512.
- RUPNIK, M., *Dire l'uomo*, vol. I, Lipa, Roma 2005 (2ª reimp.).
- SCHILLEBEECKX, E. – SCHOONENBERG, P., *Fede e interpretazione*, Queriniana, Brescia 1985².
- SCHÖNBORN, CH., *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999 [orig.: *Die Christus – Ikone*, Wiener Dom – Verlag, Wien 1998].
- SEQUERI, P. A., *Il Dio affidabile, saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000³.
- ŠPIDLÍK, T., “El valor de nuestros conocimientos y experiencias del mundo”, en P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, UPCo – San Pablo, Madrid 2009, 279-300.
- TENACE, M., *Dire l'uomo. II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 2005².
- VARILLON, F., *Vivre le christianisme. L'humilité de Dieu. La souffrance de Dieu*, Bayard, Paris 2002.
- VILLEPELET, D., “Le paradoxe anthropologique du croire”, en Id., *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Desclée de Brouwer, Paris 2009, 47-89.
- “Identité et contenu narratif”, en F. Moog – J. Molinaro (dirs.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, Desclée de Brouwer, Paris 2011, 19-30.
- WALKER BYNUM, C., *Wonderful blood. Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007.
- WEIL, S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2007³, 158-159 [orig.: *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1947].
- WEINRICH, H., “Théologie narrative”, en *Concilium* 85 (1973), 47-55.
- WÉNIN, A., *L'homme biblique*, Cerf, Paris 1995.
- YON, E., *Sainte Liturgie. Relire le Concile*, Salvator, Paris 2011.

6. DICCIONARIOS, LÉXICOS Y CONCORDANCIAS

- CIRLOT, J. E., *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid 2004⁸.
- COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.), Sígueme, Salamanca 1985² [orig.: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1971].
- COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.), Gredos, Madrid 1991-1997.
- COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), Altafulla, Barcelona 1987.
- ECHARTE, I. (ed.), *Concordancia ignaciana*, Mensajero – Sal Terrae – Institute of Jesuit Sources, Bilbao – Santander – St. Louis 1996.

- FEINER, J. – LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (5 vols.), Cristiandad, Madrid 1969-1984 [orig.: *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1965-1972].
- KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III y VI, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1983 (reimp.).
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona 1981 [orig.: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, Paris 1951].
- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (2 vols.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007.
- JENNI, E. – WESTERMANN, C. (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (2 vols.), Cristiandad, Madrid 1978-1985 [orig.: *Theologisches handwörterbuch zum Alten Testament* (2 vols.), Chr. Kaiser Verlag, Munich 1971].
- LACOSTE, J. Y., (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998.
- LE GOFF, J. – SCHMITT, J. C. (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003.
- LÉON – DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, 1967 (2ª reimp.) [orig.: *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1962].
- MARCHESE, A. – FORRADELLAS, J., *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Ariel, Barcelona 2000⁷.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso del español* (2 vols.), Gredos, Madrid 1998².
- O'NEILL, CH. E. – DOMÍNGUEZ, J. M^a. (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.), IHSI – UPCo, Roma – Madrid 2001.
- POLGÁR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus* (6 vols.), Roma, IHSI 1981-1990.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades* (1767) [3 vols.], Gredos, Madrid 1990.
- *Diccionario de la lengua española*, RAE, Madrid 2014²³.
- RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica* (6 vols.), Herder, Barcelona 1972-1976.
- TRÍAS, E., *Diccionario del Espíritu*, Planeta, Barcelona 1996.
- VANNIER, M. A. (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Cerf, Paris 2011.
- VILLER, M. ET AL. (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1937-1995.

7. ARTES Y LITERATURA

- AMADOR RODRÍGUEZ, L. A., *La derivación nominal en español: nombres de agente, instrumento, lugar y acción*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009.
- APARICIO MAYDEU, J., *Continuidad y ruptura. Una gramática de la tradición en la cultura contemporánea*, Alianza, Madrid 2013.
- APTER, T. E., *Fantasy Literature: An approach to Reality*, Macmillan, London 1982.
- ARGULLOL, R., *Breviario de la aurora*, Acantilado, Barcelona 2006.
- *Visión desde el fondo del mar*, Acantilado, Barcelona 2010.
- *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*, Acantilado, Barcelona 2012.

- *Maldita perfección. Escritos sobre el sacrificio y la celebración de la belleza*, Acantilado, Barcelona 2013.
- *Pasión del dios que quiso ser hombre*, Acantilado, Barcelona 2014.
- “La influencia del Renacimiento en las vanguardias del siglo XX”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *La construcción estética de Europa*, Comares, Granada 2014, 1-10.
- ARISTÓTELES, *Poética*, S. Mas (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid 2004³.
- AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris 1970 [orig.: *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962].
- BAAL – TESHUVA, J., *Rothko*, Taschen, Köln 2003.
- BAJTÍN, M., *La poética de Dostoievski*, FCE, México 1986.
- BALZAC, H. DE., *La obra maestra desconocida o el fracaso en el arte*, Casimiro, Madrid 2011.
- BARTHES, R., *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona – México 1990 [orig.: *L'aventure sémiologique*, Seuil, Paris 1985].
- BAUMAN, Z., *L'identité*, L'Herme, Paris 2010 [orig.: *Identity*, Polity Press, Cambridge 2004].
- BEČANOVIĆ NIKOLIĆ, Z., “La cultura del Renacimiento en Europa y las obras de William Shakespeare”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *La construcción estética de Europa*, Comares, Granada 2014, 11-24.
- BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003 [orig.: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979].
- BORCHERT, T. H., *Van Eyck*, Taschen, Colonia 2008.
- CIRLOT, V. – DJERMANOVIĆ, T. (eds.), *La construcción estética de Europa*, Comares, Granada 2014.
- COOMARASWAMY, A. K., *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Shopia Perennis, Barcelona 2001².
- DEYERMOND, A. D., *Historia de la literatura española. 1. La Edad Media*, Ariel, Barcelona 2008²¹.
- DICKINSON, E., *Poesías completas*, J. L. Rey (ed.), Visor Libros, Madrid 2013.
- ECO, U., *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2004.
- *Storia della bruttezza*, Bompiani, Milano 2007.
- FAIVRE, A., *Sophia et l'âme du monde*, Albin Michel, Paris 1983.
- GARCÍA BERRIO, A., *Teoría de la Literatura*, Cátedra, Madrid 1989.
- GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Alianza, Madrid 2004 (2ª reimp.).
- GENETTE, G., *Ficción y dicción*, Lumen, Barcelona 1993 [orig.: *Fiction et diction*, Seuil, Paris 1991].
- GERMAIN, S., *Rendez-vous nomades*, Albin Michel, Paris 2012.
- GOMBRICH, E. H., *Història de l'art*, Phaidon, Barcelona 2008³ [orig.: *The Story of Art*, Phaidon, London 1950].
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid 2001 (2ª reimp.) [orig.: *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976].
- *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1976 [orig.: *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976].
- LÁZARO CARRETER, F., *El dardo en la palabra*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1997.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 2012¹¹ [orig.: *La Condition postmoderne*, Éditions du Minuit, Paris 1979].
- MAINER, J. C., *Historia mínima de la literatura española*, Turner, Madrid 2014.
- MARROW, J., *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Van Ghemmert Publishing Company, Kortrijk 1979.

- MIRÓ, J., *Escritos y conversaciones*, M. Rowell (ed.), Ivam – Generalitat Valenciana, Valencia – Murcia 2002.
- NOVALIS, *Escritos escogidos*, E. E. Keil – J. Talens (eds.), Visor, Madrid 2014⁴.
- OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Siruela, Madrid 2003 [orig.: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, F. Cohen, Bonn 1929].
- PERNOUD, R. M. – DAVY, M. M. (eds.), *Sources et clefs de l'art roman*, Berg, Paris 1973.
- PONS, J., *El camino hacia la forma. Goethe, Webern, Balthasar*, Acantilado, Barcelona 2015.
- RECHT, R., *Le croire et le voire. L'art des cathédrales XII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris 1999.
- RILKE, R. M^a., *Nuevos poemas II*, F. Bermúdez – Cañete (ed.), Hiperión, Madrid 1999².
- *Cartas a un joven poeta*, J. M^a. Valverde (ed.), Alianza, Madrid 2012³.
- ROTHKO, CH. (ed.), *The Artit's Reality. Philosophies of Art*, Yale University Press, New Haven – Londres 2004.
- RUH, K. (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, vol. III, Walter de Gruyter, Berlin 1981.
- SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropológica*, Pre – textos, Valencia 2013 (2^a reimp.) [orig.: *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009].
- STEINER, G., *Real Presences: Is There Anything in What We Say?*, Faber and Faber, London 1989.
- SULLÀ, E. (ed.), *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*, Crítica, Barcelona 2001².
- TORRE, G. DE, *De la aventura al orden*, Fundación Banco Santander, Madrid 2013.
- VEGA, A., *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*, Siruela, Madrid 2010.
- ZAMBON, F., “La poesía inaugural de *Mensagem*: Europa como idea estética según Pessoa”, en V. Cirlot – T. Djermanović (eds.), *La construcción estética de Europa*, Comares, Granada 2014, 103-114.

ÍNDICES

1. FIGURAS Y ESQUEMAS

Figura	Página	Título
1	31	<i>Torso de Mileto</i> (c. V - IV a. C.), Museo del Louvre, París.
2	46	Consideraciones semánticas según J. J. Wunenburger.
3	48	Consideraciones semánticas II según J. J. Wunenburger.
4	49	Usos posibles del vocablo “imagen” según J. J. Wunenburger.
5	81	El concepto <i>mimesis</i> .
6	89	Resistencias en Occidente al conocimiento simbólico.
7	91	F. PINNA, <i>Inno alla gioia</i> , 1989, Muro East Syde Gallery, Berlín.
8	120	D. VELÁZQUEZ, <i>Venus del espejo</i> , 1649-1651, National Gallery de Londres.
9	123	J. VAN EYCK, <i>El matrimonio Arnolfini</i> , 1434, National Gallery de Londres.
10	123	Detalle del espejo envuelto de diez escenas de la Crucifixión de Jesucristo.
11	133	Distinción entre imaginación y fantasía.
12	154	A. POZZO, <i>Corridoio della Casa Profesa del Gesù</i> , c. 1680, Roma.
13	155	Detalle del <i>Corridoio</i> .
14	162	Cuadro en el <i>Corridoio</i> .
15	169	Círculos trazados en los <i>Ejercicios</i> : hermenéutico, figurativo y místico.
16	179	A. DÜRER, <i>Melancolia I</i> , 1514, Galería Nacional de Arte, Karlsruhe.
17	202	<i>Protestificatio</i> de <i>Scivias</i> . Facsímil de Eibingen del código de Rupertsberg, fol. 1, segunda mitad del s. XII, Wiesbaden (Hessen), Landesbibliothek, Alemania.
18	204	<i>Scivias</i> I, VI. “El coro de los ángeles”, fol. 38.
19	205	<i>Scivias</i> II, II. “Cristo en la Trinidad”, fol. 47.
20	208	Esquema <i>Scivias</i> , Parte I, Visiones I-III.
21	208	Esquema <i>Scivias</i> , Parte I, Visiones IV-VI.
22	210	Esquema <i>Scivias</i> , Parte II, Visiones I-VII.
23	214	<i>Scivias</i> II, VI. “La misa”, fol. 86.
24	217	Esquema <i>Scivias</i> , Parte III, Visiones I-XIII.
25	221	<i>Liber divinatorum operum</i> , fol. 1v (s. XIII), Biblioteca Estatal de Lucca.
26	221	<i>Liber divinatorum operum</i> , “El espíritu del mundo y la rueda”, fol. 9 (s. XIII).
27	233	Grabado de Liska, <i>Beatriz herida por la flecha del amor divino</i> , 1708, Praga.
28	234	G. L. BERNINI, <i>Éxtasis de Santa Teresa</i> , 1647-1651, transepto occidental en Santa Maria della Vittoria, Roma.
29	236	Esquema <i>Siete modos de amor</i> I-IV.
30	238	Esquema <i>Siete modos de amor</i> V-VII.
31	241	<i>Vetrata degli angeli</i> , c. 1275, Basilica Superiore San Francesco di Assisi, parte A y B.
32	250	Esquema retórico – literario del <i>Memorial</i> de Angela da Foligno.
33	258	<i>La herida de Cristo / arma Christi</i> , 1345, Salterio de Bonne de Luxemburgo, fol. 331r, Metropolitan Museum of Art, Nueva York, The Cloisters Collection, 1969.

Figura	Página	Título
34	296	B. VIOLA, <i>Martyrs (Earth, Air, Fire, Water)</i> , 2014. Executive Producer: Kira Perov.
35	297	B. VIOLA, <i>The Crossing</i> , 1996, edition 1/3, Photo: David Heald.
36	297	B. VIOLA, <i>Emergence</i> , 2002, edition 1/3, J. Paul Getty Museum, Los Ángeles. Running time: 11: 49 m.
37	302	Ms. 2929, fol. 82r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.
38	312	Ms. 2929, fol. 1v, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.
39	324	A. MASSON, <i>Retrato de André Breton</i> , 1941, Galería Louise Leiris, París.
40	334	R. MAGRITTE, <i>The False Mirror</i> , 1928, Museum of Modern Art, New York.
41	334	V. BRAUNER, <i>Autoportrait</i> , 1931, Centre Georges Pompidou, París.
42	334	L. BUÑUEL, <i>Chien andalou</i> , escena primera, 1929.
43	363	CARAVAGGIO, <i>La vocación de san Mateo</i> , 1599-1600, Chiesa Sant Luigi dei Francesi, Roma.
44	364	S. DALÍ, <i>Metamorfosis de Narciso</i> , 1937, Tate Gallery, Londres.
45	365	Detalle I de <i>La vocación de san Mateo</i> .
46	366	Detalle II de <i>La vocación de san Mateo</i> .
47	367	M. BUONARROTI, <i>La Creación de Adán</i> , 1511, Capilla Sixtina, Roma.
48	373	Esquema del <i>exordium</i> del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
49	375	Esquema de la <i>narratio</i> del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
50	377	Esquema de la <i>partitio</i> del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
51	379	Esquema de la <i>probatio</i> 1 del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
52	381	Esquema de la <i>probatio</i> 2 del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
53	383	Esquema de la <i>peroratio</i> del Prólogo de la <i>Vita Cristi</i> .
54	384	MASACCIO, <i>La Santísima Trinidad con la Virgen, san Juan y los donantes</i> , c. 1425-8, Iglesia de Santa María Novella, Florencia.
55	386	L. VON SACHSEN, <i>Vita Christi</i> , atribuida a Jacques de Besançon, c. 1490, vol. I, fol. 1r, Sp Coll. MSS Hunter 36-39, Biblioteca Universidad de Glasgow.
56	388	J. VAN EYCK, <i>Políptico cerrado de Gante</i> , 1432, Catedral de San Bavon, Gante.
57	389	Políptico abierto de Gante en su conjunto.
58	390	Detalles Políptico abierto de Gante, Adán, lateral izquierdo y Eva, lateral derecho.
59	390	Detalle Políptico abierto de Gante, tabla central superior, Poder y Majestad de Cristo acompañado de María y el Bautista.
60	390	Detalle Políptico abierto de Gante, la comunidad orante ante el Cordero Místico.
61	391	Detalle Políptico abierto de Gante, El Cordero Místico.
62	395	Esquema sobre el Misterio pascual.
63	407	Ms. 2929, fol. 67r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.
64	411	Ms. Fr. 2186, fol. 1v, c. 1260, Bibliothèque nationale de France, París.
65	424	Esquema títulos <i>Partida</i> II (Alfonso X, el Sabio).
66	427	Esquema retórico – literario <i>Constituciones</i> .
67	429	Esquema en columnas <i>Constituciones</i> .
68	434	Esquema retórico – literario <i>Libro del orden de caballería</i> (R. Llull).
69	443	Cuadro comparativo entre <i>Constituciones</i> y <i>Libro del orden de caballería</i> (R. Llull).
70	468	S. BOTICELLI, <i>Venus y Marte</i> , 1483, National Gallery de Londres.
71	473	Esquema del honor en Ejercicios.

Figura	Página	Título
72	497	Ms. 387, Testament de Jeun de Meun, fol. 349r, c. 1400, Biblioteca Universidad de Valencia.
73	497	Ms. 387, Codicille Jean de Meun, fol. 178r, c. 1400, Biblioteca Universidad de Valencia.
74	500	S. DALÍ, <i>Muchacha en la ventana</i> , 1925. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.
75	525	Ms. Lat1186, fol. 24r, c. 1230, Bibliothèque de l'Arsenal, Paris.
76	556	Esquema de <i>El libro rojo. Liber secundus. Die Bilder des Irrendes</i> (C. G. Jung).
77	557	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. VI (La muerte), 29.
78	559	M. ROTHKO, <i>Sin título</i> , 1962, Smart Museum, The University of Chicago.
79	563	Esquema tripartito de imágenes según <i>Au</i> .
80	564	Cuadro de coincidencias entre las imágenes visionarias de Ignacio entre: <i>Au, Epistola, Summ. Hisp. y Vita Ignatii</i> .
81	568	M. ROTHKO, No. 4, 1964, National Gallery of Art, Washington, DC.
82	575	Esquema entre el "ojo interior" en <i>Au</i> y sus imágenes.
83	576	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , 1.
84	590	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XII (El infierno), 75.
85	593	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. IV (El Anacoreta, Dies I), 15.
86	596	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XI (La apertura del huevo), 72.
87	597	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XV (Nox secunda), 105.
88	599	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. V (Dies II), 22.
89	600	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XVI (Nox tertia), 109.
90	601	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XVI (Nox tertia), 111.
91	604	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. VIII (Primer día), 44.
92	605	A. POZZO, <i>Visión de la Storta</i> , 1685-1688, ábside altar principal, Chiesa Sant'Ignazio in Campio Marzio, Roma.
93	607	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XIX (El don de la magia), 127.
94	609	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XXI (El mago), 155.
95	609	C. G. JUNG, <i>El libro rojo. Liber secundus</i> , cap. XXI (El mago), 169.
96	615	S. DALÍ, <i>Cristo de San Juan de la Cruz</i> , 1951, Museo Kelvingrove, Glasgow.
97	657	Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (<i>Ej</i> 45-54).
98	660	Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (<i>Ej</i> 55-61).
99	662	Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (<i>Ej</i> 62-64).
100	665	Esquema de la imaginación ejercitada en primera semana (<i>Ej</i> 65-71).
101	671	Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (<i>Ej</i> 91-98).
102	675	Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (<i>Ej</i> 101-117).
103	678	Esquema de la imaginación ejercitada en segunda semana (<i>Ej</i> 121-126).
104	687	Trayectoria hermenéutica de los <i>Directorios</i> (1540-1599).
105	689	Primera etapa D1-D4: Ausencia.
106	699	Segunda etapa D7-D10: Primera intrusión y aparición.
107	705	Tercera etapa D11-D16: Disensiones inspirativas.
108	713	Cuarta etapa D18-D23: Glosas escolásticas. Intrusiones.
109	718	<i>Christian Works: Trilingual Compendium of Texts</i> . Ms. gg. 1.1, fol. 490v. University of Cambridge.
110	725	Quinta etapa D26-D31: Interludio.
111	730	Sexta etapa D32-D43: Oficialidad.

2. ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abad, C. Ma., 688, 727
 Abrams, M. H., 85
 Adnès, P., 77, 304, 329
 Adolf, H., 462
 Aelfric de Eynsham (abad), 421
 Agustín de Hipona, 24, 76, 104, 136, 147, 156, 186, 195, 198, 267, 272, 280, 305, 425, 520, 521, 523, 531, 537, 540, 541, 569, 603, 641, 681, 711, 813, 829, 855, 870
 Aicardo, J. M., 426
 Al – Hazen, 540
 Alarcón, M., 323, 652, 653, 654, 668, 670, 672, 674, 680, 681
 Alberto Magno, 718, 719
 Alburquerque, A., 137, 326, 479, 683, 684, 729
 Aldama, A. Ma. de, 426
 Aldea, Q., 408, 415, 445, 446, 452, 482, 579
 Aldonça de Cardona (círculo mujeres), 501
 Alejandro d'Halès, 718
 Alemán de Basilea, F., 529
 Alemany, C., 134, 159, 626, 630, 638, 656, 658
 Aleixandre, D., 369
 Alfonso VI de Castilla, 447
 Alfonso VIII de Castilla, 447
 Alfonso X el Sabio, 22, 410, 418, 420, 424, 505
 Alfonso XI de Castilla, 445
 Alfonso de Vitoria (jesuita), 697, 731
 Alighieri, D., 262
 Alonso de Madrid, 191, 318
 Alphonso, H., 602
 Alquié, F., 88
 Alvar, C., 437, 454, 487, 859-862
 Alvar, M., 415

Ambrosio de Montesino (fray), 20, 193, 355, 386
 Amorós, C., 191, 318
 Ana de Benavente (procesos de Alcalá), 346, 347, 856
 Ana de Mena (procesos Alcalá), 346, 347, 855-857
 Ana del Vado (procesos Alcalá), 853
 Andrés el Capellán, 486, 489, 490, 495, 496, 505, 587, 865
 Andrés Martín, M., 318, 319, 321, 322, 336-339, 341, 342, 349, 480, 547
 Angela Amigant (círculo mujeres), 501
 Angela da Foligno, 19, 39, 185, 186, 188, 190, 197, 198, 200, 203, 213, 240-244, 246-259, 261, 263, 319, 336, 398-404, 567, 569, 571, 742
 Ángel, A., 232
 Angelis, A. de, 153
 Ann Homza, L., 452
 Anónimo (*El Fisiólogo*), 331, 585, 586, 883
 Anónimo del siglo XIII, 393, 394
 Anónimo del siglo XIV, 281
 Anselmo de Canterbury, 533
 Antonia Estrada (sor), 501
 Antonio Manrique de Lara, 340
 Apter, T. E., 137
 Aquaviva, C., 616, 721, 729
 Aquino (♂ Tomás)
 Aragüés Aldaz, J., 528
 Aranda Pérez, F. J., 343
 Araoz, A., 343
 Arblaster, J., 190, 262-264
 Argullol, R., 52, 87, 118, 142, 147, 148, 152, 179, 180, 260, 354, 360, 362, 370, 371, 471, 480, 482, 483,

553, 558, 559, 587, 695, 748, 865
 Aristóteles, 78, 79, 82, 101, 700, 848
 Armenta Suárez, J., 299
 Aroztegi, M., 203
 Arredondo, E., 653
 Arrio, 517
 Arzubialde, S., 33, 75, 121, 149, 181, 326, 355, 378, 393, 394, 426, 489, 495, 578, 589, 628, 629, 653, 654, 661, 664, 677
 Ascanio Colonna (duque de Paliano), 471
 Astrain, A., 341, 684, 727, 729
 Atanasio de Alejandría, 517
 Augustin, G., 372
 Aurelio Prudencio, 585, 884
 Austin, J. L., 130
 Averroes, 35, 36, 64
 Avicena, 35, 36, 37, 510, 540

B

Baal – Teshuva, J., 558
 Bachelard, G., 56, 57, 59, 88, 158
 Bacon, R., 540
 Baier, W., 355, 369
 Bailey, G. A., 153, 605
 Bajtín, M., 353
 Bakker, L., 578, 587
 Baldini, M., 100
 Balduino IV, 462
 Ballester, M., 366, 368, 626, 650, 651, 669, 672, 673, 736
 Balthasar, H. Urs von, 33, 52, 104, 106, 380, 533, 613, 676
 Balzac, H. de, 155, 159, 160, 162, 166, 171
 Bangert, W. V., 425
 Baños Vallejo, F., 528
 Bara, S., 16, 183, 189, 282-284, 288, 295, 296, 299,

301, 303, 305, 307, 308,
310-314
Barbero, A., 464
Barolsky, P., 155
Barreiro Luaña, A., 355, 370,
385, 396
Barth, K., 102
Barthes, R., 54, 55, 79, 84,
85, 96, 168, 573, 621,
622
Baruzi, J., 299, 313, 350, 547
Baschet, J., 530
Basilio de Cesarea, 425, 517
Bassetti, M., 242
Bataillon, M., 344, 350, 446
Batllori, M., 446
Bauman, Z., 116, 117
Beato de Liébana, 524
Beatriz de Nazaret, 19, 39,
185, 188, 190, 197, 198,
225-232, 234, 235, 239,
262-264, 336, 398-403,
405, 536, 572, 578, 600
Beatriz de Silva, 345
Beatriz Ramírez (procesos
Alcalá), 347, 503, 853,
854, 857
Bečanović Nikolić, Z., 190
Beck, J. T., 278
Begheyn, P., 698
Behiels, L., 191, 319
Beirnaert, L., 26, 550
Bellon – Méguelle, H., 485
Belting, H., 43, 44, 70, 84,
91, 92, 118, 119, 122,
125, 137, 138, 158, 175,
245, 364, 398, 449, 450,
451, 652
Beltrán Ibáñez de Loyola,
448, 449
Benedeit – Mandeville, 411-
413
Benito de Nursia, 425
Bergman, I., 32
Beristain, A., 480
Bermúdez – Cañete, F., 33
Bernabé de Palma, 321
Bernardino de Laredo, 315,
321, 338
Bernardo de Clairvaux, 186,
201, 203, 225, 230, 251,
486, 506, 526, 538
Bernardo de Ventadour, 485
Bernini, G. L., 233, 234, 600
Besançon, A., 72

Besançon, J. de, 386
Beyer, J., 130
Beyreuther, E., 74, 157
Bietenhard, H., 74, 157
Binswanger, L., 642
Bizet, J. A., 299, 313
Blanca de Castilla, 25, 525
Blanch, A., 116, 131, 187,
470
Blázquez, N., 482
Bloch, M., 464
Blum, P. R., 549
Blumenberg, H., 504, 612
Blumhardt, C., 278
Boadas Llavat, A., 321
Bobadilla, N., 604
Bodenstedt, M. I., 355
Boespflug, F., 24, 58, 59,
509, 511-518, 521-524,
526, 527, 530, 533, 536
Bondone, G. di (Giotto), 540
Bonis, E. de, 696
Borchert, T. H., 387
Boron, R. de, 412
Boticelli, S., 467, 468
Böhme, J., 120, 569
Boné Pina, I., 592
Bonifacio VIII (papa), 283
Boulnois, O., 24, 25, 512,
520, 521, 523, 536, 537,
538-544
Bouché, A. M., 185, 526
Bouton, J. de la Croix., 225
Bouyer, L., 355
Bradley, R., 268
Brague, R., 104
Brandão, A., 694
Brandine, L. de, 501
Brauner, V., 333, 334
Bravo, B., 729
Brecht, B., 150, 151
Breton, A., 324, 417
Brianda Paquera (círculo
mujeres), 501
Brígida de Suecia, 186
Broët, P., 604, 696
Brunelleschi, F., 384
Bruno, G., 549
Buckley, M. J., 215
Buenaventura, 191, 223, 244,
246, 255, 319, 369, 372,
526, 569, 619, 718, 719,
727, 728, 731, 832
Bührer – Thierry, G., 720
Bünting, H., 683

Buñuel, L., 334
Buonarroti, M. A., 367
Burke, E., 502
Burrieza, J., 502
Busto, J. R., 72, 137
Bynum, C., 199

C

Cabarrús, C. R., 159
Cabasés, F. J., 365, 528
Cáceres, D. de, 604, 853, 854
Cacho Blecua, J. M., 413,
417, 440, 454, 469, 478,
479, 864
Calveras, J., 75, 163, 566,
653, 679-681
Caillois, R., 136, 138, 142,
143, 144, 558
Camille, M., 380
Canisio, P., 698
Cantimpré, Th., 185, 530
Caravaggio, M. M. de, 362,
363, 364, 366, 367
Carlomagno, 523, 532
Carlos V (rey emperador),
195, 315, 683
Caro Baroja, J., 480, 482
Carrière, B., 358, 359, 360,
400
Carro, V., 137
Carruthers, M., 718, 719,
720
Casagrande, G., 186
Casiano, J., 537
Cassingena – Trévedy, F.,
176, 372
Cassirer, E., 88, 90, 98
Castro, S., 183
Catalina de Austria, 483
Catalina de Siena, 186
Catalina de Velasco, 343
Catalina Molins (círculo
mujeres), 501
Cazelles, H., 73
Cazenave, M., 751
Cebollada, P., 33, 72, 149
Celio, G., 605
Certeau, M. de, 100
Chauvet, L. M., 78, 103, 111,
112, 115, 130, 131, 378,
394
Chazal, R., 530
Chércoles, A. Ma., 128, 134,
149, 150, 152, 229, 695

Chilperico II (rey franco), 421
 Chrétien de Troyes, 23, 213,
 302, 412, 437, 440, 454-
 459, 461, 462, 465, 467,
 481, 483-486, 492-494,
 505, 506, 514, 582, 611,
 612, 742, 747, 750, 859-
 862
 Chrétien, J. L., 155, 156,
 157, 158, 659
 Cirilo de Alejandría, 305,
 518, 519, 531, 536
 Cirlot, J. E., 274, 278, 280,
 329, 331, 380, 469, 585
 Cirlot, V., 52, 57, 152, 185,
 187, 190, 195, 196, 199,
 200, 201, 203, 204, 206,
 207, 209, 211, 213, 215,
 219, 220, 223, 225, 228,
 234, 235, 240, 243, 247,
 248, 252, 257, 260, 291,
 296, 303, 329, 355, 374,
 380, 388, 394, 412, 417,
 419, 420, 457, 458, 459,
 461-463, 466, 468, 469,
 492, 493, 500, 546, 549,
 552, 569, 643, 683, 831,
 832
 Clara de Asís, 186
 Clara de Montefalco, 186
 Clément, B., 247
 Clemente de Alejandría, 515
 Codure, J., 604
 Coenen, L., 74, 157
 Collantes, J., 280
 Colledge, E., 302
 Connolly, J. E., 528
 Constantino (emperador),
 518
 Coomaraswamy, A. K., 182
 Corbin, H., 36, 37, 39, 57,
 59-61, 63-69, 211, 333,
 359, 493, 521, 553, 557,
 630, 636, 736, 751
 Cordeses, A., 729, 731
 Cordovilla, A., 41, 203, 244
 Corella, J., 426, 451
 Costantini, M. S., 553, 885,
 890
 Coste, F., 528
 Coupeau, J. C., 86, 152, 425,
 426, 428, 647
 Croce, G. della, 299, 307
 Cuartas, R., 282

D

D'Onofrio, G., 523
 Dalí, S., 364, 500, 615
 Dalmases, C. de, 303, 339,
 341, 344, 448, 453, 501,
 504, 588, 589, 698, 876-
 878
 Davy, M. M., 129, 883
 Debrunner, A., 112
 De la Madre de Dios, E., 157,
 830
 Deleuze, G., 138
 Demoustier, A., 369
 Deyermond, A. D., 413, 470,
 528
 Dickinson, E., 78, 374
 Didi – Huberman, G., 143,
 144, 146, 147, 150, 151,
 458, 500
 Dilthey, W., 111, 431
 Diego de Eguía, 344
 D. Laínez, 25, 26, 97, 268,
 303, 330, 356, 441, 479,
 547, 562, 564-566, 570,
 572, 580, 594, 602, 604,
 698, 742, 875, 882
 Dionisio el Areopagita, 540,
 715
 Divarkar, P., 149, 638
 Divina Cuesta, M. L., 528
 Djermanović, T., 52, 152,
 190
 Dolto, F., 581
 Doménech, J., 704, 708
 Domínguez, J. M^a., 344
 Domínguez Morano, C., 26,
 121, 548, 550, 579, 581,
 582, 583
 Dronke, P., 199
 Dubost, F., 486
 Duby, G., 56, 421, 454, 484,
 485
 Dudon, P., 446, 483
 Dumézil, G., 409
 Dunand, F., 524
 Duns Scoto, J., 542
 Durand, G., 34, 43, 56, 58,
 59, 80, 83, 87, 88, 90,
 98, 100, 103, 104, 106-
 108, 110, 113, 124, 125,
 138, 445, 549, 552
 Dürer, A., 179, 180, 181
 Dutton, B., 528

E

Eckhart (Meister), 19, 185,
 188, 189, 190, 197, 198,
 207, 262, 263, 266, 273,
 277, 278, 282-295, 298,
 299, 303, 305, 315, 316,
 399, 400, 401, 403, 405,
 535, 541, 824, 838, 841,
 842
 Eco, U., 513
 Eickhoff, G., 421
 Elizabeth de Schönau, 185
 Elredo de Rievaulx, 25, 538,
 539, 542
 Emmerson, R. K., 524
 Emonet, P., 288, 445, 548
 Enrique IV de Castilla, 448
Enrique Susón, (↗ Heinrich)
 Endean, Ph., 323
 Enders, M., 299
 Épiney – Burgard, G., 199,
 201, 205, 215, 222, 225,
 226, 232, 262
 Escalera, J., 339, 344
 Escandell Bonet, B., 343
 Estefanía de Requesens
 (círculo mujeres), 501
 Estefanía de Rocaberti
 (círculo mujeres), 501
 Estrada, J. A., 136, 144, 145,
 147, 149, 150
 Eugenio III (papa), 219
 Eusebio de Cesarea, 518, 519,
 531, 536
 Eyck, J. van, 122, 123, 387,
 388, 391, 393

F

Fabi, F. de, 704, 706, 708,
 714, 723, 734
 Fabre, P. A., 61, 583, 655,
 656, 659, 670, 674, 685,
 703, 709, 710, 711, 721,
 722, 735
 Faesen, R., 190, 225, 228,
 235, 237, 262-264
 Fagone, V., 153
 Faivre, A., 120
 Falkner, A., 355
 Feiner, J., 384
 Felipe IV, el Hermoso (rey),
 283

Felipe de Flandes, 462
 Fernández Castelao, P., 41, 244, 533
 Fernández Martín, L., 52, 339, 341-343, 345, 348, 418, 445, 452, 453, 483
 Fernández Zapico, D., 876, 877
 Fernando II de Aragón, 410, 483
 Fessard, G., 28, 586, 621, 642-644, 736
 Fiore, S., 461
 Fischer, H., 547
 Fita, F., 341, 345
 Fleckenstein, J., 449
 Flender, O., 74, 76
 Flori, J., 464, 465
 Florovsky, G., 518
 Foix, M., 712, 729
 Fornos, F., 145
 Forradellas, J., 84, 131
 Foucault, M., 478
 Fraire, J. de., 157
 Francesc d'Eiximenis, 319
 Francisca Cruyllas (círculo mujeres), 501
 Francisca Hernández (beata), 339, 342-344
 Francisco de Asís, 26, 158, 198, 240-249, 255, 257, 356, 414, 416, 425, 526, 561, 571, 576, 872
 Francisco de Borja, 504, 580, 661, 691, 693, 694, 698, 735
 Francisco de Ortiz, 341, 343, 344, 688
 Francisco de Osuna, 191, 319-329, 331-333, 335-338, 341, 374, 378, 399-401, 404, 405
 Francisco Manrique de Lara, 343
 Francisco Javier, 604
 Frappier, J., 484, 485
 Frick, E., 43, 52, 656
 Friedrich, G., 77
 Freeman, A., 523
 Freud, S., 550, 554, 581, 612, 638, 640
 Fröbe, O., 34
 Frost, S., 288
 Futrell, J. C., 418

G

Gagliardi, A., 697
 Gallagher, M. P., 115, 118, 546
 Ganck, R., de, 187, 225-230, 237
 Gand, H. de, 542
 Garci Rodríguez de Montalvo, 412, 440, 460, 864
 García Acosta, P., 189, 240-242, 244, 245, 248, 249, 251, 254, 259, 262, 263, 265, 266, 267, 269, 276, 278, 280, 833
 García – Baró, M., 43, 74, 75, 79, 80, 88, 90, 93, 98, 102, 104, 106, 117, 118, 134, 135, 174, 550
 García Berrio, A., 85
 García de Castro, J., 33, 53, 100, 127, 134, 137, 158, 159, 160, 163, 164, 167, 175, 177, 229, 282, 304, 308, 355, 360, 369, 399, 405, 418, 419, 423, 425, 451, 469, 470, 482, 483, 489, 498, 501, 569, 578, 592, 604, 610, 659, 748
 García Díaz, I., 448
 García Domínguez, L. M^a., 33, 121, 145, 426
 García Gual, C., 470, 685
 García Gutiérrez, F., 153
 García Hernán, E., 193, 339, 342-344, 351, 421, 446, 452, 453, 483, 486, 559, 571, 572, 580, 581
 García Hirschfeld, C., 137, 664
 García Jiménez de Cisneros (abad), 191, 192, 315, 318, 319
 García – Lomas, J. M., 426
 García Mateo, R., 85-87, 154, 168, 354, 355, 369, 385, 396, 418, 438, 445, 447, 448, 451, 452, 468, 470, 478, 483, 502, 528, 622
 García – Monge, J. A., 134, 159, 626, 630, 638, 656, 658
 García Oro, J., 321

García Pinilla, I. J., 339, 340, 341, 343
 García – Villoslada, R., 321, 341, 483, 528, 552, 571, 576, 578, 595, 603
 Gard, M. du, 34
 Garí, B., 185, 187, 189, 190, 195, 196, 199, 200, 225, 226, 228, 230-234, 240, 243, 247, 248, 252, 257, 260, 262-264, 266, 267, 269, 270, 272, 299-303, 311, 312, 320, 345, 355, 394, 570, 572, 578, 836, 844-849, 858
 Garín, E., 468
 Gauberto F. de Gabad (fray), 528, 576, 754
 Gendreau – Massaloux, M., 480
 Genelli, C., 483
 Genette, G., 78
 Gerard Zerbolt de Zutphen, 319
 Germain, S., 83, 117, 135, 225, 407, 408, 420
 Germán de Constantinopla, 522
 Germana de Foix, 483
 Gertrund von Helfta, 186, 243
 Gesché, A., 394
 Giacomo della Colonna (cardenal), 248
 Gide, A., 34
 Gil López de Oñaz, 445
 Gilson, E., 461
 Gingras, F., 56, 57
 Gioacchino da Fiore, 220
 Gioia, M., 432
Giotto (→ Bondone)
 Girard, R., 82
 Giraudo, C., 305
 Giuliani, M., 146, 148
 Goethe, J. W. von, 357, 549, 613, 632, 640, 648
 Gomá Lanzón, J., 95, 96
 Gombrich, E., 122, 124, 182, 385, 387
 Gómez García, 318
 Gómez Moreno, A., 528
 Gómez Redondo, F., 191, 318, 319, 344, 410, 412-415, 420, 422, 528, 529
 González Bueta, B., 145

González Dávila, G., 716,
724, 725, 727, 728, 731
González de Cardedal, O., 17,
33, 737
González Magaña, J., 350,
647
González Novalín, J. L., 347
González – Quevedo, L., 159,
490
Goody, J., 513
Gozier, A., 104
Gracia, P., 412
Granados, J., 203
Granero, J. M., 446
Graña Cid, Ma. M., 16, 321,
345, 347
Gregorio Magno (el Grande),
156, 421, 522, 532, 829
Gregorio Nacianceno, 517
Gregorio Niceno, 280
Grillmeier, A., 384
Grimal, P., 685
Grosser, M., 401, 404, 405
Grosseeste, R., 540
Grote, G., 37, 527, 542, 543
Gruber, M., 300, 302
Guarnieri, R., 189, 190, 262,
263, 266, 269
Guerra, A., 33, 100, 138
Guevara, J., 384
Guiard de Cressonessart, 262
Guillaume d'Auvergne, 718
Guillaume d'Auxerre, 380,
718
Guillaume de Lorris, 24, 411,
433, 465, 483-485, 487,
488, 490, 494-496, 498,
499, 507
Guillaume de Saint – Thierry,
186, 225, 230, 272, 304,
380, 539
Guillaume Durand de saint –
Pourçain, 542
Guibert de Gembloux, 219,
222
Guibert, J. de, 29
Guillén, A. T., 654
Guiomar de Ostalrich (círculo
mujeres), 501
Guglielmi, N., 331, 585, 883
Gutiérrez, D., 296

H

Haas, A. Ma., 33, 76, 120,
171, 189, 262, 282, 283,
288, 290, 296, 299, 301,
353, 394, 399, 412, 413,
511, 516, 535, 652, 737
Hacking, I., 513
Hadewijch de Amberes, 186,
272
Hadot, P., 27, 376, 505, 549,
618, 628, 629, 632-635,
638-641, 643, 644, 646,
648-650, 744
Hamburger, J. F., 184, 185,
189, 245, 257, 267, 299,
300, 306, 374, 526
Hamilton, W. E. M. C., 461,
463
Handke, P., 535
Häring, B., 140
Hatab, L. J., 100
Heck, Ch., 266, 526
Heidegger, M., 78, 127, 136,
198, 282, 642, 648
Heinrich Seuse, 19, 183, 188,
190, 197, 198, 262, 266,
268, 282, 298-308, 310,
311, 313-316, 399, 401,
403, 408, 410, 741, 754,
824, 844, 858
Henry, M., 401-405, 568
Hernández, G., 203
Hernández Amez, V., 528
Hernández Marcos, M., 88
Herp, E., 318
Hervé, V. M., 145
Hilario de Poitiers, 520
Hildegard von Bingen, 19,
39, 185, 187, 190, 192,
197-209, 211-213, 215,
216, 218-220, 222-224,
230, 232, 237, 268, 274,
299, 328, 332, 336, 374,
398, 399, 401, 403-405,
488, 514, 525, 540, 571,
588, 741, 742, 750, 831
Hoces, D. de, 604
Homann, F. A., 66
Huber, G., 535
Hugo de Balma, 191, 318,
319
Hugo de saint – Victor, 186,
230, 380

Huizinga, J., 180, 182, 251,
252, 423, 453, 464
Hülßen, A. von, 450
Hurus, J., 529

I

Iácopo da Varazze, 355, 528
Ibn'Arabi, 35-37, 60-66, 67-
69, 636, 746
Ida de Nivelles, 228
Iglesias, I., 140, 141, 638,
666
Inés Claver (círculo mujeres),
501
Iparraguirre, I., 342, 684,
712, 727, 733
Ireneo de Lyon, 516
Isabel de Boxadors (círculo
mujeres), 501
Isabel de Castilla (la Católica),
191, 193, 386, 410, 451,
452, 581
Isabel de la Cruz, 267
Isabel de Josa (círculo de
mujeres), 501
Isabel de Villena, 369
Isabel Cifré, 345
Isabel Roser (círculo mujeres),
471, 501-503
Isabel Sánchez (la rezadera),
503, 853, 854
Iturrioz, J., 483

J

Jaer, A. de, 425, 426
James, W., 546, 549, 591
Javelet, R., 72
Jayo, C., 604
Jean de Meun, 485, 487, 497,
527
Jenni, E., 72, 156
Jerónima Claver (círculo
mujeres), 501
Jerónima Oluja (círculo
mujeres), 501
Jerónimo (san), 195, 362, 586
Jerónimo Nadal, 30, 66, 168,
425, 444, 566, 594, 602,
652, 653, 687, 688, 697,
698, 715, 754, 881, 882
Jiménez de Cisneros, F.
(cardenal), 191, 319,
343, 355, 754

Johannes Mombaer, 191, 319
 Johannes Tauler, 185, 186, 207, 282, 299, 315
 Jones, E., 581
 Joyce, J., 535
 Juan II de Castilla, 438, 449
 Juan III, rey de Portugal, 341
 Juan XXII (papa), 283
 Juan de la Cruz, 350, 547, 569, 615
 Juan de Padilla, 344, 387, 409
 Juan de Torquemada, 315
 Juan de Verdolay, 607
 Juan Alfonso de Polanco, 25, 26, 30, 97, 268, 303, 304, 356, 425, 426, 442, 444, 479, 496, 499, 547, 562, 564-567, 570, 572, 580, 583, 588, 594, 599, 602, 603, 684, 687-689, 692, 694, 696-698, 712-714, 716-719, 721-724, 728, 729, 731, 738, 742, 877
 Juan Crisóstomo, 372, 382
 Juan Damasceno, 522
 Juan Gersón, 191, 529, 717
 Juan Pérez de Loyola, 445, 447-449
 Juan Velázquez de Cuéllar, 22, 182, 339, 340, 343, 408, 446, 452, 468, 579
 Juana Ferrer (círculo mujeres), 501
 Juana de Aragón, 471
 Juana de Cardona (círculo de mujeres), 501, 503
 Juana de Meneses (círculo mujeres), 501
 Juliana de Norwich, 186
 Jung, C. G., 16, 26, 34, 36, 60, 108, 416, 510, 553-557, 559, 560, 553, 555, 570, 577, 583, 586, 589, 590, 592, 593, 595-599, 600, 601, 604-609, 612, 613, 630, 638-640, 642, 647, 735, 743, 746, 751, 754, 885, 890
 Jüngel, E., 102
 Justino, 516, 635
 Jutta von Spannheim, 200

K

Kandinsky, W., 568, 401-403
 Kant, I., 88, 90, 91, 96, 135
 Kantorowicz, E. H., 524
 Karnes, M., 612
 Keil, E. E., 176
 Keller, H. E., 296
 King – Lenzmeier, A. H., 220
 Kittel, G., 77
 Klein, M., 550
 Knall – Brskovsky, U., 153, 154
 Köhler, E., 56
 Kolvenbach, P. H., 124, 128, 476-478, 480
 Krämer, R. S., 77
 Kraus, H. J., 156
 Kristeller, P. O., 468
 Kristeva, J., 581
 Kurlat, F. W. de, 413

L

Lacarra, Ma. E., 410
 Lachance, P., 240
 Lacoste, L. Y., 111
 Lacouture, J., 408, 414, 417
 Ladero, M. A., 408
 Ladrière, J., 100
 Laín Entralgo, P., 579
 Lamarche, P., 71-73
 Largier, N., 282
 Lavra, M., 165, 720
 Lázaro Carreter, F., 51
 Le Goff, J., 56, 70, 245
 Leclercq, J., 355
 Lecoy, F., 485
 Lefrank, A., 359, 360
 Lehmann, K., 33
 Lemarchand, M. J., 411-413
 Léon – Dufour, X., 71, 157, 378
 Leonor de Aquitania, 484, 486
 Leonor de Austria, 483
 Leonor de Mena (procesos de Alcalá), 346, 347, 855-857
 Leonor Zapila (círculo mujeres), 501
 Lerner, R. E., 296

Leturia, P. de, 341, 363, 445, 446, 482, 483, 528, 550, 571, 729
 Levet, B., 58, 511, 533
 Lévi – Strauss, C., 56, 58, 59, 582
 Libera, A. de, 282, 284
 Lisón Tolosana, C., 345
 Llanos, F., 483
 Llorca, B., 317
 Llull, R., 390, 392, 393, 394, 397, 403, 404, 411, 413, 414, 477
 Löhrer, M., 384
 Lop, M., 653, 683, 686, 688, 698, 700, 704, 706-708, 712, 716, 721, 724, 729, 731, 733
 López Castro, A., 528
 López Hortelano, E., 236
 López Pacheco, D., 322, 341
 Lot – Borodine, M., 461, 465, 484, 492, 494
 Lubac, H. de, 534
 Lucía Megías, J. M., 413
 Ludolf von Sachsen (El Cartujano), 20, 25, 179, 192, 193, 315, 319, 353-355, 362, 369, 370, 371, 374, 378, 380, 382, 385-387, 389, 392, 393, 396, 397, 399-402, 419, 539, 544, 586, 589, 603, 680, 742
 Luis IV de Baviera (rey), 283
 Luis VII de Francia (rey), 484
 Luis Gonçalves da Câmara, 17, 24, 25, 26, 63, 268, 330, 353, 365, 414, 415, 500, 507, 529, 547, 561, 562, 564, 565, 570-572, 580, 582, 584, 588, 594, 599, 602, 606, 610, 616, 743, 745
 Luisa Velázquez (procesos de Alcalá), 346, 347, 855
 Luis de Granada (fray), 530
 Lutgarda d'Aywières, 185, 530
 Luz, U., 73
 Luzárraga, J., 75
 Lyotard, J. F., 535

M

Macrobio, 487
 Madrigal, S., 33, 100, 282
 Magdalena de Araoz, 193, 451, 452, 550, 580, 581
 Magne, A., 355
 Magritte, R., 333, 334
 Mainer, J. C., 423, 454
 Maio, R. de, 482
 Malaxecheverría, I., 585, 587, 883, 884
 Malraux, A., 34
 Mann, T., 535
 Manuel de Miona, 340, 344
 Maravall, J. A., 468
 Marchese, A., 84, 131
 Marcuse, H., 131
 Mareuil, S., 334
 Margarita Porete, 19, 185, 188, 190, 197, 198, 207, 227, 235, 262-280, 296, 329, 335, 374, 399-401, 403, 405, 535, 536, 824, 836
 María de Cazalla, 267, 339, 344
 Margarita de Cortona, 186
 María de Francia, 484, 505
 María de Guevara, 452
 Margarita d'Oingt, 186, 265
 María de Velasco, 340, 343
 María de santo Domingo (beata del Barco de Ávila), 343, 572
 María de la Flor (procesos Alcalá), 347, 855-857
 María del Vado, 347, 857, 858
 María García de Toledo, 345
 Marin, L., 364
 Marina, J. A., 50, 100, 161
 Marina Sáenz de Licona, 422, 522
 Marler, J. C., 302
 Maron, G., 602
 Márquez, A., 339, 340
 Martín García de Loyola, 193, 451, 550
 Martín García de Oñaz, 447
 Martín Lalanda, J., 421, 456, 506
 Martín V, 317

Martín Velasco, J., 32, 33, 100
 Martínez – Gayol, N., 199, 203, 205, 211, 219, 240, 243, 255, 257, 259, 449, 450
 Martins, M., 355
 Marty, F., 127, 163
 Marrow, J., 526
 Maryks, R. A., 339, 482, 549, 623
 Masaccio (T. di ser Giovanni di Mone Cassai), 384-386
 Masbach de Brugger, I. T., 282, 286, 290
 Masson, A., 324
 Mathieu – Castellani, G., 530
 Matilde de Magdeburgo, 185, 237, 296
 Matthieu (jesuita), 728
 Maur, R., 526
 Mauriac, F., 34
 Maurois, A., 34
 Máximo el Confesor, 518, 520, 531, 536
 McCoog, Th. M., 712
 McGinn, B., 187, 198, 199, 200, 204, 205, 211, 212, 219, 223, 225, 227, 240, 255, 262, 282, 284, 299, 302, 306, 398, 524
 McLeod, F. G., 560, 583, 584, 587, 592, 595, 596
 Mechthild von Hackeborn, 186
 Meier, C., 205
 Meissner, W. W., 26, 579, 582
 Melloni, J., 43, 149, 163, 183, 191, 192, 200, 385, 529, 565, 586, 661
 Mencía de Benavente (procesos de Alcalá), 346, 347, 503, 854, 855, 857
 Mencía de Requesens (círculo mujeres), 501
 Mendoza (señores), 341, 342
 Mendoza – Álvarez, C., 203
 Menéndez Pelayo, M., 350
 Menestò, E., 186, 190, 240
 Mercurian, E., 712, 714, 721, 729
 Mérida Jiménez, R. M., 412, 420, 422

Merleau – Ponty, M., 333, 335, 337
 Mews, C., 203
 Meyvaert, P., 523
 Micaela Canylles (círculo mujeres), 501
 Mierlo, J. van, 225, 262
 Miguel de Cervantes, 419, 528
 Miguel de Eguía, 344
 Miguel de Miona, 344
 Miguel de Torres, 344
 Millán, F., 183
 Miró, D., 30, 687, 698, 712-714, 721, 724, 726, 729, 731, 732, 738
 Miró, J., 388
 Mitchell, W. J. T., 92
 Molinario, J., 116, 394
 Moltmann, J., 115, 278
 Moog, F., 394
 Moreno, A., 82
 Morrison, M., 240, 242, 258
 Muela, J., 485
 Müller, C., 265
 Münster, S., 683
 Muñoz Molina, A., 248
 Muraro, L., 269

N

Nabert, N., 719
 Nante, B., 553-557, 559, 560, 577, 597, 600, 608
 Navone, P., 870
 Neuman, M., 560
 Newman, B., 199, 200, 203
 Newman, J. H., 118, 129
 Nicolai, L., 707, 713, 714, 721
 Nicolas de Cues, 293
 Nicolas, A. T. de, 650
 Nieto Soria, J. M., 317
 Nietzsche, F., 548, 635
 Nitrola, A., 32, 77, 101-103, 106, 109
 Novalis, 176

O

O'Dell, C., 228
 Oberholzer, P., 698
 Ockham, G. d', 542
 Oechslein, R. L., 72
 Oepke, A., 77

Oexle, O. G., 450
 O'Leary, B., 404, 664
 Oleza Le – Senne, F. de, 404
 Onfroy (jesuita), 693
 Orella, J. L., 445, 446, 451
 O'Malley, J. W., 604
 O'Rourke Boyle, M., 454,
 464, 571, 584, 588, 594
 Orígenes, 380, 518, 519, 531,
 536, 718
 Orlandis, J., 317
 Orlandis, R., 75
 Ortega, A., 870
 Ossola, C., 549
 Osuna, J., 607
 Otto, R., 34
 Otto, W. F., 686
 Ovidio, 486

P

Pacho, E., 319
 Palacio, C., 149, 565, 566
 Palazzo, E., 533, 719
 Paravicini, W., 450
 Paris, G., 484
 Parker, A. A., 468
 Pascual, I., 501-503
 Pasqual Català, R., 502
 Pastore, S., 195, 339-341,
 348
 Pastoreau, M., 450
 Paula Amigant (círculo
 mujeres), 501
 Pazzelli, R., 186
 Peckham, J., 540
 Pedro de Ortiz, 343, 344,
 480, 688
 Pedro de Ribadeneira, 25,
 304, 330, 504, 547, 562,
 564, 567, 570-572, 594,
 602, 603, 742, 878
 Pedro de Villacreces (fray),
 322
 Pedro Fabro, 343, 604, 875,
 881, 882
 Pedro Martínez de Osma, 321
 Pedro Ruiz de Alcaraz, 341
 Pereyra, E., 156, 687, 699-
 703, 715, 717
 Pernoud, R. M., 883
 Perrot, M., 485
 Pfeiffer, H., 153
 Phauphilet, A., 461, 462
 Pié – Ninot, S., 104

Pinard de la Boullaye, H., 163
 Pinkler, L., 553, 885, 890
 Pinna, F., 91, 92, 94, 96
 Pío XII (papa), 240
 Plazaola, J., 192, 347, 348,
 369, 385, 387, 404, 417,
 445, 446, 480, 529
 Poggi, V., 387
 Poirel, D., 243
 Polgár, L., 303, 504, 652,
 698, 714, 729
 Pons, J., 613
 Possevino, A., 714
 Pozzi, G., 245, 249, 251
 Pozzo, A., 153, 154, 161,
 162, 602, 605, 754
 Proust, M., 535
 Pujol, O., 197
 Putsch, J., 683

Q

Quellejeu, B., 116, 126

R

Rad, G. von, 73
 Rahner, H., 446, 482, 530,
 602
 Rahner, K., 32-34, 104, 106,
 163, 304, 380, 396, 533,
 626, 666, 719
 Raitz von Frenzt, E., 369
 Rambla, J. M^a., 134, 229,
 363, 367, 871
 Ravier, A., 425
 Raviolo, I., 287
 Recht, R., 303
 Requesens, J., 319
 Rey – Flaud, H., 470, 471
 Rhodes, E., 482, 499
 Ribard, J., 467
 Ricardo de saint – Victor, 27,
 113, 186, 380, 569, 577-
 579, 586, 589, 598, 612
 Rico, F., 413, 465, 468, 470
 Ricoeur, P., 56, 58, 59, 80,
 105, 109, 110, 126, 129,
 135, 176, 396, 552
 Rider, J., 459
 Rilke, R. M^a., 33, 178, 370,
 371, 633, 634, 736
 Río, E. del, 355, 357, 365,
 367, 386
 Rivas, F., 477-479, 482

Rocha Melo, L., 372
 Rocheau, V., 477
 Rodríguez, I., 884
 Rodríguez de Figueroa, J.,
 346, 347, 855
 Rodríguez, S., 604
 Rodríguez de la Flor, F., 681
 Rodríguez Panizo, P., 16, 550
 Rodríguez Santidrián, P., 486,
 865
 Roesner, M., 294
 Rof Carballo, J., 550
 Rothko, M., 558, 560, 568,
 569
 Rougemont, D. de, 239, 401,
 486, 499
 Rovella, G., 153
 Rowell, M., 388
 Royo, A., 199, 203, 251, 282
 Rubio, F. (procesos de
 Alcalá), 346, 852
 Rudel, J., 235, 236, 485, 498
 Ruh, K., 203, 205, 225, 230,
 235, 240, 246, 252, 262,
 296, 486, 522, 538
 Ruiz, A., 698
 Ruiz Jurado, M., 192, 342,
 652, 727, 729
 Ruiz Pérez, F. J., 413
 Rupnik, M. I., 158, 159, 161,
 281
 Ruysbroek, J. van, 186
 Ryckel, D., 319

S

Sale, G., 153, 605
 Salmerón, A., 604, 696
 Salvador González, J. M., 240
 Salviucci Insolera, L., 698
 Saly, A., 461
 Sampaio, A., 75
 Sánchez Ciruelo, P., 321
 Sancho, F. J., 282
 Sancho el Fuerte de Navarra,
 447
 Sancho el Mayor de Navarra,
 447
 Sandt, M. van der, 240, 401
 Sanz de Diego, R. M^a., 342,
 343, 345, 348
 Sanz Sancho, I., 317, 344
 Scaduto, M., 303, 698, 714
 Schade, H., 72
 Schapiro, M., 525

Scheffczyk, L., 72
 Schillebeeckx, E., 40
 Schmidt, M., 263, 267, 268
 Schmitt, J. Cl., 70, 534
 Schönborn, Ch., 516-519, 522, 536
 Schoonenberg, P., 40
 Schrader, M., 199
 Schroeder, J. A., 206, 207, 220
 Sebastiana d'Exarch (círculo mujeres), 501, 503
 Seibel, W., 73
 Selke, A., 339-341, 350
 Sensi, M., 242
 Sequeri, P. A., 104, 141
 Serenus de Marseille, 522
 Serrano y Sanz, M., 341
 Shakespeare, W., 190
 Sharrer, H. L., 412
 Shore, P., 355, 357, 369
 Sicard, P., 526
 Sigüenza, J. de, 195
 Silesius, A., 225
 Sloterdijk, P., 26-28, 505, 549, 618, 622, 628, 629, 631-636, 638-642, 644-649, 736, 744, 747
 Sluhovsky, M., 549
 Sohrawardī, 35, 37, 64, 65, 67, 746
 Solignac, A., 72
 Solignac, L., 246
 Sommervogel, C., 303, 652, 704, 712, 714, 721, 729
 Soto, W., 482, 483, 502
 Spieser, J. M., 524
 Špildík, T., 17, 33, 477
 Splett, J., 102, 103
 Squilloni, D., 60, 573, 629, 630, 638, 639, 735
 Stägel, E., 300, 310
 Steggink, O., 157, 816
 Steiner, G., 535
 Stolz, F., 156
 Strabon, W., 522
 Suárez Fernández, L., 445
 Sullà, E., 353

T

Talens, J., 176
 Tàpies, A., 533
 Tarré, J., 387, 409
 Taut, B., 291

Tejerina, A., 149
 Tellechea, J. I., 551
 Tenace, M., 74, 281
 Teresa Enríquez (la loca del Sacramento), 347
 Teresa Rejadell (círculo mujeres), 501, 654, 667, 690, 691
 Teresa de Jesús, 157, 233, 282, 816
 Tertuliano, 516
 Tetlow, J. A., 654
 Theoderich von Echtenach, 200, 201, 203, 216, 218, 219, 222, 831
 Thió de Pol, S., 330
 Thompson, B. B., 528
 Tomás de Aquino, 43, 542, 728
 Tomás de Kempis, 310, 319, 344, 396, 529, 593, 597
 Tomás de Torquemada, 195
 Toni, T., 363
 Torralba, F., 397
 Torres, F., 413
 Torres Ripa, J., 66
 Toscano, B., 242
 Tovar, B. de., 319
 Tovar de Lemos, N., 362
 Trías, E., 103, 105-108, 168, 226, 553

U

Ubarri, M. N., 191, 319
 Uríbarri, G., 664

V

Valentino, A., 708-711
 Valero García P., 480
 Valette, J. R., 57, 411, 412
 Valverde, J. M^a, 178
 Vanderboucke, F., 355
 Vanhoye, A., 157
 Vannier, A. M., 189, 282, 285, 287-289, 290, 293, 299, 300, 302
 Vargas Llosa, M., 465
 Varillon, F., 354, 376
 Vaz de Carvalho, J., 344, 721
 Vedova, M., 240, 245, 247, 249, 251, 255
 Vega, A., 189, 197, 278, 282, 285-287, 290-296, 549,

558, 568, 569, 643, 842, 843

Velázquez, D., 120
 Verdeyen, P., 189, 225, 262, 267
 Verdoy, A., 195, 245
 Vergote, A., 551
 Verjat, A., 34, 35
 Vidal Doval, R., 341
 Villepelet, D., 116, 394
 Viola, B., 296, 297
 Vitse, M., 528

W

Wagner, R., 357, 369, 582
 Walker Bynum, C., 462
 Walsh, J., 304, 528, 533
 Walsh, M., 369
 Walter N. Wolf, I. F., 257, 524, 525, 534, 585
 Walter, Ph., 56, 57, 409
 Waugh, E., 77
 Weil, S., 392
 Weinrich, H., 394
 Wénin, A., 394
 Westermann, C., 72, 156
 Wildberger, H., 72
 Williams, J., 524
 Wilmart, Ch. A., 355
 Wirth, J., 24, 410, 411, 520, 521, 523-527, 530, 533, 534, 536, 540-542
 Wolfram von Eschenbach, 302, 412, 461
 Woolf, V., 535
 Worcester, Th., 452
 Wunenburger, J. J., 41, 43-51, 55-59, 70-72, 78-82, 84, 87, 88, 90-98, 100, 101, 103, 105, 109-112, 116-120, 122, 124, 126, 128-130, 135, 160, 165, 172, 175, 176, 353, 359, 404, 431, 624, 626, 654, 696
 Wychwood, Ch., 155

Y

Yon, E., 104

Z

Zaluska, Y., 524

Zambon, F., 585, 587, 589,
683

Zas Fris, R., 548

Zotz, T., 449

Zubiri, X., 124, 125, 127,
128, 137, 175

Zum Brunn, E., 199, 201,
205, 215, 222, 225, 226,
232, 262

3. ÍNDICE ANALÍTICO

A

Abandono

- como sentimiento: 459, 486, 579, 582, 860
- eckhartiana (*gelassenheit*): 284, 288, 289, 290, 298, 300, 301, 308, 399, 405, 844
- e indiferencia ignaciana: 284
- en Dios: 223, 251, 275, 276, 278, 301, 302, 313, 314, 329, 836, 844

Abecedario espiritual (tercer):

- 191, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338

Abstracción

- definición y sentido: 75, 85, 139, 149, 223, 293, 310, 333, 403, 404, 405, 541, 568, 569, 606, 649, 823
- ecuación: 402, 568
- en la imaginación (↗ i. abstraída)

Acatamiento (↗ reverencia)

Acontecimiento

- absoluto: 17, 23, 64, 201, 203, 224, 243, 248, 261, 285, 304, 347, 399, 400, 403, 404, 447, 468, 469, 470, 477, 480, 482, 486, 491, 506, 507, 515, 523, 537, 558, 567, 612, 654, 702, 736
- simbólico: 38, 76, 79, 80, 90, 104, 105, 107, 108, 110, 125, 127, 134, 135, 138, 140, 141, 151, 168, 175, 260, 738

Actor: 34, 85, 361, 623, 624, 625, 682

Acrobacia (acróbata): 66, 634, 635, 636, 637, 641, 645, 646, 747

Addiciones (adiciones): 42, 62, 145, 159, 166, 170, 309, 490, 543, 622, 625, 626, 627, 644, 684, 698, 704, 740, 746, 823, 892

Afectividad

- afección: 145, 326, 358, 469, 680
- afección desordenada: 40, 82, 87, 107, 121, 125, 161, 164, 736, 753
- afecto: 21, 30, 62, 102, 127, 129, 140, 149, 150, 157, 162, 165, 188, 194, 242, 249, 271, 281, 288, 308, 309, 316-318, 326, 327, 336, 351, 358, 371, 374, 378, 382, 383, 385, 387, 396, 399, 401, 402, 404, 428, 431, 489, 495, 550, 570, 577-579, 638, 640, 648, 651, 656, 661, 663, 681, 686, 690, 693, 697, 700, 704, 706-708, 710-712, 721, 724, 728, 737, 740, 741, 823, 826, 850, 868, 877

Águila: 274, 335, 336, 836

Alcanzar:

- amor* (↗ c. *ad amorem*)
- sentido teológico — espiritual: 68, 167, 213, 235, 253, 265, 292, 300, 301, 307, 313, 315, 330, 356, 405, 414, 484, 495, 499, 553, 636, 639, 653, 702, 703, 728, 830, 844, 845, 858, 863, 872, 875
- vocablo: 495, 496

Alegoría: 39, 62, 84, 85, 459, 465, 487, 488, 538, 539, 544, 621

Alumbrados

- , características de los: 350, 351

—movimiento: 193, 195, 267, 339, 340, 341, 232, 317, 320, 349, 350, 352, 397, 401

—relación con Ignacio de Loyola: 339, 341, 342, 343, 345, 348, 349, 351, 572, 742

Amadís de Gaula

- libro: 21, 23, 413, 414, 415, 417, 423, 440, 442, 454, 457, 459, 460, 465, 481, 499, 507, 514, 562, 629, 742, 754, 864, 873
- redacciones: 412, 413

Ambiguorum Liber: 520

Amigos de la Verdad: 34

Amigos del Señor

(*Gottesfreunde*): 68

Amigos en el Señor: 469, 582, 607

Amor

- Ars Amoris*: 486
- cortés: 24, 188, 227, 270, 409, 410, 411, 463, 466, 484, 485, 486, 487
- De amore*: 486, 489, 490, 495, 499, 505, 587, 865, 867
- de *lonh*: 235, 485, 487, 498, 836
- divino: 186, 232, 235, 335, 409, 411, 480, 836, 847, 876
- fin'amours*: 410, 484, 485, 486, 500, 502, 506, 507
- , herida de (flecha divina): 232, 233, 237, 234, 410, 411, 437, 485, 488, 489, 845, 847

Analogía

- entis*: 102
- fidei*: 102, 517, 518
- vocablo: 100, 101, 493, 649, 823

Andachtsbilder

(↗ i. devocionales)

Angelología: 63

Ánima

—anonadada: 190, 262, 279, 836

—encarcerada: 53, 216, 658, 659, 663, 664, 666, 668, 825, 850

—preparar y disponer: 82, 107, 125, 256, 476, 706, 721

—virginal: 708

—y Dios: 43, 62, 76, 86, 94, 98, 118, 122, 134, 139, 140, 165, 164, 166, 170, 181, 200, 206, 209, 216, 222, 229, 231, 239, 254, 255, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 284, 294, 295, 296, 304, 311, 318, 322, 323, 324, 328, 331, 332, 337, 346, 349, 368, 370, 376, 378, 399, 400, 405, 436, 438, 456, 489, 502, 518, 519, 521, 535, 541, 553, 554, 555, 557, 567, 569, 573, 577, 578, 581, 591, 593, 595, 596, 598, 600, 603, 607, 614, 622, 625, 635, 650, 651, 685, 690, 691, 697, 698, 701, 708, 716, 719, 722, 727, 728, 732, 741, 734, 824, 827, 835, 851, 855, 872, 873, 878-881

Ánimo: 61, 85, 286, 304, 322, 372, 380, 373, 426, 438, 440, 442, 457, 607, 637, 667, 690, 696, 704, 824, 845, 847, 878

Anotaciones: 85, 167, 168, 170, 309, 618, 622, 683, 684, 686, 688, 706, 727, 823

Apertura (↗ojo)

Aplicación de sentidos

(↗sentidos)

Apofatismo: 189, 265, 286, 284, 298, 625, 649

Armas

—de Cristo: 258, 415, 441, 527, 873

—del caballero: 23, 319, 356, 414, 415, 435, 437, 434, 440, 441, 442, 445,

447, 448, 453, 455, 456, 460, 468, 469, 474, 475, 481, 484, 490, 492, 495, 500, 506, 582, 667, 726, 859, 860, 862, 872, 873, 879, 881

—y costumbres: 434, 436, 437

—y letras: 417, 446, 453, 456, 481, 611

Arquetipo (*Urbild*): 18, 52, 53, 54, 55, 58, 65, 68, 70, 94, 96, 174, 289, 290, 298, 359, 414, 418, 598, 608, 639

Arte de servir a Dios: 191, 318

Ascenso:

—*Ascensiones espirituales*: 319

—movimiento: 214, 230, 235, 242, 243, 248, 252, 266, 372, 382, 734

Ascesis (ascética):

—*Asceticon*: 425

—reforma y mudanza: 28, 29, 188, 225, 228, 234, 264, 267, 316, 319, 336, 343, 351, 372, 396, 414, 454, 478, 538, 631, 633, 634, 635, 637, 639, 641, 645, 647, 736

Aurora: 569

B

Batalla

—interior: 206, 215, 324, 325, 337, 399, 405, 471, 611, 837, 849, 864, 865, 879

Beatas: 186, 320, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 347, 457, 572

Beguina(s): 185, 186, 187, 188, 190, 197, 226, 228, 262, 269, 270, 284, 314, 320, 347

Benedictus Deus: 279

Beneficios de Dios: 227, 229, 253, 323, 339, 350, 567, 701, 843, 850, 868

Beniamin minor: 27, 569, 577, 578, 579, 584, 586, 589, 591, 598

Bestiario(s)

—*Bestiaire de Gervaise*: 884

—*Cathemerinon*: 585, 868

—*De Bestiis et aliis rebus*: 585, 884

—*El Fisiólogo*: 331, 585, 586, 883

—*Libellus de natura animalium*: 884

—*moralizante* (Gubbio): 585, 884

Biblia

—*Moralisée*: 530, 534, 542

—*pauperum*: 542

Bildungsroman: 23, 62, 63, 299, 300, 357, 428, 437, 454, 455, 457, 632, 649

Brecha: 207, 260, 284, 332, 405, 845

Breviloquium: 244, 832

Búho: 331

C

Caballería(s)

—atributos caballerescos: 437, 466

—cancioneros y crónicas: 23, 410, 412, 422

—códigos: 22, 408, 420, 421, 422, 444, 466, 505, 742

—diálogo escudero y caballero: 22, 433, 434, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 505, 506, 611, 742, 849

—espiritual: 849, 858

—estructura tripartita (*oratores, bellatores y laboratores*): 456

—, historias de (crónicas): 23, 410

—*homo* caballeresco: 22, 23, 274, 415, 446, 453, 484, 742

—*honor caballeresco* (↗honor)

—*humus* caballeresco: 22, 183, 197, 394, 415, 418, 445, 446, 447, 449, 453, 474, 480, 484, 505, 506, 552, 611, 742

- , ideal de la: 24, 95, 96, 180, 417, 423, 448, 453, 463, 464, 465, 469, 478, 479, 485, 494, 499, 579, 582, 583
 - identidad y nombre: 22, 23, 311, 391, 413, 440, 455, 459, 460, 465, 467, 469, 481, 506, 507, 603, 605, 607, 749, 847, 860, 861, 863, 864, 882
 - , libros de: 414, 416, 454, 465, 470, 514, 527, 562, 611, 873
 - , *Libro de la orden de*: 421, 422, 425, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 505
 - materia caballerescas: 213, 302, 412, 413, 415, 420, 422, 425, 454, 461, 462, 463, 487, 506, 530, 611
 - materia carolingia: 412, 415, 422, 506
 - materia de Bretaña: 302, 412, 413, 415, 420, 422, 454, 461, 462, 463, 506
 - oficio: 22, 423, 434, 436, 437, 439, 443, 453, 478, 701, 709
 - Orden de la Banda: 445, 447, 448, 478
 - Ordene de Chevalerie*: 421, 422, 435, 441, 456
 - , orden de las: 22, 437, 449, 464, 506, 611
 - , principio y fin de la: 434, 443, 447, 449, 466
 - semántica y matriz: 19, 21, 22, 302, 341, 408, 409, 412, 418, 420, 421, 422, 425, 442, 444, 446, 451, 455, 463, 469, 482, 483, 487, 496, 499, 504, 505, 506, 507, 509, 512, 514, 530, 546, 566, 611, 612, 616, 740, 742, 743
 - vasallaje: 313, 447, 449, 466, 494, 495
- Cardoner
- ilustración: 27, 149, 289, 496, 500, 514, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 570, 572, 588, 591, 594, 598, 599, 613, 743, 874, 876, 877, 880
 - notas teológico y espirituales: 566
- Carreta
- ecos cristológicos: 467
 - significado: 23, 465, 466, 467, 468, 469, 477, 486, 506
- Carro de dos vidas*: 318, 319
- Caudillo (mal): 121, 150, 667
- Chanson de Roland*: 409, 422, 485
- Chronicon*: 580, 583, 594, 599, 603
- Círculo de Eranos: 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 56
- Cisma de Occidente: 317
- Clarián del Landanís*: 415
- Colatio* X: 537
- Coloquio: 25, 28, 53, 66, 68, 85, 99, 112, 141, 149, 164, 200, 216, 240, 253, 254, 326, 403, 419, 430, 490, 496, 539, 587, 617, 622, 630, 637, 648, 649, 653, 655, 656, 657, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 670, 673, 675, 676, 677, 678, 695, 698, 702, 703, 706, 709, 710, 744, 824, 826, 835, 851, 867, 868
- Comentarii in Somnium Scipionis*: 487
- Composición
- de lugar: 28, 53, 61, 135, 140, 164, 309, 393, 403, 543, 555, 594, 623, 628, 646, 653, 655, 659, 681, 682, 698, 702, 703, 710, 711, 721, 722, 726, 727, 730, 732, 733, 735, 825, 850, 851, 868
- Conciencia
- de síntesis: 18, 74, 75, 76, 88, 102, 106, 108, 113, 117, 174
 - intencional (toma de posición): 18, 42, 41, 42, 43, 51, 55, 62, 75, 80, 88, 90, 92, 96, 97, 98, 114, 118, 124, 125, 128, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 158, 160, 165, 177, 184, 201, 220, 231, 245, 270, 271, 279, 309, 338, 359, 370, 576, 584, 626, 634, 639, 644, 664, 692, 696
- Concilios
- Basilea: 315
 - I Constantinopla: 517
 - Constanza: 315, 317
 - IV de Letrán: 317, 320
 - I Nicea: 517
 - II Nicea: 522, 523, 871
 - Pisa: 317
 - Trento: 336
 - Vaticano II: 547
- Conocer(se): 34, 41, 45, 68, 77, 90, 97, 122, 124, 143, 148, 151, 200, 232, 275, 280, 281, 293, 332, 337, 366, 371, 400, 437, 439, 503, 513, 568, 601, 608, 617, 628, 630, 634, 654, 674, 700, 701, 731, 823, 842, 843, 872, 878, 881
- Conocimiento
- autoescrutinio: 26, 225, 231, 239, 345, 400, 510, 578, 579, 583, 584, 588, 601, 610, 631, 649, 751
 - de sí mismo: 26, 41, 51, 54, 103, 107, 119, 127, 131, 132, 134, 136, 139, 141, 143, 146, 175, 178, 196, 222, 227, 231, 239, 244, 249, 252, 253, 264, 267, 268, 269, 271, 279, 287, 288, 291, 293, 303, 304, 307, 308, 322, 332, 337, 345, 353, 354, 356, 400, 405, 418, 420, 423, 428, 430, 432, 433, 470, 478, 505, 507, 510, 549, 553, 555, 557, 558, 559, 560, 568, 573, 577, 578, 582, 583, 584, 588, 589, 591, 592, 596, 601, 607, 608, 610, 612, 613, 614, 617, 630, 634, 637, 638, 639, 640, 642, 644, 645, 647, 649, 654, 656, 658, 674, 700, 706, 711, 712, 715, 722, 724, 736, 737,

- 748, 752, 823, 842, 843, 849, 866, 872
 —interno: 23, 33, 41, 67, 149, 150, 152, 435, 496, 616, 695, 748-750, 754
 —, plano gnoseológico del: 32, 79, 688, 700, 714, 715, 717, 718, 719, 728, 738
 —, plano experiencial del: 32, 33, 148, 688, 700, 715, 738
 —relación *incognitio* – *cognitio*: 23, 465, 541, 594, 612, 613, 748, 749, 751
- Consolación
 —falsa consolación (*sub angelo lucis*): 62, 289, 555, 586, 587, 588, 617, 649
 —moción: 62, 122, 157, 163, 166, 167, 252, 254, 330, 368, 420, 489, 560, 584, 586, 595, 602, 603, 643, 649, 688, 692, 693, 734, 847, 852, 872-874, 881
 —verdadera consolación: 26, 27, 61, 62, 65, 617, 649, 694, 741, 743, 752, 753
- Constitutiones (Co)
 —esquema retórico – literario: 427, 443
 —relación con el *Libro de la orden de caballería*: 22, 408, 422, 425, 426, 427, 428, 429, 433, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 505, 506, 611
- Contemplación
 —*ad amorem*: 42, 68, 149, 151, 169, 171, 256, 288, 477, 495, 496, 498, 569, 638, 664, 740, 753, 823, 868
 —ejercicio espiritual: 29, 53, 66, 139, 149, 152, 164, 193, 212, 222, 227, 229, 231, 244, 246, 252, 257, 259, 273, 283, 306, 316, 318, 320, 321, 332, 333, 336, 337, 338, 374, 376, 378, 380, 385, 393, 399, 400, 402, 404, 433, 441, 488, 491, 526, 538, 567, 619, 623, 644, 648, 649, 652, 653, 654, 655, 656, 658, 668, 669, 670, 673, 674, 677, 680, 691, 695, 702, 703, 707, 709, 712, 713, 714, 715, 720, 721, 722, 724, 729, 731, 732, 733, 734, 738, 744, 746, 747, 825, 832, 867, 880, 893
- Contra Celsum*: 518
- Conversación: 22, 244, 336, 337, 340, 345-348, 351, 354, 402, 415, 460, 490, 495, 498, 503, 536, 595, 661, 677, 696, 742, 849, 855, 865, 867
- Conversión
 —conversos: 195, 320, 339, 341, 853
 —relación con la imagen: 41, 68, 82, 184, 189, 198, 243, 251, 301, 304, 305, 307, 311, 313, 351, 354, 366, 370, 371, 399, 408, 414, 415, 421, 464, 486, 546, 566, 571, 596, 628, 644, 846, 877
- Corazón
 —como castillo: 335
 —sentido bíblico: 156, 157
- Cosmographia universalis*: 683
- Cuatro novissimos*: 319
- Cura
 —*animorum*: 24, 161, 185, 320, 340, 413, 479, 524, 529, 532, 592, 598, 607, 684, 749
 —*laicorum*: 24, 185, 320, 321, 323, 524, 532
 —*monialium*: 24, 185, 226, 524, 532
 —*personalis*: 632
- Creación
 —macrocosmos: 205, 216, 222, 753
 —microcosmos: 216, 222, 370, 753
- Creatividad (creación): 17, 28, 35, 40, 41, 70, 78, 79, 82, 88, 101, 105, 130, 140, 153, 162, 174, 175, 180, 195, 197, 219, 291, 320, 321, 324, 360, 361, 470, 507, 549, 558, 560, 568, 569, 612, 618, 625, 626, 663, 680, 681, 690
- Cristo
 —, configuración con (*conformatio*): 18, 19, 21, 23, 24, 25, 41, 42, 62, 65, 76, 80, 82, 105, 108, 114, 118, 126, 127, 129, 135, 147, 150, 157, 159, 163, 167, 168, 174, 176, 177, 212, 227, 245, 251, 252, 257, 258, 285, 286, 289, 292, 299, 303, 307, 308, 315, 322, 378, 380, 385, 394, 398, 418, 500, 525, 597, 598, 628, 629, 635, 639, 641, 673, 676, 680, 682, 741
 —cumplimiento: 71, 74, 75, 76, 77, 84, 106, 109, 135, 152, 167, 174, 268, 278, 279, 281, 285, 288, 298, 367, 375, 389, 390, 391, 643
 —, herida de (*pietas* crucificado): 28, 123, 124, 185, 188, 209, 213, 214, 215, 216, 230, 231, 239, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 300, 310, 313, 322, 323, 362, 398, 399, 525, 527, 530, 598, 648, 659, 669, 715, 716, 726, 831, 834, 844, 846
 —, humanidad de: 26, 188, 203, 226, 227, 228, 230, 239, 246, 251, 252, 254, 301, 307, 349, 370, 372, 396, 401, 476, 510, 523, 526, 543, 595, 603, 629, 654, 670, 673, 710, 715, 717, 837, 874, 880
 —imagen del Dios invisible: 24, 25, 73, 74, 76, 509, 516, 519, 520, 531, 532, 545, 617, 743, 751, 752
 —sujeto imaginativo: 651, 736

Cristología: 24, 52, 104, 149, 159, 168, 177, 251, 252, 256, 305, 338, 362, 366, 372, 373, 379, 380, 381, 391, 392, 393, 394, 428, 467, 474, 478, 509, 516, 518, 520, 547, 602, 664, 748, 749, 752

Cultura

—, códigos de la: 80, 113, 361, 401, 418, 422, 613

D

Dejamiento: 267, 350, 351

De diversis quaestionibus: 520, 869

De doctrina christiana: 521

De gradibus humilitatis et superbiae tractatus: 526

De laudibus sanctae crucis: 526

De unione corporis et spiritus: 526

De scripturis et scriptoribus sacris: 534

Deseo

—desorientado: 360

—despertado: 360

—iluminado: 360

—impactado: 360

Desolación: 62, 159, 368, 489, 643, 649, 667, 688, 690

Devotio Moderna: 20, 25, 191, 192, 229, 310, 352, 366, 408, 527, 529, 532, 542, 742

Dialéctica

—como estructura y en *Ej*: 51, 88, 121, 224, 262, 326, 399, 400, 401, 402, 510, 578, 579, 581, 584, 586, 588, 598, 613, 639, 640, 642, 643, 648, 658, 659, 661, 666, 668, 676, 677, 695, 736

—del amor: 64, 68, 69

Diario Espiritual (De): 200, 206, 330, 474, 621, 676

Dictum Gregorii: 24, 522, 723

Dios

—expresión *primo Deum*: 275, 425

—representatividad: 24, 73, 327, 511, 589, 871

—*species Dei*: 509

—*vestigia*: 569

Discretio spirituale

(discernimiento)

—combate: 21, 26, 27, 28, 53, 60, 75, 121, 124, 146, 147, 158, 160, 163, 164, 167, 215, 216, 224, 228, 229, 239, 274, 289, 300, 325, 326, 349, 351, 378, 420, 451, 430, 477, 479, 480, 489, 498, 503, 510, 546, 566, 567, 578, 583, 584, 586, 587, 588, 589, 591, 597, 598, 599, 601, 606, 613, 617, 631, 643, 644, 651, 655, 656, 663, 667, 668, 674, 681, 688, 692, 693, 694, 695, 736, 743, 752, 823, 831, 836, 845, 869, 876

—, reglas de (primera semana): 28, 39, 62, 99, 578, 622, 657, 660, 662, 665

—, reglas de (segunda semana): 28, 62, 66, 99, 215, 578, 588, 622, 631, 645, 667, 670, 671, 674, 675, 678

Distanciamiento

(*Verfremdung*): 167

Directorios

—CG: 425, 687, 698, 712, 729

—desplazamientos y disecciones: 30, 700, 701, 703, 714, 715, 717, 719, 720, 721, 722, 723, 728, 729, 731, 734, 735, 737, 738

—hermenéutica: 616, 683, 685, 686, 688, 690, 700, 703, 706, 707, 711, 716, 723, 724, 727, 728, 737, 738

—intrusiones escolásticas: 619, 686, 687, 712, 713, 715

—*Oficial*: 29, 612, 616, 668, 684, 686, 687, 712, 714, 715, 716, 723, 724,

729, 730, 732, 733, 734, 747

—oficialidad: 619, 668, 686, 687, 714, 724, 729, 730, 734

—pseudomisticismo: 693

—redacciones: 684

—resistencias de Ignacio: 684

—trayectoria hermenéutica: 29, 616, 686, 687, 714, 721, 726, 732, 737

Douze patriarches

(↗ Beniamin)

E

Écfrasis: 623, 624

El caballero de la carreta: 23, 412, 413, 465, 467, 469, 470, 481, 484, 486, 506

El Quijote

—polvareda y formación de imágenes: 418, 419, 546

Eneida: 413

Ejemplar der Súse: 299, 301, 302, 408

Ejercicio(s)

—círculo figurativo: 37, 39, 42, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 309, 535, 616, 621, 622, 631, 664, 740, 823, 850

—círculo hermenéutico: 39, 42, 62, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 309, 529, 616, 621, 622, 626, 627, 631, 658, 667, 740, 741, 823, 852

—círculo místico: 39, 42, 69, 167, 168, 169, 171, 172, 178, 288, 309, 616, 621, 622, 631, 740, 823, 850

—corporales y espirituales: 694, 698

—de las dos Banderas: 65, 121, 137, 150, 159, 172, 216, 256, 309, 326, 477, 617, 672, 676, 703

—de la Encarnación: 65, 149, 170, 212, 216, 256, 372, 392, 670, 672, 674, 675, 677, 678, 702

—del Nacimiento: 65, 170, 256, 372, 392, 393, 670, 674, 675, 676, 677, 678, 702, 703
 —de los Binarios: 52, 65, 137, 144, 256, 326, 496, 617, 672, 676, 703
 —del Rey Temporal: 22, 65, 137, 170, 256, 309, 453, 617, 648, 655, 670, 671, 673, 702
 —dimensiones (vertical y horizontal): 28, 66, 622, 631, 634, 635, 636, 639, 641, 643, 646, 736, 744, 748
 —estructura circular: 169, 616, 621, 643, 676, 736
 —hecho lingüístico: 84, 85, 86, 154, 168
 —Infierno: 140, 200, 212, 648, 659, 664, 665, 669, 726, 810, 819
 —, la vida como: 26, 631, 632, 634, 642, 646, 648, 649
 —mentales: 694, 697
 —perfil de ejercitantes: 697
 —, primera semana de: 28, 53, 62, 66, 122, 140, 141, 149, 164, 169, 170, 171, 216, 239, 240, 253, 254, 261, 309, 351, 362, 368, 535, 617, 622, 648, 656, 657, 658, 660, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 677, 680, 688, 690, 695, 700, 709, 712, 726, 735, 835, 850
 —recepción en las artes: 623
 —, segunda semana de: 27, 28, 39, 62, 65, 66, 99, 121, 122, 135, 140, 141, 145, 149, 150, 164, 169, 170, 171, 215, 256, 326, 358, 367, 475, 529, 588, 593, 595, 617, 622, 623, 644, 645, 667, 669, 670, 671, 673, 674, 675, 677, 678, 688, 702, 703, 707, 709, 711, 712, 717, 722, 723, 728, 733, 734, 735, 737, 738

—“ser señor de sí”: 637, 645, 647, 753
 —tradición filosófica: 27, 505, 549, 618, 628, 629, 632, 633, 634, 635, 638, 639, 640, 641, 643, 644, 646, 648, 649, 650
 —versiones textuales: 28, 496, 661, 663, 664, 673, 679, 680, 720, 736
 —y mandato metanoético: 33, 632, 633, 642, 644, 736, 737, 753
 —y perfección: 28, 155, 167, 171, 228, 248, 273, 277, 280, 295, 301, 321, 338, 354, 362, 392, 438, 618, 633, 672, 696, 712, 715

Ejercitatorio espiritual (y *Compendio Breve* [Cisneros]): 191, 192, 315, 318, 319

Elección: 41, 52, 68, 75, 111, 163, 170, 215, 216, 256, 288, 309, 339, 350, 351, 359, 367, 393, 396, 430, 475, 489, 584, 587, 595, 607, 613, 618, 619, 635, 648, 676, 677, 684, 688, 690, 695, 709, 851, 866, 867, 881

Elevación

—de la hostia: 26, 259, 260, 261, 534, 595, 833, 874, 880

—de la mente: 29, 207, 211, 256, 266, 273, 572, 688, 691, 692, 693, 696, 697, 698, 721, 734, 744

Engaño(s): 26, 27, 62, 66, 118, 120, 121, 122, 215, 265, 289, 300, 331, 339, 349, 376, 377, 378, 435, 438, 466, 488, 555, 584, 585, 586, 587, 589, 598, 599, 600, 617, 631, 650, 692, 693, 694, 741, 752, 753, 827, 834, 867, 878

Entendimiento

—facultad: 18, 26, 28, 29, 52, 53, 76, 97, 127, 134, 145, 160, 173, 176, 191, 223, 229, 230, 240, 269, 275, 308, 322, 323, 325,

335, 336, 337, 350, 356, 357, 365, 382, 399, 415, 417, 428, 435, 496, 498, 560, 562, 566, 567, 569, 570, 572, 577, 583, 587, 596, 599, 604, 628, 630, 644, 652, 656, 658, 670, 682, 690, 691, 693, 700, 701, 704, 717, 731, 737, 738, 744, 747, 825, 826, 840, 841, 845, 868, 873-875, 877, 879, 892

—, supremacía del: 43, 271, 690, 691, 703, 708, 709, 714, 733, 734

Epistola (Láinez): 25, 97, 303, 330, 356, 442, 479, 562, 564, 565, 566, 570, 572, 580, 602, 613, 876

Epistolae XV: 520

Epistolae. Ad Constantiam Augustam: 519

Eremitorio(s): 321, 322, 461, 562

Escatología

—*Cristo* *como cumplimiento* (↗ *Cristo*)

—metáforas escatológicas (Paraíso, Cielo): 74, 106, 195, 153, 200, 214, 215, 218, 222, 255, 262, 268, 271, 278, 285, 324, 328, 330, 331, 333, 336, 374, 382, 403, 456, 471, 545, 569, 603, 606, 609, 685, 704, 716, 826, 836, 837, 847, 863, 865, 866, 868, 878, 879, 881, 883, 884

Espacio

—interior (*weltinnenraum*): 370

Escrúpulos

—fenómeno: 348, 457, 591, 695

—reglas en *Ej*: 170, 622, 695

Escuelas espirituales

—benedictina: 185, 186, 187, 197, 199, 641

—cisterciense (Cister): 185, 186, 188, 196, 197, 206, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 237, 243, 263, 264, 538

—dominicana: 20, 185, 186, 188, 190, 197, 262, 282, 283, 299, 300, 305, 314, 315, 316, 357, 399, 401, 501
 —franciscana: 182, 185, 186, 191, 197, 240, 241, 242, 248, 251, 252, 261, 314, 319, 321, 336, 526, 571, 641
 Espectador: 34, 259, 334, 539, 623, 624, 625, 682
 Espejo
 —*Como en un espejo*: 32
 —*Espejo de la cruz*: 344
 —*Espejo de las almas* (*↗ Miroir*)
 —*Espejos de Príncipes y Doctrinales de caballeros*: 438
 —relación con la ejemplaridad: 42, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 128, 209, 216, 231, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 280, 292, 303, 355, 365, 378, 454, 491, 521, 664, 701, 710, 831
 —*Speculum*: 186
 —*Speculum humanae salvationis*: 542
 Espíritu (espirituales)
 —corrientes (Norte Europa y Castilla): 184, 191, 193, 197, 315, 319, 320, 342, 350
 —, movimiento Libre: 190, 269
 —vías (purgativa, iluminativa, unitiva): 30, 191, 385, 619, 686, 698, 699, 700, 701, 706, 707, 712, 715
 Espíritu (Santo)
 —*De Spiritu Sancto*: 517
 Espiritualidad afectiva: 317, 318, 323
 Europa
 —*in forma virginis*: 683
 —*Regina*: 683
Evangelicae historiae imagines: 66, 754
 Examen
 —de conciencia: 134, 170, 229, 231, 253, 309, 323,

346, 436, 475, 694, 712, 855
 —examen (*↗ conocimiento*)
 —*General*: 22, 425, 426, 427, 429, 435, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 478, 505, 506, 611
 Existencia: 19, 32, 40, 63, 75, 77, 82, 90, 96, 100, 101, 104, 106, 107, 116, 131, 134, 136, 150, 156, 180, 279, 283, 352, 366, 370, 479, 547, 553, 558, 639, 641, 642, 643, 644, 645, 666, 865
 Experiencia
 —cristiana: 51, 52, 105, 370, 545, 581, 670
 —de la fe: 32, 38, 42, 159, 197, 240, 316, 391
 —distinción (*Erlebnis* y *Erfahrung*): 32, 126, 294
 —*mística* (*↗ mística*)
 Éxtasis: 37, 223, 230, 234, 540, 551, 600

F

Fantasia
 —e imaginación: 42, 60, 75, 83, 107, 116, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 142, 143, 147, 152, 160, 177, 337, 360, 361, 371, 419, 454, 537, 552, 640, 650, 668, 669, 672, 673, 709, 710, 732, 741, 824, 872
 —vocablo: 45, 46, 47, 48, 50
 Fe
 —*fides qua creditur*: 63, 157, 176, 394, 746
 —*fides quae creditur*: 63, 394, 746
Florisando: 415
Flos sanctorum (J. da Varezze)
 —difusión y traducciones: 528
 —en Ignacio de Loyola: 97, 355, 356, 360, 396, 405, 482, 499, 514, 562, 571, 576, 754

Fondo (Eckhart): 68, 269, 277, 284, 288, 311, 400, 405, 836, 843-845, 847, 849

Forma

—*Christi*: 17, 18, 19, 21, 23, 65, 112, 165, 167, 286, 372, 408, 479, 503, 510, 546, 597, 598, 600, 606, 607, 608, 610, 612, 613, 625, 645, 673, 682, 716, 734, 748, 753, 754
 —y Sentido (*SinnBild*): 41, 44, 82, 87, 97, 98, 99, 103, 106, 108, 112, 125, 129, 150, 153, 165, 172, 174, 175, 558

Formación

—administrativa y cultural de Ignacio: 52, 180, 181, 183, 408, 418, 438, 445, 452, 465, 480, 482, 506, 509, 550, 611
 —jesuítica: 426, 429, 431, 432, 439, 443, 694
 —noviciado: 427, 428, 430, 431, 443

Fórmula del Instituto: 451

Fuego

—devastador y purificador: 200, 205, 206, 842
 —*Incendium amoris*: 206
 —vocablo: 57, 142, 200, 205, 206, 207, 209, 211, 215, 216, 231, 232, 233, 257, 273, 274, 278, 279, 333, 335, 349, 378, 457, 485, 498, 504, 588, 595, 665, 666, 696, 724, 831, 832, 836, 845, 847, 867

G

Geografía

—espiritual (cartografía): 186, 278, 322, 339, 340, 341, 342, 343, 348, 421

Glaphyrorum in Leviticum Liber: 519

Gloria

—*crucis*: 608
 —expresión “a la mayor g. de Dios”: 183, 354, 430, 451, 469, 474, 475, 478, 479, 480, 635

—*lumen gloriae*: 516, 524, 541

Graal (grial)

—*búsqueda y pregunta* (↗ *quête*)

—, continuaciones del: 213, 302, 412, 461, 462, 467

—, cortejo del: 23, 213, 456, 457, 458, 459, 460, 492, 498

—difusión y transmisión: 412

—, *Estoire del Saint*: 412

—*Estoire de Merlin*: 412

—, *Estoire dou*: 412

—interpretación mística: 461

—*Joseph d'Arimathie*: 412

—*Lancelot*: 412

—, *Li contes del*: 23, 412, 413, 423, 437, 455, 456, 458, 459, 462, 492, 498, 750, 859-864

—, mito del: 199, 213, 462

—mito perceveliano: 582

—*Merlin*: 412

—*Mort le roi Artu*: 412

—*Parzifal*: 412

—Perceval (personaje): 23, 24, 213, 413, 421, 423, 437, 440, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 465, 481, 483, 484, 487, 492, 493, 494, 498, 507, 546, 582, 742, 748, 750, 861-864

—*Perlesvaus o Li hauz livres du graal*: 412, 462

—*PostVulgata*: 412, 413

—, *Queste del Saint*: 412, 461

—relación con las cruzadas: 462

—relación *merveille* – *vermeille*: 23, 456, 457, 492, 493

—visión cromática (↗ *visión*)

—vocablo y objeto: 213, 458

—*Vulgata*: 412

H

Hazaña: 355, 361, 415, 417, 447, 451, 566, 833, 856, 857

Herejía: 195, 317, 339, 341, 351, 520, 841

Hermenéutica

—espiritual (*ta'wil*): 62, 63, 64, 636

—sentido: 35, 38, 39, 58, 59, 110, 111, 112, 746, 747, 751

Hermes psicopompo: 683, 685, 706

Historia

—, clasificación o etapas de la: 28, 633

—como narración (narrativa): 25, 28, 52, 79, 131, 136, 137, 144, 145, 150, 152, 162, 207, 214, 219, 220, 259, 261, 325, 348, 355, 357, 359, 360, 367, 376, 382, 396, 397, 405, 428, 430, 432, 509, 521, 539, 543, 650, 654, 655, 658, 664, 669, 670, 672, 673, 674, 696, 709, 711

—, traer la: 42, 132, 139, 140, 141, 142, 148, 164, 177, 326, 354, 393, 539, 653, 654, 658, 709, 715, 726, 729

Hombre

—antropotécnica: 549, 631, 632

—*depictor*: 513

—*faber*: 625, 632

—*imaginalis* (también sujeto imaginativo): 18, 21, 22, 24, 54, 94, 513, 625, 682

—*viator*: 242, 338, 413

Honor

—caballeresco: 22, 23, 182, 266, 273, 361, 414, 417, 420, 423, 433, 435, 438, 441, 448, 449, 450, 453, 454, 455, 457, 463, 464, 465, 466, 469, 470, 485, 580, 583, 611, 629, 742, 748, 849, 858, 860, 861

—recurrencias en *Ej*: 23, 24, 121, 145, 150, 181, 274, 275, 391, 436, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 479, 480, 506, 507, 850, 851, 868

—y honra: 433, 435, 437, 464, 468, 470, 471, 475, 611, 834, 838, 842, 849

—y virtud: 269, 279, 423, 433, 435, 447, 453, 454, 464, 466, 468, 470, 471, 475, 494, 611, 829, 845, 858, 871, 883

Horologium Sapientiae: 310, 314, 315, 754

Humildad

—como virtud: 186, 201, 219, 248, 251, 252, 255, 257, 260, 281, 298, 321, 372, 376, 391, 392, 435, 436, 460, 479, 480, 651, 667, 692, 702, 703, 711, 830, 836, 837, 864

—, tres grados de: 145, 150, 216, 230, 256, 262, 267, 273, 275, 281, 309, 477, 479, 480, 496, 617, 648, 676, 702, 703, 851

Hun brevissimo: 191, 318

I

Iconicidad (*Bildgenese*): 92, 137

Icono(s)

—aniconismo: 512, 515, 516, 519, 531, 532

—etimología: 45, 46, 48

—, crisis de los: 72, 518, 515, 516, 518, 523, 540, 650

—, Cristo como: 121, 359, 391, 516, 519, 522

—historia icónica de Dios: 204, 213, 245, 355, 398, 523, 524, 526, 530

—iconofilia: 515, 522, 537

—iconofobia: 522, 531, 542, 723

—relación imagen e icono (↗ *i.* – *icono*)

Iglesia: 36, 63, 73, 96, 161, 195, 203, 213, 215, 227, 246, 278, 317, 322, 329,

- 439, 441, 525, 530, 572, 605, 621
- Ilustrado: 24, 454, 516, 523, 542, 571, 723
- Imagen (imágenes)
- , ambivalencia o ambigüedad de la: 18, 51, 116, 124, 128, 173, 650, 651, 740
 - , antropología de la: 43, 44, 59, 70, 72, 76, 84, 92, 103, 116, 118, 119, 122, 125, 136, 137, 158, 207, 364, 449, 450, 652
 - , arqueología de la: 512, 515, 520, 529, 531, 532, 544
 - , categorías de las: 59, 512, 513, 514, 613
 - copia – reproducción (*Abbild*): 18, 40, 41, 79, 82, 103, 119, 160, 165, 166, 174, 289, 290, 301, 511, 628, 740, 823
 - crucis*: 26, 27, 189, 257, 261, 315, 567, 598, 599, 608, 748, 826, 834, 835, 846, 862, 863, 871, 875, 877, 880-882, 884
 - de Cristo (*imago Christi*): 21, 41, 42, 52, 54, 55, 74, 75, 76, 82, 83, 88, 107, 118, 121, 127, 132, 135, 137, 153, 159, 173, 174, 175, 176, 177, 191, 254, 255, 281, 338, 339, 406, 415, 416, 479, 507, 510, 512, 542, 552, 606, 654, 666, 741
 - de la Trinidad: 72, 205, 521, 545, 534, 562, 563, 564, 565, 570, 571, 572, 594, 613, 696, 836, 837, 844, 874-877, 879, 881
 - , desnudez de la (*entbilden*): 284, 298, 314
 - devocionales – materiales: 25, 26, 245, 251, 416, 510, 548, 552, 553, 561, 573, 574, 575, 576, 584, 610, 613, 726, 743, 823, 824, 871-873, 875-881
 - , economía de la: 512, 539, 544
 - en fuentes ignacianas: 564, 871-883
 - especular (imagen – espejo): 42, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 128, 209, 216, 231, 267, 268, 269, 270, 292, 303, 355, 365, 378, 454, 491, 521, 664, 701, 710, 740, 823, 831
 - esquema de i. en *Au*: 563, 574, 575
 - estratificación: 408, 409, 410, 413, 416, 422, 444, 496, 514, 527, 530, 532, 560, 561, 562, 611, 681, 728
 - etimología: 45-51
 - expresiva (expresividad): 153, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 189, 532, 652
 - , formación de: 19, 28, 58, 419, 509, 543, 552, 658, 736
 - icónica (imagen – icono): 45, 47, 121, 128, 363, 391, 477, 696, 740, 823
 - idea – concepto: 40, 47, 173, 245
 - impresión: 28, 32, 50, 90, 117, 173, 201, 301, 303, 572, 652, 726, 727, 828, 833, 843, 874, 877, 879, 881
 - médium*: 43, 44, 92, 93, 137, 158
 - mentales: 18, 25, 26, 28, 30, 37, 44, 47, 54, 57, 59, 69, 70, 83, 87, 92, 94, 113, 125, 167, 188, 189, 204, 226, 286, 290, 416, 496, 500, 507, 509, 510, 511, 514, 516, 517, 519, 523, 524, 527, 529, 531, 532, 537, 543, 544, 548, 552, 553, 561-563, 573, 576, 578, 579, 581, 584, 603, 608, 610, 613, 617, 630, 651, 658, 661, 664, 667, 668, 676, 681, 695, 697, 735, 736, 743, 823, 824, 872
 - movimiento kinestésico: 201, 626
 - Mundi*: 412, 413, 505
 - , ontología de la (y desontologización): 81, 540
 - , paradigma helenístico de la: 40, 81, 105, 119
 - , paradigma cristiano (filiación) de la: 40, 81, 82
 - passionis*: 227, 231, 240, 251, 748
 - prometeica: 211
 - sembrada de ojos: 26, 27, 207, 416, 584, 586, 588, 589, 598, 599, 875, 880
 - surreal: 55, 59, 184, 260, 261, 586, 823
 - transparente: 541-544
 - visionaria: 19, 25, 26, 59, 182, 184, 202, 205, 209, 211, 349, 416, 509-511, 514, 540, 546, 548, 552, 553, 561, 562, 564, 565, 567, 570, 572-575, 579-581, 584, 589, 594, 595, 602, 603, 605, 610, 613, 743, 823, 824, 872-877, 879-881, 885, 890
- Imaginación
- abstraída: 27, 28, 42, 53, 60, 61, 65, 66, 75, 76, 83, 97, 99, 104, 127, 139, 149, 158, 167, 174, 177, 194, 351, 403, 404, 415, 535, 543, 569, 606, 613, 616, 617, 622, 630, 637, 648, 649, 650, 652, 655, 656, 659, 661, 664, 666, 667, 668, 670, 673, 676, 677, 680, 681, 692, 695, 702, 703, 736, 741, 752, 824
 - actividad mental imaginativa: 158, 173, 198, 229, 240, 288, 325, 357, 360-362, 366, 397, 398, 408, 446, 505, 507, 509, 510, 547, 550, 561, 562, 610, 613
 - con y sin licencia: 699, 701, 715
 - daños: 732

—discernida: 39, 42, 61-63, 65, 66, 75, 76, 83, 97, 99, 104, 121, 158, 167, 174, 194, 351, 403, 415, 432, 543, 587, 616, 622, 630, 636, 645, 649, 650, 652, 655, 656, 663, 667, 668, 670, 673, 681, 692-695, 736, 741, 752, 824

—en primera semana: 622, 657, 660, 662, 665, 735

—en segunda semana: 66, 622, 671, 673, 675, 678, 735

—figurativa: 42, 61, 65, 66, 68, 75, 83, 90, 93, 97-100, 104, 139, 146, 148, 149, 151, 152, 158, 167, 174, 177, 223, 224, 261, 351, 403, 415, 535, 543, 569, 616, 622, 630, 643, 648, 650, 652, 655, 656, 658, 659, 661, 666, 668, 670, 673, 674, 677, 681, 695, 702, 703, 709, 710, 718, 719, 722, 741, 752, 824

—ignaciana: 34, 38, 40-42, 51, 52, 60, 74, 76, 83, 84, 102, 106, 118, 125-127, 132, 134-136, 139, 140, 144, 147, 148, 151-153, 158, 161, 165-167, 173, 176-178, 213, 224, 351, 403, 539, 543, 544, 615, 631, 635, 652, 735-737, 750

—iterativa y deíctica: 75, 188, 253, 402, 653, 654, 661, 709, 751

—, perspectivas de la (lógico-lingüística, metafísica-religiosa y trascendental): 84-88, 740

—, *ratio triplex* de la: 24, 199, 257, 397, 398, 400, 534, 544, 588, 702, 716, 732, 741

—trascendental: 41, 43, 53, 56, 90, 95, 106, 117, 118, 135, 152

—, valor transformativo de la: 40, 115, 154, 159,

173, 176, 202, 397, 546, 616, 648, 702, 738, 739

—vuelo imaginativo: 376, 643, 644, 648

Imaginal: 19-21, 25, 37, 38, 55, 57, 59, 60-63, 67-69, 71, 182-184, 188, 193, 194, 197, 224, 239, 260, 281, 296, 307, 320, 333, 359, 374, 378, 398, 400, 402, 403, 405, 406, 493, 509, 512, 524, 534, 535, 545, 549, 554, 586, 616, 617, 619, 623, 630, 633, 679, 717, 718, 738, 824

Imaginario

—, teorías del: 56-58

Imitación de Cristo

—expresión: 19, 20, 173, 174, 196, 226, 252, 261, 299, 300, 382, 404, 577, 593, 628, 629, 709

—Kempis (*Imitatio Christi*): 310, 319, 358, 555, 529, 592, 717

In agro dominico: 282, 838

Ingenio: 697, 738

Inhabitación: 156, 286, 311, 374

In I Sententiarum: 542

In Johanem: 518

Inmanencia: 42, 106, 158, 382, 545, 734

Inquisición (también Santo Oficio)

—española: 339, 341, 342, 345, 348

—procesos inquisitoriales: 193, 320, 340, 345

—*processus complutenses*: 345, 852

Inteligencia: 50, 61, 124, 127, 128, 157, 175, 200, 403, 591, 664, 708, 715, 719, 829

Intención

—en la experiencia espiritual: 75, 96, 97, 124, 137, 272, 286, 301, 304, 305, 356, 357, 359, 589, 599, 626, 693, 710, 718, 826, 827, 876, 877

—intencionalidad (conciencia intencional): 18, 42, 55, 96, 114, 124,

134, 177, 201, 231, 309, 692

Interior

—interioridad: 20, 136, 147, 158, 160, 167, 177, 211, 212, 231, 260, 282, 286, 307, 328, 335, 338, 353, 402, 404, 405, 469, 510, 545, 568, 607, 640, 646, 647, 716, 734

—relación i. y exterior: 40, 43, 66, 70, 84, 93, 117, 125, 129, 147, 157, 158, 165, 182, 201, 223, 231, 245, 289, 291, 298, 306, 307, 310, 313, 324, 327, 328, 331-333, 337, 352, 361, 371, 382, 394, 400, 401, 510, 531, 537, 539, 541, 543, 562, 572, 596, 597, 636, 647, 690, 697, 720, 823, 824, 829, 832, 833, 839, 840, 843, 845, 869, 872, 876, 877, 879

Irrealidad / Irreal: 42, 45, 47, 55, 57, 61, 117, 125, 137, 138, 142, 211, 371, 454, 458, 537, 606

Itinerarium mentis in Deum: 246, 526, 569, 832, 833

Itinerarium sacrae scripturae: 683

K

Kénosis: 158, 248, 252, 257, 288, 308, 372, 376, 391-393, 480, 594, 749, 752

L

Lágrimas: 206, 254, 323, 329-331, 374, 570, 572, 621, 666, 688, 691, 692, 825, 830, 831, 845, 847, 864, 874, 876-879

Lais: 484, 505

La luz fluyente de la divinidad: 185, 237, 296

Las Sergas de Esplandián: 415

La vie de recluse: 538

Lechuza: 331, 332, 836

Lectura

—, contenidos de: 359

- lectio*: 357, 369, 537, 539, 707, 716, 717
 —, niveles de: 358, 360, 361, 365, 399, 400, 404, 742
 —relación l. la actividad imaginativa y el ejercicio espiritual: 97, 227, 357, 358, 360-363, 365-367, 372, 382, 385, 386, 389, 394, 396, 397, 399, 401, 402, 404, 419, 490, 506, 510, 537, 538, 562, 571, 576, 592, 649
Legatus divinae (Memoriale abundatae): 186, 243
Lejoscerca (Loingprès): 207, 227, 235, 266, 267, 270-272, 279, 281, 536, 836, 837
 Lenguaje(s)
 —analógico: 40, 91, 100-102, 212, 268, 493, 517, 518, 649, 714
 —metafórico: 32, 40, 41, 54, 79, 84, 107, 109, 112, 114, 115, 121, 125, 126, 131, 132, 137, 152-154, 158, 159, 171, 176, 177, 180, 188, 189, 231, 242, 246, 247, 255, 265, 268, 276, 281, 292, 305, 311, 329, 360, 416, 437, 467, 512, 514, 527, 740, 752, 824
 —poético: 42, 59, 79, 109, 112, 116, 132, 180, 405, 527
 —relación latín – lengua vernácula: 184, 185, 196, 225, 247, 263, 264, 480
 —y proceso comunicativo (performatividad): 42, 85-87, 130, 167, 176, 184, 296, 311, 361, 382, 396, 528, 536, 627, 633, 666
Liber divinatorum operum: 199, 220-222, 328
Liber Figurarum: 220
Liber viarum Dei: 185
Liber vitae meritorum: 219
Libri carolini: 523
Libro de la Vida (Angela da Foligno, traducción): 319 401, 518, 523, 524, 739, 825, 827, 850-852, 868
 —*Domini et Patris*: 25, 496, 510, 524, 525, 527, 529, 532, 676
 —expresión ignaciana: 30, 75, 108, 151, 165, 206, 212, 275, 309, 351, 496, 499, 509, 565, 566, 610, 672, 676, 691, 692, 694, 704, 825, 827, 850-852, 868
 Maravilla(s)
 —, *Libro de las*: 411, 413
 —m. y aventura: 23, 299, 301, 303, 411, 413, 457, 492, 493, 530, 532, 534, 566, 595, 611, 661
 —*mirabilia Dei*: 301, 411, 528, 532, 587
 —*tremendum et fascinans*: 569
 Meditación
 —*del corazón*: 529
 —ejercicio espiritual: 29, 34, 39, 52, 53, 70, 85, 121, 137, 139, 150-153, 159, 172, 200, 216, 226-230, 234, 239, 260, 273, 306, 308-310, 316, 318, 323, 326, 355, 357, 358, 374, 376, 378, 387, 477, 538, 542, 583, 612, 619, 621, 623, 628, 653, 654, 658, 664, 668, 669, 672, 680, 690, 694, 695, 698, 700, 702-704, 707-709, 712, 715, 717, 720-723, 726, 727, 729, 731-734, 738, 744, 746, 747, 825, 831, 845, 847, 849, 893
 Memoria
 —, actividad de la (mnemónica): 40, 50
 —*Christi*: 34, 51, 127, 135, 141, 173, 175-177, 239, 316, 380, 741
 —facultad humana: 18, 28, 43, 50-53, 59, 70, 75, 83, 84, 129, 135, 139-142, 144, 148, 156, 160, 173, 176, 184, 188, 201, 203, 216, 222, 223, 226, 227, 231, 234, 248, 280, 303, 304, 325, 327, 328, 333,
- Libro de la Vida* (Teresa de Jesús): 232, 233
Libros negros: 553
Libro Rojo
 —*Liber secundus*: 26, 510, 553, 554, 556, 557, 559, 570, 573, 576, 577, 586, 590, 592, 593, 595-601, 604, 606-609, 640, 746, 885-892
Lignum Crucis: 369
 Linaje
 —blasones y heráldicas: 449, 450
 —hidalgos: 438, 447
 —Oñaz – Loyola: 22, 445-447, 450, 464, 506, 611
 —*parientes mayores*: 22, 448, 450
 —patronazgo: 22, 448, 449
Lingua ignota: 219
 Locura
 —divina: 180, 237, 247, 557, 593
 —por Cristo: 145, 420, 467, 477-480
Lógos
 —como Palabra: 278, 360, 368, 518, 519, 628
 —Verbo – icónico: 41, 82, 126, 129
Lugar (↗ composición)
 Luz
 —como lumbre: 26, 37, 97, 193, 329, 332, 335, 339, 349, 356, 357, 365, 405, 442, 479, 492, 566, 567, 570, 576, 577, 581, 583, 584, 595, 613, 692, 830, 872, 874, 876, 877, 880, 881
 —como *umbra viventis lucis*: 223, 399
 —relación luz – agua (luz líquida): 186, 237, 273, 274, 276, 295, 296, 329, 331, 378
 —*vivens*: 223, 399, 403
- M**
 Majestad
 —divina: 73, 74, 244, 247, 362, 374, 390, 391, 393,

- 346, 353, 354, 382, 394, 399, 400, 441, 498, 504, 512, 523, 529, 535-537, 560, 562, 578, 592, 627, 628, 645, 652, 653, 656, 663, 666, 681, 682, 701-704, 715-718, 726, 738, 741, 753, 824-828, 835, 850, 854, 855, 862, 866, 868
 —*passionis*: 227, 836
 —tipos de m. en *Ej*: 141
Memorial (Foligno): 190, 240, 243, 245, 247-250, 252, 255, 336
Memorial (Gonçalves da Câmara): 17, 529
Memorial de la abundancia (↗ *Legatus divinae*)
Mimesis
 —cristiana (filiación): 52, 71, 80-82, 174, 245
 —, nuevo horizonte de la: 41, 52, 81-83, 98, 114, 165, 167, 173-175
 —platónica (imitación): 40, 43, 45, 70, 71, 79, 80-82, 165, 166, 174, 182, 289
Miroir des âmes: 188, 190, 207, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 836
 Misterio(s)
 —, apertura al: 393, 394, 503
 —cristiano: 21, 33, 34, 41, 51, 53, 71, 83, 104, 106, 116, 140, 150, 151, 171, 176, 177, 184, 187, 194, 203, 209, 308, 312, 385, 386, 388, 389, 393, 396, 399, 400, 515, 532, 534-536, 545, 546, 548, 562, 566, 569, 606, 624, 655, 670, 672, 677, 680, 681, 710, 736, 739, 742, 749
 —de la vida de Cristo: 21, 65, 141, 170, 309, 355, 357, 362, 378, 384, 385, 393, 394, 400, 401, 467, 623, 648, 654, 655, 669, 680, 702, 707, 728, 735, 737, 851
 —*De Trinitate*: 267, 520
 —pascual: 354, 393-395, 629, 645, 742
 —trinitario (Trinidad): 19, 187, 188, 199, 204, 206, 212, 218, 222-224, 227, 234, 235, 239, 273, 274, 276, 278, 281, 311, 516, 531, 532, 547, 591, 654, 674, 676, 696
 Mistagogía: 18, 43, 184, 298, 301, 305, 316, 351, 370, 384, 388, 398, 425, 586, 690, 737
 Mística(o)
 —características experiencia m.: 17, 18, 198, 469, 535, 547, 591, 737, 738
 —epitalámica: 235, 239, 252, 274, 401
 —esponsal: 213, 214, 225, 242, 246, 252, 261, 271, 312, 313, 329, 331, 374, 836
 —eucarística: 391, 461
 —*Minnemystik* y *minnesang*: 185, 186, 196, 225, 227, 235, 239, 299, 313, 399, 485, 754, 844, 848
 —*Naturmystik*: 569
 —visionaria y no visionaria: 197, 403
 —renana: 72, 282, 299, 308, 310, 314
 —sueño, éxtasis, vigilia: 37, 44, 54, 70, 136, 485, 487, 488, 507, 514, 540, 591, 626, 640, 691
 —unión (*sympathetica*): 67-69, 201, 232-234, 281, 301, 401
 —y espiritualidad: 319, 548
 —y teología: 318, 387
 Moción(es): 30, 39, 60, 61, 97, 99, 126, 135, 160, 166, 170, 206, 215, 254, 349, 368, 372, 387, 430, 431, 507, 581, 595, 597, 601, 602, 617, 621, 649, 655, 667, 674, 690, 693, 698, 721, 723, 724, 732, 741
 Moradas (*las*): 157, 282, 299, 310, 314, 830
 Mudar (mudanza)
 —relación con el discernimiento: 121, 159, 489, 490, 510, 546, 559, 583, 585, 591, 607, 611, 612, 637-639, 641, 644, 646, 744
 —vocablo: 159, 489, 825, 872, 874, 876, 879
 Mujer
 —*domina* (dama): 22, 24, 442, 484, 487, 499, 742, 743
 —*mulieres religiosae*: 187, 226
 —samaritana y discípula: 24, 483, 487, 501-503, 507, 611
Mundus imaginalis (zona intermedia): 18, 37, 55, 59-61, 66-68, 219, 224, 301, 333, 351, 352, 361, 366, 521, 553, 557, 616, 630, 636, 638, 644, 655, 670, 679, 736, 738, 740, 746, 824
 Murciélagos: 331, 332
 N
Navigatio Sancti Brendani: 413
 O
 Obediencia
 —, grados de: 426, 428, 430-432
 —incorporación: 22, 426
 —relación con entendimiento, voluntad y juicio: 427-429
 —sentido apostólico: 22, 408, 425, 426, 428, 430-432
 —vocablo: 431
 Observancia
 —franciscana: 20, 179, 191, 195, 315, 317, 318, 320, 321, 328, 335, 337, 339, 341, 342, 348, 350, 397, 400, 401, 402, 741
 —*relaxati*: 248
 —*zelanti*: 248
 Occidente:

—, resistencias de (al conocimiento simbólico): 87, 89, 747

—, tradición aristotélica y platónica: 35, 36

Odisea: 413, 685

Oír

—*auditio*: 19, 107, 129, 130, 201, 205, 207, 209, 215, 218, 224, 228, 233, 240, 244, 260, 270, 372, 382, 536, 602, 621, 676, 679, 707, 717, 733

—*relación con la vista* (↗ *visión*)

—sentido del oído: 20, 127, 129, 164, 165, 187, 200, 201, 216, 220, 222-224, 240, 241, 243, 244, 247, 251, 259, 261, 269, 270, 303, 304, 315, 332, 333, 337, 358, 370, 374, 458, 492, 572, 602, 621, 651, 666, 679, 680, 719, 722, 729, 731, 849, 853, 855-857, 867, 882

—verbo: 34, 41, 164, 201, 212, 223, 435, 481, 495, 503, 676, 679, 680, 694, 728

Ojo(s)

—, apertura del: 21, 289, 332, 405, 629, 741, 743, 752

—corporal(es): 244, 246, 258, 587, 874

—crístico: 26, 27, 65, 75, 168, 215, 260, 289, 326, 330, 510, 524, 546, 561, 573-575, 594, 597, 598, 601-603, 607, 608, 610, 612, 628, 635, 676, 753

—del corazón: (*oculus cordis*): 20, 577, 584, 591, 613, 679, 720, 743, 745

—de la fe (*oculus fidei*): 20, 278, 679, 711, 716, 720, 743, 745

—de la imaginación (*oculus imaginationis*): 25, 27, 28, 30, 680, 711, 729, 732, 736-738, 745, 748, 749, 751, 752

—de la mente (*oculus mentis*): 20, 26, 27, 289, 492, 496, 510, 577, 578, 599, 613, 679, 720, 729, 743, 745

—hacia el “self”: 26, 27, 510, 546, 573, 574, 581, 584, 586, 607, 610, 661, 753

—interior: 16, 20, 21, 25-27, 30, 63, 64, 184, 187, 194, 202, 203, 211, 213, 231, 289, 320, 324, 326, 328, 329, 333, 339, 352, 357, 359, 361-363, 367, 374, 376, 380, 382, 386, 391-393, 396, 400, 404-406, 416, 492, 507, 510, 544-546, 554, 559-561, 565, 572, 573, 575-577, 579, 581, 582, 584, 586, 591, 594, 595, 598, 599, 606, 607, 610-613, 616, 617, 623, 626, 627, 629, 630, 635, 645, 648, 649, 655, 659, 661, 663, 666, 668, 672, 679, 682, 690, 691, 693, 694, 697, 706, 711, 735-738, 742

—rosetón gótico: 329

—semiofanía: 573

—sencillo: 706

—teologal: 26, 27, 289, 326, 510, 546, 561, 571, 573, 574, 584, 586, 591-594, 597-599, 607, 610, 612, 648, 676, 753

Oliveros de Castilla: 415

Operaciones espirituales: 21, 39, 127, 137, 145, 229, 622, 626, 630, 641, 646, 673, 746, 747, 751

Oppositum per diametrum: 581

Oración

—*contemplativa* (↗ *contemplación*)

—*meditativa* (↗ *meditación*)

—mental metódica: 192, 322, 323, 351, 385, 401

—preparatoria: 75, 164, 359, 490, 813, 815, 840

—vocal: 146, 538, 688

Oratio XXX: 517

Orationes contra Arianos III: 517

P

Paedagogus: 515

Pagina meditationum: 186

País de la Libertad: 262, 264-266, 281, 399, 837

Palmerín de Olivia: 415

Pensamientos

—, alternancia de: 326, 361, 872

Pequeño libro de las cartas: 300, 301

Pequeño libro de la Sabiduría eterna: 300, 301

Pequeño libro de la Verdad: 300, 301

Percepción

—icónica: 91-93, 138, 175, 198, 224, 404, 608, 610, 613, 680

Peregrinar

—*Peregrino de la vida humana*: 344

Perichorêsis: 520

Physica: 219

Piedad

—popular: 25, 245, 252, 290, 308, 363, 494, 501, 717, 728

Pneumatología: 149, 203, 205, 211, 219, 659, 716, 745, 751, 752

Pobreza: 86, 145, 178, 181, 196, 226, 242, 248, 252, 255, 257, 260, 275, 295, 317, 321, 326, 338, 372, 392, 393, 401, 471, 477, 488, 558, 677, 702, 703

Poesis (creación, poética): 40, 70, 78, 102, 112, 167, 546

Potencia(s): 32, 43, 51, 53, 129, 135, 143, 173, 178, 233, 269, 285, 286, 292, 304, 322, 346, 350, 382, 408, 652, 681, 694, 701, 704, 708, 715, 721, 723, 825, 826, 843, 844, 855, 856, 868

Præceptus: 425

Preámbulo(s): 53, 140, 141, 150, 164, 170, 216, 256,

309, 326, 359, 490, 539,
622, 655, 670, 673, 674,
682, 686, 698, 702, 709,
825, 850, 851, 868

Primera semana (↗ *discretio*)

Principio y Fundamento
(PyF): 42, 63, 75, 169,
171, 174, 181, 256, 288,
426, 430, 475, 477, 569,
656, 740, 823

Profundidad: 36, 42, 53, 96,
99, 100, 122, 135, 137,
139, 152, 154, 155, 160,
161, 166-168, 171, 177-
179, 231, 298, 354, 360,
366, 384-386, 393, 419,
420, 491, 504, 546, 555,
576-578, 589, 601, 605,
608, 610, 627, 640, 642,
649, 652, 666, 680, 695,
696, 829

Psique

—asunción del mal: 555,
557

—conciliar opuestos: 555,
557, 560, 576, 596, 607,
640, 642

—consciente e
inconsciente: 43, 430

—madre: 452, 551-552,
579, 580

—maternidad y virginidad:
581

—mito edípico: 551, 582

—narcisismo: 582, 583

—padre imaginario y
simbólico: 551, 589, 591

—proceso de individuación:
108, 242, 398, 466, 549,
638, 647, 750

—psicoanálisis: 26, 55, 56,
85, 120, 548, 550, 551,
579-583, 612

—sentido, contrasentido y
sinsentido: 559, 573, 579

—urdimbre afectiva: 550

Purificación: 267, 268, 322,
338, 359, 441, 639, 686,
698

Q

Quand Jesus eut douze ans:
538

Quête (búsqueda): 23, 62, 67,
68, 69, 70, 136, 137,
140, 155, 165, 167, 171,
180, 181, 182, 183, 219,
229, 235, 260, 283, 310,
323, 354, 359, 399, 411,
413, 418, 454, 455, 458,
459, 460, 461, 462, 463,
464, 465, 466, 469, 474,
477, 480, 482, 483, 514,
526, 546, 554, 577, 582,
612, 706, 748, 749, 751,
865

Quietud (quietismo): 62, 125,
318, 332, 337, 848

Quodlibeta: 542

Quod unus sit Christus: 519

R

Realidad / Real: 33, 36, 37,
42-47, 50-52, 55, 56, 59,
61, 65, 70, 76, 78, 79,
80, 83, 90, 92, 93, 97,
100, 101, 111, 116, 118,
119, 121, 122, 124, 127-
129, 131-140, 142-145,
147-150, 152-155, 161,
162, 165, 173, 176, 177,
198, 211, 213, 215, 360,
369, 370, 371, 388, 419,
431, 448, 451, 454, 464,
482, 493, 505, 535, 537,
557, 558, 568, 573, 577,
642, 651, 655, 672, 679,
681, 842, 845, 871

Reclusa(s): 18, 218, 226

Recogimiento: 191, 286, 311,
318, 325-328, 331-333,
335-338, 344, 345, 399,
402, 404, 741

Redención: 71, 212, 214,
301, 315, 323, 385, 387,
391, 460, 557, 666, 677

Referente

—el apóstol: 628

—modelos en religiones y
culturas: 628

—vocablo *Bedeutung*: 52,
112, 494, 593

Reflectir: 60, 127, 128, 140,
350, 475, 479, 674

Reforma

—castellana (prerreforma):
191, 195, 314, 315, 317,

319, 321, 336, 341-345,
349

—*ecclesia* *semper*
reformanda: 195

Registrum epistolarum: 522

Reglas

—de la *discretio*
(↗ *discretio*)

—en la distribución de
limosnas: 170, 622

—para ordenarse en el
comer: 66, 170, 622,
637, 690, 720

—sobre el sentir verdadero
de la Iglesia: 170, 622

Regula: 425

Regula et vita: 425

Relámpago (Porete): 68, 207,
266, 272, 278, 280, 332,
400, 405, 535, 836, 837

Relox de la sabidoria: 314

Renacimiento cultural: 152

Repetición: 66, 143, 146,
149, 164, 397, 538, 645,
663, 664, 674, 677, 680

Representación

—, grados de: 74-76, 102

—*in absentia*: 84, 128

—mental: 18, 40, 43, 45,
50, 51, 83, 125, 128,
153, 157, 173, 182, 224,
539, 726, 823, 824

—sustitutiva o vicaria: 105

Retablo de la vida de Cristo:
344, 387, 409

Retórica

—como persuasión: 20, 21,
153, 363, 385, 387, 400,
571, 583, 623, 648, 710,
742

—*exordium*: 21, 370-373,
382

—*narratio*: 21, 371, 374-
376, 380

—*partitio*: 21, 371, 376,
377

—*peroratio*: 21, 370, 371,
382, 383

—*probatio*: 371, 376, 378-
381

Revelación(es)

—de Dios (teofánica): 19,
26, 38, 41, 61-63, 66, 67,
74, 77, 104, 105, 151,
174, 175, 185, 198, 211,

218, 220, 224, 234, 255,
258, 260, 316, 357, 382,
394, 514, 515, 519, 524,
531, 536, 537, 542, 573,
583, 585, 599, 630, 644,
651, 654, 656, 673, 676,
735-737, 752, 823, 824
—*del amor divino*: 186
—epifánica: 38, 55, 62,
103, 104, 272, 280, 457,
492, 507, 518, 535, 545,
608, 823, 824
Reverencia: 145, 181, 249,
392, 428, 436, 441, 468,
475, 478, 479, 591, 611,
644, 651, 692, 717, 728,
753, 826, 850, 880, 881,
892
Rueda: 221, 222, 328, 329
Roman de la Poire: 410, 530
Roman de la Rose: 24, 25,
411, 433, 465, 483-485,
491, 493, 496, 499, 507
Rosetum: 319

S

Salvación: 80, 99, 104, 110,
177, 209, 214, 218, 220,
222, 252, 305, 315, 360,
383, 387, 432, 437, 438,
557, 614, 652, 654, 664,
851, 862
Sermo IX: 521
*Sermones in cantica
canticorum*: 530
Scala paradisi: 248
*Scholia de Incarnatione
Unigeniti*: 519
Scivias: 190, 199, 200, 202-
218, 224, 232, 405, 488,
514, 571, 588, 831, 832
Segunda semana (↗ *Ej*)
Semejanza
—como *apariencia*: 47,
193, 320, 327, 340, 345,
347-349, 351, 402, 503,
742
—como *similitudo*: 18, 47,
73, 328, 330, 345, 404,
435, 493, 520, 531, 828,
833, 868-870
—e *imagen* (cf. Gn 1, 26):
18, 70-73, 142, 235, 281,
285, 291, 521, 532, 870

Semiótica (signo y
perspectiva): 44, 70, 79,
83-88, 98, 100, 103, 105,
113, 138, 154, 168, 178,
360, 622

Sentidos

—, aplicación de: 28, 66,
323, 652, 668, 669, 680,
686, 706, 707, 711, 720,
722, 723, 727, 733, 734,
737, 738
—espirituales (doctrina):
19, 33, 127, 332, 380,
681, 692, 717-720, 731,
738, 741, 744
—imaginativos o
imaginarios: 29, 164,
304, 618, 619, 621, 666,
667, 668, 670, 676, 679,
680, 681, 683, 686, 692,
694, 708, 714, 716, 717,
720, 723, 724, 727-729,
733, 737, 738
—, inferioridad de los: 719,
729, 737
—y *habitus* teologal: 738

Sentimiento

(↗ *afecto, moción*)

Sentir: 41, 67, 95, 96, 99,
114, 139, 140, 145, 149,
152, 157, 158, 160, 163-
166, 170, 177, 201, 232,
237, 242, 243, 257, 259,
288, 306, 356, 366, 368,
370, 371, 414, 418, 470,
484, 513, 555, 568, 570,
577, 617, 621, 622, 625,
627, 630, 645, 658, 667,
679, 681, 688, 709, 747,
752

Sermones limburgueses: 225

Serpiente

—en los *bestiarios*: 331,
585, 883, 884
—relación con la *discretio*:
26, 27, 289, 331, 416,
567, 584-588, 595, 598,
599, 600, 601, 608, 613,
617, 743, 873, 875, 877
—símbolo: 570, 585

Sinfonia: 219

Sínodo(s)

—Constantinopla: 522
—*De Synodis Arimini*: 517

—*De synodis seu de fide
orientalium*: 520

Siete modos de amor: 188,
190, 225, 228-230, 234-
238, 263, 277, 405

Siete partidas: 22, 420, 422

Símbolo:

—, proceso del (simbólico):
39, 55, 80, 97-100, 105-
108, 110, 114, 115, 122,
125, 168
—vocablo: 23, 34, 58, 103,
104, 129, 248, 260, 274,
388, 389, 465-469, 477,
520, 551, 552, 579, 585,
624, 627, 631, 670
*Sir Gawain y el Caballero
Verde*: 413, 616
Sol de contemplativos: 191,
318
Sospecha: 35, 87, 103, 177,
180, 195, 196, 282, 320,
342, 348, 351, 451, 503,
531, 546, 619, 635, 695,
732

Soteriología: 315, 372, 374,
385, 391

Subida del Monte Sión: 321

Sujeto

—imaginativo: 18, 21, 22,
24, 54, 94, 406, 513,
651, 736, 740, 742
—pensante: 44, 51, 80,
100, 118, 138, 173, 181
—“sentiente”: 51, 164,
173, 175
Summ. Hisp. (Polanco): 25,
97, 194, 304, 356, 357,
442, 479, 500, 562, 564,
566, 570, 572, 588, 613,
877, 878

*Summa quaestionum
ordinarum*: 542

T

Theologia Mystica: 318, 319

Tirante el Blanco: 415

Tópos: 132, 185, 371, 466,
488, 493, 583, 646

Toque de Dios: 281, 301,
303, 417, 645, 745

Tractat de contemplació: 319

Tractatus de electione: 344

Transformación

—como cambio: 21, 24, 30, 34, 35, 39, 40-42, 57, 70, 76, 78, 82, 88, 94, 102, 108-110, 113, 115, 118, 121, 124, 126, 128, 131, 136, 140, 143-145, 147, 151, 152, 154, 158, 159, 164, 167, 171-178, 180, 183, 184, 194, 196, 201, 203, 213, 215, 244, 246, 252, 257, 260, 264, 266, 273-275, 277-281, 286, 292, 301, 303-305, 307, 308, 311, 313, 314, 316, 318, 321-323, 333, 335-337, 352, 354, 355, 357, 360, 361, 363, 367, 374, 380, 385, 388, 397, 399, 405, 408, 411, 415-417, 419-421, 423, 431, 444, 446, 451, 462, 463, 468, 469, 478, 480-482, 489, 490, 491, 493, 500, 505, 507, 512, 520, 527, 535, 543, 546, 549, 550, 552, 559, 566, 573, 583, 591, 592, 608, 610, 611, 614, 616, 619, 628, 629, 634, 638, 648, 653, 654, 681, 702, 720, 737-739, 743, 744, 839, 842

—secesión y recesión: 121, 637, 644, 646, 647, 750

Trascendencia: 33, 80, 87, 96, 99, 103, 104, 106, 136, 144, 145, 158, 511, 545

Tratados y sermones: 282, 283

Tridimensionalidad: 42, 100, 143, 152, 167, 168, 177

Trinidad
(↗ *Misterio trinitario*)

Tristán: 415

Trovadores: 199, 313, 484, 487

V

Ver: 17, 19, 21, 28, 33, 34, 41, 45, 76-78, 96, 130, 164, 188, 200, 204, 211, 212, 232, 233, 237, 246, 248, 249, 256, 259, 269, 270, 279, 280, 290, 303, 306, 310, 324, 331-333,

337, 387, 393, 401, 403, 409, 419, 440, 455, 458, 460, 462, 463, 465, 481, 491, 507, 529, 540, 553, 558, 565, 566, 569, 583, 621, 624, 628, 634, 645, 658, 673, 676, 679, 680, 688, 694, 701, 702, 720, 728, 732, 746, 747, 823, 825, 828, 830-832, 834, 842, 843, 850, 851, 868, 873-877, 884

Vergüenza: 247, 259, 279, 437, 440, 459, 464, 466, 467, 471, 474, 489, 506, 825

Vetrata: 188, 203, 240, 241, 243, 244, 247, 258, 261, 398, 400, 401, 567

Viaje de san Brandán: 413

Via Spiritus: 321

Vita

—*Beatricis*: 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 570, 572, 578

—*Christi* (L. von Sachsen): 20, 21, 25, 97, 192, 193, 315, 319, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 387, 389, 391, 392, 394, 397, 399, 400, 401, 404, 405, 419, 514, 529, 539, 544, 562, 576, 586, 589, 603, 680, 742, 745, 746

—*der Súse*: 190

—*de S. Lutgardis*: 530

—manuscritos *Vita Christi*: 319

Virtud(es)

—letras y: 16, 468, 480, 481, 500, 611, 749

—teologal(es): 164, 220, 231, 266, 269, 276, 281, 336, 338, 378, 392, 436, 438, 488, 489, 518, 667, 679, 711, 712, 723, 724, 731, 749, 752, 836, 837, 843, 848, 851, 866, 867

Visión(es)

—arquitectura visionaria: 19, 20, 26, 27, 216, 224,

239, 463, 573, 617, 630, 659, 735-737, 739, 746

—cromática: 24, 209, 211, 213, 224, 455-458, 487, 491, 492

—*Dei*: 76, 218, 222, 267, 277, 279, 280

—del mundo
(*Weltanschauung*): 370, 371

—e impresión: 28, 50, 90, 201, 301, 303, 572, 652, 726, 727, 828, 843, 874

—e inteligibilidad: 24, 25, 111, 539, 540, 544

—esférica: 621

—intelectual: 714

—pedagógicas
(*Lehrvisionen*): 199, 205, 398

—*per visibilia ad invisibilia*: 20, 25, 213, 299, 616, 710, 735, 738, 743, 744, 747-749, 751

—principios agustinianos: 24, 76, 104, 280, 520, 521, 537, 540, 541, 711

—relación v., profecía y revelación: 77, 165, 232, 541, 692, 693, 824

Vista (sentido)

—etimología: 77

—imaginativa: 17, 19, 20, 23, 28, 30, 53, 78, 132, 164, 183, 212, 216, 309, 467, 479, 538, 617, 621, 623-625, 627, 631, 642-644, 656, 658, 659, 661, 668, 673, 677, 679, 681, 682, 720, 732, 733, 735-741, 745-747, 825, 850, 851

—interior: 32, 48, 462, 572, 577

—relación vista y oído: 20, 129, 164, 187, 200, 201, 216, 220, 222-224, 240, 241, 243, 244, 247, 251, 259, 261, 269, 270, 304, 332, 333, 337, 358, 370, 374, 492, 602, 621, 651, 680, 719, 722, 729

Voluntad

—divina: 18, 40, 62, 75, 82, 87, 86, 107, 125,

127, 206, 211, 256, 264,
 277, 287, 288, 294, 295,
 306, 321, 355, 359, 432,
 474-476, 505, 520, 543,
 582, 583, 595, 622, 629,
 630, 638, 648, 674, 685,
 686, 691, 694, 706, 736,
 741, 823, 839, 845
 —humana (facultad): 18,
 21, 29, 52-54, 124, 145,
 146, 160, 163, 173, 176,
 240, 264, 270-273, 276,
 279, 281, 286, 288, 292-
 295, 327, 333, 335, 336,
 353, 356, 357, 371, 374,
 382, 425, 428, 451, 463,
 486, 495, 507, 520, 533,
 546, 549, 562, 590, 596,
 628, 629, 635, 637, 652,
 654, 656, 669, 682, 686,
 690, 691, 693, 700, 701,
 704, 706-708, 715, 719,
 723, 724, 728, 731, 738,
 740-744, 746, 747, 825,
 826, 836, 839, 842, 847,
 856, 857, 863, 868, 874,
 875

BREVE GLOSARIO¹

A

Abstracción: La distinción de los aspectos acontecidos y la selección de los que han dejado una impronta afectiva.

Analogía: La operación comparativa de proporcionalidad matemática.

C

Círculo figurativo: Entiéndase el conjunto de figuras bíblicas y caballerescas puestas en escena en los ejercicios de las cuatro semanas.

Círculo hermenéutico: El marco interpretativo y metodológico de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola: *Addiciones*, anotaciones, modos de orar, notas y reglas.

Círculo místico: Dígase al *Principio y Fundamento* (Ej 23) y a la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237). La unión con y el afecto ordenado a la voluntad divina.

D

Discernimiento o *discretio*: Proceso mediante el cual se separan las mociones o los movimientos causados en el interior del sujeto a partir de los ejercicios espirituales realizados. Dígase, también, la operación espiritual que ayuda a ver y a conocer: el sí mismo y la voluntad divina.

I

Imagen: La reproducción visible de lo invisible.

Imagen devocional: El tipo de imagen que proviene del exterior al sujeto y que mueve el afecto y la voluntad.

Imagen – espejo: El reflejo del sí mismo.

Imagen – icono: La transparencia de la acción de Dios en el sí mismo.

Imagen mental: Llámese al tipo de imagen formada en el interior del sujeto cuya característica principal es que no ha tenido un motivo exterior para su representación.

Imagen surreal: La imagen autónoma y reveladora de un contenido producida en el hombre interior.

Imagen visionaria: Dígase al tipo de imagen surreal que presenta un contenido teofánico sea en vigilia o sea en sueño.

Imaginación: La actividad humana mediante la cual se deforman y forman las imágenes, circunscrita a la realidad y propiciadora de una determinación y de una decisión.

¹ Con el fin de aclarar algunos de los términos técnicos que recurren a lo largo de nuestro trabajo de investigación, presentamos este breve como ayuda para su lector.

Imaginación abstraída: Es el proceso mental especialmente construido en los coloquios ignacianos por el cual se seleccionan los aspectos que han dejado más huella afectiva en el ejercitante.

Imaginación discernida: El momento de la imaginación a través del cual las mociones causadas en el ánimo y en el ánima se analizan; deformando las imágenes antiguas del hombre viejo y creando las nuevas del hombre nuevo en Cristo.

Imaginación figurativa: Dícese de la imaginación ayudada por las figuras o por las formas sean exteriores o sean aquellas recuperadas por la memoria del sujeto.

Imaginación simbólica: La forma con la que la imaginación reúne dos partes: el simbolizado y el simbolizante.

Imaginación no visionaria: Llámese al conjunto de figuras que en su experiencia teológico – espiritual no describen visiones (imágenes surreales o teofánicas) sino que utilizan las imágenes como expresión de una progresión espiritual. Véase, por ejemplo, Margarita Porete, Meister Eckhart o Heinrich Seuse.

Imaginación visionaria: El tipo de imaginación epifánica o teofánica.

Imaginal: Adjetivo y neologismo. Califica la imaginación o la tradición o el mundo donde se ejercita la experiencia teológico – espiritual a través de las imágenes sean naturales, devocionales – materiales, mentales o visionarias.

Imaginario: Adjetivo, en ocasiones con funciones nominales. Dícese al conjunto de códigos sociales y culturales que marcan la personalidad de un sujeto y/o colectivo.

F

Fantasía: La actividad mental que no conduce ni a la determinación ni a la decisión.

Figuración: La formación interior de imágenes a partir de personajes, figuras o motivos externos al sujeto.

M

Metáfora: El movimiento que se realiza entre dos partes.

Mundus imaginalis: La zona intermedia donde la imaginación actúa como ejercicio espiritual.

R

Representación: El horizonte de sentido, su cumplimiento y la conciencia de síntesis.

S

Símbolo: La conjunción o la reunión entre dos partes.

V

Visión: El modo de conocimiento de los misterios divinos.

APÉNDICE DOCUMENTAL

PARTE I DIFERENTES PERSPECTIVAS Y LENGUAJES EN TORNO A LAS IMÁGENES Y A LA IMAGINACIÓN Caleidoscopio

CAPÍTULO 1

IMÁGENES, IMAGINACIÓN: Su etimología e interpretación

[1]. Primer ejercicio, meditación con las tres potencias sobre el 1º, 2º, 3º pecado (*Ej 46-54*)

[1.1] *Ej 46*

«*Oración.* La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad».

[1.2] *Ej 47*

«*1º preámbulo.* El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compósito de ánima y cuerpo».

[1.3] *Ej 48*

«*2º preámbulo.* El segundo es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado. Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo peccado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos peccados».

[1.4] *Ej 49*

«*Nota.* Ante todas contemplaciones o meditaciones, se deben hacer siempre la oración preparatoria sin mudarse y los dos preámbulos ya dichos, algunas veces mudándose, según subiecta materia».

[1.5] *Ej 50*

«*1º punto.* El primer punto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego sobre el mismo el entendimiento discurriendo, luego la voluntad, queriendo todo esto memorar y entender por más me envergonzar y confundir, trayendo en comparación de un pecado de los ángeles tantos pecados

míos; y donde ellos por un pecado, fueron al infierno, cuántas veces yo le he merecido por tantos. Digo traer en memoria el pecado de los ángeles, cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno; y así consequenter discurrir más en particular con el entendimiento, y consequenter moviendo más los afectos con la voluntad».

[1.6] *Ej 51*

«2º *puncto*. El segundo: hacer otro tanto, es a saber, traer las tres potencias sobre el pecado de Adán y Eva, trayendo a la memoria, cómo por el tal pecado hicieron tanto tiempo penitencia, y cuánta corrupción vino en el género humano, andando tantas gentes para el infierno. Digo traer a la memoria el 2º pecado de nuestros padres; cómo después que Adán fue criado en el campo damaceno y puesto en el paraíso terrenal y Eva ser criada de su costilla, siendo vedados que no comiesen del árbol de la sciencia y ellos comiendo y asimismo pecando, y después vestidos de túnicas pelíceas y lanzados del paraíso vivieron sin la justicia original, que habían perdido, toda su vida en muchos trabajos y mucha penitencia, y consequenter discurrir con el entendimiento más particularmente, usando de la voluntad como está dicho».

[1.7] *Ej 52*

«3º *puncto*. El tercero: asimismo hacer otro tanto sobre el tercero pecado particular de cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno, y otros muchos sin cuento por menos pecados que yo he hecho. Digo hacer otro tanto sobre el 3º pecado particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor, discurrir con el entendimiento, cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita justamente ha sido condenado para siempre, y acabar con la voluntad como está dicho».

[1.8] *Ej 53*

«*Coloquio*. Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz discurrir por lo que se offresciere».

[1.9] *Ej 54*

«El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas; y decir un Pater noster».

[2]. Sobre la “intención” en *Ejercicios*

[2.1] *Ej 40*

«No decir palabra ociosa, la qual entiendo, quando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena».

[2.2] *Ej 41*

«Y siendo la intención sana, de dos maneras se puede hablar del peccado o falta de otro».

[2.3] *Ej 135*

«Intención de Christo nuestro Señor» en contraposición a «la del enemigo de natura humana».

[2.4] *Ej 169*

«En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple».

[2.5] *Ej 325 y 326*

«Su dañada intención con tan crecida malicia» e «intención depravada».

[2.6] *Ej 331*

«Para traerla [el ánima] a su dañada intención y malicia».

[2.7] *Ej 332*

«Trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones».

[2.8] *Ej 334*

«Hasta traerla [la ánima] a su intención depravada».

[2.9] *Ej 46*

«La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad».

CAPÍTULO 2

TRANSPORTARSE:

El valor transformativo y relacional de la metáfora en la imaginación

[3]. Textos sobre: AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram XII* (CSEL XXVIII, 3-456) y *Confessiones* (CSEL XXXIII, 1-388).[3.1] *De Genesi ad litteram XII*, VI, 386-387

«Quod autem non imaginaliter, sed proprie uidetur et non per corpus uidetur, hoc ea uisione uidetur, quae omnes ceteras superat. Harum species atque differentias, quantum me dominus adiuerit, explicare curabo. Ecce in hoc uno praecepto cum legitur: diliges proximum tuum tamquam te ipsum, tria uisionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae uidentur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus illud primum manifestum est omnibus; in hoc enim uidetur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsum quippe caelum et terra et ea, quae in eis uidere possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil uidentes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu ueras, sicut ipsa corpora uidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem, quam nouimus, aliter Alexandriam, quam non nouimus, tertium uero illud, quod dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae, nam homo uel arbor uel sol et quae cumque alia corpora, siue caelestia siue terrestria, et praesentia uidentur in suis formis et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis et faciunt duo genera uisorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. Dilectio autem numquid aliter uidetur praesens in specie, qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique. Sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur; si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur».

[3.2] *Confessiones* I, I, 1

«Et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum [inquieto es nuestro corazón], donec requiescat in te».

[3.3] *Confessiones* I, III, 3

«Capiunt ergone te caelum et terra, quoniam tu imples ea? An imples et restat, quoniam non te capiunt? Et uo refundes quidquid impleto caelo et terra restat ex te? An non opus habes, ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quae imples continendo imples? Non enim uasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis, et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos [y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos a nosotros]».

[3.4] *Confessiones* I, V, 4

«Angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam: dilatetur abs te [angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella; sea ensachada por ti]».

[3.5] *Confessiones* X, VIII, 234-235

«Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae [anchos senos de la memoria], ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum [los tesoros de innumerables imágenes] de cuiusmodi rebus sensi [los sentidos] inuectarum».

[3.6] *Confessiones* X, VIII, 236-237

«Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae [en el aula inmensa de mi memoria]. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum egerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae siue experta a me siue credita memini, ex aedem copia etiam similitudines rerum uel expertarum uel ex eis, qua expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et euenta et spes, et haec omnia rursus quasi prasentia meditor. “Faciam hoc et illud” dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et hoc aut illud sequitur. “O si esset hoc aut illud” [“¡Oh si sucediese esto o aquello!”] “auertat deus hoc aut illud” [“Haré esto o aquello”]: dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium [repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas] quae dico ex eodem thesauro memoriae [tesoro de la memoria], nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent».

[3.7] *Confessiones* X, VIII, 237

«Magna ista vis est memoriae [Grande es esta virtud de la memoria]».

[3.8] *Confessiones* X, VIII, 237-238

«Nec ea tamen uidendo absorbui quando uidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et noui, quid ex quo sensu corporis inpressum sit mihi [No es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas]».

[4]. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem prophetam* (SC 327.360).

[4.1] *HE I*, 6, 1 (SC 327, 196)

«Quia et honor est hominum eorum secreta abscondere, et gloria Dei est mysteria sermonis eius aperire. Ipsa autem per se Veritas discipulis dicit: “*Quae dico uobis in tenebris, dicite in lumine*” (Mt 10, 27), id est, aperte exponite quae in allegiarum obscuritatibus auditis. Magnae uero utilitatis est ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia exercet sensum ut fatigotione dilatatur [porque ejercita el sentido para que se dilate], et exercitatus capiat quod capere non posset otiosus».

[4.2] *HE I*, 6, 19 (SC 327, 230-232)

«Quae omnia breui quoque sententia stringit, dicens (Ef 3, 18): “*Ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum*”. Lata [ancha] quippe est caritas, quia et inimicorum dilectionem capit, et per eam caritatem qua nos Deus omnipotens late diligit etiam longanimitate portat. Hoc ergo nos debemus exhibere proximis, quod indignis nobis a Creatore nostro conspicimus. Latitudo [anchura] itaque et longitudo [longura] ad staturam pertinet, quia per amorem mores dilatat [porque dilata nuestras costumbres por medio del amor], ut fraterna malis caritas longanimitate portet. Sublimitas [altura] autem est aeternorum illa remuneratio praemiorum, de cuius immensitate dicitur: “*Quia nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparauit Deus diligentibus se*” (1 Cor 2, 9). Habet ergo in sublimitate altitudinem, quia aeterna Sanctorum gaudia nulla nunc praevalent cogitatione penetrari. Profundum [profundidad] quoque est illa inaeestimabilis damnatio suppliciorum, quae eos quos suscepit in ima demergit».

[4.3] *HE II*, 2, 15 (SC 360, 120-122)

«Omnipotens Deus, qui nec in magnis tenditur, nec in minimis angustatur, sic de tota simul Ecclesia loquitur ac si de una anima loquatur. Et saepe quod ab eo de una anima dicitur nil obstat si de tota simul Ecclesia intellegatur. Latitudo [anchura] itaque aedificii ad caritatem pertinet, de qua psalmista dicit: “*Latum mandatum tuum nimis*” (Ps 118, 96). Nil enim latius quam omnes in sinu amoris recipere, et nullas odii angustias sustinere. Sic quippe lata est caritas [Así es de ancha, en efecto, la caridad], ut in amplitudine [amplitud] dilectionis suae capere etiam inimicos possit. Ude et praecipitur: “*Diligite inimicos uestros, benefacite his qui oderunt uos*” (Lc 6, 27). Considerandum quoque nobis est quia latitudo [anchura] in aequalitate, altitudo [altura] uero in sublimitate tenditur. Latitudo [anchura] ergo pertinet ad caritatem proximi, altitudo [altura] ad intellegentiam Conditoris. Sed latitudo [anchura] et altitudo [altura] aedificii uno calamo mensuratur, quia uidelicet unaquaeque anima quantum lata fuerit in amore proximi, tantum et alta erit in cognitione Dei. Dum enim se per amorem iuxta dilatat [dilatada en el amor al prójimo], per cognitionem se superius exaltat, et tantum super semetipsam excelsa fit, quantum se iuxta se in proximi amorem tendit».

[4.4] *HE II*, 3, 11 (SC 360, 144)

«[...] Potest etiam ipsa longitudo [largura] longanimitatem patientiae quae exhibetur proximo designare. Et quia latitudo [anchura] caritatem signat, quae sinum mentis aperit et amicos simul atque inimicos in amorem recipit, tanta est longitudo [largura] thalami, quanta latitudo [anchura], quia quantum lata mens fuerit per amorem, tantum erit et patiens per longanimitatem. Nam tantum quisque portat proximum quantum amat».

[4.5] *HE II*, 3, 12 (SC 360, 146)

«Et iam quidem exercere se in timore Domini et amore proximi tendere student, bona opera corporaliter agere, elemosynis peccata redimere, sed quia amore intimo ardere ad caeleste desiderium nesciunt, quasi adhuc deuincti corporeis sensibus tenentur. Isti itaque thalami non sunt, sed tamen inter thalamos continentur, quia per eorum ducatum qui uisionem Dei perfecte diligunt, et ipsi ad prouectum mentis diriguntur. Inter thalamos ergo quinque sunt cubiti, quia ni qui ab exterioribus quinque sensibus [desde los cinco sentidos exteriores] adhuc ad intellectum mysticum [a la inteligencia mística] non assurgunt, dum inter

eos sunt qui spiritu amoris feruent, uelut manentes inter thalamos in fidei constructione proficiunt, et amensura caelestis aedificii disiuncti non sunt. Nam et paulipsper se ab appetitu corporalium sensuum abstrahunt, et dilatato mentis spatio [dilatada y espaciada la mente], imitantes caritatem quam conspiciunt, hinc inde ad thalamos extenduntur».

[4.6] *HE* II, 5, 17 (SC 360, 260-262)

«In fenestris obliquis pars illa per quam lumen intra angusta porta est, sed pars interior quae lumen suscipit lata, quia mentis contemplantium [las mentes de los contemplativos] quamuis aliquid tenuiter de uero lumine uideant, in semetipsis tamen magna amplitudine dilatantur [se dilatan en gran amplitud]. Quae uidelicet et ipsa quae conspiciunt capere pauca uix possunt. Exiguum ualde est quod de aeternitate contemplantes uident, sed ex ipso exiguo laxatur sinus mentium in augmentum feruoris et amoris [se enchanan los senos de la mente en el aumento del fervor y del amor], et inde apud se amplae fiunt [y por eso se amplían más], unde ad se ueritatis lumen quasi per angustias admittunt».

[5]. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, E. de la Madre de Dios – O. Steggink (eds.), BAC, Madrid 1977⁷.

[5.1] *Las Moradas* 4, 1, 5

«Los gustos comienzan de Dios, y siéntelos el natural y gozan tanto de ellos como gozan los que tengo dichos, y mucho más. ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declarame en esto!; porque entiendo – a mi parecer – muy conocida diferencia y no alcanza mi saber a darme a entender; hágalo el Señor. Ahora me acuerdo en un verso que decimos a Prima, al fin del postrer Salmo, que al cabo del verso dice: “Cun dilatasti cor meum”. A quien tuviere mucha espiriencia esto le basta para ver la diferencia que hay de lo uno a lo otro; a quien no, es menester más. Los contentos que están dichos, no ensanchan el corazón, antes lo más ordinariamente parece aprieten un poco, aunque con contento todo de ver lo que se hace por Dios; mas vienen unas lágrimas congojosas, que en alguna manera parece las mueve la pasión. Yo sé poco de estas pasiones del alma – que quizá me diera a entender – y lo que procede de la sensualidad y de nuestro natural, porque soy muy torpe; que yo me supiera declarar si como he pasado por ello lo entendiera. Gran cosa es el saber y las letras para todo».

[5.2] *Las Moradas* 4, 2, 6

«Tornando a el verso, en lo que me puede aprovechar – a mi parecer – para aquí, es en aquel ensanchamiento; que así parece que como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensachando nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí. Entiende una fragancia – digamos ahora – como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces – como he dicho – participa el cuerpo».

[5.3] *Las Moradas* 4, 2, 10

«Dejemos cuando el Señor es servido de hacerla porque Su Majestad quiere y no por más. Él sabe el porqué; no nos hemos de meter en eso. Después de hacer lo que los de las moradas pasadas, humildad, humildad; por ésta queremos. Y lo primero en que veréis si la tenéis, es en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor, ni los habéis de tener en vuestra vida. Diréisme que de esta manera, que cómo se han de alcanzar nos los procurando. A esto respondo que no hay otra mejor de la que os he dicho, y no los procurar por estas razones: la primera, porque lo primero que para esto es menester, es amar a Dios sin interese; la segunda, porque es un poco de poca humildad pensar que por nuestros servicios miserables se ha de alcanzar cosa tan grande; la tercera, porque el verdadero aparejopara esto es deseo de padecer y de imitar al Señor, y no de gustos, los que, en fin, le hemos ofendido; la cuarta, porque no está obligado su Majestad a darnoslos, como a darnos la gloria si guardamos sus mandamientos, que sin esto nos podremos salvar, y sabe mejor que nosotros

lo que nos conviene y quién le ama de verdad; y así es cosa cierta, yo lo sé, y conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado, que no sólo no le piden gustos ni los desean, mas le suplican no se los dé en esta vida; esto es verdad. La quinta es porque trabajaremos en balde, que como no se ha de traer esta agua por arcaduces como la pasada, si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos. Quiero decir que, aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene esta agua por aquí; sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma».

PARTE II
DE LOS MÍSTICOS DE LOS SIGLOS XII – XIII,
LA OBSERVANCIA FRANCISCANA Y LOS *ALUMBRADOS*,
A LA *VIDA DE CRISTO* DE LUDOLF VON SACHSEN
Imaginando *otros* tiempos

CAPÍTULO 3

ANTE TIEMPOS REVUELTOS, *OTROS* TIEMPOS:

Los místicos de los siglos XII y XIII, la observancia franciscana y los *alumbrados*

[6]. T. VON ECHTRENACHT, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, V. Cirlot (ed.), Siruela, Madrid 2001.

[6.1] H. VON BINGEN, *Visiones*, V. Cirlot (ed.), 194.

Scivias I, 6

«Después vi en la altura de los secretos celestes dos ejércitos de espíritus superiores que resplandecían con una gran claridad. Los que estaban en un ejército tenían en sus pechos como unas alas y presentaban unos rostros como los rostros de los hombres, en los cuales aparecían los rasgos humanos casi como agua pura. Los que estaban en el otro ejército también tenían unas alas en los pechos y mostraban rostros como rostros humanos, en los cuales brillaba además como en un espejo la imagen del Hijo del hombre. Pero no pude discernir ninguna otra forma en ninguno de ellos. Estos ejércitos circundaban, a modo de una corona, a otros cinco ejércitos. Los que se encontraban en el primer ejército tenían caras como de hombres y brillaban con gran resplandor desde el hombro hasta abajo. Los que estaban en el siguiente ejército brillaban con tanta claridad que no los podía mirar. Los del tercer ejército se me apreciaron como de mármol blanco y tenían las cabezas como las cabezas de los hombres, sobre las que había como antorchas ardientes, y desde el hombro hasta abajo estaban rodeados como por una nube férrea. Los del cuarto ejército, que tenían las caras como las caras de los hombres y los pies como los pies de los hombres, llevaban en sus cabezas unos yelmos y vestían túnicas de mármol. Los que estaban en el quinto no mostraban ninguna forma humana y rojeaban como la aurora. Pero no pude distinguir en ellos ninguna forma. Y estos ejércitos circundaban a otros dos al modo de una corona. Los que se encontraban en uno de éstos aparecían llenos de ojos y de alas, y en cada ojo aparecía un espejo y en cada espejo un rostro de hombre, y elevaban sus alas a una suprema altura. Los que estaban en el otro ejército ardían casi como el fuego. Tenían muchas alas y en esas alas hacían aparecer, como en un espejo, todos los insignes órdenes de la institución eclesiástica. Y no pude ver ni en éstos ni en los otros ninguna forma. Y todos estos ejércitos hacían resonar, por medio de todo tipo de músicas y con voces maravillosas, las maravillas obradas por Dios en las almas dichosas, y así glorificaban a Dios con magnificencia [...]».

[6.2] H. VON BINGEN, *Visiones*, V. Cirlot (ed.), 198.

Scivias II, 2

«Después vi una luz serenísima y en ésta una forma de hombre de color del zafiro, ardiendo toda ella en un suavísimo fuego rutilante. Y aquella luz serena inundaba todo aquel fuego rutilante, y aquel fuego rutilante toda aquella serena luz, y la serena luz y el fuego rutilante toda la forma del hombre, de tal modo que era una única luz en una única fuerza».

[7]. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 199-291; ID., *Itinerarium mentis in Deum*, vol. V, Ad Claras Aquas [Quaracchi], Florencia 1891, 293-316.

[7.1] *Breviloquium*, II, XII, 5, 230.

«Propter quam triplicem visionem [triple visión] triplicem homo accepit oculum [tres ojos recibió el hombre], sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis [el ojo de la carne, de la razón y de la contemplación]; oculum carnis [ojo de la carne], quo videret mundum [ver el mundo] et ea quae sunt in mundo; oculum rationis [ojo de la razón], quo videret animum [ver el alma] et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis [ojo de la contemplación], quo videret Deum [ver a Dios] et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se [fuera de sí], et oculo rationis ea quae sunt intra se [dentro de sí], et oculo contemplationis ea quae sunt supra se [sobre de sí]. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum nisi per gloriam, quam amittit per culpam, recuperat autem per gratiam et fidem et Scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illiminatur et perficitur [se purifica, se ilumina y se perfecciona] ad caelestia contemplanda; ad quae lapsus homo pervenire non potest, nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat; quod non facit, nisi consideret et attendat ruinam humanae naturae».

[7.2] *Itinerarium*, I, 4, 297

«[...] Mens nostra tres habet aspectos principales. Unus est ad corporalia exteriora [hacia las cosas corporales], secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se [hacia las cosas interiores y hacia sí misma], secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se [hacia las cosas superiores de sí], secundum quem dicitur mens. Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat “ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima” (Mc 12, 30; Mt 22, 37; Lc 10, 27), in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana».

[7.3] *Itinerarium*, I, 6, 297

«Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam».

[7.4] *Itinerarium*, II, 3, 300

«Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas [cinco sentidos como cinco puertas], per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam opsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedio intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aerea, per odoratum vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aerea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resoluta. Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex

his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et omne, quod movetur, ab alio movetur, et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium [somos llevados como de la mano al conocimiento de los motores espirituales] tanquam per effectum in cognitionem causarum».

[7.5] *Itinerarium*, II, 5, 300-301

«Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam [por semejanza abstracta] percepto vel ratione speciositatis [por razón de forma], sicut in visu, vel ratione suavitatis [por razón de suavidad], sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis [por razón de salubridad], sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit: ideo proportionalitas, aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia pulcritudo nihil aliud est qual aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavisitas, cum virtus agens non improporționaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum, quod maxime apparet in gustu et tactu. Et sic per oblectationem delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrant in animam» [y así por la delectación entran en el alma los objetos exteriores que deleitan, mediante sus semejanzas, según los tres modos de delectación]».

[8]. A. DE FOLIGNO, *Libro de la experiencia*, P. García Acosta (ed.), Siruela, Madrid 2014.

[8.1] *Libro*, “Prólogo”, 37

«La experiencia de los verdaderos fieles prueba, ve y toca la Palabra de Vida Encarnada, así como el Evangelio dice: “El que me ame, observará mi palabra, y mi Padre lo amará y a él vendremos y en él haremos morada”. Y también: “Al que me ame, yo me manifestaré”. Esta es la experiencia y la doctrina que Dios hace probar a sus fieles de forma plena. Y aquí recientemente una de dichas fieles ha mostrado por su propia devoción tal experiencia y doctrina, que es la que yo de forma poco plena, muy resumida y fragmentaria, aunque en la verdad, describo en las siguientes páginas. Por qué y cómo yo, indigno escritor, fui obligado, según creo, por Dios a escribir y por qué y cómo dicha fiel de Cristo fue sin duda obligada a hablar, lo referiré más abajo donde comienzo a entender los hechos o a ponerlos por escrito en el lugar que les correspondía».

[8.2] *Libro*, cap. IV, 71

«Cuando estaba en la iglesia y era el momento en el que las personas se arrodillaban por la elevación del Cuerpo de Cristo, entonces me fue hecho el siguiente discurso: “Hija mía, dulce Hijo mío”. Lo decía muy humildemente y notaba un sentimiento nuevo en mi alma de máxima dulzura. Y decía: “Hija mía, dulce Hijo mío y para mí, mi Hijo ya ha venido a ti y has recibido su bendición”. Y entonces me hacía entender que su hijo ya estaba en el altar, y era como si me diera una noticia de máxima alegría, tanta que no la sé expresar y no creo que haya nadie que pueda hacerlo, por el contrario, me maravillé después de cómo pude sostenerme en pie sintiendo tanta alegría».

[8.3] *Libro*, cap. VI, 84

«Y estando cercana la elevación del Cuerpo de Cristo dijo: “He aquí de qué modo el poder divino está sobre el altar. Y yo estoy dentro de ti aunque me recibas ahora, antes ya me habías recibido. Y comulga con la bendición de Dios Padre, y la del Hijo, y la del Espíritu Santo. Y yo que soy digno, te hago a ti digna»».

[8.4] *Libro, "Tránsito", 130-133*

«En nombre de Nuestro Señor Jesucristo crucificado, cuyo nombre sea bendito en la eternidad por los siglos de los siglos. Amén. Estas son las últimas palabras que pronunció la legítima esposa de Cristo, [Ángela] de Foligno, cuando se acercaba a su feliz fin. Primero, al principio de su enfermedad, en la fiesta de los ángeles de septiembre, dijo: "Deseaba mucho comulgar en esta fiesta y como no había quién me portase el sagradísimo Cuerpo de Cristo comencé a dolerme a mucho. Y he aquí que en este dolor y deseo de comulgar empecé a pensar en las laudas de los ángeles en esta fiesta, es decir en la forma que tienen de laudar a Dios. Y súbitamente mi alma fue elevada. Y he aquí una suprema multitud de ángeles. Y condujeron mi alma a un altar [...]

Y dijeron: Prepárate para recibir a quien te desposó con el anillo de su amor; y la unión ya está hecha y quiere hacerlo de nuevo" [...]

Más tarde la misma [Ángela] abatida por su última enfermedad, absorba más abundantemente de lo normal en el abismo de la divinidad infinita, hablaba de manera interrumpida, con interpolaciones y escasamente [...] Dijo una vez, cuando se acercaba la Natividad del Señor, ciertamente próxima a transitar hacia Cristo: "El verbo amado ha sido hecho". Y tras una larguísima pausa, casi viniendo de otro lugar, dijo: "¡Ay, toda criatura es deficiente! ¡Ay, todo intelecto angélico no basta!" [...]

He aquí que Dios dijo al alma: "Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío. ¡Oh! ¿Quién es el que merece esto, que todo lo de Dios sea suyo y que nuestros bienes sean suyo? ¡Oh! En verdad que no hay nadie que merezca esto, sino por caridad" [...] E impuso su mano sobre la cabeza de cada uno de nosotros diciendo: "Bendito seas por Dios y por mí, hijito mío, vosotros y los que no están aquí presentes". "Y así me ha sido significada y demostrada por Cristo esta bendición: así os la concedo a vosotros. Y con todo mi corazón os la doy a vosotros, a los presentes y a los ausentes. Y que Cristo os la dé con la mano que fue clavada en la cruz" [...] A su vez, en otra ocasión dijo que su alma fue lavada y limpiada y sumergida en la sangre de Cristo, que era reciente y cálida, tal y como salió del cuerpo de Cristo crucificado. Y entonces le fue dicho al alma: "Aquí está el que te limpia".

Y respondió el alma: "Oh Dios mío, ¿seré engañada?" Y le fue dicho: "No". Y el alma oyó que se le decían estas palabras: "¡Oh esposa! ¡Oh especiosa! ¡Oh amada por mí con amor! Ven, pues todos los santos te esperan con gran alegría. En verdad no quiero que vengas a mí con estos dolores, sino con júbilo y alegría inenarrables, así como debe un rey conducir a su esposa por tanto tiempo amada, con vestiduras reales". Y me mostró las vestiduras que muestra el esposo a su esposa por tanto tiempo amada. Y no eran de púrpura, ni de escarlata, ni de cendal, sino que eran de una luz maravillosa [...]

A su vez en otra ocasión dijo: "Maldita sean las suficiencias que toman al alma, es decir, los poderes, los honores y los cargos. ¡Oh hijos míos, intentad ser pequeños!". Y después gritaba diciendo: "¡Oh nada desconocida! En verdad el alma no puede tener mejor visión en este mundo que ver su nada y estar en su cárcel. Y mayor engaño hay en las suficiencias espirituales que en las temporales, es decir, saber hablar de Dios, hacer grandes penitencias, entender las Escrituras y tener el corazón casi [continuamente] ocupado en cosas espirituales, ya que estos caen muchas veces en el error y es más difícil corregirlos, que aquellos que tienen suficiencias en las cosas temporales". Y gritaba diciendo: "¡Oh nada desconocida! ¡Oh nada desconocida!" [...]

[9]. Coloquios de primera semana de *Ejercicios*

[9.1] *Ej 53*

«*Coloquio*. Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz discurrir por lo que se offresciere».

[9.2] *Ej 54*

«El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas; y decir un Pater noster».

[9.3] *Ej 61*

«*Coloquio*. Acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me hado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante. Pater noster».

[9.4] *Ej 63*

«1º *coloquio*. El primer coloquio a Nuestra Señora, para me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la primera, para que sienta interno conocimiento de mis peccados y aborrecimiento dellos; la 2ª para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene; la 3ª pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto un Avemaría.

2º *coloquio*. El segundo, otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre, y con esto el Anima Christi.

3º *coloquio*. El tercero, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda, y con esto un Pater noster».

[9.5] *Ej 64*

«Cuarto ejercicio es resumiendo este mismo tercero. Dixe resumiendo, porque el entedimiento sin divagar discorra asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas en los ejercicios pasados, y haciendo los mismos tres coloquios».

[9.6] *Ej 71*

«*Coloquio*. Haciendo un coloquio a Christo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas que están el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos, haciendo tres partes:

1ª parte. La 1ª antes del advenimiento;

2ª La 2ª en su vida;

3ª La 3ª después de su vida en este mundo; y con esto darle gracias, porque no me ha dexado caer en ninguna destas acabando mi vida. Asimismo, cómo hasta agora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia, acabando con un Pater noster».

[10]. M. PORETE, *El espejo de las almas simples*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2005.

[10.1] PRIMERA PARTE DE *EL ESPEJO* (caps. 1-122)

Diálogos teológicos – filosóficos

Prólogo	Doncella de corazón noble	cap. 44	Morir de amor
	<i>Amour de lonh</i> , el Lejoscerca	cap. 45	Nada de su nada
	La imagen y la insatisfacción	cap. 46	La chispa de su bondad
cap. 2	Perfección de la vida y el estado de paz	cap. 47	Alma en el trono de la paz
cap. 3	Imagen del joven rico	cap. 48	Esclavitud de la Voluntad
cap. 4	Caridad comerciante y sabia	cap. 49	Infierno, Paraíso vs. Cielo
cap. 5	Alma con seis alas como los Serafines	cap. 50	La cera en forma de sello
cap. 6	Alma enamorada y Dama Amor	cap. 51	Alma reposada
cap. 7	Alma noble	cap. 52	Afluencias del divino Amor
cap. 8	Abandono de las Virtudes		Hierro revestido por el fuego
cap. 9	Alma discípula de la Deidad	cap. 53	El fondo sin fondo
	Alma en el valle de la Humildad		Piedra en la anchura de la planicie
	Alma en la llanura de la Verdad		Cumbre de la montaña
	Alma en la montaña del Amor	cap. 54	Las tres muertes
cap. 10	Doce nombres del Alma para activos	cap. 55	La lechuza
cap. 11	Alma recibe conocimiento	cap. 56	Amor, maestra del Conocimiento
cap. 12	Alma anonadada	cap. 57	Siervos y mercaderes
cap. 13	Alma abandonada en el Amor	cap. 58	Relámpago del quinto al sexto estado
cap. 14	La Trinidad	cap. 59	Relámpago gentil
cap. 15	Santo Sacramento del Altar	cap. 60	Las tres muertes
cap. 16	Alma en la Trinidad	cap. 61	Siete estados
cap. 17	La Justicia Divina		El Lejoscerca
cap. 18	Amor divino que embelesa	cap. 62	Nacimiento en la vida de gracia
cap. 19	Fe, Esperanza y Caridad	cap. 63	Los villanos y la gente de negocios
cap. 20	Dios en el interior de las Almas	cap. 64	La flor del ardor de amor
cap. 21	Despedida del Alma de las Virtudes		Fuego abrasado que arde sin fuelle
cap. 22	Alma como Águila	cap. 65	La montaña
cap. 23	Alma embriagada de la Bondad divina	cap. 66	El manto del amor
cap. 24	La claridad pura del Sol	cap. 67	El País de la Trinidad
cap. 25	Arder en el fuego divino	cap. 68	Los asnos
	La ceguera del conocimiento divino		Luz y claridad arrebatadoras
cap. 26	Nobles amantes	cap. 69	Recto camino
cap. 27	Trinidad laborando	cap. 70	Desnudez
cap. 28	El Mar de la alegría	cap. 71	Alma embelesadora de paz divina
	Fluidez de la Divinidad		Alma elevada del fluyente amor
cap. 29	El niño inocente y puro	cap. 72	Jerarquías celestes
cap. 30	Alma embelesada	cap. 73	La alcoba esponsal
cap. 31	Alma apaciguada	cap. 74	La montaña
cap. 32	Alma en Discernimiento		Marta y María
cap. 33	Alma embelesada en la Trinidad	cap. 75	La Transfiguración
cap. 34	Alma hace <i>memoria passionis</i>	cap. 76	María Magdalena
cap. 35	Alma amada por la Trinidad		Pedro
cap. 36	La cortesía del Esposo		Juan el Evangelista
cap. 37	Paraíso	cap. 77	Las cartas selladas
cap. 38	Desbordante amigo, todo abandono	cap. 78	Sol, rayos y resplandor
cap. 39	Servicio del Alma y el Discernimiento	cap. 79	Sin ninguna imagen
cap. 40	El Abismo en Humildad	cap. 80	Alma cantando
cap. 41	El Espíritu Santo <i>docens</i>	cap. 81	Lo líquido de la paz divina
cap. 42	Santa Iglesia	cap. 82	Los cuatro cuarteles
cap. 43	Postración y vida de guerra	cap. 83	El Fuego sin materia

- cap. 84 Cuatro costados
El Lejoscerca, prójimo del Alma
- cap. 85 Raíz, tronco, ramas y frutos
- cap. 86 Delicias y Maravillas
Marta y María
- cap. 87 Alma Señora de Virtudes
Alma hija de la Deidad
Alma hermana de Sapiencia
Alma esposa de Amor
- cap. 88 Genealogía de Humildad
- cap. 89 Borracho y ebrio
- cap. 90 Ardor de espíritu
- cap. 91 El Mar Rojo
- cap. 92 Alma y Alma saciada
- cap. 93 María Magdalena
- cap. 94 La desnudez
- cap. 95 País de las Virtudes
País de la desnudez
- cap. 96 La criatura mendicante
- cap. 97 Ensalzada Doncella de Paz
Paraíso
- cap. 98 La montaña y el gentil Lejoscerca
- cap. 99 Complexiones
Sanguíneo, colérico, melancólico
Flemático
- cap. 100 La claridad
- cap. 101 El libro y la abertura
- cap. 102 Fuente bautismal
- cap. 103 Los asnos y el castigo
- cap. 104 El Temor
- cap. 105 El Justo que cae siete veces
- cap. 106 Alma recitando peticiones
- cap. 107 La voz de dos peticiones
- cap. 108 Reducirse a la nada
- cap. 109 Indulgencia y Misericordia
- cap. 110 El arte en criatura
- cap. 111 Unción de paz vs. Guerra
- cap. 112 Amada y Amante
- cap. 113 Jesucristo
- cap. 114 Ciegos o clarificados
- cap. 115 Ardor o amor de luz
- cap. 116 La Razón Tuerta
- cap. 117 La pupila de un ojo
- cap. 118 Siete estados del alma
- cap. 119 Corazón atraída tan arriba
Corazón tragado tan abajo
- cap. 120 Alabanza de la Verdad
- cap. 121 Alabanza de la Santa Iglesia
- cap. 122 Canto del Alma

[10.2] SEGUNDA PARTE DE *EL ESPEJO* (caps. 123-140)

Monólogo

- cap. 123 Los Apóstoles
- cap. 124 María Magdalena
- cap. 125 Juan Bautista
- cap. 126 Virgen María
- cap. 127 Humanidad de Jesucristo
- cap. 128 Ascensión de Jesucristo
- cap. 129 Los Serafines
- cap. 130 La Trinidad
- cap. 131 El corazón librando la batalla
- cap. 132 Aparición del País de la Libertad
Aparición del Relámpago
- cap. 133 La semilla divina
- cap. 134 El Lejoscerca
- El hondón
- El Temor de Dios
- cap. 135 La Desnudez y la fluidez
- cap. 136 Amigo
Dulce Padre
Dulce Hermano
Dulce Amigo
- cap. 137 Guerra de los amantes
- cap. 138 El sol seca el trapo
(el engaño de la Naturaleza)
- cap. 139 En el reino, dos criaturas
- Aprobación Criatura hecha por el Creador

[11].DH 950-980: «In agro dominico»

DH 950

Ex inquisitione... auctoritate... Coloniensis archiepiscopi prius facta et tandem auctoritate Nostra in Romana curia renovata comperimus, evidenter constare per confessionem eiusdem Ekardi, quod ipse praedicavit, dogmatizavit et scripsit viginti sex artículos, tenorem qui sequitur continentes:

DH 951

(1) Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.

DH 952

(2) Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno.

DH 953

(3) Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

DH 954

(4) Item in omni opere, etiam malo, malo, inquam, tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei.

DH 955

(5) Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius Deum laudat.

DH 956

(6) Item Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat.

DH 957

(7) Item quod petens hoc aut hoc, malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari.

DH 958

(8) Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum caelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus.

A consecuencia de la encuesta hecha primero... por orden ... del arzobispo de Colonia y finalmente renovada por orden nuestra en la curia romana, nos hemos enterado de que resulta de modo evidente por la confesión del mismo Eckhart que ha predicado, enseñado y escrito veintiséis artículos, que tienen la siguiente formulación:

(1) Interrogado alguna vez por qué Dios no hizo el mundo antes, respondió que Dios no pudo hacer antes el mundo, porque nada puede obrar antes de ser; de ahí que tan pronto como fue Dios, al punto creó el mundo.

(2) Asimismo, puede concederse que el mundo existe desde la eternidad.

(3) Asimismo, juntamente y de una vez, cuando Dios fue, cuando engendró a su Hijo Dios, coeterno y coigual consigo en todo, creó también el mundo.

(4) Asimismo, en toda obra, aun mala, y digo mala tanto de pena como de culpa, se manifiesta y brilla por igual la gloria de Dios.

(5) Asimismo, el que vitupera a otro, por el vituperio mismo, por el pecado del vituperio, alaba a Dios y cuanto más vitupera y más gravemente peca, más alaba a Dios.

(6) Asimismo, blasfemando uno a Dios mismo, alaba a Dios.

(7) Asimismo, el que pide esto o lo otro, pide un mal y pide mal, porque pide la negación del bien y la negación de Dios y ora que Dios se niegue a sí mismo.

(8) Los que no pretenden las cosas, ni los honores, ni la utilidad, ni la devoción interna, ni la santidad, ni el premio, ni el reino de los cielos, sino que en todas estas cosas han renunciado aun lo que es propio, éstos son los hombres en que es Dios honrado.

DH 959

(9) Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare: ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in aeterna vita.

DH 960

(10) Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.

DH 961

(11) Quidquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi. Hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi.

DH 962

(12) Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.

DH 963

(13) Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur, quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo caelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere.

DH 964

(14) Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quidquid Deus vult. Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commissem, et haec est vera paenitentia.

DH 965

(15) Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

DH 966

(16) Deus proprie non praecipit actum exteriorem.

(9) Yo he pensado poco si quería yo recibir o desear algo de Dios: yo quiero deliberar muy bien sobre eso, porque donde yo estuviera recibiendo de Dios, allí estaría yo debajo de Él, como un criado o esclavo y Él como un Señor dando, y no debemos estar así en la vida eterna.

(10) Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. De modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en cuerpo de Cristo; de tal manera me convierto yo en Él, que Él mismo me hace ser una sola cosa suya, no cosa semejante: por el Dios vivo es verdad que allí no hay distinción alguna.

(11) Cuanto Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, todo eso me lo dio a mí; aquí no exceptúo nada, ni la unión ni la santidad, sino que todo me lo dio a mí como a Él.

(12) Cuanto dice la Sagrada Escritura acerca de Cristo, todo eso se verifica también en todo hombre bueno y divino.

(13) Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino. Por ello, ese hombre obra cuanto Dios obra y junto con Dios creó el cielo y la tierra y es engendrador del Verbo eterno y, sin tal hombre, no sabría Dios hacer nada.

(14) El hombre bueno debe de tal modo conformar su voluntad con la voluntad divina, que quiera cuanto Dios quiera; y como Dios quiere que yo peque de algún modo, yo no querría no haber cometido los pecados, y ésta es la verdadera penitencia.

(15) Si un hombre hubiere cometido mil pecados mortales, si tal hombre está rectamente dispuesto, no debiera querer no haberlos cometidos.

(16) Dios propiamente no manda el acto exterior.

DH 967

(17) Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum Deus proprie neque parit.

(17) El acto exterior no es propiamente bueno y divino, ni es Dios propiamente quien lo obra y lo produce.

DH 968

(18) Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur.

(18) Llevamos frutos no de actos exteriores que no nos hacen buenos, sino de actos interiores que obra y hace el Padre permaneciendo en nosotros.

DH 969

(19) Deus animas amat, non opus extra.

(19) Dios ama a las almas y no la obra externa.

DH 970

(20) Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei.

(20) El hombre bueno es Hijo unigénito de Dios.

DH 971

(21) Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.

(21) El hombre noble es aquel Hijo unigénito de Dios, a quien el Padre engendró eternamente.

DH 972

(22) Pater generat me suum filium et eundem filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

(22) El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna.

DH 973

(23) Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt vel distinctionem videt. Deum non videt, Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliquo. Sequitur [scilicet loco posteriore]: nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi.

(23) Dios es uno solo de todos modos y según toda razón, de suerte que en Él no es posible hallar muchedumbre alguna, ni en el entendimiento ni fuera del entendimiento; porque el que ve dos o ve distinción, no ve a Dios, porque Dios es uno solo, fuera del número y sobre el número, y no entra en el número con nadie. Síguese [es decir, en un pasaje ulterior]: luego ninguna distinción puede haber o entenderse en el mismo Dios.

DH 974

(24) Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et idipsum unum, quod natura.

(24) Toda distinción es ajena a Dios, lo mismo en la naturaleza que en las personas. Se prueba: porque la naturaleza misma es una sola y esta sola cosa; y cualquier persona es sola cosa y la misma una sola cosa que la naturaleza.

DH 975

(25) Cum dicitur: "Simon, diligis me plus his?" [Io 21, 15], sensus est, id est plus quam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et plus et minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit Deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

(25) Cuando se dice: "Simón, ¿me amas más que éstos?" [Jn 21, 15s], el sentido es: me amas más que a éstos, y está ciertamente bien, pero no perfectamente. Pues en lo primero y lo segundo, se da el más y el menos, el grado y el orden; pero en lo uno, no hay grado ni orden. Luego el que ama a Dios más que al prójimo, hace ciertamente bien, pero aún no perfectamente.

DH 976

(26) Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.

Obiectum praeterea exstitit dicto Ekardo, quod praedicaverat alios duos artículos sub his verbis:

DH 977

(1) Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.

DH 978

(2) Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.

DH 979

[Censura:]... Quia ... invenimus primos quindecim memoratos artículos et duos etiam alios últimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem haeresis continere, alios vero undecim, quorum primus incipit: "Deus non praecipit" [prop.16], reperimus nimis male sonare et multum esse temerarios de haeresique suspectos, licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare valeant vel habere. ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium, apud quos praedicati fuerunt, ultra inficere valeant, ...

Nos... praefatos quindecim primos artículos et duos alios últimos tamquam haereticos, dictos vero alios undecim tamquam male sonantes, temerarios, et suspectos de haeresi, ac nihilominus libros quoslibet seu opuscula eiusdem Ekardi, praefatos artículos seu eorum aliquem continentes, damnamus et reprobamus expresse...

DH 980

Porro... volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, praefatus Ekardus in fine vitae suae fidem catholicam profitens praedictos viginti sex artículos, quos se praedicasse confessus exstitit, necnon quaecumque alia per eum scripta et docta ..., quae possent generare in mentibus fidelium sensum haeticum vel erroneum ac verae fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit..., determinationi Apostolicae Sedis et Nostrae tam se quam scripta sua et dicta omnia summittendo.

(26) Todas las criaturas son una pura nada: no digo que sean un poco o algo, sino que son una pura nada.

Se le había además objetado a dicho Eckhart que había predicado otros dos artículos con estas palabras:

(1) Hay algo en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento.

(2) Dios no es bueno, ni mejor, no óptimo: tan malo hablo cuando llamo a Dios bueno, como cuando digo lo blanco negro.

[Censura:]... Puesto que ... hemos encontrado que los primeros quince artículos mencionados y también los otros dos últimos, tanto por el tono de las palabras como por la conexión de sus conceptos, contienen el error o más bien la mácula de la herejía, y hemos constatado también que los otros once, el primero de los cuales empieza: "Dios propiamente no manda" [prop.16], suenan de un modo demasiado equívoco y son fuertemente temerarios y sospechosos de herejía, aunque con muchas clarificaciones y con muchos matices puedan formar o tener sentido católico:

a fin de que artículos de tal calibre o mejor las cosas contenidas no puedan corromper más los corazones de las personas simples entre las cuales fueron predicados, ...

Nos... condenamos expresamente y reprobamos los quince primeros artículos y los dos últimos como heréticos y los otros once citados como mal sonantes, temerarios, sospechosos de herejía, y no menos cualesquiera libros u opúsculos del mismo Eckhart que contengan los antedichos artículos o alguno de ellos...

Por otra parte... queremos que se sepa, como consta por el documento público elaborado a continuación, que el mencionado Eckhart al final de su vida, profesando la fe católica, revocó y también condenó en cuanto a su sentido los mencionados veintiséis artículos que confesó haber predicado, y también todas las demás cosas escritas y enseñadas por él..., cosas que pueden engendrar en las mentes de los fieles un sentido herético o erróneo y enemigo de la fe verdadera..., sometiéndose a sí mismo, y sus escritos y todas las cosas dichas a la decisión de la Sede apostólica, la nuestra.

[12]. M. ECKHART, *El fruto de la nada*, A. Vega (ed.), Siruela, Madrid, 2003⁴.

[12.1] *Sermón 6* (Vega, 55-56)

«Seremos transfigurados completamente y transformados» (2 Cor 3, 18). ¡Toma un ejemplo! De la misma manera en que en el sacramento el pan se transforma en el cuerpo de Nuestro Señor, y por muchos panes que hubiera sólo habría un cuerpo, de la misma manera, si todos los panes que hubiera sólo habría un cuerpo, de la misma manera, si todos los panes fueran transformados en mi dedo, no habría más que un dedo. Si, por otro lado, mi dedo fuera transformado en el pan, éste sería tanto como aquél. Lo que es transformado en otra cosa se hace uno con ella. De la misma manera yo seré transformado en él, de manera que él me hace real en cuanto a su ser, uno, no semejante; por el Dios vivo, es verdad que no hay diferencia. El Padre engendra a su Hijo sin cesar. Cuando el Hijo ha nacido, no recibe nada más del Padre, pues ya lo tiene todo; pero cuando nace, recibe del Padre. Desde esta perspectiva no debemos desear nada de Dios, como si fuera un extraño. Nuestro Señor dijo a sus discípulos: «No os he llamado siervos, sino amigos» (Jn 15, 14). Quien desea algo de otro es siervo y quien paga es señor. Recientemente pensaba si quería recibir o desear algo de Dios. Quiero pensarlo bien, pues si recibiera algo de Dios estaría por debajo de Dios como un sirviente y él, al darme, sería un Señor. Pero esto no debe sucedernos en la vida eterna. Una vez dije precisamente aquí y sigue siendo verdad: si el hombre consigue alguna cosa desde fuera de sí o la recibe, no está bien. No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida. Alguna gente simple se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios. Hay quien dice que la bienaventuranza no reside en el conocer, sino sólo en la voluntad. Están equivocados; pues si todo dependiera de la voluntad, no habría unidad. El obrar y el ser, sin embargo, son uno. Si el carpintero no trabaja, la casa no se hace. Cuando el hacha reposa, reposa también el llegar a ser. Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser. El fuego transforma lo que se le añade y llega a ser de su misma naturaleza. No es la madera la que transforma al fuego, es más bien el fuego quien transforma la madera. También así seremos transformados en Dios, para que lo lleguemos a conocer, tal como él es (1 Jn 3, 2). San Pablo dice: «Conoceremos así: yo a él tanto como él a mí, ni más ni menos, sino exactamente igual». «Los justos vivirán eternamente y su recompensa está junto a Dios»: exactamente así. Que Dios nos ayude a amar la justicia por ella misma y a Dios sin porqué. Amén».

[12.2] *Sermón 16b* (Vega, 63-65)

«La segunda propiedad de la imagen debéis reconocerla en la semejanza de la imagen. Y a este respecto fijaos en dos puntos. En primer lugar que la imagen no es por sí misma y, por otro lado, no es para sí misma. En el mismo sentido que la imagen es percibida por el ojo, no procede del ojo y no tiene ser en el ojo, sino que se debe solamente a aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente. Por eso no es ni por sí misma ni para sí misma, sino que procede propiamente de aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente y de él recibe su ser y es el mismo ser. Ahora ¡escúchame bien! Lo que verdaderamente es una imagen lo tenéis que conocer en cuatro puntos, aunque quizás lleguen a ser más. Una imagen no es por sí misma, ni para sí misma; más bien procede de aquello de lo que es imagen y le pertenece con todo lo que ella es. Lo que es ajeno a aquello de lo que es imagen no le pertenece ni procede de él. Una imagen recibe su ser sin mediación, sólo de aquello de lo que es imagen y tiene un ser con él y es el mismo ser. No os he hablado de cosas que deban ser enseñadas en la escuela; aunque muy bien podrían ser enseñadas desde la cátedra para la formación. Preguntáis con frecuencia cómo tenéis que vivir. Eso lo tenéis que aprender aquí con aplicación. Debes vivir de la misma manera a como aquí se ha hablado de la imagen. Debes ser de él y para él y no tienes que ser de ti ni para ti; no tienes que ser de nadie. Cuando ayer llegué a este convento vi salvia y otras hierbas sobre una tumba y pensé: aquí yace el buen amigo de alguien y por eso tiene en tanta estima ese pedazo de tierra. Quien tiene un buen amigo tiene amor a todo lo que le pertenece y no le gusta lo que es contrario y a su amigo. Un ejemplo de esto es el perro, que es un animal irracional. Es tan fiel a su amo que odia todo lo que es contrario a aquél y lo que su amo estima lo ama sin considerar ni la riqueza ni la pobreza. Si hubiera un pobre ciego amigo de su amo, le tendría en más estima que aun rey o un emperador que fuera desagradable a su señor. En verdad os digo: si fuera posible al perro ser infiel con la mitad de su ser, con la otra mitad se odiaría a sí

mismo. Pero algunas personas se quejan de que no tienen intimidad con Dios, ni devoción, ni dulzura, ni especial consuelo. Verdaderamente esa gente es injusta; los podemos tolerar, pero tampoco es lo mejor. En verdad os digo que mientras haya algo que se refleje en ti, que no sea la palabra eterna o no dependa de ella, por bueno que sea, eso no está realmente bien. Por eso sólo es justo el hombre que ha aniquilado todas las cosas creadas y, sin mirar hacia fuera, se ha orientado en la palabra eterna y en ella se ha formado y reformado en la justicia. Un hombre así recibe allí donde recibe el Hijo y él es el Hijo mismo. Un escrito dice: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11, 27), y por eso: si queréis conocer a Dios, no sólo debéis semejar al Hijo, sino que debéis ser el Hijo mismo. Pero alguna gente quiere ver a Dios con los mismos ojos con los que ven a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieren por su leche, su queso y los beneficios que obtienen. Así hacen todos aquellos que aman a Dios por las riquezas exteriores o por el consuelo interior; pero éstos no aman a Dios rectamente, más bien aman su interés personal. Sí, en verdad digo que todo a lo que aspiras y no es Dios en sí mismo no puede ser nunca tan bueno como para no ser un obstáculo en el camino de la verdad suprema. Y como dije más arriba: así como San Agustín se asemeja a un vaso de oro que por debajo está cerrado y abierto por arriba, mira, de la misma manera debes ser tú también; si quieres permanecer junto a San Agustín y en la santidad de todos los santos, tu corazón debe ser cerrado a todo lo creado y debes recibir a Dios tal como es en sí mismo. Los hombres se asemejan a las potencias superiores, porque siempre se hallan con la cabeza desnuda, y las mujeres a las potencias inferiores, porque siempre llevan la cabeza cubierta. Las potencias superiores están más allá del tiempo y el espacio y tienen su origen directamente en el ser del alma; por eso se asemejan a los hombres, porque están siempre descubiertas; ésta es la razón por la que su obra es eterna. Un maestro dice que las potencias inferiores del alma, en la misma medida en que han sido afectadas por el tiempo o el espacio, han perdido su pureza virginal y nunca podrán ser desnudadas y tamizadas tan perfectamente como para que lleguen a entrar alguna vez en las potencias superiores; pero la impresión de una imagen semejante les podrá ser participada. Debes ser perseverante y firme, es decir, debes permanecer por igual en el amor y en el sufrimiento, en la felicidad y en la infelicidad, y debes albergar en ti mismo la riqueza de las piedras preciosas, es decir, debes contener todas las virtudes y, en la medida de lo posible, que fluyan de ti. Debes atravesar y superar todas las virtudes y debes tomar la virtud sólo en aquel fondo en donde es una con la naturaleza divina. Y en la medida en que tú estás más unido que el ángel a la naturaleza divina, él deberá recibir a través de ti. Que Dios nos ayude a ser uno. Amén».

[12.3] *Sermón 40* (Vega, 68)

«Quien así permanece en él posee cinco cosas. La primera es que entre él y Dios no hay diferencia, sino que son uno. Son tantos los ángeles – sin número –, que no constituyen un número único, porque son sin número, lo cual proviene de su ingenuidad. Las tres personas en Dios, que son tres sin número, son, sin embargo, una multiplicidad. Entre aquel hombre y Dios, sin embargo, no sólo no hay diferencia, sino que allí no hay cantidad, no hay más que uno. Lo segundo es que él [el hombre que ama a Dios] toma su bienaventuranza de la pureza en donde Dios mismo la toma y en donde halla su sostén. Lo tercero es que tiene un saber con el saber de Dios y tiene una acción con la acción de Dios y un conocer con el conocer de Dios. Lo cuarto es que Dios nace siempre en el hombre. Pero ¿cómo nace Dios siempre en el hombre? Atiende a esto: cuando el hombre descubre y desnuda la luz divina, que Dios ha creado en él de forma natural, entonces se revela en él la imagen de Dios. Por el nacimiento se conoce la revelación de Dios, pues que el Hijo se diga nacido del Padre viene del hecho de que el Padre le ha revelado paternalmente su misterio. Y por eso, cuanto más y en forma más clara el hombre descubre en sí mismo la imagen de Dios, tanto más claramente nace Dios en él. Hay que concebir así el nacimiento constante de Dios; que el Padre desnuda y descubre la imagen y brilla en ella. Lo quinto es que aquel hombre nace siempre en Dios. Pero ¿cómo llega a nacer, de nuevo, el hombre siempre en Dios? Atiende a esto: por el desocultamiento de la imagen en el hombre, se asemeja el hombre a Dios, pues por la imagen se asemeja el hombre a la imagen de Dios, la cual es Dios según la pureza de su esencia. Y cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él».

[13]. H. SEUSE, *Vida*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2013.

[13.1] Ms. 2929, fol. 82r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (Garí, 200)

«Disú nagendu bild bezeichnet der blossen gotheit iewesentheit in persoenlicher driheit und aller creaturen us und wideringeflossenheit und zoegent den ersten begin eins anvanhenden menschen und sinen ordenlichen durpruch dez zuonemens und den aller hoechsten úberswank úberweslicher volkommenheit

Estas imágenes que siguen muestran la presencia de la Deidad desnuda en la Trinidad de las Personas y la efusión y retorno de todas las criaturas, y muestran el primer principio de una persona que comienza y su ordenada travesía cuando progresa y la suprema superabundancia de la perfección por encima de todo ser.

Diz ist der ewigen gotheit wisloses abgrunde daz weder annvang hat noch kein ende

Este es el abismo sin modo de la eterna Deidad que no tiene principio ni fin.

Diz ist der personen driheit / in wesenlicher einigkeit / von dem cristanr gelob seit

Esta es la Trinidad de las Personas en unidad de esencia que ensalza la fe cristiana.

Disú figur ist der ussfluzz engelschlicher natur

Esta figura es la efusión de la naturaleza angélica.

Diz ist menschlichú geschaffenheit / gebildet nach der gotheit

Esta es la criatura humana formada a imagen de la Deidad.

Diz ist der tot

Esta es la muerte.

Diz ist der welt minne dú nimt mit iamer ein ende

Este es del mundo el amor, que con lamento alcanza su fin.

Minen ker will ich zuo got nehmen, wan diz ist gar ein kurzes leben

Quiero emprender mi regreso a Dios, pues es esta una vida bien corta.

Ach luog wie ich muz sterben, und mit Cristus gecruzget werden

¡Ah! Mirad cómo debo morir y ser crucificada con Cristo.

Gelassenheit mich beruoben will, wa min ie wz ze vil

Abandono quiere despojarme, pues siempre ha tenido demasiado de lo mío.

Die sinne sind mir entwúrtket, Die hohen kreft sint úberwurket

Los sentidos me son desactivados, las potencias superiores son sobreactivadas.

Hie ist der geist ingeswungen, und wirt in der driheit der personen funden

Aquí el espíritu es engullido y se encuentra en la Trinidad de las Personas.

Ich bin in got vergangen, nieman kann mich hie erlangen

He desaparecido en Dios, nadie puede alcanzarme aquí.

In dem inschlag han ich aller ding vergessen wan es ist grundlos und ungemessen

En el rapto he olvidado toda cosa, pues es sin fondo y sin medida».

[13.2] *Vida*, “Prólogo” (Garí, 39)

«Este es el prólogo, es decir el prefacio de este libro.

En este ejemplar se encuentran escritos cuatro buenos libros. El primero habla, por todas partes mediante imágenes, de una vida de principiante y deja ver de un modo velado en qué orden debe, el que comienza bien,

dirigir al hombre exterior e interior según la muy amable voluntad de Dios. Y porque, sin duda, las buenas obras instruyen más y elevan mucho mejor el corazón de los humanos que la mera palabra, describe [este libro], estableciendo semejanzas, muchas obras santas que acontecieron en realidad. Describe cómo una persona que progresa debe abrir una brecha, mediante renuncia, sufrimiento y ejercicios, a través de la sensualidad aún viva de su yo hacia una mayor santidad digna de alabanza. Y porque hay también algunas gentes que en pensamiento y en espíritu luchan por alcanzar lo más alto y mejor, pero carecen de discernimiento y en consecuencia se extravían y se exilian, aquí se ofrece muy buen discernimiento entre el entendimiento verdadero y el falso y se enseña cómo se debe, según un orden correcto, alcanzar la verdad desnuda de una vida bienaventurada y perfecta».

[13.3] *Vida*, cap. 31 (Garí, 102-103)

«Cómo una persona ha de retornar sus sufrimientos a Dios en forma de alabanza

Una vez, cuando el sufriente Servidor reflexionaba interiormente en profunda meditación sobre este duro combate, vio también en ello las maravillas secretas de Dios, entonces se volvió hacia Dios con un suspiro interior y habló así: “Ah, tierno Señor, los sufrimientos antes descritos contemplados desde fuera parecen aceradas espinas que atraviesan la carne y el hueso; por ello, tierno Señor, deja que de las espinas aceradas del sufrimiento salga algún dulce fruto de buena doctrina para que nosotros, tan trabajados, suframos con más paciencia y podamos ofrecer mejor nuestros sufrimientos en alabanza a Dios”[...] “Señor, hasta ahora te he alabado en mis escritos por cuanto hay de gracioso o amable en todas las criaturas; pero, ay, ahora debo prorrumpir en un nuevo cántico y en una insólita alabanza que hasta hoy no conocía, pero que se me ha hecho familiar en el sufrimiento. Helo aquí: desde el abismo sin fondo de mi corazón deseo que todo el dolor y los sufrimientos que haya padecido yo alguna vez, y con ellos también la dolorosa aflicción de todos los corazones, el dolor de todas las heridas, los gemidos de todos los enfermos, los suspiros de todos los corazones tristes, las lágrimas de todos los ojos en llanto, el desprecio de todos los oprimidos, las privaciones de todas las viudas y huérfanos pobres y necesitados, la árida penuria de los sedientos y de los hambrientos, la sangre derramada por todos los mártires, las renunciaciones de todos los que están en la alegre flor de la juventud, las penosas prácticas de todos los amigos de Dios y todos los dolores y sufrimientos, visibles u ocultos, que yo mismo o cualquier otra persona sufriente y probada haya padecido en su cuerpo, en sus bienes, o en su reputación, respecto a sus amigos o por su propia congoja, o todo cuanto alguien aún haya de sufrir hasta el día del juicio final, sea todo para ti, Padre celestial, una eterna alabanza y un eterno honor para tu unigénito y sufriente Hijo por los siglos de los siglos. Y yo, tu pobre Servidor, deseo ser hoy el fiel sustituto de todos cuantos sufren y que tal vez no saben cómo llevar correctamente sus sufrimientos con paciente y agradecida alabanza a Dios; lo deseo para presentarte hoy, en su lugar, sus sufrimientos, cualesquiera que sean, en tu alabanza. Y te los ofrezco en su lugar como si solo yo los hubiera sufrido todos, según el deseo de mi corazón, en mi cuerpo y en mi corazón, y se los ofrezco en su lugar a tu unigénito y sufriente Hijo para que sea alabado eternamente y para consuelo de los que sufren, se hallen aún en este valle de lágrimas o en el otro mundo en tu poder”».

[13.4] *Vida*, cap. 39 (Garí, 132)

«Del sufrimiento interior [...]»

Acerca del sufrimiento interior te quiero decir dos cosas. Hubo una vez en una Orden un hombre eminente al que Dios había infligido un sufrimiento interior. A causa de este sufrimiento, el ánimo y el corazón de este fraile se hallaban a tal punto abatidos que se pasaba noche y día llorando y gimiendo y se comportaba mal. Aquel fraile acudió al Servidor de la Sabiduría con gran devoción y le contó su desgracia y le pidió que rogara a Dios por él para que le ayudara. Una mañana temprano, cuando el Servidor rezaba por él sentado en su capilla, le pareció en una visión que el propio espíritu diabólico venía y se plantaba ante él. Había asumido la forma como de un moro deforme con ojos de fuego. Tenía un aspecto infernal y terrorífico y en la mano llevaba un arco. El Servidor le habló así: “Te conjuro por el Dios vivo a que digas quién eres y qué quieres”. Él respondió diabólicamente: “Soy yo, el *spiritus blasphemiae*, y sabes muy bien lo que quiero”. El Servidor se volvió hacia la puerta del coro y vio acercarse a ella al fraile afligido, que quería entrar al coro para la misa. Entonces el mal espíritu tendió su arco y disparó una flecha de fuego al corazón del fraile, que casi cayó hacia atrás y no pudo entrar en el coro. Esto enfadó al Servidor, que reprendió al diablo duramente por ello. Encolerizado contra él, el arrogante demonio tensó su arco como antes con una flecha de fuego, queriendo

dispararla también contra su corazón. Pero el Servidor se volvió veloz hacia Nuestra Señor en busca de ayuda y dijo: *Nos cum prole pia benedicat virgo Maria*, y el demonio perdió su fuerza y desapareció de su presencia. A la mañana siguiente, se lo contó al fraile sufriente, le consoló y le explicó el remedio para este mal, que no es otro que lo que él había escrito en uno de sus sermones, que empieza: *Lectulus noster floridus*.

[13.5] *Vida*, cap. 40 (Garí, 133-134)

«Qué sufrimientos son más útiles al ser humano y más agradables a Dios

La hija espiritual preguntó: “Me gustaría saber cuáles, entre todos los sufrimientos, son más útiles al ser humano y más agradables a Dios”. Él le respondió así: “Has de saber que se encuentran diversos tipos de sufrimiento que preparan a la persona y la llevan por el buen camino hacia su bienaventuranza, si los usa correctamente”. A veces Dios hace que le sobrevengan a una persona duros sufrimientos sin que esta se haya hecho merecedora de ellos. A través de las aflicciones, Dios quiere una vez probar su firmeza o lo que tiene en sí misma, tal como se lee en muchos ejemplos del Antiguo Testamento, o bien otras veces pretende simplemente con ello su gloria y alabanza, como narra el Evangelio del ciego de nacimiento del que Cristo dijo que era inocente e hizo que viera. Algunos sufrimientos son también merecidos, como el sufrimiento del ladrón crucificado con Cristo y a quien Cristo concedió la bienaventuranza por la conversión sincera experimentada en su sufrimiento. Otros sufrimientos no son el resultado de una culpa directamente relacionada con el sufrimiento que padece actualmente una persona; pero como no está libre de otras culpas, Dios hace que le sobrevenga el sufrimiento. Y sucede a menudo que Dios rebaja la soberbia excesiva y muestra a la persona su lugar a través de una terrible humillación de su orgullo, con algo de lo que quizás es totalmente inocente. Otros sufrimientos son enviados por Dios en su bondad a la gente para que gracias a ellos eviten sufrimientos aún mayores [...] Algunas personas sufren a causa de su ardiente amor, como los mártires, que a través de las múltiples muertes de su cuerpo o de su espíritu muestran su amor a su amado Dios. Se encuentra también en este mundo mucho sufrimiento vano y sin consuelo, como les pasa a aquellos que viven totalmente para el mundo a través de cosas mundanas [...] También hay algunas personas a las que Dios apremia a menudo interiormente para que se conviertan a él, pues querría tenerla en su intimidad, pero se resisten por negligencia [...] También se encuentran personas que no padecen más sufrimientos que los que se fabrican ellos mismos, dándole una gran importancia a lo que no la tiene [...] Pero el más noble y el mejor de los sufrimientos es el sufrimiento cristiforme, quiero decir: el sufrimiento que el Padre celestial envió a su Hijo unigénito y envía aún hoy a sus amigos más queridos. Y no hay que entender con esto que exista nadie completamente exento de culpa, salvo Cristo que jamás pecó, sino más bien que así como Cristo se mostró paciente y se comportó en su sufrimiento como un dulce cordero entre los lobos, así envía a veces también grandes sufrimientos a algunos de sus más queridos amigos, para que nosotros, tan poco capaces de sufrir, aprendamos de las personas santas a ser pacientes y, con un corazón lleno de dulzura, a vencer en todo el momento el mal con el bien».

[13.6] *Vida*, cap. 42 (Garí, 140-141)

«De algunas personas sufrientes unidas al Servidor con particular fidelidad [...]

También la madre carnal del Servidor sufrió mucho a lo largo de toda su vida. Y ello a causa de la encontrada semejanza que había entre ella y su marido: ella estaba llena de Dios y habría querido vivir según el modo divino. Él estaba lleno del mundo y se oponía con dureza y rigor. De aquí sobrevinieron muchos sufrimientos. Ella tenía por costumbre verter todos sus sufrimientos en el amargo sufrimiento de Cristo y sobreponerse así a los suyos propios. Antes de morir le confesó [a su hijo] que durante treinta años no había asistido a una sola misa sin llorar amargamente, a causa de la cordial compasión que sentía por la pasión de Nuestro Señor y su fiel Madre. Y le dijo también que a causa de su desmesurado amor por Dios, en una ocasión enfermó de amor y yació en cama unas doce semanas, doliéndose y languideciendo por Dios, al punto que los médicos se dieron cuenta y tomaron buen ejemplo de ello. En una ocasión, al comienzo de la Cuaresma, fue a la catedral, donde hay un descendimiento hecho de imágenes talladas sobre un altar, y ante estas imágenes, no sé cómo, se vio embargada de modo sensible por el gran dolor que la tierna madre sintió a los pies de la cruz. Y a causa de ello, experimentó esta buena mujer tal dolor por compasión que, no sé cómo, su corazón estalló dentro de su cuerpo, cayó en tierra sin fuerzas y perdió la vista y el habla. La llevaron a casa; yació enferma hasta la hora nona del Viernes Santo, y entonces murió, en el momento que se leía la Pasión. Por esa misma época su hijo, el Servidor, estaba en Colonia en la escuela y ella se le apareció en una visión y le dijo con gran alegría: “Ah,

hijo mío, ama a Dios y confía por completo en él, no te abandonará nunca en ninguna adversidad. Mira, he partido de este mundo pero no estoy muerta, pues he de vivir eternamente en Dios”. Le besó maternalmente en la boca, le bendijo fielmente y desapareció. Él empezó a llorar y a llamarla: “¡Oh, mi fiel y santa madre, seme fiel ante Dios!”. Y de este modo, entre lloros y suspiros, volvió en sí».

[13.7] *Vida*, cap. 4 (Garí, 49-50)

«Cómo grabó sobre su corazón el amable nombre de Jesús

Por aquel mismo tiempo le fue enviado a su alma un fuego inmenso que inflamó por completo su corazón de amor divino. Un día que lo sentía en su interior y se hallaba atormentado de amor divino, acudió a su celda, a su lugar secreto, entró en amorosa meditación, y dijo: “¡Ah, tierno Dios! ¡Si pudiera imaginar algún signo de amor que fuera signo eterno del amor entre tú y yo y testimonio de que yo soy tuyo y tú eres el amor eterno de mi corazón! ¡Un signo que el olvido jamás pudiera borrar!”. En este profundo fervor, abrió por delante su escapulario, desnudó su pecho, tomó en la mano un estilete, miró su corazón y dijo: “¡Ah, Dios poderoso!, dame hoy la fuerza y el coraje para cumplir mi deseo, pues tú has de quedar hoy fundido en el fondo de corazón”. Y empezó a clavar el estilete en la carne, sobre el corazón, clavándolo de aquí allá, de arriba abajo, hasta tener grabado el nombre de IHS justo sobre su corazón [...], se arrodilló bajo el crucifijo y dijo: “¡Ah, mi Señor, único amor de mi corazón, mira ahora el enorme deseo de mi corazón! Señor, no puedo ni soy capaz de imprimirte en mí más a fondo. Oh, Señor, te ruego que completes lo que falta y que, dibujando en mí tu santo nombre, te imprimas a tal punto en el fondo de mi corazón que nunca más te separes de él”. Durante no sé cuánto tiempo anduvo así con las heridas de amor abiertas, luego se curaron y el nombre IHS quedó en su corazón tal como había deseado. Las letras eran del ancho de un tallo aplanado y del alto de una falange del dedo meñique. Llevó así el nombre sobre su corazón hasta su muerte, y cuando su corazón latía con fuerza el nombre se movía con él. Al principio se veía muy bien. Pero él lo llevaba en secreto, de forma que nadie lo vio, excepto un compañero al que se le mostró en divina confidencia. Y así, cuando le ocurría algo adverso, contemplaba el amable signo de amor y la adversidad le resultaba más ligera».

[13.8] *Vida*, cap. 5 (Garí, 51-52)

«Del preludio de consolación divina con el que Dios atrae a veces a las personas que comienzan

Según su costumbre, después de maitines acudía a su capilla y, con la voluntad de descansar un poco, se sentaba en su silla [...] y entonces se abrían sus ojos y caía rápidamente de rodillas saludando a la luminosa estrella de la mañana que alboreaba, la tierna reina del cielo, y pensaba que, igual que las pequeñas aves en verano saludan el día luminoso y lo acogen con alegría, saludaba él con alegre deseo a la que trae la luz del eterno día; pero no hablaba simplemente pronunciando palabras, sino con una dulce y silenciosa melodía de su alma. Una vez estando sentado a esa misma hora en su lugar de descanso, oyó resonar en su interior un no sé qué tan entrañable que su corazón se conmovió. La voz cantaba con una claridad sonora y suave mientras salía la estrella del alba, pronunciando estas palabras: *Stella Maria maris hodie processit ad ortum*, “La estrella del mar María se ha alzado hoy”. Este canto resonó en su interior de forma tan sobrenatural que su espíritu alzó el vuelo por completo y se unió a ese canto gozosamente. Tan pronto como lo acabaron de cantar al unísono con ánimo alegre, sintió un abrazo inefable, en el que se le decía: “Cuanto más amorosamente me abrazes y más inmaterialmente me beses, más amorosa y afectuosamente serás abrazado en mi claridad eterna”. Entonces se le abrieron los ojos, las lágrimas corrieron por su rostro y saludó a la estrella de la mañana que se alzaba según su costumbre [...]

Una vez, hallándose sentado así, a la misma hora, le pareció en una visión como si fuera transportado a algún lugar en otra tierra. Y le pareció que su ángel estaba ante él lleno de bondad, de pie a su derecha. El Servidor se levantó rápidamente, abrazó al ángel amado y lo estrechó apretándolo contra su alma tan amorosamente como pudo, de modo que le pareció que no había mediación alguna entre ambos. Clamando entonces con voz triste y ojos llorosos, le habló de todo corazón: “¡Oh, ángel ruego, por el amor que profesas a Dios, que no me abandones!”. Entonces el ángel respondió y dijo: “¿Te atreves a no confiar en Dios?” Mira, Dios te ha abrazado tan amablemente en su eternidad que nunca te querrá dejar”.

Y otra vez, una mañana temprano, tras un periodo de sufrimiento, sucedió que se vio rodeado en una visión por una hueste celestial. Pidió entonces a uno de estos resplandecientes príncipes del cielo que le mostrara de qué manera se formaba en su alma la morada secreta de Dios. Entonces el ángel le habló así: “Mira con gozo dentro de ti y contempla cómo el Dios de amor se recrea en el juego amoroso con tu alma amante”. Miró sin

demora y vio su cuerpo, sobre el corazón, transparente como un cristal, y vio, en medio de su corazón, sentada en perfecta quietud a la eterna Sabiduría, bajo una figura amorosa, y junto a ella se hallaba sentada el alma del Servidor llena de anhelo celestial, recostada tiernamente a su lado, estrechada entre sus brazos y apretada contra su corazón divino. Y permaneció así raptada y embriagada de amor entre los brazos de Dios amado».

[13.9] Ms. 2929, fol. 1v, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (Garí, 182)

«Disú bild bewisent der ewigen wisheit mit der sele geischlich gemahelschaft

Estas imágenes muestran las bodas espirituales de la eterna Sabiduría con el alma.

David: Initium sapientie timor domini (Salm 110, 10; Eclo 1, 16)

Ein anvang der goetlichn wisheit ist got flisschich dienen in vorchtlicher behuotkeit

David: el comienzo de la sabiduría es el temor de Dios.

Un comienzo de la sabiduría divina es servir a Dios celosamente en temeroso cuidado.

Salomon: Der sunnen bild ist nit so fin, siu ubertriffet der sternen schin

Salomón: La imagen del sol no es tan bella; ella aventaja el resplandor de las estrellas.

Die ewige wisheit: fili, concupiscis sapienciam etc. (Eclo 1, 33)

Kind mins, begerst du der goetlichen wisheit, so behalt die tugent der gerehtikeit

La eterna Sabiduría: Hijo, si deseas la sabiduría, etc.

Hijo mío, si deseas la sabiduría divina preserva la virtud de la justicia.

Der diener der ewigen weisheit: hanc amavi etc.

Diz han ich geminnet und usgesuochet von minen jungen tagen und han mir si userkorn ze einer gemahel

El Servidor de la eterna Sabiduría. A esta la he amado, etc.

A esta la he amado y buscado desde los días de mi juventud y la he escogido como esposa.

Job: Sapientia non invenitur in terra suaviter viventium

Wer sinnes libes mit zarheit wil pflegen, der endarf sich der ewigen wisheit minn niemer angenehmen. Der welt minne muoss er lan, der die ewigen wisheit ze einem lieb will han

Job: la Sabiduría no se encuentra en la tierra viviendo suavemente.

Quien quiera tratar con ternura su cuerpo no podrá adquirir nunca el amor de la eterna Sabiduría. Debe dejar el amor al mundo, quien quiera tener a la eterna Sabiduría como amante.

Aristotiles: Sapientis est ordinare (Metaph. I 2 982)

Wer diser wisheit wil pflegen, der sol ordnen alles sin leben

Aristóteles: De sabio es poner orden.

Quien quiera servir a esta Sabiduría ha de poner en orden toda su vida».

[13.10] Vida, cap. 3 (Garí, 46-47)

«Cómo vino a esposarse espiritualmente con la eterna Sabiduría [...]

Tenía él desde su juventud un corazón rico en amor. Y en la Sagrada Escritura, la eterna Sabiduría se presenta tan amable como una encantadora amante que se adorna graciosamente para complacer a muchos y que habla tiernamente bajo forma de mujer para inclinar todos los corazones hacia ella. A veces, cuenta cuán falsas son las otras amantes y cuán verdaderamente amable y constante es ella misma. Esto atrajo a su joven espíritu, y le sucedió como cuando una pantera exhala su dulce olor y atrae a los animales salvajes del bosque. A menudo usa también ella ese modo seductor y esa atracción amable hacia un amor espiritual, de forma especial en los

libros que se llaman libros de Sabiduría. Cuando estos se leían en la mesa y él oía leer estas dulces palabras de amor, se sentía bien. Pero después empezaba a sentirse desgraciado y, en su espíritu lleno de amor, pensaba: “Deberías realmente tentar tu suerte y ver si puedes ganarte el amor de esta alta amante, de la que he oído contar tales maravillas, pues tu joven corazón salvaje no puede permanecer por largo tiempo sin un amor que le pertenezca”. A menudo la percibió en todas las cosas, lleno de amor la sentía y en su corazón y en su espíritu gustaba de ella».

[13.11] *Vida*, cap. 20 (Garí, 76-77)

«De algunas penosas sumisiones

Cuando Dios le prohibió al Servidor los ejercicios exteriores que habían amenazado su vida, su exhausta naturaleza se sintió tan aliviada que lloraba de alegría. Cuando pensaba en las crueles correas y, en general, en lo que había sufrido y luchado, se decía para sus adentros: “Y bien, Señor querido, de ahora en adelante quiero llevar una vida tranquila y libre, y me trataré bien. Quiero calmar por completo mi sed con vino y agua, quiero dormir sin ataduras sobre mi saco de paja, yo que tan a menudo he deseado ardientemente que estas comodidades me fueran acordadas por Dios antes de mi muerte. Me he castigado a mí mismo por largo tiempo, ha llegado el momento de que me repose”. Tales ideas y pensamientos temerarios rondaban su espíritu. ¡Ah, no sabía lo que le deparaba Dios! Cuando hubo pasado varias semanas en la satisfacción de estos agradables pensamientos, sucedió un día que, sentado en la silla como de costumbre, empezó a meditar sobre las palabras llenas de verdad que había pronunciado Job en su sufrimiento: *militia est etc.*, “la vida del hombre en la tierra no es sino caballería”. Pero en esta meditación se embebecieron sus sentidos y le pareció que venía hacia él un joven bello de aspecto viril que traía un par de hermosas botas de caballero y otros ropajes que los caballeros acostumbran usar. Se acercó al Servidor, le puso estas ropas y le dijo: “¡Sé caballero!” Hasta ahora has sido escudero y Dios quiere que ahora seas caballero”. Se contempló a sí mismo con el calzado de caballero y habló con el corazón maravillado: “¡Ayuda, Dios! ¿Qué me ha sucedido? ¿Qué va a ser de mí? ¿He de ser a partir de ahora caballero? Prefiero en mucho mi confort”. Y le dijo al joven: “Si Dios quiere que sea caballero, sería más loable llegar a serlo en un combate caballeresco, lo preferiría”. El joven se giró un poco, sonrió, y entonces le dijo: “¡No te preocupes, has de tener combates sufrientes!” Quien quiere seguir intrépidamente la caballería espiritual de Dios ha de encontrar muchas y mayores batallas que las jamás soportadas por los héroes célebres de los tiempos antiguos, cuyas hazañas caballerescas el mundo se complace en cantar y relatar. Te imaginabas que Dios te había liberado del yugo y te había quitado las ataduras, y que ahora podías vivir cómodamente: todavía no es así, Dios no quiere quitarte tus ataduras, solo las quiere cambiar y hacerlas mucho más difíciles de lo que nunca han sido”. A esto el Servidor se espantó terriblemente y dijo: “¡Ay, Dios! ¿Qué vas a emprender conmigo? [...]».

[13.12] *Vida*, cap. 44 (Garí, 145-146)

«Con cuánta firmeza debe combatir quien ha de obtener la recompensa espiritual

En sus primeros días como principiante el Servidor guardaba la intención de ser agradable de todo corazón a los ojos del amable Dios de una manera especial, pero sin sufrimiento ni esfuerzo. Sucedió una vez que salió con el propósito de predicar por la región. Y cuando llegó a una barca del común en el lago de Constanza, allí, entre los demás pasajeros, estaba sentado un magnífico doncel vestido con ropas cortesas. Fue a su encuentro y le preguntó quién era. Él respondió: “Soy uno que va a la aventura y reúno señores en fiestas cortesas, y allí justan, toman parte en los torneos y sirven a bellas mujeres. Y a aquel que mejor lo hace se le colma de honor y es recompensado”. Él preguntó: “¿Cuál es la recompensa?”. El joven le contestó: “La mujer más bella entre las presentes le pone un anillo de oro en la mano”. Pero él siguió preguntando: “Dime, querido amigo, ¿qué es lo que hay que hacer para obtener el honor y el anillo?”. Respondió: “El que soporta más golpes y acometidas sin desfallecer, comportándose con valentía y virilidad, el que manteniéndose firme deja que lluevan los golpes sobre él, ese recibe la recompensa”. De nuevo preguntó: “Ay, querido amigo, ¿le está permitido llorar o mostrar su aflicción mientras paralizara en el cuerpo, como les sucede a muchos, no debe hacer nada que lo demuestre; ha de comportarse con alegría y arrojo, de lo contrario se burlarían de él y perdería el honor y el anillo”. El Servidor quedó interiormente muy afectado por esta conversación y, suspirando desde el fondo de su corazón, dijo: “¡Ah, digno Señor, si los caballeros de este mundo han de soportar tales sufrimientos por recompensa tan nimia, que en sí misma es nada, cuán justo es pues, Dios mío, que se tengan que sufrir aún muchas más penas por la recompensa eterna! ¡Oh, tierno Señor, ojalá fuera digno de ser tu caballero espiritual!

¡Ay, hermosa, amable eterna Sabiduría, cuya gracia no tiene igual en toda la tierra, si mi alma pudiera obtener de ti un anillo, ah, estaría dispuesto a sufrir lo que quisieras!». Y dominado por la emoción, empezó a llorar».

[14]. El vocablo “considerar” y “considerando” en *Ejercicios* según los tres círculos

[14.1] *Círculo místico*

Ej 38

«Entiendo reverencia quando en el nombrar de su Criador y Señor, **considerando**, acata aquel honor y reverencia debida».

Ej 234

«El primer punto es 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 y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina. Y con esto reflectir, en mí mismo, **considerando** con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas».

Ej 47

«El primer preámbulo es composición viendo el lugar [...] en la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y **considerar** mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible».

[14.2] *Círculo figurativo*

Primera semana

Ej 59

«El quarto [punto]: **considerar** quién es Dios, contra quién he pecado según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi inorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia».

Elección

Ej 94

«El 3º [punto]: **considerar** qué deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano: y, por consiguiente, si alguno no acceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero».

Ej 141

«El 2º [punto]: **considerar** cómo hace llamamiento de innumerables demonios y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dexando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular».

Ej 142

«El 3º [punto]: **considerar** el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de tentar de cobdicia de riquezas, como suele, ut in pluribus, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia; de manera que el primer escalón sea de riquezas, el 2º de honor, el 3º de soberbia, y destos tres escalones induce a todos los otros vicios».

Ej 144

«El 1º punto. El primer punto es **considerar** cómo Christo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Hierusalén en lugar humilde, hermoso y gracioso».

Ej 145

«El 2º [punto]: **considerar** cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etcétera, y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas».

Ej 146

«El 3º [punto]: **considerar** el sermón que Christo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a summa pobreza spiritual, y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; 2º, a deseo de oprobrios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad; de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el 2º oprobrio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º, humildad contra la soberbia; y destes tres escalones induzgan a todas las otras virtudes».

Ej 164

«3ª nota. La 3ª: antes de entrar en elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Christo nuestro Señor, aprovecha mucho **considerar** y advertir en las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas **considerando** a ratos por todo el día, y asimismo haciendo los coloquios según que adelante se dirán».

Ej 177

«El tercero tiempo [de elección] es tranquilo, **considerando** primero para qué es nascido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima, y esto deseando elije por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima».

Segunda, tercera y cuarta semana: Misterios de la vida de Cristo

Ej 112

«El 2º [preámbulo]: composición, viendo el lugar; será aquí con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlém, **considerando** la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuevas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, cuán grande, cuán pequeño, cuán baxo, cuán alto, y cómo estaba aparejado».

Ej 192

«El segundo [preámbulo], composición viendo el lugar: será aquí **considerar** el camino desde Bethania a Hierusalén, si ancho, si angosto, si llano, etcétera. Asimismo el lugar de la cena, si grande, si pequeño, si de una manera o si de otra».

Ej 195

«El 4º [punto]: **considerar** lo que Christo nuestro Señor padesce en la humanidad o quiere padecer, según el paso que se contempla; y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar, y así trabaxando por los otros puntos que se siguen».

Ej 196

«El 5º [punto]: **considerar** cómo la Divinidad se esconde es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente».

Ej 197

«El 6º [punto]: **considerar** cómo todo esto padesce por mis peccados, etcétera, y qué debo yo hacer y padecer por él».

Ej 202

«El segundo [preámbulo] es ver el lugar: será aquí **considerar** el camino desde monte Sión al valle de Josaphar, y asimismo el huerto, si ancho, si largo, si de una manera, si de otra».

Ej 223

«El quarto [punto]: **considerar** cómo la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra agora tan miraculosamente en la sanctíssima resurrección, por los verdaderos y sanctísimos efectos della».

[14.3] *Círculo hermenéutico*

Ej 239

«Primeramente se haga el equivalente de la 2ª addición de la 2ª semana, es a saber, antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu asentándose o pasándose, como mejor le parezca, **considerando** a dónde voy y a qué: y esta misma addición se hará al principio de todos modos de orar».

Ej 241

«Para el primer modo de orar conviene **considerar** y pensar en el primer mandamiento cómo le he guardado, y en qué he faltado, teniendo regla por espacio de quien dice tres veces Pater noster y tres veces Ave María, y si en este tiempo hallo faltas más, pedir venia y perdón dellas, y decir un Pater noster; y desta misma manera se haga en cada uno de todos los diez mandamientos».

Ej 242

«1ª nota. Es de notar que quando hombre viniere a pensar en un mandamiento, en el qual halla que no tiene hábito ninguno de peccar, no es menester que se detenga tanto tiempo; mas según que hombre halla en sí que más o menos estropezca en aquel mandamiento, así debe más o menos detenerse en la **consideración** y escrutinio dél, y lo mismo se guarde en los peccados mortales».

Ej 248

«Quien quiere imitar en el uso de sus sentidos a Christo nuestro Señor, encomiéndose en la oración preparatoria a su divina majestad; y después de **considerado** en cada un sentido, diga un Ave María o un Pater noster, y quien quisiere imitar en el uso de los sentidos a nuestra Señora, en la oración preparatoria se encomiende a ella, para que le alcance gracia de su Hijo y Señor para ello; y después de **considerado** en cada un sentido, diga un Ave María».

Ej 252

«El segundo modo de orar es que la persona, de rodillas o sentado, según la mayor disposición en que se halla y más devoción le acompaña, teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar sin andar con ellos variando, diga Pater, y esté en la **consideración** desta palabra tanto tiempo, quanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en **consideraciones** pertinentes a la tal palabra, y de la misma manera haga en cada palabra del Pater noster o de otra oración cualquiera que desta manera quisiere orar».

[15]. EXTRACTOS DE “Processus complutenses (1526-1527)” en FD, 322-349.

[15.1] *Primus processus: Depositio Ferdinandi Rubio, Ordinis Sancti Francisci (19 novembris 1526)* [FD, 322-324].

«[...] Miguel Carrasco, canónigo de Santiuste de la dicha villa, y licenciado Alonso Mejía, canónigo de Toledo, por ante mí, Francisco Jiménez, notario. Fray Hernando Rubio, presbítero, de la orden de San Francisco de edad de cuarenta y un años, testigo jurado, etc.

Siendo preguntado qué es lo que sabe de unos mancebos que andan en esta villa vestidos con unos hábitos pardillos claros y hasta los pies, y algunos de ellos descalzos, los cuales dicen que hacen vida a la manera de los apóstoles. Dijo que lo de ello sabe es, que ha visto de ellos unos cuatro o cinco; y a veces por la dicha villa, más o menos vestidos como dijo es; y uno o dos de ellos ha visto descalzos; y que podrá haber sido dos meses, poco más o menos, que andando este testigo con un muchacho buscando un celemin de salvados que necesitaba, llegó a casa de Isabel, la rezadera, que vive a espaldas de la iglesia de san Francisco [...] y vio como estaba dentro [...] sentado en una silla uno de estos que dijo que estaba descalzo, hombre de poca edad, que

podrá tener unos veinte años; y que estaban alrededor de él hincadas de rodillas dos o tres mujeres, puestas las manos a la manera de rezar [...] y él estaba platicando; y que una de las dichas mujeres era la dicha rezadera; la cual cuando vio el testigo, dijo: –Déjanos, ahora, padre, estamos ocupados –. Y ese mismo día, a la tarde, la dicha rezadera fue a este testigo, dijo: –Padre no os escalendicéis de lo que visteis hoy, porque aquel hombre es un santo –.

[...] Dijo que ha oído decir que se ayuntan en cierta hora del día en el hospital de nuestra Señora [...] y que allí platican los susodichos, y los van a oír hombres y mujeres.

[...] Preguntado de qué edad son todos y si son viejos o mancebos. Dijo que todos son mancebos y muchachos, y que el mayor de ellos cree que es el que halló con las dichas mujeres.

Preguntado si son letrados o personas ignorantes los susodichos. Dijo que no lo sabe, mas de que algunos de ellos oyen principios de gramática y lógica, y que no van al estudio, salvo que particularmente les enseñen. Fue preguntado si sabe dónde son naturales. Dijo que no lo sabe, mas de que ha oído decir que uno de ellos es de hacia Nájera; y que no sabe si son conversos o cristianos viejos.

Preguntado qué le parece a este testigo del traje y manera de vivir. Dijo que le parece cosa de gran novedad, mayormente juntarse como se juntan a platicar.

Fuele mandado guardar secreto».

[15.2] *Primus processus: Depositio Beatricis Ramírez (19 novembris 1526)* [FD, 324-326].

«Este dicho día, los dichos señores doctor y licenciado Mejía mandaron parecer ante sí a Beatriz Ramírez, beata, vecina de la dicha villa para informarse acerca del susodicho [...]

Dijo que conoce alguno de ellos, que se lla Íñigo, que ha oído decir que es caballero, el cual anda descalzo y con una hopa de pardillo hasta los pies; y que asimismo ha visto a otros cuatro, que traen el mismo hábito, aunque no andan descalzos [...]

Dijo que un día fue este testigo a casa de Andrés Dávila, panadero, vecino de esta villa, y halló allí en una cámara, donde posa uno de los susodichos, al dicho Íñigo una Isabel Sánchez, que vive detrás de san Francisco y Ana del Vado, que dice que era ama de fray Bernaldino y una moza de unos catorce años, hija de Juana del Villarejo, y el dicho Andrés Dávila, y cree que su mujer, y otra Luisa, mujer de Francisco de la Morena, y otro que hombre, que dice que era viñadero [...] a los cuales todos el dicho Íñigo estaba adoctrinando los dos mandamientos primeros, conviene a saber, amar a Dios, etc... y sobre esto muy largamente [...]

Que ha oído decir que en el hospital de Antezana ha platicado y adoctrinado el dicho Íñigo a algunas personas [...] Dos de ellos viven juntos en una cámara, en casa de Hernando de Parra, vecino de esta villa, y que se llaman el uno Cáceres y el otro Arteaga, y que los otros dos, que se dicen Calixto el uno y el otro Juanico, tienen su posada en casa de Andrés de Ávila; e Íñigo vive en el hospital [...]

Dijo que ha oído decir que los han encontrado a alguno de ellos juntos en la cámara del dicho Íñigo».

[15.3] *Primus processus: Depositio Mariae, Iuliani Martínez uxoris (19 novembris 1526)* [FD, 326-328]

«Este dicho día el dicho señor licenciado Mejía mandó parecer ante sí a María, mujer de Julián, hospitalero del hospital de Antezana en la dicha villa de Alcalá [...]

Dijo que uno se llama Íñigo, que anda descalzo, y el otro Calixto, y otro Cáceres, y Juanico, y el otro no sabe cómo se llama [...]

Se juntan algunos días en el dicho hospital, o en otra parte alguna. Dijo que el dicho Cáceres viene cada día al dicho hospital a comer y a cenar; y desde que comen, luego se van a su estudio; y que algunas veces viene el dicho Calixto a platicar con el dicho Íñigo, y los ve este testigo platicar algunas veces en el patio del hospital, y otras veces en su cámara; que no sabe este testigo de lo que hablan [...]

Algunas veces se quedaban a dormir con el dicho Íñigo, una vez uno, otra vez otro de los susodichos; y esto, antes que les diesen ropa con que dormir; y después de que les dieron ropa por amor de Dios, no duermen allá más que el solo Íñigo [...]

Dijo que todos andan vestidos de una manera y de un color, y que todos andan calzados, salvo el Íñigo [...]

Dijo que ha visto ir allí algunas mujeres y mozas y estudiantes y frailes a preguntar por el dicho Íñigo; y que veía estar las dichas mujeres y personas oyendo lo que les platicaba el dicho Íñigo; pero este testigo no sabe lo que les platicaba; y que algunas veces el marido de este testigo reñía a los que venían a buscar al dicho Íñigo, diciéndoles que se fuesen o le dejasen estudiar; y esto era porque el dicho Íñigo le decía que le estorbaban, que no le buscasen y que no les abriese [...]

Preguntada si sabe quién eran las mujeres y mozas que iban allí. Dijo que eran una de Benavente, viuda, e Isabel Sánchez, la rezadera, y otra, hija de Isidro, y Beatriz Ramírez, y otras personas muchas que no sabe el nombre, aunque los conocería de cara [...]. Dijo que iban principalmente los días de fiesta; y los otros días cotidianos, pocas veces [...]. Algunas veces al amanecer, y otras veces después de comer, y otras a la tarde [...]. Dijo que algunos estudiantes iban de noche a preguntar por el dicho Íñigo o por Calixto [...]

Haría tres o cuatro días que al amanecer vinieron unas dos mujeres tapadas a preguntar por el dicho Íñigo y este testigo se le negó y ellas se quejaron [...].

[15.4] *Primus processus: Depositio Iuliani Martínez, custodis domus hospitalis de Misericordia (19 novembris 1526)* [FD, 328-330].

«Este dicho día Julián Martínez, hospitalero del hospital de la Misericordia de esta dicha villa de Alcalá [...] fue preguntado [...]

Dijo que los conoce, que son cinco, y el uno se llama Íñigo, y el otro Calixto, y el otro Cáceres, y otro Arteaga, y otro Juanico, y aquel dicho Íñigo anda descalzo y los otros calzados [...]

Dijo que a las veces se juntan en la cámara donde está el dicho Íñigo y otras veces abajo, en el patio del hospital; y que ellos hablan tan callado y desde que están juntos, este testigo no los entiende [...]

Dijo que no los ha visto quedar a dormir; salvo el Calixto, luego que vino a esta villa, se quedó a dormir con el dicho Íñigo dos o tres noches, hasta que le buscaron una posada [...]

Dijo que Calixto y Cáceres viven en casa de Andrés de Ávila, y Artiaga y Juanico en casa de Hernando de Parra [...]. Dijo que de dos en dos duermen, en una cama dos y en otra los dos [...]

Dijo que Juanico era paje de don Martín de Córdoba que está por virrey en Navarram y cuando pasó por aquí, le hirieron y le llevaron a curar al hospital donde este testigo está, y después de sano el dicho Íñigo le hizo dar aquel hábito que trae [...]

Dijo que ha visto ir a muchas mujeres casadas y mozas y estudiantes y hombres casados a hablar con el dicho Íñigo; y le entran a hablar a una cámarita que tiene; y que no sabe lo que allí les habla [...]

Dijo que ha visto ir muchas veces a una hija de Isidro, alcabalero, que será de edad de diecisiete años; y a otra, hija de Juan de la Parra, de la misma edad; y a Isabel, la rezadera; y a Beatriz Dávila; y a la de Juan, albardero; y que van tantas cada día, que este testigo no tienen memoria de quiénes son, mas de que algunas veces están con el dicho Íñigo diez o doce juntas.

Preguntado si ha visto ir a algunas mujeres sospechosas y de mala fama. Dijo que no lo sabe, mas de que la dicha Beatriz Dávila, antes que se casase, fue mujer del mundo [...]

Dijo que una veces van al amanecer, y otras a otras horas del día, hasta la noche [...]

Dijo que las que vienen a la mañana vienen tapadas [...] Dijo que [a Íñigo] les da de comer y beber, y candela y cama».

[15.5] *Secundus processus: Depositio Menciae de Benavente (6 martii 1527)* [FD, 331-332].

«[...] el reverendo señor licenciado Juan Rodríguez de Figueroa, vicario general, etc., mandó parecer ante sí a Mencía de Benavente, mujer que fue de Juan de Benavente, difunto [...]

Dijo que le conoce [a Íñigo], y a otros tres, que andan con él; y al Íñigo conoce de vista y habla y trata, y a otro que se llama Calixto, y a los otros dos no los conoce, sólo de vista [...]

Dijo que Íñigo ha tenido conversación en casa de ésta que declara y ha hablado con algunas mujeres, señaladamente con Mari Días y una hija suya; y la Mari Días es mujer de Francisco, tejedor; y un ama que ha estado con la de Fernando Días que está parida, y es viuda; con Francisca, criada de Loranca, capellán de Santiuste; e Inés, criada de Luis Arenas, hermana de ésta que declara; y María, criada de Luisa Velázquez, que vive en el horno de la de Flores; y otra María que está en casa de Ana Días, vecina de ésta que declara; y Marina Días, la de Ocaña, que es viuda; y ésta se quería ahorcar, y ésta le quitó el corden del pescuezo; y otras mujeres y mozas; y su hija de ésta que declara, que se llama Ana; y otra Leonor, que van con ésta a tejer. Y con éstas ha hablado, enseñándoles los mandamientos y los pecados mortales y los cinco sentidos y las potencias del ánima; y lo declara muy bien; y lo declara por los evangelios y con san Pablo y otros santos; y dice que cada día hagan examen de conciencia, dos veces cada día, trayendo a la memoria en lo que han pecado, ante un imagen; y les aconseja que se confiese de ocho en ocho días y reciban el sacramento en el mismo tiempo».

[15.6] *Secundus processus: Depositio Annae de Benavente (6 martii 1527)* [FD, 332-333].

«Este dicho día el dicho señor vicario mandó parecer ante sí a Ana, hija de Juan de Benavente y de Mencía de Benavente, su mujer [...]

Dijo que le ha declarado los artículos de la fe y los pecados mortales y los cinco sentidos y las tres potencias del ánima y otras cosas buenas de servicio de Dios, y les dice cosas de los evangelios, unas veces estando juntas con otras mujeres, y otras estando ésta sola [...]

Dijo que unas veces en su casa, y otras veces en el hospital, que la llevaba su madre de ésta que declara, y otras veces fue con otras vecinas de su barrio que iban allá y cuando iban al hospital estaban muchas mujeres, y otras no habían mujeres [...] Y le dice que se confiese de ocho en ocho días; y también ha oído a Calixto, que les dice cómo han de servir a Dios [...]

[15.7] *Secundus processus: Depositio Eleonorae, filiae Annae de Mena (6 martii 1527)* [FD, 333].

«Este dicho día mandó parecer ante sí a Leonor, hija de Ana de Mena, mujer de Andrés López, que es padraastro de ésta [...]

Dijo que le ha besado los mandamientos de la Iglesia y los cinco sentidos y otras cosas de servicio de Dios [...] Dijo que en el hospital con otras muchas mujeres, que les hablaba a todas juntas».

[15.8] *Tertius processus: Depositio Mariae de la Flor (10 maii 1527)* [FD, 333-336].

«Ésta la veía muchas veces entrar en casa de Mencía de Benavente, ésta es la tía de la que declara; y hablaban en secreto muchas veces; y ésta preguntaba a su tía y a su hija de qué les hablaba, y a otras mujeres que allí entraban; y le decía que les mostraba el servicio de Dios; y le decían las penas que tenían y las consolaba.

Y ésta les dijo que le quería hablar, y así le habló y le dijo que le mostrase el servicio de Dios. Y el Íñigo le dijo que la había de hablar un mes arreo; y que en este mes tenía que confesar de ocho en ocho días y comulgar; y que la primera vez tenía que estar muy alegre y no sabría de dónde le venía, y la otra semana estaría muy triste,

mas que él esperaba en Dios que ha de sentir en ello mucho provecho; y que si en este mes se sentía buena, si no que se volviese a lo pasado. Y le dijo que le tenía que declara las tres potencias, y así se las declara, y el mérito que se ganaba en la tentación, y del pecado venial cómo se hacía mortal, y los diez mandamientos y circunstancias, y pecados mortales, y los cinco sentidos y circunstancias de todo esto.

Y le decía que cuando alguna mujer venía a hablar a alguna doncella de mala parte, y que si la tal doncella non daba oído a ello, no pecaba ni mortal ni venial; y que si otra vez venía y le daba oído y lo oía, que pecaba venialmente; y que si otra vez le hablaba o hacía lo que decían, pecaba mortalmente. Y le decía cómo tenía que amar a Dios [...]

Le mostraba el examen de la conciencia, y que lo hiciese dos veces al día, una después de comer y otra después de cenar [...]

E Íñigo y Calixto tenían mucho placer porque desde que les venían estas tristezas y mortificaciones, porque decían que iban entrando en el servicio de Dios [...]

Y ésta que declara vio a María que estaba con la de Benavente amortecida en el suelo; y decía que había visto al diablo visiblemente, una cosa negra muy grande; y estando así llamaron al Calixto; y entonces ésta se fue a su casa, y le dijeron que había venido Calixto y la había levantado. Y ésta era antes mala mujer, que andaba con muchos estudiantes en el estudio, que era perdida. Y que cuando le venía pensamiento de hablar al Íñigo y no le hablaba tan presto, le venía un amortecimiento y se le cubría el corazón hasta que hablaba. Y que ha oído decir al Íñigo a Calixto que ellos han hecho voto de castidad, que seguros estaban que aunque durmiese cualquiera de ellos con una doncella en una cama, que estaban seguros que no pecarían, y que de cualquier pensamiento malo estaban seguros que no les vencería [...]

Y que cuando hablaban en irse con el Calixto ésta y Ana, su prima, hija de la Benavente, les dijeron el Calixto e Íñigo que si por el camino alguno les quisiese hacer algunas descortesías de forzarlas, que no lo hiciesen ellas por suciedad; y que si se hiciese y alguno las forzase sin su voluntad, que estarían sin pecado, y que antes merecerían más y servirían a Dios, y tan vírgenes [...] Iten, declaró que cuando alguna mujer tiene agonía de les hablar, ellos tienen gran placer diciendo que quieren ganar aquel alma».

[15.9] *Tertius processus: Depositio Annae de Benavente, filiae Menciae (14 maii 1527)* [FD, 336-337].

«[El dicho señor Vicario] le preguntó como pasa los desmayos que le toman a ésta que declara y a las otras que hablan con Íñigo y con Calixto. Dijo que lo que sabe es que, lo que se acuerda, después que habla con los susodichos le ha tomado un desmayo tres o cuatro veces, y que le tomaba de esta manera: que estaba consigo pensando cómo se había apartado del mundo, así en el vestir como en otras cosas de murmurar o jugar, le tomaba una tristeza que se desmayaba; le tomaron unas vascas del corazón, que se revolcaba por el suelo y la tenían otras personas, y no podía sosegar; y le duraba una hora y otras veces más o menos. Y cuando le decían Íñigo o a Calixto lo que había pasado, le decían que no era nada, que se esforzasen con Dios.

Y a otras mujeres les tomaban estos desmayos, a unas de una manera y a otras de otra. Y a Leonor, hija de Ana de Mena, criada de su madre de ésta, la tomó más veces que a ésta, y le duraba una hora; y hablándola ésta, le decía unas veces que lo sentía y otras veces decía que no sentía nada. Y también vió desmayar a María de la Flor, hija de Fernando de la Flor, y a Ana Días, y a otras dos mozas que no están en Alcalá.

Preguntada cómo pasó cuando María de la Flor se quería ir a hacer la vida de santa María de Egipcíaca. Dijo que la María de la Flor les dijo que tenía ganas de irse al campo a hacer la vida de santa María Egipcíaca, y ésta le dijo que también estaba ella en lo mismo, y a ésta le vino en voluntad muchas veces de irse al campo a hacer vida solitaria; y la María de la Flor le dijo al Calixto, presente ésta; y el Calixto le dijo que rogase a nuestra Señora que la fundase en aquello que fuese más a servicio de Dios, y que podría ser aquel pecado que traía, la llevase aquel pensamiento [...]

[15.10] *Tertius processus: Depositio Eleonora de Menae (14 maii 1527)* [FD, 338].

«[...] Preguntada cómo le contecen los desmayos que le toman cuando habla con Calixto y con Íñigo. Dijo que es verdad que muchas veces, estando pensando cómo había dejado la manera que había tenido de reír y jugar, y pensando cómo se estaba mejor antes, le venía una tristeza al corazón, y se le quitaban los sentidos, y ni oía ni sentía, y hacía vascas con la apretura del corazón, y se revolcaba en el suelo; e Íñigo decía que el enemigo le traía aquello, y que pensase en Dios y su pasión, y se le quitaría».

[15.11] *Tertius processus: Depositio Menciae de Benavente (14 maii 1527)* [FD, 338].

«Dijo que a ésta que declara le tomaba mal de madre, y le tomaban unos desmayos, y ella lo tiene por mal de madre. Y a Leonor, hija de Ana de Mena, la veía, después que habla a Íñigo, que le tomaba mal de desmayos, y se caía en el suelo y hacía vascas, y se volcaba en el suelo. Y a su hija de ésta que declara le tomaban unos sudores. Y a Ana Días, mujer que fue de Alonso de la Cruz, veía que le tomaban unos desmayos. Y a María de Santorcás, que no está en la villa, la vió dos veces desmayada, caída en el suelo [...]».

[15.12] *Tertius processus: Depositio Annae Díaz (14 maii 1527)* [FD, 338-339].

«Preguntada de qué manera le tomaban los desmayos que tenía después que habla a Íñigo. Dijo que a ésta le tomaba mal de la madre [...] Y a otra María, criada de la de Benavente, le tomaban desmayos, que tuvo una vez sin habla y se fue a Murcia».

[15.13] *Tertius processus: Depositio Ludovicae Velázquez (21 maii 1527)* [FD, 340-341].

«Preguntada por el dicho señor Vicario qué es lo que sabe y ha visto y ha oído a los dicho Íñigo y a sus consordes; y dónde fue los días que ha faltado de esta villa por la cuaresma. Dijo que fue a Jaén y a nuestra Señora de Guadalupe con su madre y una criada suya que se llamaba Catalina. Preguntada por cuyo consejo y parecer hizo la dicha romería. Dijo que con parecer de su madre, y por acompañar a su madre y también por devoción que tenía de ir a aquellas romerías [...]

Dijo que los conoce desde antes de Navidad; los conoce y los ha hablado y comunicado en casa de su madre dos veces, y en casa de Mencía de Benavente, y en casa de Beatriz Ramírez; y dos veces fue al hospital a hablarle [...]

Dijo que primero la enseñaba los mandamientos; y después, en casa de Mencía de Benavente, estando allí la dicha Mencía y otras tres o cuatro mujeres, a todas juntas les contó y relató la vida de santa Ana, y de José, y de otros santos, y dijo otras cosas que no se acuerda [...]

Dijo que no le han tomado desmayos, aunque en casa de Mencía de Benavente vió tener desmayos a una hija de Fernando de la Flor y otras muchachas [...]».

[15.14] *Tertius processus: Depositio Mariae del Vado (21 maii 1527)* [FD, 341-342].

«Preguntada dónde fue los días que ha estado ausente. Dijo que fue a Jaén, ella y su hija Luisa, a ver la Verónica, y a nuestra Señora de Guadalupe. Preguntada de cuyo consejo y parecer hizo aquella romería. Dijo que no lo hizo por consejo de ninguna persona; de su voluntad; y llevó a su hija consigo y una criada suya [...]

Dijo que antes que de aquí partiese habló con el Íñigo algunas veces, y le tenía por buena persona y servidor de Dios, y le tiene».

[15.15] *Tertius processus: Depositio Catharinae, Mariae del Vado famulae (14 maii 1527)* [FD, 342].

«La dicha Catalina, mujer de Francisco de Trillo, vecina de esta villa, testigo jurado, etc. [...] Dijo que con su ama María del Vado fue a Jaén y a Guadalupe, y allá la llevó con Luisa su hija. Preguntada si ha comunicado con Íñigo o con alguno de sus compañeros. Dijo que no».

PARTE III DE LA IMAGEN CABALLERESCA A LA *IMAGO CHRISTI* Entre caballeros anda el juego

CAPÍTULO 5

IMAGINACIÓN CABALLERESCA: legislación y cultura caballerescas

[16]. H. SEUSE, *Vida*, B. Garí (ed.), Siruela, Madrid 2013.

[16.1] Sobre la relación entre lo espiritual, la caballería y el amor:

Ms. 2929, fol. 67r, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg (Garí, 196)

«Diz nagen den bild bewisent aller gotlidender menschen himelschen trost in zit und in gross ere und loblich wirdekait, die sú son besizen in ewigkeit

Las siguientes imágenes muestran, a todas las personas que sufren por Dios, el consuelo celeste en el tiempo y el gran honor y loable rango que poseerán en la eternidad.

Der von der ewigen wisheit und von dem hailigen engel ist umbuangen, den mag enkein schedlich ungelúk niemer erlagen

A quien es abrazado por la eterna Sabiduría y por el santo ángel, no le puede alcanzar jamás ninguna desgracia dañina.

Mit himelscher suozikeit goetlicher wisheit und engelschlicher zarheit ergezzet got sin diner aller ire widerwertikeit

Con dulzura celeste, sabiduría divina y ternura angélica, consuela Dios a sus servidores de todas sus adversidades.

Der diener

El Servidor.

Ritterlichú klaid und ere son sú eweklich niessen die sich hie dur got lidens und midens nit land verdriessen

Honor y ropajes de caballero ha de gozar eternamente aquel que aquí por [amor a] Dios no se aflige a causa del sufrimiento y la pena.

Wer sich goetlicher ritterschaft nimet an, der sol in allem liden eins mannes herz in unverzagter wise han

Quien acepta la caballería de Dios ha de soportar valientemente todos los sufrimientos de un corazón de hombre.

Der diener

El Servidor.

Das wiss feld betútet luterkait daz rot degultekait

El campo blanco significa pureza, el rojo paciencia.

Dú obren bild hoerend herab

Las imágenes de arriba pertenecen a abajo».

[17]. CH. DE TROYES, *Obras completas*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013.

[17.1] CH. DE TROYES, *El cuento del Grial*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013, 460-465.

El muchacho galés encuentra a los caballeros y les pregunta

«En el tiempo en que los árboles florecen, echan hojas los bosques, reverdecen los prados, los pájaros en su latín cantan con dulzura el amanecer y todas las cosas se inflaman de alegría, el hijo de la Dama Ciuda del Bosque Devastado se levantó un día, y poco le costó poner la silla a su caballo de caza y tomar tres jabalinas. De este modo salió de casa de su madre pensando en ir a ver a los labradores, que estaban sembrando avena para ella; había doce bueyes y seis labradores [...]

hasta que oyó venir entre la maleza a cinco caballeros completamente armados; irban haciendo mucho ruido las armas que llevaban, pues con frecuencia golpeaban contra ellas las ramas de las encinas y de los carpes, y también las lorigas se estremecían, y las lanzas daban en los escudos; sonaba la madera, sonaba el hierro de los escudos y de las lorigas. El muchacho oye y no logra ver a los que vienen casi al trote; sorprendido, se dice:

– Por mi alma, verdad me dijo mi madre, mi señora, al avisarme de que los diablos son más de temer que nada en el mundo; y me advirtió, enseñándome, que por ellos debe uno hacer la señal de la cruz. Pero voy a desdeñar su consejo, pues no voy a hacer la señal, sino que golpearé al más fuerte con una de las jabalinas que llevo y así no se acercará a mí ningunos de los otros, según creo [...]

Y cuando los vio al descubierto, sin ser ocultos por el bosque, y vio las lorigas resplandecientes y los yelmos claros y brillantes, y vio el verde y el rojo relucir por el sol, y el oro y el azur y la plata, le pareció muy bello y hermoso. Entonces exclamó:

– ¡Ay, Señor Dios, gracias! Son ángeles los que aquí veo. ¡Ay!, en verdad ha sido grande mi pecado, ahora me he comportado muy mal, al decir que eran diablos. No me mintió mi madre al decirme que los ángeles eran las más hermosas cosas que existen, salvo Dios, que es más bello que los demás. Aquí veo al propio Dios, me parece, pues hay uno tan bello que a su lado los otros, Dios me guarde, no tienen ni un décimo de su belleza. Mi misma madre me dijo que se debe creer y adorar a Dios, suplicarle y honrarlo, y yo adoraré a éste y a todos los demás con él [...]

– Nunca había conocido a un caballero – le dice el muchacho –, ni vi a ninguno, ni oí hablar de ellos, pero sois más hermoso que Dios. ¡Ojalá fuera yo igual, así de resplandeciente y hecho así! [...] Al muchacho le interesaba preguntar y averiguar otras noticias. Tiende la mano a su lanza, la sujeta y dice:

– Buen señor, apreciado, vos que os llamáis caballero, ¿qué es esto que sujetáis?

[...] Te lo voy a decir, ésta es mi lanza [...] El muchacho le sujeta el pie del escudo y le pregunta:

– ¿Qué es esto y para qué os sirve?

– Muchacho – le responde –, te estás burlando, pues me llevas a otras cosas que no te pregunta ni te pido. Creía, así me lleve a Dios, que ibas a dar noticias en vez de aprender de mí, y tú quieres que yo te enseñe [...] Escudo se llama lo que llevo [...] Mientras tanto, los que se habían quedado atrás acuden al paso por el camino hacia su señor, y le dicen sobre la marcha:

– Señor, ¿qué os dice este galés?

– No conoce las leyes – contesta el señor –, así me lleve Dios, pues a cualquier cosa que le pregunto no contesta a derechas sino que pregunta sobre cuanto ve cómo se llama y para qué sirve [...] El muchacho lo tenía sujeto por el faldón de la loriga, y le tira:

– Decidme, buen señor, ¿qué lleváis puesto?

– Muchacho, ¿acaso no lo sabes?

– Yo no.

– Muchacho, es mi loriga, pesa tanto como el hierro [...]

El cabalero le insiste:

– Muchacho, así te ayude Dios, ¿podrías darme noticias de los caballeros y las doncellas?

Éste que tenía poco sentido, le pregunta:

– ¿Nacisteis así?

– No, muchacho, no puede ser que nazca nada de esta forma.

– ¿Quién os volvió así, pues?

–Muchacho, te voy a decir quién.

–Decídmelo.

–Con mucho gusto. No hace aún cinco días enteros que el rey Arturo me dio todo este arnés, que me armó caballero. Pero contéstame ahora qué ha sido de los caballeros que pasaron por aquí llevando a tres doncellas, ¿Iban al paso o huían?

Éste le contesta:

–Señor, mirad aquel bosque, el más alto que veis, que rodea aquella montaña. Allí están los desfiladeros de Valdona.

–¿Y qué pasa, buen hermano?

–Allí están los labradores de mi madre, que siembran y aran sus tierras. Si esas gentes pasaron por allí y los vieron, lo dirán [...]

–Pero te ruego que ahora me digas por qué nombre debo llamarte.

–Señor, os lo voy a decir. Me llamo Bello Hijo.

–¿Bello Hijo, así? Creo que debes tener otro nombre.

–Señor, por mi fe, me llamo Bello Hermano.

–Bien te creo. Pero dime la verdad, me gustaría saber tu nombre verdadero.

–Señor, bien os puedo decir mi nombre verdadero es Bello señor [...]

El muchacho no ha dudado en volver a su casa, donde su madre tenía el corazón doliente y negro por su tardanza. Gran alegría tuvo la hora en que lo vio, y no pudo ocultar el gozo que sentía; y así, como madre que mucho lo quiere, corre a él y exclama “¡bello hijo, bello hijo!” más de cien veces».

[17.2] CH. DE TROYES, *El cuento del Grial*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013, 467-470.

Abandono del muchacho galés a su madre

«A pesar de todo, el muchacho no se quedó ni tres días, que de nada valieron los cariños. Entonces tuvo la madre un dolor enorme, lo besa y abraza llorando y dice:

–Grande es el sufrimiento que tengo, bello hijo, pues os veo marchar. Iréis a la corte del rey, y le diréis que os dé armas. No habrá discusión, pues os las dará, bien lo sé. Pero cuando llegue el momento de llevarlas, ¿qué ocurrirá? Lo que vos no hicisteis nunca ni visteis hacer a otro, ¿cómo lo sabréis llevar a cabo? Ciertamente, de mala manera, me temo. Mal os irá en todo, y no debe sorprender, según me parece, que no se sepa lo que no se ha aprendido. ¿Es maravilla sino se aprende lo que se ve y oye a menudo? Bello hijo, os quiero enseñar una cosa a la que tenéis que prestar mucha atención; y si os parece bien, retenerla; gran bien podríais alcanzar. Seréis caballero en breve, hijo, si Dios quiere, y así lo deseo.

Si encontráis cerca o lejos a una dama necesitada de ayuda, o a una doncella que precise consejo, que vuestra ayuda les sea prestada [...] Quien a las damas no honra, su honor debería morir. Servid a damas y doncellas, y por todas seréis honrado; y si alguna rogáis, procurad no molestarla; no hagáis nada que le desagrade [...] Si tiene anillo en su dedo, o limosnera en el cinturón, y por amor o por súplica os los da, me parece bien que llevéis su anillo. Os doy permiso para que toméis el anillo y la limosnera [...]

Ni en camino ni en albergue tengáis compañero mucho tiempo sin preguntarle cómo se llama; enteraos de su nombre, pues por el nombre se conoce al hombre [...] Hablad con los nobles, con los nobles id: los nobles no desearían nunca a quienes mantienen su compañía. Sobre todo os quiero rogar que en iglesia y en monasterio vayáis a rezar a Nuestro Señor para que en este mundo os dé honor y buen comportamiento, para que a buen fin podáis llegar [...]

Ya no se entretiene más, pide permiso y la madre llora; ya habían puesto la silla de montar; iba vestido a la manera y al modo de Gales: calzaba abarcas, y por dondequiera que iba llevaba tres jabalinas; quiso llevarse las jabalinas, pero la madre le hizo quitar dos, pues se le veía demasiado galés; y lo hubiera hecho con las tres con mucho gusto, si hubiera podido. Llevaba una vara en la mano derecha para golpear al caballo [...]

Cuando el muchacho ya se había alejado el tiro de una piedra pequeña, miró y vio caída a su madre al cabo del puente, al otro lado, y yacía desvanecida como si hubiera caído muerta. Él golpea con la vara al caballo en la grupa y se aleja, que no cojea, sino que lo lleva muy rápido por el gran bosque oscuro; y cabalgó desde la mañana hasta que el día vino a declinar. Pasó aquella noche en el bosque hasta que apareció el día claro».

[17.3] CH. DE TROYES, *El cuento del Grial*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013, 515-519.

Encuentro con la prima. El muchacho descubre su propio nombre

«—¿Ay!, señor, ¿os alojasteis pues en casa del Rico Rey Pescador?

—Doncella, por el Salvador, no sé si es pescador o rey, pero es discreto y cortés. No sé deciros nada más salvo que encontré a dos hombres ayer por la tarde sentados en una barca que iban navegando tranquilamente. Uno de los dos llevaba la barca, y el otro pescaba con anzuelo, y éste me señaló su casa ayer por la tarde y me dio alojamiento.

La doncella dice:

—Bello, señor, es rey, me atrevo a decíroslo, pero fue herido y tullido sin remedio en un combate, de modo que no se puede valer. Fue alcanzado por una jabalina entre los dos muslos y aún sufre tanto por ello que no puede montar a caballo. Pero, cuando quiere solazarse o tener algún entretenimiento, hace que lo metan en una barca y va a pescar con la caña; por eso se llama Rey Pescador y por eso así se divierte, pues otro entretenimiento no podría soportar ni aguantar por nada. No puede cazar ni ir a ribera, pero tiene sus cazadores, sus arqueros y monteros, que se ejercitan en sus bosques. Por eso le gusta estar en esa casa cerca de aquí, que en todo el mundo no hay, para él, ningún lugar tan bien provisto, y se ha hecho hacer tal casa como conviene a rico rey.

—Doncella — le dice —, por mi fe, es cierto lo que os oigo decir. Ayer por la tarde me admiré mucho desde que fui a su presencia. Estaba un poco apartado de él y él me dijo que fuera a sentarme a su lado y que no me tomara como orgullo que no se levantase ante mí, pues no podía, y fui a sentarme junto a él, ya que lo vi con poca fuerza.

—Ciertamente, os hizo un gran honor al sentaros a su lado. Y cuando os sentasteis junto a él, decidme si visteis la lanza cuya punta sangra, aunque no tiene sangre ni venas.

—¿Sí la vi? Sí, a fe mías.

—¿Y preguntasteis por qué sangra?

—No hablé en ningún momento.

—Así me ayude Dios, sabed, pues, que habréis obrado mal. ¿Visteis el grial?

—Sí, bien.

—¿Quién lo llevaba?

—Una doncella.

—¿De dónde venía?

—De una habitación y entró en otra, y pasó delante de mí.

—¿Iba alguien delante del grial?

—Sí.

—¿Quién?

—Sólo dos criados.

—¿Qué llevaban en las manos?

—Candelabros llenos de velas.

—¿Y quién venía después del grial?

—Una doncella.

—¿Y qué llevaba?

—Un pequeño plato de plata.

—¿Le preguntasteis a la gente a dónde iban así?

—Nada salió de mi boca.

—Así me ayude Dios, todavía peor. ¿Cómo os llamáis, amigo?

Él, que no sabía su nombre, lo adivina y dice que se llama Perceval el Galés, y no sabe si dice la verdad o no, y dice la verdad aunque no lo sabe. Al oírlo, la doncella se levanta ante él y le dice como enfadada:

—Ha cambiado vuestro nombre, amigo.

—¿Cómo?

—Perceval, el Desgraciado. ¡Ay! Perceval desdichado, qué infortunado eres por todo lo que no has preguntado, pues hubieras reparado tantas cosas que el buen rey que está tullido habría recuperado el poder de sus miembros y de su tierra. ¡Así hubiera llegado mucho bien! Pero sabed que a ti y a otros os vendrán desgracias. Por el pecado, sábelo, de tu madre te ha ocurrido, pues, murió de dolor por ti. Te conozco mejor que tú a mí, pues no sabes quién soy. En casa de tu madre fui criada contigo mucho tiempo, y soy tu prima hermana y tú eres primo hermano mío. Y no me pesan menos la desgracia que has tenido al no preguntar qué hacen con el grial, y quién se lo llevan, que la muerte de tu madre o que la de este caballero al que amaba y quería mucho, porque me llamaba su querida amiga y me acompañaba como franco caballero leal».

[17.4] CH. DE TROYES, *El cuento del Grial*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013, 534-535.

La Doncella Fea en la mula

«[...] La doncella en la mula se planta delante de los caballeros: una doncella semejante no fue vista en la corte del rey. Saluda al rey y a los nobles juntos y a la vez, salvo a Perceval solo, y dice desde encima de la mula leonada:

—Ay, Perceval, Fortuna es calva por atrás y por delante peluda, maldito sea quien te salude y quien desee y te quiera algún bien, pues no retuviste a la Fortuna cuando la encontraste. Fuiste a casa del Rey Pescador y viste la lanza que sangra, y te costó entonces tanto esfuerzo abrir la boca y hablar que no pudiste preguntar por qué la gota de sangre brota en la punta del blanco hierro; y del grial que viste no preguntaste ni pediste noticias de a qué rico hombre se servía con él. Es muy desdichado quien ve tan buena ocasión que le conviene y espera una mejor. Ése eres tú, el desdichado, que viste que era el momento y el lugar de hablar y te callaste. En mala hora tuviste tan loco sentido, en mala hora te callaste tanto tiempo, pues, si hubieras preguntado, el rico rey que desfallece ahora estaría curado de su herida y tendría la tierra en paz, cosa que no le ocurrirá ya nunca. ¿Y sabes qué ocurrirá por el rey que no tendrá su tierra y que no está curado de sus heridas? Damas perderán a sus maridos, las tierras serán devastadas y doncellas desamparadas quedarán huérfanas y muchos caballeros morirán y todos tendrán el daño por tu culpa.

[...] Con esto se calló la doncellas, pues bien había dicho lo que le apetecía, y se marchó sin decir nada más».

[17.5] CH. DE TROYES, *El cuento del Grial*, C. Alvar (ed.), Edhasa, Barcelona 2013, 557-561.

Perceval y el ermitaño

«Perceval, eso cuenta la historia, había perdido la memoria de tal forma que no se acordaba ya de Dios. Cinco veces pasó abril y mayo, eso son cinco años enteros, que no adoró a Dios ni a su Cruz en la iglesia o en monasterio. Así permaneció los cinco años y no por eso dejó de buscar hechos de armas; iba buscando las aventuras extrañas, las crueles y las difíciles, y las encontraba de forma que se portó muy bien y nunca emprendió cosa tan dura que no la llevara a cabo con bien. Y durante los cinco años envió a cincuenta caballeros de renombre prisioneros a la corte del rey Arturo.

Así pasó los cinco años sin acordarse nunca de Dios. Al cabo de ese tiempo, le ocurrió que iba cabalgando por un yermo, tal como solía, armado con todas sus armas; se encontró con cinco caballeros y hasta diez damas, todas cubiertas con capuchas; iban todos a pie, con estameñas y descalzos. Las damas, que por salvación de sus almas hacían su penitencia a pie por los pecados que habían cometido, se admiraron mucho de que fuera armado y llevara escudo y lanza.

[...] Y aquél, que no tenía ninguna preocupación del día ni de la hora ni del tiempo, tan afligido tenía el corazón, pregunta:

—¿Qué día es hoy, pues?

—¿Qué, señor? ¿No lo sabéis? Es Viernes Santo, en que simplemente se debe honrar la Cruz y orar por los propios pecados. Hoy fue puesto en la cruz Aquel que por treinta dineros fue vendido, y que de todos los pecados está limpio. Por los pecados de todo el mundo, por lo que todo el mundo estaba manchado, se hizo hombre, sabedlo. Es cierto que fue Dios y hombre, y nació de la Virgen, y concebido por el Espíritu Santo, en

la que Dios recibió carne y sangre y su divinidad fue recubierta por carne de hombre, es cosa verdadera. Y quien no lo crea así no le verá la faz. Nació de Nuestra Señora la Virgen y tomó de hombre la forma y el alma con la santa divinidad, que en tal día, en verdad, como hoy es, fue crucificado y sacó del infierno a todos sus amigos. Fue aquella muerte muy santa, pues salvó a los vivos y a los muertos y resucitó de muerte a vida. Los cobardes judíos, a los que se debería matar como a perros, por su envidia, se hicieron gran daño a nosotros mucho bien cuando lo levantaron en la cruz; ellos perdieron y a nosotros salvaron. Todos aquellos que creen en Él deben hacer hoy penitencia.

—¿Y de dónde venís así? — pregunta Perceval.

—Señor, de aquí. De estar con un buen hombre, un santo ermitaño, que vive en este bosque; y no vive, tan santo es, más que para la gloria de Dios.

[...] Con esto se encomiendan a Dios mutuamente, y no le preguntan nada más; Perceval entra en el sendero, suspirando con el corazón en el vientre, pues sabía que había actuado mal con Dios y estaba arrepentido. Llorando se dirige al bosque, y cuando llega a la ermita desmonta y se desarma. Ata su caballo a un carpe y luego entra en casa del ermitaño.

En una capilla pequeña encontró al ermitaño y al presbítero y a un acólito, ésa es la verdad, que empezaban el servicio, el más hermoso que en santa iglesia pueda ser dicho, y el más dulce. Perceval se arrodilla tan pronto como entra en la capilla. El santo hombre lo llama ante él, pues lo vio muy simple y que lloraba y vio que hasta la barbilla le gotea el agua de los ojos. Y Perceval, que temía mucho por haber obrado mal ante Nuestro Señor Dios, sujeta al ermitaño por el pie, se inclina ante él, junta las manos y le ruega que le dé consejo, pues tiene gran necesidad. Y el santo hombre le manda decir su confesión, pues no podrá comulgar sin haber confesado y estar arrepentido.

—Señor — dice —, hace bien cinco años que no sé dónde he estado, y no he amado a Dios ni he creído en Él, y desde entonces no he hecho nada más que daño.

—¡Ay!, bello amigo — le dice el santo hombre —, dime por qué has hecho eso y pide a Dios que tenga compasión del alma de su pecador.

—Señor, en casa del Rey Pescador estuve una vez y vi la lanza cuya punta sangra sin duda, y con el grial que vi allí no sé a quién se sirve, y desde entonces lo he sentido tanto que me hubiera gustado estar muerto, y me olvidé de Nuestro Señor Dios ya que luego no le clamé piedad ni hice nada, que yo sepa, por lo que debiera obtener merced.

—¡Ay!, bello amigo — le dice el santo hombre —, dime ahora cómo te llamas.

Él le dice:

—Perceval, señor.

Al oír estas palabras el santo hombre suspira, pues ha reconocido su nombre y dice:

—Hermano, mucho te ha dañado un pecado del que no sabes una palabra, y es el dolor que tuvo tu madre por ti cuando te marchaste de su lado, que cayó desmayada al suelo, a la entrada del puente, junto a la puerta, y por ese dolor murió. Por el pecado que cometiste entonces ocurrió el que no preguntaras por la lanza ni por el grial, y te han ocurrido todos los males. Y no hubieras durado tanto si ella no te hubiera encomendado a Nuestro Señor Dios, debes saberlo. Pero su palabra tuvo tal poder que Dios por ella te ha guardado de la muerte y te ha evitado la prisión. El pecado te cortó la lengua cuando viste pasar delante de la punta que nunca restañó y no preguntaste el motivo. Cuando no supiste con el grial a quién se sirve, cometiste una insensatez. Al que se sirve era mi hermano. Mi hermana, y suya, fue tu madre, y el Rico Rey Pescador creo que es hijo de aquel que se hace servir con el grial. Y no creáis que tiene lucios, lampreas o salmones: con una sola hostia, lo sabemos, que le llevan en ese grial, mantiene su vida y la reconforta, tan santa cosa es el grial; y es algo tan espiritual que su vida no la sostiene más que la hostia que va en el grial. Quince años ha estado ya así, sin salir de la habitación en la que viste entrar el grial. Ahora quiero imponente y darte penitencia por este pecado [...]

Y ahora arripiéntete. Ya que sientes piedad por tu alma, ten arrepentimiento y ve en penitencia todos los días al monasterio antes que a ningún otro sitio, y así tendrás procecho. Y no lo dejes por ningún asunto, si estás en un lugar en el que haya monasterios, capilla o parroquia; ve allí cuando toque la campana o antes, si estás levantado. Eso no te perjudicará, y tu alma ganará mucho. Y si la misa ha empezado quedarte te será mejor: permanece hasta que el cura haya dicho todo y cantado todo. Si te viene en voluntad, aún podrás alcanzar el premio y tener un lugar en el Paraíso. Cree en Dios, ama a Dios, adora a Dios, honra a los santos hombres y a las buenas mujeres; levántate ante los presbíteros, es un servicio que poco cuesta, y Dios lo ama en verdad,

porque viene de la humildad. Quiero que lo hagas por tus pecados, si quieres recuperar la gracia de Dios y si quieres tener la suya. Dime ahora si así lo quieres.

–Sí – contesta –, con mucho gusto.

[...] De esta forma supo Perceval que Dios recibió la muerte y fue crucificado un viernes. En Pascua comulgó Perceval con gran humildad».

[18]. GARCÍ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula* (2 vols.), J. M. Cacho Blecua (ed.), Cátedra, Madrid 2012⁷.

Cómo el Donzel del Mar fue conocido por el rey Perión, su padre, y por su madre Elisena
(*Amadís I*, 327-328)

« [...] Él despertó [el Doncel del Mar] y viola [a la reina Elisena] muy reziamente llorar y dixo:

–Señora, ¿qué es esso que havéis?; si mi servicio puede algo remediar, mandádmelo, que fasta la muerte se cumplirá.

–Ay, amigo, – dixo la Reina –, pues agora nos acorred con vuestra palabra en dextrar cómo fijo sois.

–Assí Dios me ayude – dixo él – no lo sé, que yo fue hallado en la mar por gran aventura.

La Reina cayó a sus pies toda turbada y él hincó los inojos ante ella y dixo:

–¡Ay, Dios!, ¿qué es esto?

Ella dixo llorando:

–Hijo, ves aquí tu padre y madre.

Cuando él esto oyó, dixo:

–¡Santa María!, ¿qué será esto que oyo?

La Reina, teniéndolo entre sus brazos, tornó y dixo:

–Es, fijo, que quiso Dios por su merced que cobrásemos aquel yerro que por gran miedo yo hize; y, mi hijo, yo como mala madre vos eché en la mar, y veis aquí el Rey que vos engendró.

Estonces hincó los inojos y les besó las manos con muchas lágrimas de plazer, dando gracias a Dios porque assí le había sacado de tantos peligros para en la fin le dar tanta honra y buena ventura con tal padre y madre.

La Reina le dixo:

–Fijo, ¿sabéis vos si avéis otro nombre sino éste?

–Señora, sí sé – dixo él –, que al partir de la batalla me dio aquella doncella una carta que llevé embuelta en cera quando en la mar fue echado, en que dize llamarme Amadís.

Estonces, sacándola de su seno, gela dio y vieron cómo era la mesma que Darioleta por su mano escribiera, y dixo:

–Mi amado hijo, quando esta carta se scrivió era yo en toda cuita y dolor, y agora soy en toda holgança y alegría; ¡bendito sea Dios!, y de aquí adelante por este nombre vos llamad.

–Assí lo haré – dixo él.

Y fue llamado Amadís, y en otras muchas partes Amadís de Gaula».

[19]. R. ARGULLOL, *Visión desde el fondo del mar*, Acantilado, Barcelona 2010, 244-245.

Definición de amor como búsqueda

«¿Qué ves tú allá dentro? [...] Aquello fue sólo juego; aquello, presunción; aquello, deseo puro sin asomo de ternura; aquello, un gran amor se diluyó incomprensiblemente; aquello, nada, una tontería; aquello, una pasión que me ilusionó al principio; aquello, una seducción que hubiera podido ahorrarme; aquello, únicamente instinto; aquello, una agradable compañía; aquello, el gusto por la transgresión; también aquello, tan violento entonces y ahora ya tan pálido; aquello, un amor verdadero en mal momento; aquello, encanto; aquello, idolatría por un cuerpo; aquello, un enamoramiento que no podía ser duradero; aquello, el sortilegio de una mirada; aquello, una noche solitaria; aquello, un país lejano; en aquello otro, el sexo acabó en monotonía; aquello fue sobre todo un antídoto contra la muerte; aquello, la habitual indefensión frente a la belleza; aquello, una trampa; aquello, la maldita curiosidad; aquello, una aventura que sería memorable; aquello, una relación tan prolongada que apenas hay nada que rescatar; aquello, porque lo veía como una historia inmortal; aquello, porque me permitía huir; aquello, el más joven amor interrumpido; aquello sí valía la pena pero me equivoqué al juzgarlo; aquello, porque era presente puro; aquello, en cambio, porque me recordaba el pasado; aquello, por el goce; aquello, hay que reconocerlo, acaso por inercia; aquello, según me han dicho a menudo, por el deseo de no comprometerme; en aquello otro quise continuidad pero no pude; aquello no fue muy distinto a lo de los animales; aquello era el paraíso, pero lo perdí como se pierden los paraísos; aquello, un infierno que soporté absurdamente; un hermoso amor, aquello, con su existencia justa; aquello, sentimiento sin sexo; aquello, por el contrario, era sexo sin apenas sentimiento; aquello, el destello de una soledad; aquello, la bebida, que nada justifica; aquello estaba destinado al matrimonio, con poca suerte; aquello fue pavoneo estúpido; aquello, un complejo de culpa anticipado; aquello parecía señalado por los astros; aquello no podía salir bien; aquello era miedo; aquello era libertad; aquello era búsqueda, y aquello y aquello. Búsqueda».

[20]. ANDRÉS EL CAPELLÁN, *Libro del amor cortés*, P. Rodríguez Santidrián (ed.), Alianza, Madrid 2006.

[20.1] *De amore* I, VI, 125-164.

Cómo debe dirigirse un caballero a una dama de alta nobleza

«Si un noble de alta nobleza corteja a una dama del mismo rango, ha de observar primero esta doctrina: utilice ante todo palabras dulces y amables y en su conversación evite decir nada que pueda ser objeto de reproche [...] No obstante, podrá entrar en conversación con ella de esta forma:

[...] Resulta evidente, por tanto, la obligación que todos tienen de dedicar su servicio a las damas y así resplandecer con su luz.

[...] DICE LA MUJER: Intentaré responder a vuestras palabras, aunque son muy elevadas y profundas y rozan la altura del refinamiento amoroso [...] Del mismo modo han de dirigirse a ellos según corresponde a su categoría, persuadiéndoles a que sean corteses en toda su conducta y eliminen todo lo que huela a descortesía y a que el demasiado apego a su hacienda no eche por tierra su reputación. Sé también que declararles su amor ofende gravemente a Dios y expone a muchas a los peligros de la muerte. Parece, además, que el amor lleva a los amantes a sufrir incontables tormentos y les proporciona todos los días penas sin tregua [...] Pues, aunque el amor obligue a todos los hombres a ser corteses y los aleje de cualquier acto vulgar, parece, sin embargo, que se ha de temer por los muchos inconvenientes que surgen de él y los temibles e inminentes sufrimientos que depara. Ninguna persona inteligente puede desearlo y los militantes, en particular, han de odiarlos. Pues aquellos que parecen amenazados en el azaroso campo de batalla cada día han de precaverse de cometer actos que se consideran ofensivos para el rey de la patria celestial. En consecuencia, nos parece conveniente resistirnos al amor y evitar sus penosas angustias.

[...] DICE EL HOMBRE: Habláis como quien intenta con sus palabras enriquecer a los amigos, pero que, en realidad, trata de negarles toda ayuda efectiva. Recibir a alguien con el rostro sonriente y responderle con amabilidad, pero sin prestarle ayuda con hechos cuando la necesidad le aprieta, y sugerirle sobre todo que se dedique a las obras de cortesía, no es otra cosa que engañar con buenas palabras al amigo que confía en ti y pretender gloriarse de ello. Es semejante a un mal sacerdote que, simulando hacer mil obras buenas de la vida eterna, se condena a sí mismo por sus propias palabras y muestra a los demás cómo obtener la recompensa [...] Creo, no obstante, que Dios no puede ofenderse gravemente por el amor. Lo que se hace bajo el impulso de la naturaleza puede quedar purificado fácilmente por la penitencia.

[...] DICE LA MUJER: No busco, ciertamente, la vanagloria del mundo, ni quiero con mis palabras vacías enriquecer a los amigos. Trataba solamente de llevaros hacia los valores de una vida mejor. No porque quiera condenar los servicios del amor, sino porque deseo mostraros que las causas del cielo están por encima de las de la tierra. Pero demos de lado ahora la discusión de las cosas divinas y dirijamos nuestra pluma a juzgar al amor. Mi alegría sería grande si, cerrando la boca, os honraran sólo vuestras obras, pues como dice Salomón: “que otro te alabe y no tu propia boca” (Prov 27, 29). Por otra parte, ¿a qué espera esa generosidad vuestra tan grande y desmedida? ¿Cuánto tardará en dar esos vestidos remendados y raídos que estoy viendo? ¿Es que todos los caballeros son ricos y no se encuentra indigente alguno entre ellos?

DICE EL HOMBRE: Con vuestras palabras quereis tachar de loco al autor del proverbio citado, pues tratáis de interpretar falsamente sus palabras [...] Si, pues, alguien piensa que es digno de alabanza porque invierte grandes sumas en el cuidado de su persona, le diré que se ha de condenar el recuerdo de muchos cuya fama llena el mundo, y que todos celebran como algo merecido. Se ha de celebrar, en cambio, sobre todo la fama de aquellos que se olvidan totalmente de sus intereses para poder atender a las necesidades y penurias de los demás. Dejad, pues, esa pobreza de palabras de la que hablamos para las plebeyas y buscad otras razones. De esta manera quedará patente la nobleza de vuestro linaje, se podrá apreciar la cordura de vuestro juicio, y no sólo por vuestra manera de vestir y andar, sino también por vuestro lenguaje.

[...] ¿Qué dolores ocultos son éstos que decís que os impiden y os quitan la facultad de amar, de los que no me habéis informado? Los placeres del amor son medicina que aumenta todo dolor y restauran la alegría, a menos que la tristeza por la muerte de un amante os embargue. A este respecto, la ley del amor prescribe dos años de luto al amante para conservar la triste memoria de su amor. Pero como, a mi parecer, no habéis sentido nunca las flechas del amor, no creo que lamentéis la pérdida de un amante [...] En el amor no se ha de creer que debamos elegir al primero que ofrece sus servicios y que afirma haber solicitado ser amado, sino al que tiene mayores méritos. Por otra parte, tampoco se me ouede decir que se me ha anticipado en el amor, cuando sólo me ha precedido en solicitarlo. En cosas del amor sólo se dice que alguien toma la delantera cuando merece recibir el primero sus frutos.

[...] DICE LA MUJER: ¿Qué os permite creer que yo no he sentido nunca los dardos del amor? ¿Tan despreciable y tan falta de virtudes me creéis que mi alma no merece gozar del amor? Vuestras palabras parecen oponerse a toda ley y contrarían a la razón. Basta que uno sea considerado digno ser amado, aunque después llegue otro más digno; la superioridad de uno debe perjudicar la bondad de otro. En consecuencia, si una persona buena y digna de ser amada os ha tomado la delantera en pretender mi amor, me parece que habré de aceptar su solicitud, aunque os preciéis de una mayor integridad.

[...] DICE EL HOMBRE: Líbreme Dios, señora mía, de haberos podido creer alguna vez indigna de la corte del amor. Os hablé así porque creo que difícilmente se puede encontrar a alguien digno de vuestro amor. Y, caso de encontrarlo, no habría en el mundo un hombre tan osado para no dudar en exponer su causa ante vos y pedir los favores del amor.

[...] DICE LA MUJER: Comprendo que el amor es muy útil y apetecible para los jóvenes y para aquellos a quienes seduce la gloria mundana. A mí, en cambio, que soy de edad avanzada, me parece inútil y totalmente rechazable. Más aún, aunque todo me incitara a amar, mi viudez y la tristeza de haber perdido al mejor de los maridos, me impiden disfrutar de todos los placeres de la vida.

[...] DICE EL HOMBRE: [...] Quiero revelaros también otra cosa que llevo en el pensamiento y que muchos ocultan en su corazón. No creo que ignoréis que hay un amor “puro” y un amor “mixto”. El amor puro es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión. Consiste en la contemplación del espíritu y del calor del corazón hasta llegar al beso en la boca, el abrazo y el contacto físico, pero recatado, con la amante desnuda, pero excluyendo el placer último, que está prohibido a los que quieren amar puramente. Es éste el amor al que se ha de entregar con todas sus fuerzas quien se propone amar. Es el tipo de amor que crece sin fin y del que no sabemos de nadie que se haya arrepentido. Y cuanto más bebe uno de él, tanto más desea poseerlo. Es tanta su fuerza que en él tienen su origen todas las virtudes. Y no supone perjuicio alguno, ni Dios ve en él más que una pequeña ofensa. Con un amor así, una doncella jamás se corrompe. Tampoco la viuda o la mujer casada pueden sufrir daño ni manchar su reputación. Y yo cultivo este amor y lo sigo, siempre lo adoraré y no dejaré de pedíroslo con insistencia.

Se llama amor “mixto” a aquel que se apunta a todos los placeres de la carne y termina en el último acto de Venus. Qué y cómo sea este amor, lo podéis saber por lo que expusimos antes. Desaparece rápidamente y dura poco tiempo y uno se arrepiente con frecuencia de haberlo practicado. Causa daño al prójimo y se ofende al Rey celestial y de él surgen otros peligros más graves. Y os digo esto, no como si quisiera condenar el amor mixto, sino porque quiero demostraros cuál de los dos se ha de preferir, ya que éste es también verdadero y laudable. De él se dice que es origen de todos los bienes a pesar de que por él sobrevengan peligros más graves. En consecuencia, es lícito para mí tanto el amor mixto como el puro, si bien prefiero el ejercicio del puro. Alejad, por tanto, todo temor al engaño y elegid uno de los amores».

[20.2] *De amore* II, II, 186-187.

Cómo debe aumentarse el amor ya alcanzado

«Tratemos ahora de señalar brevemente cómo se ha de incrementar un amor ya alcanzado. Y se dice, en primer lugar, que aumenta cuando entre los amantes hay visitas y encuentros ocasionales y con dificultades. Resulta, en efecto, que cuanto mayor es la dificultad de dar y recibir caricias, mayor es la pasión y el ansia de amar. Se acrecienta también el amor cuando uno de los enamorados se muestra irritado con el otro, pues al instante, éste, que ama apasionadamente, empezará a temer que el enfado del primero dure eternamente. Crece asimismo el amor cuando uno de los dos siente celos de verdad. Pero, aun cuando lo que sufre el amante no sean verdaderos celos, sino una sospechosa vergonzosa de que existen, también en este caso aumenta el amor y se hace más fuerte. Qué se entiende por celos verdaderos y por vergonzosos lo podréis entender claramente si lees el coloquio entre un gran señor y una dama noble.

Crece también el amor si, tras haberse divulgado, se mantiene, pues el amor que se divulga no suele durar, sino que, una vez hecho público, tiende a desaparecer. El amor crece también cuando uno de los amantes sueña con el amado y el amor iniciado aumenta. Y si adviertes que alguien trata de seducir a tu amada, no dudes de que tu amor hacia ella crece y empezarás a quererla más apasionadamente. Te digo más: aunque vieras claramente que otro goza de los abrazos de tu amada, desde ese momento empezarás a añorar más sus caricias, a menos que la grandeza y la nobleza de tu corazón te libren de caer en tal perversidad. Un cambio de residencia hecho o por hacer suele acrecentar también el amor, así como los reproches y las palizas que los amantes sufren de sus padres. Pues los reproches, tanto verbales como torturas, no sólo llevan a un amor más intenso, sino que también lo hacen surgir; si no había nacido. El pensamiento frecuente y gozoso de la amada, la contemplación secreta y temblorosa de sus ojos y la vuelta apasionada al fuego del amor, sirve también para aumentar el amor. Dígase lo mismo de los gestos y andares que agradan al que ama, la facilidad para decir cosas bellas, la amenidad de su conversación y los elogios que oye de otro.

Hay otras causas, sin duda, que estrechan el amor y que tú mismo podréis descubrir, si sigues indagando y si escuchaste con oído atento lo que ya te hemos indicado. Cualquier otra razón referente a este tema dependerá y surgirá de cuanto hemos dicho».

[21]. *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237).

[21.1] *Ej 230*

«*Nota.* Primero conviene advertir en dos cosas:

La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras».

[21.2] *Ej 231*

«La 2ª, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que si el uno tiene sciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas y así el otro al otro.

Oración. Oración solita».

[21.3] *Ej 232*

«1º *preámbulo.* Primer preámbulo es composición, que es aquí ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los sanctos interpelantes por mí».

[21.4] *Ej 233*

«2º *preámbulo.* El segundo, pedir lo que quiero: será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad».

[21.5] *Ej 234*

«1º *punto.* El primer punto es 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 y consequenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina. Y con esto reflectir, en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte offrescer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien offresce affectándose mucho: Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta».

[21.6] *Ej 235*

«El segundo mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad; otro tanto reflitiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que se sigue».

[21.7] *Ej 236*

«El tercero 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, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo».

[21.8] *Ej 237*

«El quarto: mirar cómo todos los bienes y dones descenden de arriba, así como la mi medida potencia de la summa infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar reflitiendo en mí mismo según está dicho. Acabar con un coloquio y un Pater noster».

CAPÍTULO 6

HACIA LA *IMAGO CHRISTI*: de Ignacio a la *societas*, la imagen del hombre nuevo en Cristo.

[22]. AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (CCL 44A, 11-249).

[22.2] Sobre el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26): CCL 44A, 78-82.

LI. De homine facto ad imaginem et similitudinem dei.

«I. Cum exteriorem et interiorem hominem divina scriptura commemoret et in tantum eos discernat, ut ab apostolo dictum sit: “Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem” (2 Cor 4, 16), quaeri potest, utrum unus horum factus sit ad imaginem et similitudinem dei; nam illud quaerere stultum est, si unus, quis horum. Quis enim dubitat eum potius qui renovatur quam eum qui corrumpitur dicere? Utrum autem ambo, magna quaestio est. Nam si exterior homo est Adam et interior Christus, bene ambo intelleguntur. Sed cum Adam, sicut a deo factus est, bonus non manserit, et diligendo carnalia carnalis effectus sit, non absurde videri potest, hoc ipsum ei fuisse cadere imaginem dei et similitudinem amittere. Ac per hoc ipse renovatur et ipse est etiam interior. Quomodo ergo est ipse et exterior? An secundum corpus, ut interior sit secundum animam, et interioris sit resurrectio et renovatio, quae nunc fit secundum mortem prioris vitae, id est peccati, et secundum regenerationem novae vitae, id est iustitiae? Quos ítem duos homines sit appellat, ut unum veterem, quem debemus exvere, alterum nouum et eum induendum commemoret. Quorum rursus illum appellat imaginem terreni hominis, quia secundum peccatum primi hominis geritur, qui est Adam, alterum imaginem caelestis hominis, quia secundum iustitiam secundi hominis geritur, qui est Iesus Christus. Exterior autem homo, qui nunc corrumpitur, futura resurrectione renovabitur, cum istam mortem persolverit, quam naturae debet, lege illa quae in paradiso per praeceptum data est.

II. Quomodo autem non sit incongruum, quod dicitur etiam corpus factum ad similitudinem dei, facile intellegit qui diligenter attendit quod dictum est: “Et fecit deus omnia nona valde” (Gn 1, 31); nemo enim dubitat, quod sit ipse primitus bonus. Multis enim modis dici res possunt similes deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit; aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte sed exigue sunt ad similitudinem eius, quia et ipsa bona sunt in ordine suo, cum si tulle supra omnia bonus, a quo bona sunt. Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant similitudinem. Quod enim vivit etiam est, non autem quidquid est etiam vivit. Iam porro quae sapiunt ita illi similitudini sunt próxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Quod enim participat sapientiae et vivit et est, quod autem vivit necesse particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit deo coniunctius. Et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius.

III. Quod si exterior homo vita illa accipitur, qua per corpus sentimus quinque notissimis sensibus, quos cum pecoribus habemus communes, – nam et ipsa molestiis sensibilibus, quae persecutionibus ingeruntur, corrumpi potest –, non immerito et iste homo particeps dicitur similitudinis dei, non solum quia vivit, quod etiam in bestiis apparet, sed amplius quod ad mentem convertitur se regentem, quam inlustrat sapientia, quod in bestiis non potest ratione carentibus. Corpus quoque hominis, quia solum inter animalium terrenorum corpora non pronum in alium prostratum est, cum sit visibilium, quamquam non sua sed animae praesentia vivere cognoscatur, tamen non modo quia est et in quantum est utique bonum est, sed etiam quia tale est, ut ad contemplandum caelum sit apertius, magis ad similitudinem dei quam cetera corpora animalium factum iure videri potest. Tamen quia homo sine vita non recte appelletur, non corpus solum homo exterior neque sola vita, quae in sensu est corporis, sed utrumque simul rectius fortasse intellegatur.

IV. Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo dei, quia etiam filius dicitur, aliud ad imaginem et similitudinem dei, sicut hominem factus accipimus. Sunt etiam quia non frustra intellegant duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset adserunt. Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur, qui etiam spiritus dicitur – non ille spiritus sanctus qui est eiusdem substantiae cuius pater et filius, sed spiritus hominis. Nam ita hos discernit apostolus: “Nemo scit quid agatur in homine nisi spiritus hominis; et nemo scit quid agatur in deo nisi spiritus dei” (1 Cor 2, 11). Item de spiritu hominis dicit: “Saluum faciat spiritum vestrum

et animam et corpus” (1 Tes 5, 23). Et iste enim factus est a deo sicut et cetera creatura. Scriptum est enim in Proverbiis hoc modo: “Scito quoniam dominus corda omnium novit; et qui finxit spiritum omnibus, ipse scit omnia” (Prov 24, 12). Ergo iste spiritus ad imaginem dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intellegentia veritatis; haeret enim veritati nulla interposita creatura. Cetera hominis ad similitudinem facta videri volunt, quia omnis quidem imago similis est, non autem omne quod simile est etiam imago proprie, sed forte abusive dici potest. Sed cavendum in talibus, ne quid nimis asseverandum putetur, illa re sane salubriter custodita, ne, quoniam corpus quodlibet per localia spatia porrectum est, aliquid tale credatur esse substantia dei. Nam res quae in parte minor est quam in tot nec dignitati animae convenit, quanto minus maiestati dei».

[22.2] Sobre imagen (*imago*), igualdad (*aequalitas*) y semejanza (*similitudo*): CCL 44A, 213-214.

LXXIV. De eo quod scriptum est in epistula Pauli ad Colosense:

In quo habemus redemptionem remissionem peccatorum, qui est imago dei invisibilis

«Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt: quia ubi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas. Ubi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas, ut in speculo est imago hominis; quia de illo expressa est, est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae insunt illi rei de qua expressa est. Ubi aequalitas, continuo similitudo non continuo imago, uelut in duobus ouis paribus, qua inest aequalitas, inest et similitudo, quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, qua neutrum de altero expressum est. Ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas; omne quippe ouum omni ouo, in quantum ouum est, simile est; sed ouum perdisis, quamvis in quantum ouum est simile sit ouo gallinae, nec imago tamen eius est, quia non de illo expressum est, nec aequale, quia et breuius est et alterius generis animantium.

Sed ubi dicitur non continuo, utique intellegitur quia ese aliquando potest. Potest ergo ese aliqua imago in qua sit etiam aequalitas, ut in parentibus et filiis inveniretur imago et aequalitas et similitudo, si intervallum temporis defuisset; nam et de parente expressa est similitudo filii, ut recte imago dicatur, et potest ese tanta, ut recte etiam dicatur aequalitas, nisi quod parens tempore praecedit. Ex quo intellegitur et aequalitatem aliquando non solum similitudinem habere sed etiam imaginem, quod in superiore exemplo manifestatum est. Potest etiam aliquando ese similitudo et aequalitas, quamvis non sit imago, ut de ouis paribus diximus. Potest et similitudo et imago ese, quamvis non sit aequalitas, ut in speculo ostendimus. Potest et similitudo ese, ubi et aequalitas et imago sit, sicut de filiis commemoravimus, excepto tempore quo praecedunt parentes. Sic enim aequalem syllabam syllabae dicimus, quamvis altera praecedat altera subsequatur.

In deo autem quia condicio temporis uacat – non enim potest recte videri deus in tempore generasse filium, per quem condidit tempora –, consequens est ut non solum imago eius sit, quia de illo est, et similitudo, quia imago est, sed etiam aequalitas tanta, ut nec temporis intervallum impedimento sit».

[23].DH 600-603 (Mansi 13, col. 377C – 380B):

«VII sesión II Concilio de Nicea, 13 de octubre del 787».

«DH 600

Entrando, como si dejáramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros santos Padres, y de la tradición de la Iglesia católica – de la cual reconocemos que el Espíritu Santo habita en ella –, definimos con exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y encuadros, en las casa y caminos; tanto las de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, como las de nuestra Señora inmaculada la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y justos.

DH 602

Porque de esta manera se mantiene la enseñanza de nuestros santos Padres, o sea, la tradición de la Iglesia católica, que ha recibido el Evangelio de un confín a otro de la tierra; de esta manera seguimos a Pablo, que habló en Cristo (cf. 2 Cor 2, 17), y al divino colegio de los Apóstoles y a la santidad de los Padres, manteniendo las tradiciones (cf. 2 Tes 2, 15) que hemos recibido. De esta manera cantamos proféticamente a la Iglesia los himnos de victoria: “Alégrate sobremanera, hija de Sión; da pregones, hija de Jerusalén; recreáte y regocíjate de todo tu corazón: El Señor te ha quitado de alrededor de ti todas las iniquidades de sus contrarios; redimida estás de manos de tus enemigos. El señor rey en medio de ti: no verás ya más males” (Sof 3, 14s: LXX), y la paz sobre ti por tiempo perpetuo.

DH 601

Porque cuanto más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; sino que, como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. Porque el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.

DH 603

Así, pues, quienes se atrevan a pensar o enseñar de otra manera; o bien a desechar, siguiendo, siguiendo a los sacrílegos herejes, las tradiciones de la Iglesia, e inventar novedades, o rechazar alguna de las cosas consagradas a la Iglesia: el Evangelio, o la figura de la cruz, o la pintura de una imagen, o una santa reliquia de un mártir; o bien a excogitar torcida o astutamente con miras a trastornar algo de las legítimas tradiciones de la Iglesia católica; a emplear, además, en usos profanos los sagrados vasos o los santos monasterios; si son obispos o clérigos, ordenamos que sean depuestos; si monjes o laicos, que sean separados de la comunión».

[24].Textos de la *Autobiografía: El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, J. M. Rambla (ed.), Mensajero – Sal Terrae – UPCo, Bilbao – Santander – Madrid 2015⁷.

[24.1] Imagen devocional de san Pedro, estando enfermo Ignacio: Au 3

«Y todavía iba empeorando, sin poder comer y con los demás accidentes que suelen ser señal de muerte. Y llegando el día de San Juan, por los médicos tener muy poca confianza de su salud, fue aconsejado que se confesase; y así, recibiendo los sacramentos, la víspera de San Pedro y San Pablo, dijeron los médicos que, si hasta la medianoche no sentía mejoría, se podía contar por muerto. Solía ser el dicho enfermo devoto de san Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma medianoche se comenzase a hallar mejor; y fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte».

[24.2] Imagen mental de la dama: *Au 6*

«Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas, dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas».

[24.3] Sucesión o alternancia de pensamientos, imágenes devocionales y mentales de los santos: *Au 7*

«Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: – ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo san Francisco, y esto que hizo santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: – Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba: o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas».

[24.4] Ignacio va tomando lumbre en la diversidad de espíritus: *Au 8*

«Había todavía esta diferencia: que 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, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de 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, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. [Este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios; y después, cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus]».

[24.5] Imagen visionaria o representación de Nuestra Señora con el Niño y mental de su vida pasada: *Au 10*

«Y ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron con una visitación, desta manera. 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, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así, desde aquella hora hasta el agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne; y por este efeto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho. Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente».

[24.6] Imagen mental de la Cartuja de Sevilla: *Au 12*

«Y echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén para que siempre viviese en penitencia, ofrecíasele meterse en la Cartuja de Sevilla, sin decir, quién era para que en menos le tuviesen y allí nunca comer sino hierbas. Mas, cuando otra vez tornaba a pensar en las penitencias, que andando por el

mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuja, temiendo que no pudiese ejercitar el odio que contra sí tenía concebido. Todavía a un criado de casa, que iba a Burgos, mandó que se informase de la regla de la Cartuja, y la información que della tuvo le pareció bien. Mas por la razón arriba dicha y porque todo estaba embebido en la ida que pensaba presto hacer, y aquello no se había de tratar sino después de la vuelta, no miraba tanto en ello; antes, hallándose ya con algunas fuerzas, le pareció que era tiempo de partirse [...].»

[24.7] Imagen devocional de Nuestra Señora de Aránzazu: *Au 13*

«Y así, cabalgando en una mula, otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió en el camino que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu; en la cual haciendo oración aquella noche para cobrar nuevas fuerzas para su camino, dejó el hermano en Oñate en casa de una hermana que iba a visitar, y él se fue a Navarrete».

[24.8] Imagen mental de los libros de caballerías e imagen devocional de Ntra. Sra. de Montserrat: *Au 17*

«Y fue su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de nuestra Señor de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo. Pues partido deste lugar, fuese, según su costumbre, pensando en sus propósitos; y llegado a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días, y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de nuestra Señora. Y este fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto».

[24.9] Imagen devocional de Ntra. Sra. de Montserrat: *Au 18*

«La víspera de nuestra Señora de marzo, en la noche, el año de 22, se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche».

[24.10] Imagen visionaria o representación de la especie de serpiente con muchos ojos: *Au 19*

«Y él demandaba en Manresa limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino, aunque se lo diesen. Los domingos no ayunaba, y si le daban un poco de vino, lo bebía. Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, se determinó dejarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo ni contarlo, ni cubrirlo con alguna cosa de noche ni de día. Y por la misma causa dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también esto había sido curioso. 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. Él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuanto más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa le desaparecía, le desplazaba dello».

[24.11] Imagen visionaria o representación de la especie de serpiente con muchos ojos: *Au 20*

«Hasta este tiempo siempre había perseverado cuasi en un mismo estado interior con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales. Aquestos días que duraba aquella visión, o algún poco antes que comenzase (porque ella duró muchos días), le vino un pensamiento recio que le molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánima: – ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?».»

[24.12] Imagen visionaria o representación de la carne: *Au 27*

«Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne. Y contándolo después a su confesor, el confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación, mas él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello».

[24.13] Imagen visionaria o representación de la Trinidad en forma de tres teclas: *Au 28*

«Primero. Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. Y haciendo también a la santísima Trinidad, le venía un pensamiento, que cómo hacía cuatro oraciones a la Trinidad. Mas este pensamiento le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia. Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión, que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer; ni después de comer podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad».

[24.14] Imagen visionaria o representación de una cosa blanca, con rayos y lumbre: *Au 29 A*

«Segundo. Una vez se le 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. Mas estas cosas ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales, que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma».

[24.15] Imagen visionaria o representación de Cristo en la elevación de la hostia: *Au 29 B*

«Tercero. En la misma Manresa, adonde estuvo cuasi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fructo que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos. Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor».

[24.16] Imagen visionaria o representación de un cuerpo blanco: *Au 29 C*

«Cuarto. Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vio en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atravesaría a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua».

[24.17] Imagen visionaria o representación de nuestra Señora: *Au 29 D*

«A nuestra Señora también ha visto en símil forma [cuerpo blanco], sin distinguir las partes».

[24.18] Imagen “visionaria” y natural ante el río Cardoner: *Au 30*

«Quinto. Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo 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 sentdado 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. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sessenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. [Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro inepto, que tenía antes]».

[24.19] Imagen visionaria o representación del figura sembrada de ojos (serpiente) e imagen devocional de la cruz: *Au 31*

«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».

[24.20] Imagen visionaria o representación de Cristo: *Au 52*

«En esta ida [de Ferrara a Génova] tuvo el pelegrino como una representación de cuando llevaban a Cristo, aunque no fue visión como las otras. Y fue llevado por tres grandes calles; y él iba sin ninguna tristeza, antes con alegría y contentamiento. Él tenía por costumbre de hablar, a cualquier persona que fuese, por vos, teniendo esta devoción, que así hablaba Cristo y los apóstoles, etc.».

[24.21] Visitaciones espirituales: *Au 95*

«Durante aquel tiempo que estuvo en Vicenza, tuvo muchas visiones espirituales y muchas casi ordinarias consolaciones, lo contrario de cuando estuvo en París; sobre todo cuando empezó a prepararse para el sacerdocio en Venecia y para decir misa. Durante estos aquellos viajes tuvo grandes visitaciones espirituales, como aquellas que había tenido estando en Manresa».

[24.22] Imagen visionaria o representación del Padre y del Hijo en La Storta (Roma): *Au 96*

«Fueron a Roma repartidos en tres o cuatro grupos; al peregrino le tocó con Fabro y Láinez, y durante este viaje fue muy especialmente visitado por Dios. Había decidido que después de ser ordenado sacerdote estaría un año sin decir misa, preparándose y pidiendo a la Virgen que lo quisiese poner con su Hijo. Y estando un día en una iglesia haciendo oración algunas millas antes de llegar a Roma, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no se atrevería a dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo».

[24.23] Imagen visionaria o representación de Cristo como sol: *Au 99*

«[...] Aún ahora tenía muchas visiones, sobre todo aquellas de ver a Cristo como sol, de las cuales se ha hablado más arriba. Y esto le sucedía con frecuencia al tratar de cosas importantes, lo cual le ayudaba a alcanzar confirmación».

[24.24] Imágenes visionarias o representaciones eucarísticas, trinitarias y marianas: *Au 100*

«Cuando celebraba misa tenía también muchas visiones y lo mismo le sucedía muy a menudo cuando redactaba las Constituciones; y ahora lo puede afirmar más fácilmente porque cada día anotaba lo que pasaba por su alma y ahora lo encontraba escrito. Y me mostró un fajo muy grande de papeles escritos, de los que me leyó buena parte. Se trataba sobre todo de visiones que tenía como confirmación de algún punto de las

Constituciones: unas veces veía a Dios Padre, otras a las tres personas de la Trinidad, otras veces a la Virgen que estaba intercediendo y otras que estaba confirmando».

[25]. Textos de la *Epistola: Epistola P. Lainii*, Bologna 16 de junio de 1547, en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, D. Fernández Zapico – C. de Dalmases (eds.), Roma 1943, 54-145 (MHSI 66).

[25.1] Imagen devocional de Nuestra Señora: *Epistola*, n. 5 (FN I, 74-76)

«Y para seguir este su propósito, determinó de irse en Catalumnia a nuestra Señor de Monserrate; y porque tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas, hizo en el camino voto de castidad, y esto a nuestra Señora, a la qual tenía especial devoción, aunque no por entonces secundum scientiam; pero nuestro Señor, que daba aquella pura intención, y tomaba su santísima Madre por medio para ayudar a esta criatura, pareció que aceptó este sacrificio, y lo tomó en protección; de tal manera que, con haber sido hasta allí combatido y vencido del vicio de la carne, desde entonces acá nuestro Señor le ha dado el don de la castidad, y, a lo que creo, de mucho quilates».

[25.2] Imagen visionaria o representación de la tentación personificada: *Epistola*, n. 9 (FN I, 78-80)

«Otra vez, viéndose él flaco y fatigado, le viene una tentación intrínseca, que le dice: o pobre de ti, cinquenta años has de pasar en esta vida? Y él, entendiendo el mal espíritu, le responde con eficacia: “Dame una cédula que viviré un día, y yo mudaré la vida”; queriendo decir que era el enemigo, y no señor de un momento de nuestra vida; la qual juntamente con la suya está en la mano del Señor; por la gracia del qual, nunca ha tenido casi tentación de importancia del tornar atrás; lo qual yo echo a especiales y fuertes dones, y especial asistencia del Señor: son señales y efectos de especial elección y amor divino, que le ha prevenido in benedictione dulcedinis».

[25.3] Imagen visionaria o representación delante del río Cardoner: *Epistola*, n. 10 (FN I, 80)

«Al cabo de quatro meses, repentinamente, si bien me recuerdo, cabo un agua o río o árboles, estando sentado, fue especialmente ayudado, informado y 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 las cosas del Señor, y a comunicarlas al próximo en simplicidad y caridad, según que dél las rescibía; y esto creo fuese en Manrresa cerca de Barcelona, donde estuvo, si bien me acuerdo, obra de un año».

[25.4] Imagen visionaria o representación de los misterios de fe y de la Trinidad: *Epistola*, n. 12 (FN I, 82)

«Cerca deste tiempo hizo confesión general de toda su vida, y vino, quanto a la substancia, en estas meditaciones que decimos exercicios, y vivía muy ordenadamente, perseverando en la frecuencia de los sacramentos y en oración, en la qual estaba siete horas al día de rodillas; de suerte que en obra de un año que estuvo en Manrresa, tuvo tanta lumbré del Señor, que en casi todos los misterios de la fee fue especialmente ilustrado y consolado del Señor, y singularmente en el misterio de la Trinidad, en la qual tanto se deleitaba su espíritu, que con ser hombre simple y no saber sino leer y escrebir en romance, se puso a escrebir della un libro; y un día andando, si bien me acuerdo, en una procesión, tuvo tal visitación acerca deste misterio, que aun exteriormente iba siempre corriendo lágrimas».

[25.5] Imagen devocional de Jerusalén y otra visitaciones: *Epistola*, n. 20 (FN I, 88)

«Llegado a Hierusalem, fue mucho visitado de nuestro Señor, y tanto cebado que, allende de las peregrinaciones que con los otros hacía, no sin peligro, se andaba sólo por aquellos lugares sanctos».

- [26]. Textos del *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 *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, D. Fernández Zapico – C. de Dalmases (eds.), Roma 1943, 146-256 (MHSI 66).

[26.1] Imagen devocional de Nuestra Señora: *Summ. Hisp.*, n. 11 (FN I, 158)

«Finalmente, sin otro maestro exterior, ni comunicar con otros sus cosas, se determinó, para poner en efecto sus propósitos, de salir de su casa (tomando por pretexto ir a la corte del Duque de Nájara), y totalmente renunciar a su tierra y a los suyos y su mismo cuerpo [...] pero antes le pareció ir a Ntra. Sra. De Monserrate. Y porque tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas, hizo en el camino voto della, y éste a Ntra. Sra., a la cual tenía especial devoción. Que, aunque por entonces no fuese scundum scientiam tal manera de voto, todavía el Señor que le daba aquella pura intención y tomaba la Santísima Madre suya por medio para ayudar esta su criatura, parece que aceptó este sacrificio y le tomó en su protección cuanto a la castidad; de manera que con haber sido otro tiempo combatido y vencido de la carne, desde entonces le ha dado el Señor el don de la castidad, y, según se ve, de muchos quilates».

[26.2] Imagen visionaria o representación de la serpiente: *Summ. Hisp.*, n. 17 (FN I, 160)

«En este mismo tiempo se le solía aparecer una serpiente de mucho resplandor con 7 ó 8 ojos, y esto cada día sin faltar ninguno, dos, 3, 5, 6 veces, y consolábase con su presencia, y desconsolábase cuando se le iba; y esta aparición le duró hasta el tiempo que estuvo en París y aun en Roma, aunque él no explica el secreto della. Su dormir en este medio era en los hospitales, y lo que comía le daban por amor de Dios, guardando muchos ayunos, etc.».

[26.3] Imagen visionaria o representación delante del río Cardoner, de la serpiente e imagen devocional de la cruz: *Summ. Hisp.*, n. 18 (FN I, 160-161)

«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 los espíritus malos y buenos: en manera que todas las cosas comenzó a ver con otros ojos que primero; 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».

[26.4] Imagen visionaria o representación de los misterios de la fe y de la Trinidad: *Summ. Hisp.*, n. 21 (FN I, 162)

«Estuvo en Manresa (que está entre Monserrat y Barcelona), cerca de un año, en el cual perseveraba en sus penitencias, y en la frequentación de los Sacramentos y en la oración; en la cual estaba cada día 7 horas de rodillas ordinariamente, sin la extraordinaria entre el día y noche. Y alcanzó en este tiempo tanta lumbre de Dios nuestro Señor, que quasi en todos los misterios de la fe mucho fue ilustrado y consolado; y especialmente en el sublime misterio de la Santísima Trinidad, en el qual tanto se dilataba y deleitaba su espíritu que, con ser hombre simple y no saber otras letras que leer y escribir en romance, se puso a escribir de la Sma. Trinidad un libro. Y no sólo en el entendimiento era ilustrado deste misterio, pero aun en el afecto muy dulcemente tocado de la divina suavidad. Y una vez, en una procesión, aun le acontecía exteriormente ir corriendo lágrimas en grande abungo, hablando de las mercedes que Dios nuestro Señor le hizo allí en Manresa, que si por imposible se perdiesen las Escrituras y los otros documentos de la fe, que le bastaría para todas las cosas que tocan a la salud, la noticia de las cosas que por sus divinas impresiones le había Dios nuestro Señor comunicado en Manresa».

[26.5] Imagen devocional de Jerusalén: *Summ. Hisp.*, n. 28 (FN I, 166-167)

«En este tiempo le vino deseo grande de ir a Hierusalem, por devoción de visitar aquellos santos lugares, y con ánimo, si Dios fuese servido, de quedarse en aquella tierra».

[26.6] Imagen devocional de Jerusalén y otras visitaciones: *Summ. Hisp.*, n. 31 (FN I, 168)

«Acabada su navegación (no sin edificación de muchos, con su ejemplo y pláticas, teniéndole todos gran amor y respeto), y llegado en Hierusalem, fue muy especialmente visitado del Señor en aquellos santos lugares, y tanto cebado de la devoción dellos que, allende de las peregrinaciones que con otros hacía, se andaba él solo y no sin mucho peligro, por aquellos santos vestigios de la vida y muerte de Jesucristo, dando a las guardas porque le dejasen entrar en ellos (faltándole los dineros), en una parte las tijeras, en otra los cuchillos de una escribanía que tenía y otras cosillas, y visitándolos con grandes sentimientos y lágrimas».

[27].Textos *Vita Ignatii*: P. DE RIBADENEYRA, *Vita Ignatii Loyolae*, en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. IV, C. de Dalmases (ed.), Roma 1965 (MHSI 93).

[27.1] Imagen de Ignacio lleno de resplandores y visitaciones del cielo: *Vita Ignatii* I, II, 8 (FN IV, 89)

«Y este fue el primer conocimiento que nuestro Señor le comunicó de sí y de sus cosas; del qual, acrecentado con el continuo uso y con nuevos resplandores y visitaciones del cielo, salieron después como de su fuente y de su luz todos los rayos de avisos y de reglas que el B. Padre en sus Exercicios nos enseñó para conocer y entender la diversidad que ay entre el espíritu verdadero de Dios y el engañoso del mundo».

[27.2] Imagen devocional de Nuestra Señora y de Pentecostés: *Vita Ignatii* I, II, 9 (FN IV, 91-93)

«Y estando puesto de rodillas delante de una imagen de Nuestra Señora, y ofreciéndose con humilde y fervorosa confianza, por medio de la gloriosa Madre, al piadoso y amoroso Hijo por soldado y siervo fiel, prometiéndole de seguir su estandarte real y dar de cozes al mundo, se sintió en toda la casa un estallido muy grande, y el aposento que estava tembló. Y parece que así como el Señor con el terremoto del lugar donde estavan juntos los sagrados Apóstoles, cuando hizieron oración, y con el temblor de la cárcel en que estavan aherrojados san Pablo y Silas, quiso dar a entender la fuerza y poder de sus siervos, y que avía oydo la oración dellos; así, con otro semejante estallido del aposento en que estava su siervo Ignacio, manifestó quán agradable y acepta le era aquella oración y ofrenda que hacía de sí. O, por ventura, el demonio ya vencido huyó, y dio señales de su enojo y crueldad, como leemos de otros santos».

[27.3] Imagen devocional de Nuestra Señora, imagen mental de la vida pasada: *Vita Ignatii* I, II, 10 (FN IV, 93)

«Estando en este estado quiso el Rey del cielo y Señor que le llamava abrir los senos de su misericordia para con él, y confortarle y animarle más, con una nueva luz y visitación celestial. Y fue así, que estando él velando una noche, le apareció la esclarecida y soberana Reyna de los Angeles, que traía en braços a su preciosísimo Hijo, y con el resplandor de su claridad le alumbrava, y con la suavidad de su presencia le recreava y esforçava. Y duró buen espacio de tiempo esa visión; la cual causó en él tan grande aborrecimiento de su vida pasada, y especialmente de todo torpe y desonesto deleite, que parecía que quitavan y raía de su ánima, como con la mano, todas las imágenes y representaciones feas. Y bien se vio que no fue sueño sino verdadera y provechosa esta visitación divina, pues con ella le infundió el Señor tanta gracia y le trocó de manera, que desde aquel punto hasta el último de su vida guardó la limpieza y castidad sin manzilla, con grande entereza y puridad de su ánima».

[27.4] Imagen natural del cielo y de las estrellas: *Vita Ignatii* I, II, 11 (FN IV, 95)

«Sacava nuevo contento y nuevos gozos de todas estas ocupaciones; pero de ninguna más que de estar mirando atentamente la hermosura del cielo y de las estrellas, lo qual hazía muy a menudo y muy de espacio, porque este aspecto de fuera y la consideración de lo que ay dentro de los cielos y sobre ellos le era grande estímulo e incentivo al menosprecio de todas las cosas transitorias y mudables, que están debaxo dellos, y le inflamava más en el amor de Dios. Y fue tanta la costumbre que hizo en esto, que aun le duró después por toda la vida; porque muchos años después, siendo ya viejo, le vi yo estando en alguna açutea, o en algún lugar eminente y alto de donde se descubría nuestro emisferio y buena parte del cielo, enclavar los ojos en él; y a cabo de rato que avía estado como hombre arrobado y suspenso y que bolví en sí, se enterneecía; y saltándose las lágrimas de los ojos (por el deleite grande que tenía su corazón), le oía dezir: –Ay, cuán vil y baxa me parece la tierra, quando miro al cielo; estiércol y vasura es –».

[27.5] Imagen devocional de Nuestra Señora: *Vita Ignatii* I, III, 16 (FN IV, 103)

«Y porque temía mucho la flaqueza de su carne, aunque con aquel favor celestial que tuvo (de que arriba diximos) y con los vivos desseos de agradar a Dios que el mismo Señor le dava, se hallava ya mucho más alentado y animado para resistir y batallar, poniéndose todo debaxo del amparo y protección de la serenísima Reyna de los Angeles, virgen y madre de la puridad, hizo voto de castidad en este camino, y ofreció a Christo nuestro Señor y a su santísima Madre la limpieza de su cuerpo y ánima, con grande devoción y desseo fervoroso de alcançarla, y alcançóla tan entera y cumplida, como queda escrito en el segundo capítulo. Tan poderosa es la mano de Dios para socorrer a los que con fervor de espíritu se le encomiendan, tomando por abogada y medianera a su benditísima Madre».

[27.6] Imagen devocional de Nuestra Señora: *Vita Ignatii* I, IV, 17 (FN IV, 105-107)

«Corría el año mil quinientos y ventidos, y la víspera de aquel alegre y gloriosísimo día que fue principio de nuestro bien, en el qual el Verbo eterno se vistió de nuestra carne en las entrañas de su santísima madre; y ya de noche, con quanto secreto pudo, se fue a un hombre pobrezito, andrajoso y remendado, y diole todos sus vestidos, hasta la camisa, y vistióse de aquel su desseado saco que tenía comprado, y púsose con mucha devoción delante del altar de la Virgen. Y porque suele nuestro Señor traer los hombres a su conocimiento por las cosas que son semejantes a sus inclinaciones y costumbres, para que por ellas, como por cosas que mejor entienden y de que más gustan, vengan a entender y gustar las que antes no entendían; quiso también que fuesse assí en nuestro nuevo soldado. El qual, como huviesse leydo en sus libros de cavallerías, que los cavalleros noveles solían velar sus armas, por imitar él como cavallero novel de Christo, con espiritual representación, aquel hecho caballeroso y velas sus nuevas y, al parecer, pobres y flacas armas (mas en hecho de verdad muy ricas y muy fuertes) que contra el enemigo de nuestra naturaleza se avía vestido, toda aquella noche, parte en pie y parte de rodillas, estuvo velando delante de la imagen de nuestra Señora, encomendándose de corazón a ella, llorando amargamente sus pecados, y proponiendo la emienda de la vida para adelante».

[27.7] Imagen visionaria o representación de la Trinidad: *Vita Ignatii* I, VII, 29-30 (FN IV, 123)

«De donde, como él fuesse devotísimo de la santísima Trinidad y a cada una de las personas divinas tuviesse devoción de rezar cada día su cierta y particular oración, un día estando en las gradas de la iglesia de Santo Domingo rezando con mucha devoción las Horas de nuestra Señora, se començó a levantar en espíritu su entendimiento y representósele, como si la viera con los ojos, una como figura de la santísima Trinidad, que exteriormente le sinificava lo que él interiormente sentía. Fue esto con tanta grandeza y abundancia de consuelo, que ni entonces ni después, andando en una processión que se hazía, era en su mano reprimir los solloços y lágrimas que su corazón y ojos despedían, las cuales duraron hasta la hora del comer».

«Y desde allí le quedó este inefable misterio tan estampado en el alma e impresso, que en mismo tiempo començó a hazer un libro desta profunda materia, que tenía ochenta hojas, siendo hombre que no sabía más que leer y escribir».

[27.8] Imagen visionaria o representación de Jesucristo en la elevación de la Hostia: *Vita Ignatii* I, VII, 31 (FN IV, 125)

«En otro tiempo también con grande alegría de espíritu se le representó la manera que tuvo Dios en hazer el mundo, el qual mucho después, quando contava estas cosas, él mismo dezía que no podía con palabras explicar. En el templo del mismo monesterio, estando un día con grandíssima reverencia y devoto acatamiento oyendo Missa, al tiempo que se alçava la Ostia y se mostrava al pueblo, con los ojos del alma claramente vio que en aquel divino misterio y debaxo de aquel velo y especies de pan verdaderamente estava encubierto nuestro Señor Jesu Christo, verdadero Dios y hombre».

[27.9] Imagen visionaria o representación de la humanidad de Cristo y de María: *Vita Ignatii* I, VII, 32 (FN IV, 125)

«Muchas vezes, estando en oración y por largo espacio de tiempo, con estos mismos ojos interiores vio la sagrada humanidad de nuestro Redentor Jesu Christo, y alguna ves también a la gloriosísima Virgen, su Madre; y esto no sólo en Manresa, donde entonces estava, sino después también en Jerusalem y otra vez en Italia cerca de Padua, y otras muchas en otras partes. Con estas visitaciones y regalos divinos quedava su ánima tan esclarecida de celestial lumbré y con tanto conocimiento y seguridad de las cosas de la fe, y su espíritu tan confirmado y robusto, que pensando después estas cosas muchas vezes consigo mismo, le parecía y de veras se persuadía que si los misterios de nuestra santa fe no estuvieran escritos en las letras sagradas, o si (lo que no puede ser) la Escritura divina se hubiera perdido, con todo esso serían para él tan cierto y los tendría tan fixos y escritos en las entrañas, que solamente por lo que avía visto, no dudaría ni de entenderlos, ni de enseñarlos, ni de morir por ellos».

[27.10] Imagen visionaria o representación delante del río Cardoner: *Vita Ignatii* I, VII, 33 (FN IV, 127)

«Saliendo un día a una iglesia, que estava fuera de Manresa como un tercio de legua, 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 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. Por lo qual entendió muy perfetamente muchas cosas, assí de las que pertenecen a los misterios de la fe, como de las que tocan al conocimiento de las ciencias; y esto con una lumbré tan grande y tan soberana, que después que la recibió las mismas cosas que antes avía visto le parecían otras. De tal manera que él mismo dixo que en todo el discurso de su vida, hasta pasados los sesenta y dos años della, juntando y amontonando todas las ayudas y favores que avía recebido de la mano de Dios, y todo lo que avía sabido por estudio o gracia sobrenatural, no le parecía que por ello avía alcançado tanto como aquella sola vez. Y aviendo estado buen rato en este arrebatamiento y suspensión divina, quando bolvió en sí echóse de rodillas delante de una cruz que allí estava, para dar gracias a nuestro Señor por tan alto y tan inmenso beneficio».

[27.11] Imagen visionaria o representación de la figura o “culebra” sembrada de ojos y resplandeciente e imagen devocional de la cruz: *Vita Ignatii* I, VII, 34 (FN IV, 127)

«Antes que fuesse visitado del Señor con estos regalos y favores divinos, estando aún en el hospital y otras muchas vezes se le avía puesto delante una hermosa y resplandeciente figura, la qual no podía distinguir como quisiera, ni qué cosa fuesse, ni de qué materia compuesta, sino que le parecía tener forma como de culebra que con muchos a manera de ojos resplandecía. La qual, quando estava presente le causava mucho contento y consuelo, y por el contrario mucho descontento y pena quando desaparecía. Esta visión se le representó aquí, estando prostrado delante de la cruz. Pero, como ya tenía más abundancia de la divina luz, y en virtud de la santa cruz ante la qual estava ahinojado, fácilmente entendió que aquella cosa no era tan linda ni tan resplandeciente como antes se le ofrecía, y manifestamente conoció que era el demonio que le quería engañar».

[27.12] Imagen devocional de la cruz: *Vita Ignatii* I, VII, 36 (FN IV, 129)

«Parecerá, por ventura, a algunos que estos que avemos contado son extraordinarios favores de Dios y que son increíbles, y más en un soldado que, quitado del ruydo de las armas y destetado de los deleites y ducedumbre ponçoñosa del mundo, començava a abrir los ojos y a gustar de la amargura saludable de la mirra y cruz de Christo. Mas los que dizen que son impossibles (si ay algunos que lo digan) serán comúnmente hombres que no saben ni entienden, no han oydo dezir qué cosa sea espíritu, ni gozo y fruto espiritual, ni visitación de Dios, ni lumbre del cielo, ni regalo de ánimas santas y escogidas, ni piensan que ay otros pasatiempos y gustos ni recreaciones, sino las que ellos de noche y de día, por mar y por tierra, con tanto cuydado y solicitud y artificio buscan para cumplir con sus apetitos y dar contento a su sensualidad».

[27.13] Imagen devocional de los lugares santos (Jerusalén): *Vita Ignatii* I, XI, 56 (FN IV, 159)

«Estando ya con propósito de bolver, le vino un encendido desseo de tornar a visitar el monte Oliveto, donde en una piedra se veen oy día las señales que dexó impressas de sus divinos pies el Señor, al tiempo de su subida a los cielos».

[27.14] Imágenes devocionales marianas y trinitarias y otras visitaciones: *Vita Ignatii* II, XI, 47 (FN IV, 269-271)

«En este tiempo, con todas las fuerças de su ánima y de todo corazón se empleava en contemplar las cosas divinas de día y de noche, suplicando humildemente a la gloriosa Virgen y Madre de Dios que ella le pusiesse con su Hijo. Y que, pues era puerta del cielo y singular medianera entre los hombres y Dios, le abriessse la puerte y le diesse entrada para su preciosísimo Hijo. De manera que él fuesse conocido del Hijo y juntamente él pudiesse conocer al Hijo y hallarle y amarle y reverenciarle con afectuoso acatamiento y devoción. Con esto, todo el tiempo que assí estuvo sin dezir Missa, fueron maravillosas las ilustraciones y visitas que tuvo de Dios en Venecia, en Vincencia y en otras ciudades y por todo este camino, tanto que le parecía ser restituydo a aquel primer estado que tuvo en Manresa, donde avía sido visitado sobre manera y consolado de Dios».

[27.15] Imagen visionaria o representación del Padre y del Hijo en La Storta (Roma): *Vita Ignatii* II, XI, 48 (FN IV, 271)

«Aconteció en este camino que, acercándose ya a la ciudad de Roma, entró a hazer oración en un templo desierto y solo, que estaba algunas millas lexos de la ciudad. Estando en el mayor ardor de su fervorosa oración, allí fue como trocado su corazón, y los ojos de su alma fueron con una resplandeciente luz tan esclarecidos, que claramente vio cómo Dios Padre, volviéndose a su unigénito Hijo, que traía la cruz a cuestras, con grandísimo y entrañable amor le encomendava a Él y a sus compañeros, y los entregava a su poderosa diestra, para que en ella tuviesen todo su patrocinio y amparo. Y aviéndolos el benignísimo Jesús acogido, se bolvió a Ignacio, assí como estava con la cruz, y con un blando y amoroso semblante le dize: Ego vobis Romae propitius ero. Yo os seré en Roma propicio y favorable. Maravillosa fue la consolación y el esfuerço con que quedó animado nuestro Padre de esta divina revelación».

[28]. Textos sobre la visión de la Storta por el P. Jerónimo Nadal.

[28.1] *Exhort. 1554 in Hispania*, n. 30 (MNad V, 51-52)

«Eo tempore quo de Societatis confirmatione tractabatur, cum Romam veniret cum Patribus Fabro et Laynez, oranti P. Ignatio per visum Christus apparuit cum cruce; cui quum Deus P. Ignatium adiunxisset contra in servitutem, dixit: Ego vobiscum ero; quo manifeste significabat nos, Deum nos, in socios Iesu elegisse. Et haec est quaedam specialis gratia Societati a Deo concessa. Pro quo notandum quod Christus, qui resurgens ex mortuis iam non moritur, in suis adhuc membris et continuo crucem patitur. Unde et Paulo dixit: "Quid me persequeris?" In id igitur nos vocat Deus, ut in hac militia Iesum sequamur, tollentes crucem quisque suam, pro Christo patientes; et in hoc debemus animari et confortari, quod scilicet Christum sequimur, eius socii effecti per crucem. Quid enim aliud aut voluit aut habuit Christus in hoc mundo, quam labores,

persecutiones et crucem ad Dei Patris gloriam nostramque omnium salutem? Id ergo velimus et nos, exponentes, si opus sit, pro fratrum salute animas nostras».

[28.2] *Adhort. in coll. Romano 1557*, n. 23 (FN II, 9)

«Cum sanctissimus Pater noster cum sociis suis, et praecipuo Reverendo P. Fabro, et Laynez, Vicario nostro optimo, Romae orationibus vacaret ad primo Societatem instituendam, mirabilem habuit apparitionem intellectualem in qua Deus Pater demonstrabat ipsi Iesum Christum portantem crucem; et ipsum cum Domino Iesu sic oneratum cruce constituens et veluti applicans, dicebat: “Ego propitius ero vobis”. Narravit hoc Reverendus Pater Laynez mihi mox a principio et aliis; et cum ego aliquando percontatus sum Patrem nostrum hac de re, et etiam Reverendus Pater Aloysius Gonzales, numquam negavit, sed veluti disimulando humilitatis gratia subdicebat, aut dicebat: “Si dixit Laynez, potest esse”, aut simile aliquid».

[28.3] *Annot. in Examen (1557)*, n. 7, (MNad V, 136-137)

«Quaemadmodum autem confirmata fuerit divina haec inspiratio et appellatio, audite, fratres mei. Nam, cum iam primum veniret Pater Ignatius Romam antequam quidquam de conformatione Societatis ageretur, atque in itinere oraret, ecce apparuit illi Christus Iesus crucem baiulans; audivit vero Deum Patrem in spiritu ac sensit quod se ad Christum applicaret, et in illius servitutem et sequelam assereret, ac diceret: Ego vobis ero propitius».

[28.4] *Essortatione del P. M. Natale*, n. 2, (MNad V, 490)

«Il fundamento della Compagnia è Jesu Christo con la croce per la salute delle anime, si come fu mostrato al Benedetto nostro Padre, quan Iddio Padre lo poneva con il suo figliolo Jesu Christo. Et di qua vene che la Compagnia di Jesù, per esser Jesu Christo il fondamento et capitano nostro, il quale spiritualmente debbiamo imitare, aciò che particolarmente imitiamo la mansuetudine et humiltà di Christo da dovere, si chiama la minima Compagnia di Jesù».

[28.5] *Plática Cuarta de Coimbra*, n. 3, en *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*, M. Nicolau (ed.), Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 72

«Tornando al propósito, nosotros hallamos que en la bula nuestra se dice que somos llamados *ut militemus sub vexillo Crucis* y con el nombre de la Compañía de Jesús. Y este nombre se nos ha comunicado; que, yendo nuestro P. Ignacio con el Padre Fabro y el Padre Laínez a Roma para hablar al Papa, en el camino se sintió muy consolado, y le apareció Dios Padre con le mostrar su Hijo con la Cruz auestas, con el cual se (le) puso como dándosele por amo; y le dijo: *ego vobiscum ero*. Y esto es lo que yo tenía oído al P. Laínez, y también él me lo dijo preguntándosele. Y así quedó en ciertos apuntamientos de él al tiempo que hizo las Constituciones que se refería a esta aparición; pues cierto es que no decía él más de lo que era, como al cabo de lo del P. Luis Gonçalvez concluyo».

[28.6] *Adhortationes conimbricenses 1561*, 4ª Exhort., n. 3 (FN II, 158)

«Tornando al propósito, nosotros hallamos que en la bulla nostra se dize que somos llamados *ut militemus sub vexillo crucis*, y con nombre de la Compañía de Jesús, y este nombre se nos ha commonicado. Que iendo nuestro P. Ignatio con el P. Fabro y el P. Laínez a Roma para hablar al Papa, en el camino se sintió mui consolado, y le apareció Dios Padre con le mostrar su Hijo con la cruz auestas, con el qual le puso, como dándosele por amo; y le dixo: –*Ego vobiscum ero*–. Y esto es lo que io tenía oído al P. Laínez, y también me lo dixo preguntándosele, y así quedó en ciertos apontamientos dél, al tienpo que hizo las constitutiones que se refería a esta aparición. Pues, cierto es que non dizia él más de lo que era, como al cabo de lo del P. Luis Gonçalvez concluío».

[28.7] *Dialogi pro societate*, c. III, n. 24 (FN II, 259-260)

«PHILA. – Tres Romam venerunt, et in his Ignatius: bini sunt alii destinati ad suas provincias.

PHILIP. –Duram provinciam sortitus est Ignatius, Philaphete.

PHILA. –At si scires quam duram! Eximias in eo itinere accepit mentis illustrationes ac dona Ignatius, et in his illud, cuius ego recordatione mirifice recreor. Attentius enim in eo itinere oranti Ignatio, ecce apparet Deus, ex mentis mirabili quodam stupore in lucem caelestem levato, ac Christum crucem baiulantem ante ipsum statuit, exhibens quem esset secuturus, Christum scilicet cum crucem ítem sua, in cuius servituquis non credat, quis non videat fiduciam incredibilem illius menti inditam, excellentem animi constantiam, spem, ac praeclarissimam futuri instituti intelligentiam? Verum simul, quasi audisset “Ego vobiscum ero”, in tribulatione vidit omnes ianuas Romae esse illis oclusas. Haec et tunc retulit sociis, et non semel postea confirmavit».

[29]. Textos sobre la serpiente en los bestiarios.

[29.1] ANÓNIMO, *El Fisiólogo*, N. Guglielmi (ed.), Eneida, Madrid 2002, 79-80.

«El Salvador dice: Sed prudentes como las serpientes y dulces como las palomas. La serpiente tiene tres peculiaridades. La primera es ésta: cuando envejece, se obnubilan sus ojos, pero si desea rejuvenecer, se abstiene y ayuda cuarenta días, hasta que la piel se desprende de su carne. Busca entonces, en alguna piedra, una angosta hendidura, se introduce en ella, se restriega contra las paredes, abandona allí su antigua piel y se renueva. También nosotros, luego de gran abstinencia y tribulación depondremos, por Cristo, al hombre viejo y a su vestidura. Busca tú también la piedra espiritual, que es Cristo, y la angosta hendidura: pues el camino que conduce a la vida es angosto y lleno de tribulaciones, y pocos son los que se internan por él.

La segunda peculiaridad de la serpiente es ésta: cuando va al río, a beber agua, no lleva consigo el veneno que nace en su cabeza, lo deja en su madriguera. Así también nosotros, cuando acudimos a las ceremonias sagradas, a beber la eterna agua de la vida, mientras oímos en la iglesia el divino y celestial sermón, no debemos llevar con nosotros el veneno (es decir, las terrenales y perversas concupiscencias). En verdad, muchos insensatos dejaron de acudir a aquel banquete celestial: unos, por haber comprado cinco yuntas de bueyes; otros, por haber adquirido un campo; algunos, por haber tomado esposa. Como dice el Evangelio: Dad a cada uno lo debido; a quien temor, temor, a quien honor, honor, a quien tributo, tributo, etcétera.

La tercera peculiaridad es la siguientes: si ve a un hombre desnudo, le teme, pero si lo ve vestido, se abalanza sobre él. También entendemos esto con sentido espiritual, pues mientras el primer hombre, nuestro primer padre Adán, estuvo desnudo en el Paraíso, la serpiente no se atrevió a abalanzarse sobre él; mas cuando Adán vistió la túnica (es decir, la mortalidad del carnal cuerpo pecaminoso), se abalanzó sobre él. Si tú conservas la vestidura mortal, es decir, el hombre viejo, y quieres perpetuar inveteradamente los días malos, la serpiente se abalanzará contra ti; mas si te despojas del ropaje de los príncipes y de las potestades que gobiernan este siglo y del espíritu de iniquidad (que está) en los cielos (como dijo el apóstol), entonces la serpiente no podrá abalanzarse sobre ti. Bien dijo, pues, el *Fisiólogo* acerca de la serpiente.

Tiene todavía la serpiente una cuarta peculiaridad: cuando se le acerca alguien para matarla abandona todo su cuerpo a los golpes, pero precave la cabeza. Así también nosotros, en tiempos de tentación, debemos abandonar todo el cuerpo, pero defender la cabeza, es decir, no negar a Cristo, a imitación de los mártires. Pues Cristo es cabeza de todos».

[29.2] *De Bestiis et aliis rebus*, 247 (PL 177): R. M. Pernoūd – M. M. Davy (eds.), *Sources et clefs de l'art roman*, Berg, Paris 1973, en I. Malaxecheverría (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴, 213.

«También dice el *Physiologus*: hay tres clases de víboras nocivas, y tienen tres propiedades: La primera es que al envejecer pierde la vista, pero hace lo siguiente: ayuna cincuenta días y noches hasta que su piel se afloja; entonces, busca una piedra hendida y rugosa, pasa a través, se libra de su piel y rejuvenece. “¿Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida [...] (Mt, 7, 14)”. La segunda propiedad es que, cuando va a

beber o copular con una anguila, primero vomita su veneno en su caverna. Imitemos su prudencia y, cuando vayamos a beber el agua, es decir, a escuchar la palabra de Dios en la Iglesia, no traigamos con nosotros el polvo y la sucia concupiscencia de las cosas del mundo, sino que, con la conciencia purificada por la confesión humilde y verdadera, entremos en el templo del Señor, rezando y cantando salmos en nuestro corazón. La tercera propiedad de la víbora es que, si ve el hombre desnudo, huye de él; si lo ve vestido, le ataca. Comprendamos, en sentido espiritual, que cuando nuestro primer padre estaba desnudo en el paraíso no fue vencido por el demonio, la serpiente antigua. Cuando se revistió de su túnica, es decir, la mortalidad del cuerpo, la serpiente se arrojó sobre él».

[29.3] G, vv. 523-528: P. Meyer (ed.), “Le bestiaire de Gervaise”, en *Romania I* (1872), 420-443, en I. Malaxecheverría (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴, 213-214.

«Las víboras, que así se estrematan, representan a los felones judíos que dieron muerte a nuestro Creador y lo clavaron en la Santa Cruz, a Jesucristo que es nuestro padre, y Jerusalén nuestra madre».

[29.4] *Gubbio*, 157 (LXI): *Le proprietà degli animali. Bestiario moralizzato di Gubbio*, A. Carrega (ed.), Costa e Nolan, Génova 1983, en I. Malaxecheverría (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴, 214.

«La víbora tiene tal propiedad
que al hombre desnudo no quiere mirar;
al verlo vestido, sus fuerzas recobra,
lo ataca y combate con fuerte poder.
Debe tenerse por muerta el alma
que el Enemigo puede poseer;
está condenada a la muerte eterna
cuando sus enseñas ve aparecer.
Por la víbora entiendo a nuestro Enemigo,
por el hombre desnudo, a Cristo en la cruz,
por el que Satán fue juzgado y vencido.
No queráis más tenerlo por amigo;
aquel que creyese obtener más de él,
se verá más abandonado y destruido».

[29.5] *Libellus*, 324 (XLIII): P. NAVONE (ed.), *Libellus de natura animalium*, Costa e Nolan, Génova 1983, en I. Malaxecheverría (ed.), *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid 2008⁴, 214.

«Así pues, por la víbora podemos entender a aquellos hombres que con facilidad cometen homicidios y otros pecados mortales, y éstos rara vez pueden huir cuando han matado, sin perecer en los pecados mortales, según lo que está escrito: “El que a hierro mata, a hierro muere”. Y por el hecho de que los hijos maten a la madre, se ha de entender que las acciones perversas que comete el hombre lo matan, ya que el hombre puede recoger más que aquello que siembra, según lo escrito por san Agustín: “Lo que sembramos, recogemos, y lo que damos, recibimos”».

[29.6] AURELIO PRUDENCIO, “Cathemerinon. Hymnus VI”, en *Obras completas*, A. Ortega – I. Rodríguez (eds.), BAC, Madrid 1981, 84-86.

«O tortuose serpens,
qui mille per meandros
fraudesque flexuosas
agitas quita corda,
discede, Christus hic est,
Hic Christus est, liquesce!» (vv. 141-146).

[30]. Las imágenes visionarias del proceso de incubación en “Los encantamientos” (*Liber secundus*) de: C. G. JUNG, *El libro rojo (facsimil)*, L. Pinkler – M. S. Costantini (eds.), El Hilo de Ariadana – Malba – Fundación Costantini, Buenos Aires 2010.

[30.1] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 50)



[30.2] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 52)



[30.3] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 53)



[30.4] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 54)



[30.5] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 55)



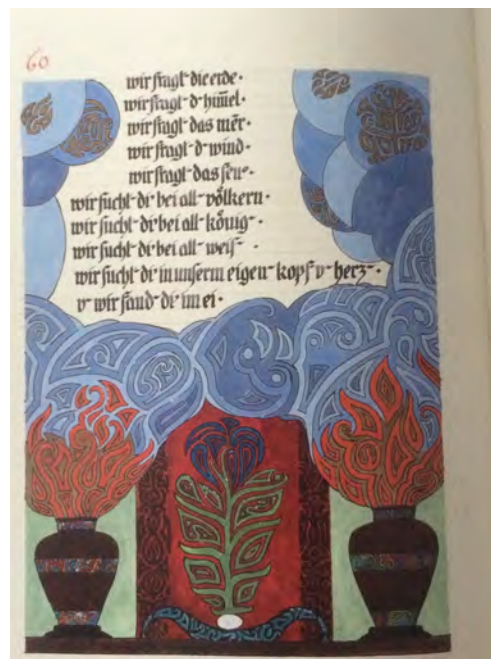
[30.6] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 56)



[30.7] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 59)



[30.8] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 60)



[30.11] *El Libro rojo. Liber secundus* (Los encantamientos, cap. X, 64)



[31]. Las imágenes visionarias del “don de la magia” (*Liber secundus*) de: C. G. JUNG, *El libro rojo (facsimil)*, L. Pinkler – M. S. Costantini (eds.), El Hilo de Ariadana – Malba – Fundación Costantini, Buenos Aires 2010.

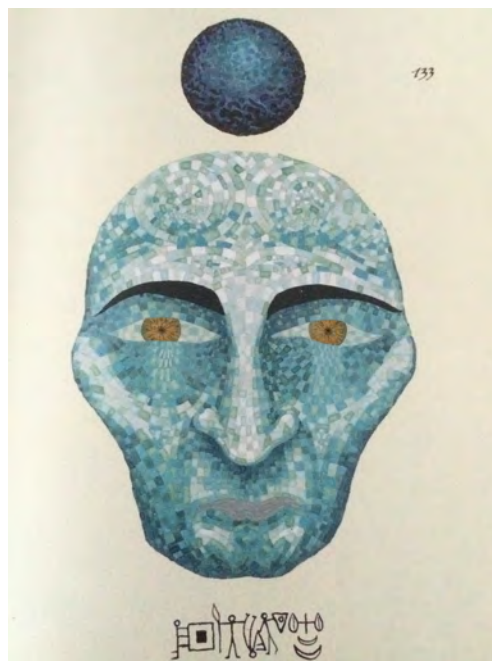
[31.1] *El Libro rojo. Liber secundus* (El don de la magia, cap. XIX, 129)



[31.2] *El Libro rojo. Liber secundus* (El don de la magia, cap. XIX, 131)



[31.3] *El Libro rojo. Liber secundus* (El don de la magia, cap. XIX, 133)



[31.4] *El Libro rojo. Liber secundus* (El don de la magia, cap. XIX, 135)



PARTE IV IMAGINACIÓN IGNACIANA: *Ejercicios y Directorios* (1540-1599)

CAPÍTULO 7

IMAGINACIÓN EJERCITADA: el proceso imaginativo en los *Ejercicios*.

[32]. Números de las «Addiciones para mejor hacer los Exercicios y para mejor hallar lo que desea» (Ej 73-90).

[32.1] *Ej* 73

«La primera addición es, después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Avemaría, pensar a la hora que me tengo de levantar y a qué, resumiendo el exercicio que tengo de hacer».

[32.2] *Ej* 74

«Quando me despertare, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros, advertir luego a lo que voy a contemplar en el primer exercicio de la media noche [...] y con estos pensamientos vestirme o con otros, según subiecta materia».

[32.3] *Ej* 75

«Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humillación».

[32.4] *Ej 76*

«Entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo prostrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si prostrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el qual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga».

[32.5] *Ej 77*

«Después de acabado el ejercicio, por espacio de un quarto de hora, quier asentado, quier paséandome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada arrepentirme, para me enmendar adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; y haré otra vez de la misma manera».