

Gregorianum

EDUARD LÓPEZ HORTELANO, S.I.

Imaginación figurativa, abstraída y discernida.

**Una aproximación al *oculus imaginationis*
de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio**

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2018 - 99/1

Imaginación figurativa, abstraída y discernida

Una aproximación al *oculus imaginationis* de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio

I. INTRODUCCIÓN

El vocablo «imaginación» vertebró la arquitectura de los *Ejercicios Espirituales*¹ de san Ignacio de Loyola y constituye una de las operaciones espirituales mediante sus diferentes formulaciones textuales². En primer lugar, el texto presenta su forma verbal «imaginar» en infinitivo: «El primer punto es imaginar así como si asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia» (*Ej* 140), «por el contrario se ha de imaginar del summo y verdadero capitán, que es Christo nuestro Señor» (*Ej* 143), «en las personas que van de peccado mortal en peccado moral, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, imaginar delectaciones y placeres sensuales» (*Ej* 314). En estos tres casos, el infinitivo «imaginar» se centra en los puntos³ y en las reglas «para alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones» para la primera semana de Ejercicios (*Ej* 313ss). Asimismo, el gerundio «imaginando» se encuentra en el célebre coloquio de primera semana, texto paradigmático que estructurará los sucesivos ejercicios a lo largo de las cuatro semanas, cambiando, eso sí, la materia o el contenido de la oración: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio» (*Ej* 53). De esta manera, dos aspectos resultan evidentes: a) La actividad mental imaginativa no reside únicamente en la composición de lugar sino que se muestra activa en los puntos, en el coloquio y en la dis-

¹ En adelante: Ejercicios indica el proceso, *Ejercicios*, el texto; y, finalmente, *Ej* se utilizará como abreviatura para señalar los números.

² Véase: I. ECHARTE, ed., *Concordancia Ignaciana*, Bilbao-Santander 1996, 641.

³ Fundamentalmente, la estructura de cada ejercicio consiste en: Una oración preparatoria o *sólita*, dos preámbulos (la composición de lugar y la petición), los puntos y el coloquio.

creción de espíritus; b) Sus formas verbales, infinitivo y gerundio, apuntan precisamente a la realización de una operación espiritual.

En segundo lugar, la imaginación ignaciana se presenta en otras dos formas, como sustantivo «imaginación» y como adjetivo «imaginativa». Ambos casos acompañan al vocablo «vista». En algunos casos, la vista de la imaginación o imaginativa se centra el primer preámbulo o composición de lugar «ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo» (*Ej 47*), «ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima» (*Ej 47*) «ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno» (*Ej 65*) «ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos por donde Christo nuestro Señor predicaba» (*Ej 91*), «con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Belén» (*Ej 112*); por el contrario, en otros casos, la actividad imaginativa focaliza el contenido de los puntos: «ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos» (*Ej 66*), «ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista» (*Ej 122*). Por lo tanto, otro aspecto llamativo es la unión íntima entre el ojo (vista) y la imaginación.

Finalmente, si la imaginación es una operación verbal (infinitivo y gerundio)⁴; de igual manera, opera mediante un ojo que va más allá de las realidades visibles o corporales (el ojo de la imaginación o la vista imaginativa) que actúa tanto en el preámbulo o composición de lugar, como en los puntos y en el coloquio. Pero faltaría indicar que la imaginación ignaciana deviene no solo una operación espiritual que debe realizarse dentro de los Ejercicios sino que constituye también un ejercicio en los *Ejercicios*: la famosa aplicación de los sentidos o el quinto ejercicio a partir de la segunda semana: «aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la 1ª y 2ª contemplación» (*Ej 121*).

Baste esta introducción para articular una fisonomía de esta actividad mental humana tan importante en los *Ejercicios*, que se desarrolla en múltiples formas y la dota de un estatus teológico-espiritual. Para ello, realizaremos una serie de precisiones terminológicas que ofrezcan la delimitación de nuestra investigación ante este campo tan ambiguo. Posteriormente, analizaremos el ojo de la imaginación (*oculus imaginationis*) en los *Ejercicios* y la forma que adquiere en tanto que figuración, abstracción y discernimiento. Con estos datos, a modo de conclusión, esbozaremos una aproximación teológica-espiritual denominada *teopoética* de la imaginación.

⁴ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos», *Manresa* 74 (2002) 11-40.

II. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

La ambigüedad y la ambivalencia siempre han perseguido a los términos «imagen» e «imaginación» como dio fe el estudio de P. H. Kolvenbach⁵ y, en consecuencia, la sospecha ha aleteado y ensombrecido «la loca de la casa», la imaginación, una de las facultades creadoras de la condición humana, junto al entendimiento, la voluntad, la memoria y los sentidos. En particular, las investigaciones jesuíticas e ignacianas del siglo XX han versado en cuatro ámbitos sin que tocan *per se* la imaginación: a) En relación al conocimiento interno y la aplicación de sentidos⁶; b) Acerca de la composición de lugar o el primer preámbulo⁷; c) Desde una perspectiva meramente textual o semiótica⁸; d) A partir de la psique⁹. En definitiva, estamos hablando de cuatro campos de investigación sin relación: la espirituali-

⁵ Cf. P. H. KOLVENBACH, «Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales», en *Decir... al 'Indecible'*, Bilbao-Santander, 47-61.

⁶ Siguiendo el orden cronológico: J. M. BOVER, «De la meditación a la contemplación según san Ignacio», *Manresa* 5 (1930) 104-122; J. CALVERAS, «Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio», *Manresa* 20 (1948) 47-70.125-136; E. LEPERS, «L'application des sens», *Christus* 27 (1980) 83-94; F. MARTY, «Toucher et goûter 'sens spirituels' et affectivité», *Christus* 151 (1991) 322-331; A. SPADARO, «Gli "occhi dell'immaginazione" negli Esercizi di Ignazio di Loyola», *Rassegna di Teologia* XXXV (1994) 687-712; M. LAVRA, «"Traer los cinco sentidos..." (121)», *Manresa* 71 (1999) 83-94; J. MELLONI, «El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner», *Manresa* 71 (1999) 5-18; ID., *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander 2001; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 2009²; ID., «Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana», *Manresa* 82 (2010) 341-354; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La aplicación de sentidos», *Manresa* 81 (2009) 141-155.

⁷ D. GIL, «Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios», *Manresa* 43 (1971) 225-244; M. BALLESTER, «Imaginación, narración y fantasía en San Ignacio», *Cuadernos de espiritualidad* 49 (1988) 3-44; C. CUEVAS GARCÍA, «Composición de lugar y perspectiva dramática en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León», *Letras de Deusto* 21 (1991) 211-228; P. A. FABRE, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris 1992.

⁸ G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris 1956; R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971. Utilizaremos la edición castellana de 2010; R. GARCÍA MATEO, «Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano», *Letras de Deusto* 21 (1991) 91-110; ID., «Semiótica teatral en los Ejercicios», *Letras de Deusto* 23 (1993) 99-116; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio* (cf. nt. 6); A. T. DE NICOLÁS, *Powers of Imagining. Ignatius of Loyola. A philosophical hermeneutic of Imagining through the collected Works of Ignatius of Loyola*, New York 1986.

⁹ 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; D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli «Esercizi Spirituali» di S. Ignazio di Loyola*, Napoli 1996; E. FRICK, «Imaginación», en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, Bilbao-Santander 2007, 987.

dad, la antropología, la textualidad y la psicología. No obstante, dos campos han abierto nuevos horizontes sobre la imaginación en el siglo XXI: la vinculación de la vista imaginativa ignaciana con el mundo de las artes¹⁰ y con el de la teología¹¹. En este sentido, podemos ya anunciar que la vista imaginativa como ejercicio teológico-espiritual *per se* traza un modo de comprender el misterio cristiano (teología) y una forma de transformar el sujeto que ejercita la fe (poética o creación): la *teopoética* de la vista imaginativa o de la imaginación ignaciana.

1. Etimología

Las palabras expresan la mentalidad, construyen el pensamiento y tejen la relación en la condición humana. Por este motivo, resulta capital dirigirse a la etimología del vocablo «imagen». La raíz indoeuropea **weik* generó el término griego *eikon* y, de aquí surge, la palabra románica «icono», es decir, un tipo de imagen caracterizada por la relación de semejanza: aquello que se muestra o se hace visible se «parece a». Ahora bien, la raíz **weid*, a su vez, formó el vocablo *eidolon* y *eidós*, ídolo e idea, cuyo rasgo principal versa en una relación de apariencia: aquello que se muestra o se hace visible «aparece». A partir de aquí, la constelación semántica es riquísima. Por una parte, metáfora, semejanza, ficción, figura se sitúan en torno al significado de «imagen-icono» mientras que fantasía, fantasma, especie, simulacro se aproximan conceptualmente a «imagen-ídolo/idea»¹². Por lo tanto, ya desde el origen de la palabra «imagen» encontramos una ambigüedad o ambivalencia que llega hasta nuestros días no tanto por las interpretaciones que se le puedan dar sino desde su mismo significado etimológico y dependiendo si expresa una relación de semejanza (imagen-icono) o de apariencia (imagen-ídolo/idea). Cuando hablamos de la imagen y de la imaginación en el ejercicio teológico-espiritual debemos pensar siempre en una relación de semejanza (imagen-icono) porque «Cristo, el Hijo de Dios invisible» (cf. Col 1,15) no es ni una idea ni mucho menos un ídolo (relación de apariencia) sino más bien, la imagen-icono a la cual se dirige el ojo del cristiano en una relación de semejanza: parecerse a Él. En este sentido, resulta capital subrayar la relación entre la imagen, entendida

¹⁰ R. A. BLAKE, «Listen with your eyes. Interpreting Images in the Spirituales Exercises», *Studies* 31 (2000) 1-43; P. R. BLUM, «Heroic Exercises: Giordano Bruno's de *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola's *Exercitia Spiritualia*», *Bruniana & Campanelliana* XVIII (2012) 359-373; F. CONROD, «The Spiritual Exercises. From Ignatian Imagination to Secular Literature», en R. A. MARYKS, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writing, Spirituality, Influence*, Boston 2014, 266-281.

¹¹ Precisamente, ambos son jesuitas : M. P. GALLAGHER, *Into extra time. Living through the Final Stages of Cancer and Jottings along the Way*, Glasgow 2016 ; N. STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Paris 2016.

¹² Cf. J. J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris 1997.

así, y la imitación: «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*»¹³.

Ante esta nebulosa semántica, el valor de la imagen depende si se contextualiza en un sentido de apariencia o, por el contrario, en un sentido de semejanza. Este último sentido es el más pertinente a la hora de interpretar el ejercicio de la imaginación en los *Ejercicios* y, en general, en la teología cristiana puesto que al afirmar que somos «imagen y semejanza de Dios» (cf. Gn 1,26) no estamos diciendo que aparentemente lo seamos sino que realmente lo somos.

2. Perspectivas

Desde la antropología cristiana, la persona es imagen del Dios creador, *imago Dei* o *Trinitatis*, lo que supone como bien condensó J. R. Busto¹⁴: a) Ser interlocutores de la divinidad; b) Ser «imagen de la Imagen»; c) Relacionarnos y comunicarnos como tal. En consecuencia, la imaginación como ejercicio teológico-espiritual se asienta en estos tres aspectos. No es nuestro caso traer a colación el bagaje patristico¹⁵, rico y profundo, que analizó la frase bíblica del Génesis y que, en cierta medida, es el terreno de una teología de la imagen o de la iconología¹⁶. Más bien, se trata de aproximarse al estatus teológico-espiritual de la imaginación y de la imagen como ejercicio, es decir, desde la fuerza endógena desatada en los *Ejercicios* de san Ignacio.

A lo largo del siglo XX, dos campos de investigación se han interesado por la noción de «imagen» y de «imaginación»: los estudios medievales¹⁷ y la psicología. Sucintamente, esbozamos cuatro teorías sobre la imagen: G. Bachelard (1884-1962)¹⁸, H. Corbin (1903-1978)¹⁹, P. Ricoeur

¹³ J. COROMINAS-J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III, Madrid 1991-1997, 442.

¹⁴ J. R. BUSTO, «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)*, Madrid 2009, 315-317.

¹⁵ Me remito a: O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e-XVI^e siècle*, Paris 2008; F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris 2011².

¹⁶ Cf. R. GARCÍA MAHIQUES (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. 1. La Visualidad del Logos*, Madrid 2015. Especialmente: 78-114.

¹⁷ Dos grandes representantes son G. Duby y J. Le Goff. Véase: PH. WALTER, «La vie des images et l'imaginaire médiéval», *Pris-Ma: Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge* XXVI (2010) 161-172.

¹⁸ Cf. G. BACHELARD, *La poétique de de l'espace*, Paris 1957; *La poétique de la rêverie*, Paris 1960.

¹⁹ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958. Utilizaremos la edición de 2006; *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris 1983.

(1913-2005)²⁰ y G. Durand (1921-2012)²¹. Para Bachelard las imágenes responden a un esquema exterior formulado por los cuatro elementos de la tierra (aire, tierra, agua y fuego). Piénsese, por ejemplo, en muchas de las místicas medievales y, en particular, en Hildegard von Bingen (c.1098-1179) o en Matilde de Magdeburg (c.1207-c.1282). Para la primera, la luz ígnea se derrama como el fuego por el cerebro, el corazón y el pecho²². Este carácter ígneo que para Ignacio de Loyola en su *Diario Espiritual* califica la llama del Espíritu Santo: «flama ígnea modo insólito»²³; o bien, mucho más claramente la luz que adquiere matices líquidos (fuego y agua) en *La luz que fluye de la divinidad* de Matilde. Algo similar elaborará Margarita Porete (c.1250-1310) en *Le mirouer des âmes simples* o incluso el artista neoyorquino Bill Viola (1951) en sus *performances* (*The Crossing*, 1996; *Emergence*, 2002; *Martyrs [Earth, Air, Fire, Water]*, 2014) y que con mucho acierto H. E. Keller estudió como una «estética de lo líquido»²⁴. Por su parte, G. Durand considera las imágenes dentro del conjunto de producción cultural de la condición humana que desvela el *homo symbolicus*. Con P. Ricoeur, las imágenes y la imaginación exigen un proceso hermenéutico, es decir, desvelar el sentido que encierran las imágenes formadas por la imaginación, un sentido indirecto que debe ver la luz (refiguración o reapropiación) mediante la interpretación o la hermenéutica que únicamente el sujeto puede realizar. Finalmente, H. Corbin crea el concepto *imaginal* (del latín, *imaginalis*) para distinguirlo claramente de lo imaginario (*imaginarius*). El mundo *imaginalis* da la perspectiva más pertinente para comprender el ojo de la imaginación en su ejercicio teológico-espiritual ya que se refiere a ese espacio sin lugar o mundo interior a diferencia de los códigos sociales y culturales que generan las imágenes de un colectivo (imaginario):

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 ros-

²⁰ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975; *Temps et récit (3 vols.)*, Paris 1983-1985; *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris 2000.

²¹ Cf. G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1968; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris-Bruxelles-Montréal 1969.

²² Se trata de su *Protestificatio* que inicia su obra *Scivias*. Véase: V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid 2008, 47-48.

²³ *Diario Espiritual* n.14. Cf. *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*, S. THIÓ DE POL, ed., Bilbao-Santander 1990, 54.

²⁴ Cf. 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, ed., *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona 2006, 87-137.

tros, 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 ficción²⁵.

Cuando en los *Ejercicios*, la imaginación se activa para que el ejercitante se ponga delante del misterio cristiano, se comienzan a formar imágenes mentales y/o representaciones, algunas provienen del imaginario social y cultural (bíblico y de la historia personal del ejercitante)²⁶; otras, en cambio, emergen como nuevas. En ambos casos, el lugar de la actividad imaginativa no es otro que el espacio *imaginal*, ese mundo interior donde se desarrollan las visiones teofánicas como acontecimientos y fenómenos, un mundo intermedio (entre lo sensible y lo intelectual) y mediador²⁷. Desde esta última perspectiva, abordaremos el ojo de la imaginación en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.

III. EL OCVLVS IMAGINATIONIS DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

1. Mística, mistografía y mistología del ojo interior o de la imaginación

La tradición teológico-espiritual, desde el primer milenio con san Agustín de Hipona (354-430)²⁸, y el Medioevo con Hugo de Saint-Victor (c.1096-1141) junto a su discípulo Ricardo de Saint-Victor (c.1110-1173)²⁹ y con san Buenaventura (1217-1274)³⁰, atestiguan la importancia de un ojo

²⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, Buenos Aires 2005, 32; orig. francés, *La vie des images*, Grenoble 2002.

²⁶ Lo que supondría distanciarse de la aproximación que realiza R. Barthes al afirmar refiriéndose a Ignacio de Loyola: «Así como el imaginario de Ignacio es nulo, su imaginación es fuerte (incesantemente cultivada)». Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* (cf. nt. 8), 64-65.

²⁷ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice* (cf. nt. 19), 26.

²⁸ «Tria visionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur». Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* XII (CSEL XXVIII, XII, VI, 386-387).

²⁹ Cf. RICARDO DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches. Benjamin minor* (SC 419).

³⁰ «Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae extra se, et oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se». Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* II, XII, n.5, vol. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florencia 1891, 230. Estos tres tipos de ojos en san Buenaventura corresponden también a su concepción antropológica: «Mens nostra tres habet aspectos principales: Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum

interior formulado como el ojo de la fe, el ojo del corazón o el ojo de la mente.

Antes de entrar en el texto de los *Ejercicios* conviene subrayar la experiencia mística que vive Ignacio de Loyola y a la cual tenemos acceso a partir de cuatro fuentes documentales: *Epistola* (1547, Diego Laínez), *Summarium Hispanum* (1547-8, J. A. de Polanco), *Autobiografía* (1553-55, L. Gonçalves da Câmara) y *Vita Ignatii* (1566, P. de Ribadeneira)³¹. Dejando al margen este último texto, de tintes hagiográficos, los tres documentos primeros, y en particular el de la *Autobiografía* (*Au*) presenta un doble hilo conductor: la apertura progresiva de los ojos y el aprendizaje en la *discretio spirituale*. Ambos aspectos tejen la mística (acontecimiento personal de la presencia inmediata de Dios) que se desarrolla en torno a unas imágenes devocionales y/o materiales, a unas imágenes mentales y a unas imágenes visionarias y/o representaciones³². De dicha experiencia resultará el texto de los *Ejercicios* (mistografía), el proceso o sistema subyacente (mistología) y el arte de darlos enmarcado en una mistagogía³³ caracterizada por la relación entre quien los da como guía y maestro y quien los recibe. Por lo tanto, la mística de Ignacio de Loyola se diseña mediante un conjunto de imágenes que devienen el receptáculo del misterio cristiano. Ahora bien, estas imágenes presentan una naturaleza diversa.

quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens». Cf. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, n.4, vol. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florencia 1891, 297.

³¹ Por una parte, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) fue secretario general de la Compañía de Jesús durante los generalatos de Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Francisco de Borja. Por otra, Luis Gonçalves da Câmara (1519-1575), jesuita portugués, aprovechando una visita como procurador en Roma, desde mayo de 1553 hasta octubre de 1555 fue el confidente de Ignacio. De aquí nacieron *Acta Patris Ignatii*, la célebre *Autobiografía*, y *Memoriale*, una serie de comentarios y de anotaciones de Ignacio de Loyola sobre acontecimientos diversos. Siguiendo el orden cronológico e indicando al final el volumen de la *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI): «Epistola P. Lainii», Bologna 16 de junio de 1547, en *Fontes Narrativi* (FN), vol. I, Roma 1943, 54-145 (MHSI 66); «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en FN, vol. I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66); «Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González da Câmara 1553/1555», en FN, vol. I, Roma 1943, 354-507 (MHSI 66); «Vita Ignatii Loyolae», en FN, vol. IV, Roma 1965 (MHSI 93).

³² Sobre esta clasificación, véase: F. BOESPFLUG, *La pensée des images. Entretiens sur Dieu dans l'art avec Bérénice Levet*, Paris 2011.

³³ En su ánimo de clarificar el término «mística» en relación al cristianismo, Olegario González de Cardedal en una reciente obra, expone: «Mística: con ella designamos el acontecimiento personal que vive un alma en esa relación de presencia inmediata de Dios [...] Mistografía: con este término designamos la transposición a texto escrito de esas experiencias generadoras de una vida y misión nuevas [...] Mistología: aquí se trata de la exposición no ya 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». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Madrid 2015, 101-102.

En primer lugar, encontramos imágenes devocionales y/o materiales: «solía ser el enfermo devoto de san Pedro» (*Au 3*), «¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo san Francisco, y esto que hizo santo Domingo?» (*Au 7*), «y así, cabalgando en una mula, otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu» (*Au 13*) y, finalmente, «se determinó de velar sus armas [...] delante el altar de nuestra Señora de Montserrate» (*Au 17*). Mediante ellas, el ojo de Ignacio se va abriendo al discernimiento de espíritus (consolación y desolación) en un tipo de representación o de mimesis que podemos denominar platónica: ser una copia (*Abbild*, en alemán) de lo que ve.

En segundo lugar, emergen toda una serie de imágenes mentales formadas a partir de la lectura de la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum* (cf. *Au 7-8*), de la cartuja de Sevilla (cf. *Au 12*) o de los libros de caballería, «y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros» (*Au 17*). Estas imágenes mentales responden a la imagen como idea o concepto cuya génesis se encuentra en el intelecto movido por la imaginación. Ahora bien, también surgen otras imágenes mentales con una connotación dialéctica o dialógica: la imagen de Jerusalén (cf. *Au 8*) *versus* «el asco de toda la vida pasada» (*Au 10*). Estas imágenes se contraponen, significan valores diversos y hacen referencia a tiempos diferentes: el pasado de una vida y el futuro prometedor de Jerusalén. De esta dialéctica nace la progresiva apertura de los ojos y el «ir tomando lumbre»:

Una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y 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 [...] de aquí comenzó a tomar lumbre (*Au 8*).

En tercer lugar, las imágenes visionarias y/o representaciones tienen un carácter epifánico o revelador. Por una parte, «estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús» (*Au 10*). También «estando en este hospital le acaeció muchas veces [...] ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación [...] le parecía que tenía forma de serpiente» (*Au 19*), imagen que se repetirá dialécticamente ante el Cristo en cruz, «aquella cosa que arriba se dijo, que le parecía muy hermosa, con muchos ojos [...] y tuvo claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel era el demonio» (*Au 31*). O bien, «se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales» (*Au 27*). Por otra parte, Gonçalves da Câmara presenta una serie de imágenes visionarias y/o representaciones relacionadas con el misterio de la fe cristiana y dispuestas en forma programática y sistemática: la Trinidad, «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» (*Au* 28); la Creación, «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»; la Eucaristía, «oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba»; la humanidad de Cristo y de María, «estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo [...] que le parecía era como un cuerpo blanco [...] A nuestra Señora también ha visto en símil forma» (*Au* 29).

Todo esta arquitectura *imaginalis* conduce a los siguientes aspectos. Primero, el proceso de conversión o de transformación acaecido en Ignacio de Loyola se vertebra en torno a las imágenes. Estas presentan un estatus diferente según sean materiales, mentales o visionarias. Además, el ojo de Ignacio de Loyola pasa por tres fases claramente diferenciadas. Un primer momento el ojo se dirige hacia el sí mismo o el *self* (*Au* 7-27) cuya característica esencial es el examen o el autoescrutinio. Ignacio dirige su atención, su ojo, mediante las imágenes devocionales o las imágenes mentales y dialécticas, hacia las mociones (consolación y desolación) y su significado. Va conociendo a partir de lo que ve y va viendo mediante lo que va conociendo. En un segundo momento, el ojo se dirige hacia los misterios de la fe o lo que podríamos denominar el ojo teologal. Si durante la primera etapa, el ojo copia; esta segunda etapa, el ojo se dirige hacia Cristo, el arquetipo (*Urbild*, en alemán). Gonçalves da Câmara, además, expone de forma programática estos misterios: la Trinidad, la Creación, el *Corpus Domini* y la humanidad de Cristo y de María. En esta progresión hay que entender la célebre ilustración del Cardoner:

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 [...] Le parecían todas las cosas nuevas [...] Recibió una grande claridad en el entendimiento (*Au* 30)³⁴.

Los números 30 y 31 pertenecen a una unidad narrativa y teologal lo que no pueden verse en un sentido aislado. Asimismo, el Cardoner (*Au* 30) e Ignacio delante de la cruz (*Au* 31) no se deben desvincular: «Y después que esto duró un buen rato, se fue a hincar de rodillas a una cruz». Si hemos hablado de un

³⁴ Laínez adjetiva este momento como «ayudado», «informado», «ilustrado»: «Cabo un agua o río o árboles, estando sentando fue especialmente ayudado, informado y ilustrado interiormente de su divina magestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas». Cf. *Epistola*, n.10 (FN I, 80). Por su parte, J. A. de Polanco introduce la función de lo acaecido en el Cardoner, esto es, el discernimiento de espíritus: «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). Finalmente, Ribadeneira presenta este evento como una contemplación divina: «Yendo transportado en la contemplación de las cosas divinas». Cf. *Vita Ignatii* I, VII, n.33 (FN IV, 127).

ojo que mira hacia el sí mismo, posteriormente de un ojo teologal; aquí, nos encontramos con un ojo crístico: el hombre nuevo en Cristo. La apertura de los ojos del entendimiento acaece porque ha habido anteriormente una apertura al misterio y a la alteridad y de aquí se entiende que Ignacio vaya a dar gracias ante la imagen material de una cruz. Este momento resulta crucial, porque ante la cruz emergen la dialéctica con una imagen recurrente: la serpiente, quien representa el engaño. Ya el *Fisiólogo*³⁵, anónimo fechado entre los siglos II y V, habló de ella al dibujar sus cuatro características: la mudanza de piel, su veneno (cosas terrenales y «perversas concupiscencias»), el miedo ante el hombre desnudo, es decir, ante el hombre en Dios y su actuación en tiempos de tentación. O bien, Aurelio Prudencio (c.348-c.410) advierte: «O tortuose serpens/quí mille per meandros/fraudesque flexuosas, agitas quita corda/discede, Christus hic est/Hic Christus est, liquesce» (vv.141-156)³⁶. La serpiente, por lo tanto, emerge como una figura tremendamente simbólica y presente en la tradición medieval de los bestiarios: «Por víbora entiendo a nuestro Enemigo, por el hombre desnudo, a Cristo en la cruz»³⁷. En este sentido, podemos entender perfectamente la siguiente regla de discernimiento en los *Ejercicios*:

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

A partir de la mística (experiencia y acontecimiento personal con Dios), la mistografía (los *Ejercicios*) y la mistología (el proceso), nos ofrecen la presencia intensa del ojo interior o el ojo de la imaginación: desde el examen como forma espiritual para el encuentro con el sí mismo hasta los misterios de la fe cristiana como el encuentro con la alteridad y Cristo como Aquel que ante Él se desvelan los acostumbrados engaños o serpientes que aparentemente obnubilan al sujeto. El sí mismo, lo teologal y lo crístico estructuran las imágenes y la imaginación que van acompañando a Ignacio de Loyola bajo dos aspectos que caracterizan su conversión o transformación: la apertura progresiva del ojo y, a su vez, el aprendizaje en el discernimiento espiritual.

³⁵ Cf. ANÓNIMO, *El Fisiólogo*, N. GUGLIELMI, ed., Madrid 2002, 79-80. De igual manera se refiere : *De Bestiis et aliis rebus*, n.247 (PL 177).

³⁶ Cf. AURELIO PRUDENCIO, «Cathemerinon. Hymnus VI», en *Obras completas*, A. ORTEGA – I. RODRÍGUEZ, ed., Madrid 1981, 84-86.

³⁷ GUBBIO n.157 (LXII): *Le proprietà degli animali: Bestiario moralizzato di Gubbio*, A. CARREGA, ed., Génova 1983. Citado en: I. MALAXECHEVERRÍA, ed., *Bestiario medieval*, Madrid 2008⁴, 214.

2. Las versiones textuales: la célebre aplicación de sentidos (cf. Ej 121ss)

Existen cuatro versiones textuales de los *Ejercicios*. En primer lugar, la versión *Autógrafa* (A), redactada en castellano, incluye 33 correcciones introducidas por Ignacio de Loyola y no verá la luz hasta 1615. En segundo lugar, la *Vulgata* (V), escrita en latín, devino el texto oficial por excelencia al ser la versión de la aprobación pontificia en 1548 por mediación del entonces duque de Gandía, Francisco de Borja. En tercer lugar, dos versiones llamadas P1 (*Versio Prima*, 1541) y P2 (*Versio Prima*, 1547) corresponden a dos copias de la primera traducción realizada a partir de la *Vulgata*. El célebre quinto ejercicio a partir de la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales* acompañará al ejercitante hasta el final del proceso. ¿De qué trata esta quinta hora de oración?

«La quinta será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación» (Ej 121). Su finalidad consiste en «el pasar de los cinco sentidos de la imaginación» (A), «quinque imaginarios sensus» (V) o «quinque sensus imaginationis» (P1 y P2). No olvidemos que este ejercicio se dispone después del «llamamiento del rey temporal» (Ej 91-98), la Encarnación (Ej 101-109) y el Nacimiento (Ej 110-117). Este tríptico manifiesta una honda penetración en el espacio *imaginalis* en el que se insiste en los detalles. Por un lado, se trata de «ver a Christo nuestro Señor, rey eterno y delante dél todo el universo mundo» (Ej 95) mientras que en la contemplación de la Encarnación prolifera la plasticidad y la visualidad a partir de los sentidos, «ver la grande capacidad y redondez del mundo» (Ej 103), «ver las personas, haz de la tierra, diversidad» y «ver y considerar las tres personas divinas [...] cómo miran toda la haz y redondez de la tierra», «ver a Nuestra Señora y al ángel» (Ej 106), «oír lo que hablan las personas, lo que dicen las personas divinas, el ángel y Nuestra Señora» (Ej 107), «mirar lo que hacen» (Ej 108). Mucho más, se enfatizará en la tercera parte del tríptico, la contemplación del Nacimiento: «con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlém [...] quán grande, quán pequeño, quán baxo, quán alto, y cómo estaba aparejado» (Ej 112), «ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús, después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno» (Ej 114), «mirar, advertir y contemplar lo que hablan» (Ej 115), «mirar y considerar lo que hacen así como es el caminar y trabajar, para que el Señor se nascido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío [...] para morir en cruz; y todo esto por mí» (Ej 116).

Por lo tanto, la aplicación de sentidos se debe enmarcar en este tríptico donde ya están los sentidos fuertemente implicados en el ejercicio teológico-espiritual mediante el ojo de la imaginación, porque de lo que ahora se trata es de reforzar la huella afectiva o las marcas cristológicas (pobreza y humildad) que los ejercicios pretenden: revestirse de la *forma Christi*. El quinto ejercicio se estructura a partir de los cinco sentidos, no espirituales, sino de la imagi-

nación. Así los presentan las cuatro versiones textuales. Ver, oír, oler, gustar y tocar son las operaciones espirituales de una percepción icónica o interior que va más allá de las realidades visibles para penetrar en las invisibles (cf. Rm 1,20)³⁸. Los sentidos de la imaginación son regidos por el ojo interior o de la imaginación (*oculus imaginationis*) y que entronca con la larga tradición teológico-espiritual del ojo de la fe (*oculus fidei*), del ojo de la mente (*oculus mentis*) o del ojo del corazón (*oculus cordis*). La aplicación de los sentidos demuestra cómo la imaginación adquiere una importancia capital en sus dos principales funciones: deíctica, porque señala a Cristo o al misterio de la fe cristiana; e iterativa, porque implica al ejercitante con su Criador y Señor. La vista imaginativa o el ojo de la imaginación mueve el resto de facultades humanas (entendimiento, memoria y voluntad). Ahora bien, como veremos aquí abajo, la actividad imaginativa se presenta en tres dimensiones en cada uno de los ejercicios: la figuración, la abstracción y el discernimiento.

3. Imaginación figurativa, abstraída y discernida

La poética de la vista imaginativa se construye (*poiesis*) desde ese proceso ocular que preside el proceso de los Ejercicios. Esta graduación o gradación se puede ver de diferentes maneras. Una de ellas, a partir de la tridimensionalidad. Los *Ejercicios* en tanto que texto podemos estructurarlos en tres círculos concéntricos. El primero de ellos (círculo místico), como punto nuclear o central, se concentraría en el *Principio y Fundamento* (Ej 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237), porque en ambos ejercicios se pretende la unión inmediata con Dios, Criador y Señor. A este, le envuelve un segundo círculo (círculo figurativo) configurado por las cuatro semanas de los Ejercicios. En él, se concatenan una serie de figuras bíblicas, parabólicas, mentales que acompañan al ejercitante en su ejercicio teológico-espiritual. Mientras que, finalmente, mucho más exterior a estos dos círculos-pero no menos importante-, el tercero (círculo hermenéutico) englobaría el conjunto

³⁸ Aquí se enraiza con una tradición *imaginal* del Medioevo. Solo cabe pensar en el *Beatus vir del Salterio de san Luis* (Ms. Lat. 10525, fol. 85v, Biblioteca Nacional de Francia) donde en forma de B (precisamente, una letra formada por dos «ojos») sitúa en la parte de arriba la escena *voyeurista* o de la percepción física de David mirando a Betsabé y en la parte de abajo al rey Luis mirando al Cristo en la mandorla, la escena por antonomasia de la percepción interior. Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Madrid 2010, 21. O bien, la miniatura de *Christian Works: Trilingual Compendium of Texts* (Ms. gg.1.1, fol. 490v, University of Cambridge) en la cual se puede observar cómo las facultades humanas situadas en el cerebro están interconectadas como si de células se tratasen cuya fuente que las une son los ojos. Cf. M. CARRUTHERS, «Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale», *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 372-376. Al respecto, me remito también a: J. F. HAMBURGER – A. M. BOUCHÉ, ed., *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, New Jersey 2006.

de notas, anotaciones, reglas, modo de orar, adiciones que tiene por objetivo iluminar al ejercitante en lo que sucede en su proceso, comprender y dar una metodología pneumatológica.

Desde este esquema o arquitectura ocular, la imaginación ignaciana resulta un ejercicio y como tal adquiere tres dimensiones o formas a lo largo de estos tres círculos concéntricos: la figuración, la abstracción y el discernimiento. Por imaginación figurativa entendemos la actividad mental que forma figuras o imágenes mentales sean bíblicas, sean de la propia historia personal del ejercitante. Los preámbulos y los puntos crean el lugar teológico en el cual emergen las imágenes en una unión íntima entre el primer preámbulo (composición lugar) y el segundo (la petición del conocimiento interno). Como ya argumentó D. Bertrand³⁹, frente a la alergia iconoclasta o al miedo a penetrar en la invisibilidad, cada uno de los ejercicios, desde la oración preparatoria hasta los puntos, insisten en la figuración o en la visibilidad mediante verbos u operaciones espirituales: traer a la memoria, traer la historia, ver, considerar, mirar, advertir, oír, entre otras. Sin embargo, los coloquios no inciden en los detalles plásticos o figurativos, sino que el ejercitante debe trascender o abstraer aquellos elementos que han dejado más huella y con los cuales entablará el diálogo entre la(s) persona(s) divina(s). Si la figuración incidía en la plasticidad o la visibilidad, los coloquios y, en consecuencia, el acto de abstracción, separa y criba todos aquellos puntos y/o mociones que han acompañado el ejercicio espiritual para permanecer en diálogo con solo aquellos que más han afectado (afectividad afectada). Si la figuración ha inundado de impresiones (*Gefühl*), la abstracción conduce hacia la contemplación (*Kontemplation*) o la visión dialogada⁴⁰. Esto se aclara al inicio de los *Ejercicios* sobre cómo realizar los coloquios:

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 ella; y decir un Pater noster (*Ej* 54).

Finalmente, el discernimiento o la imaginación discernida se enmarca en el círculo hermenéutico al cual hemos aludido y, en particular, en las reglas de discernimiento y en la entrevista con el acompañante espiritual. La figuración y la abstracción infunden una serie de movimientos o de mociones espirituales (consolación y desolación) y marcan el camino en el aprendizaje del discernimiento, unido a la apertura progresiva del ojo: la lucidez de la entrega del ejercitante a la voluntad divina o de la voluntad de divina transparentada en el ejercitante. Así se verifica si la imaginación ejercitada es tal o, por el contrario,

³⁹ Cf. D. BERTRAND, «Se représenter Dieu», *Christus* 27 (1980), 19-32.

⁴⁰ Cf. A. M. HAAS, *Mystische Denkbilder*, Freiburg im Breisgau 2014, 99-111.

la fantasía ha desbordado los límites del ejercicio teológico-espiritual. La imaginación ignaciana sitúa al ejercitante en una realidad, por ello se «debe narrar fielmente la historia [...] con breve o sumaria declaración» (*Ej 2*). En otros términos, la historia y la memoria posicionan al ejercitante en su actividad imaginativa para que progresivamente devengan historia y memoria salvíficas. Pero no solo *la mise en scène* es una historia sino que debe conllevar una decisión ética o moral. La fantasía, más bien, posiciona al ejercitante en una fábula o en una irrealidad que comporta o una amoralidad o una inmoralidad.

IV. CONCLUSIONES

Bajo la guía de la imaginación la razón se eleva a otra visión, de doble o múltiple significado⁴¹.

En el olfato y el gusto, hay que subir por encima de la imaginación hasta la razón⁴².

La Compañía de Jesús no se entiende sin la imaginación que constituye uno de los pilares de su pneumatología: los *Ejercicios Espirituales*. Ahora bien, el ojo de la imaginación ha sido objeto tanto de sospecha como de reclusión. El ejercicio o el acto imaginativo en sus tres dimensiones (figurativa, abstraída y discernida) pone de relieve la multiplicidad y la apertura del entendimiento de los que habla Jacobo F. Stuart en la primera de nuestras citas conclusivas. Rápidamente, después de la fundación de la Compañía, esta se vio inmersa en un proceso hermenéutico y creativo (1540-1599) en torno a cuatro textos que resultaron constituyentes para su vida y misión: las *Constituciones*, los *Ejercicios*, los *Directorios* y la *Ratio Studiorum*.

J. A. de Polanco, autor de nuestra segunda cita, crea esta distinción o disección entre los sentidos mentales o superiores y los imaginarios o inferiores lo que comportó la subordinación de la imaginación a favor del intelecto o de la razón suprema. La verdad es que Ignacio de Loyola nunca dijo que la imaginación y los sentidos espirituales fueran los pilares pneumatológicos en los *Ejercicios*, pero el ejercicio de la imaginación vertebró la arquitectura transformativa de los mismos. Por eso podemos hablar de una teopoética de la vista imaginativa como ejercicio teológico-espiritual.

A lo largo del proceso de los Ejercicios, mediante la figuración, el ojo interior del ejercitante se adentra en su sí mismo, dirige su ojo hacia los misterios de la vida de Cristo y, finalmente, la centralidad ocular se focaliza en Cristo, el modelo y el arquetipo al cual imitar y seguir. Así lo entendió Gonçalves da

⁴¹ *Postfacio* de Jacobo F. Stuart en: ANÓNIMO, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, F. TORRES, ed., Madrid 2001, 90.

⁴² D20, n.65. Este es el Directorio (D) de J. A. de Polanco. Por «directorio» se entiende un conjunto de textos sobre cómo dar Ejercicios.

Cámara quien dio voz a Ignacio en su *Autobiografía*: el ojo que se examina (nn.7-27), el ojo teologal (nn.28-29) y el ojo crístico (nn.30-31). La progresiva apertura ocular y al aprendizaje en el discernimiento de espíritus configuran la matriz de su conversión o transformación.

«Y habiéndoos revestido del nuevo (hombre) que es renovado para un conocimiento pleno a (la) imagen del que lo creó» (Col 3,10). Estas palabras deuteropaulinas sintetizan perfectamente el vínculo indisoluble entre visión y conocimiento, o mejor dicho, entre imaginación y conocimiento: la poética de la vista imaginativa y la ortopraxis del conocimiento interior. Los *Ejercicios* no son que un camino mistagógico del ojo interior y del conocimiento interno de la vida de Cristo con el fin de que el ejercitante más ordene su vida a la Divina Majestad.

Un primer componente de esta poética y ortopraxis bascula en el verbo «revestirse», porque supone adquirir un estilo o una forma concretos, esto es, la forma de Cristo. La tradición teológico-espiritual atestigua de la importancia del toque de Dios o cómo Dios toca al ser humano provocando, así, un antes y un después en la su vida. El Espíritu inaugura un nuevo modo de ver(se), de conocer(se) y de decidir(se). El ojo del ejercitante se abre más allá de las realidades visibles, físicas o sensibles en el mundo *imaginalis* donde la Revelación trabaja y labora, desde ese lugar sin lugar, el interior del cristiano. ¿Qué significar «revestirse»? Naturalmente no es ver sin conocer, sino que de lo que se trata es de ver conociendo y decidir a partir de lo visto y de lo conocido. Se comprende que lo que está en juego en la vida espiritual es la apropiación de un conocimiento experiencial (*fides qua creditur*). Frente a la gnoseología que caracterizó los directorios de los jesuitas J. A. de Polanco (D20) y D. Miró (D22-23) que optaron por la disección de los sentidos espirituales y por la primacía de la razón o del intelecto en detrimento de la imaginación, el texto de los *Ejercicios* (mistografía) y su proceso (mistología) mantienen la importancia del ojo de la imaginación en sus tres formas: figurativa, abstraída y discernida. Es la apropiación o la hermenéutica la que ayudará al ejercitante a comprender la urdimbre del ejercicio teológico-espiritual, a comprender lo que va sucediendo, a dar nombre a los acontecimientos y a crear una narración que ilustre la progresiva adquisición de las vestiduras de Cristo.

El segundo componente de la poética de la vista imaginativa y de la ortopraxis del conocimiento interno reside en la visión y en el conocimiento. Solo hay que recurrir a la disposición textual de cada uno de los ejercicios para darse cuenta de que, después de la oración preparatoria o sólita oración, el primer prelude, preámbulo o composición de lugar crea el espacio imaginativo a partir de la historia y de la memoria para que, acto seguido, en el segundo prelude o preámbulo se pida conocer internamente. En su estatus teológico-espiritual, el ojo de la imaginación busca, ve y conoce. Dicho de otro modo, la forma cristológica imprime una huella en el ejercitante. Por este motivo,

el ojo debe ir constantemente dirigido hacia Cristo, el «entrenador» como lo llamaría el filósofo alemán P. Sloterdijk⁴³ o el «modelo natural» como lo denominaría el psiquiatra suizo C. Gustav Jung⁴⁴. Esto mismo lo retrató Matthias Grünewald en su *Crucifixión en Isenheim* (1512-1516, Museo de Unterlinden, Francia) quien dispuso al pie de la cruz a María, la madre de Jesús, y a Juan el Bautista señalando con el dedo el cordero pascual, Cristo. En este sentido, la imaginación ignaciana presenta una función deíctica, porque ella señala, sin duda alguna, a Cristo a quien dirigir el ojo. La gramática (ordenación) de los afectos y de los pensamientos mueve la pneumatología del conocimiento interno que se aleja de una gnoseología o del terreno especulativo para practicar o ejercitarse en un conocimiento experiencial. La sintaxis, por su parte, estructura. Tanto la vista imaginativa como el conocimiento interno requieren de un método: las reglas para la discreción de espíritus. No cabe duda que la imitación, la representación y el mundo de los engaños (las colas serpentina) tienen un valor específico en el seguimiento a Cristo a partir de la segunda semana de los *Ejercicios*. No solo la imaginación, en este caso, es deíctica sino también iterativa. El ojo que mira a Cristo, que lo ve y que lo conoce a su vez recibe la mirada de Cristo quien ve y conoce al ejercitante. De aquí que la semántica sea necesaria. Los vocablos pobreza y humildad son las marcas cristológicas o la forma de Cristo. ¿Qué significa «ver»? Conocer y buscar mediante el dictamen pneumatológico en su gramática (afectos y pensamientos), en su sintaxis (el discernimiento) y en su semántica (la marca o la huella cristológicas) para que el nombre de Jesús, el Cristo, el Hijo del Dios invisible (cf. Col 1,15) cree al hombre a su imagen (cf. Col 3,10)⁴⁵.

Finalmente, el tercer componente de la teopoética de la vista imaginativa y de la ortopraxis del conocimiento interior se caracteriza por el acto creador (crear o creación). Mediante el ojo de la imaginación se forman imágenes figurativas a lo largo de las cuatro semanas de los *Ejercicios*, algunas son propuestas en cada uno de los ejercicios; otras, en cambio, emergen de la memoria y de la historia personales del ejercitante. Los preludios y los puntos desencadenan este proceso de creación de imágenes mentales y/o representaciones, pero

⁴³ Cf. P. SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, Madrid 2012, 364-365.

⁴⁴ «Busca un modelo que te muestre cómo se ha de vivir lo divino. Nuestro modelo natural es Cristo». Cf. C. G. JUNG, *El Libro Rojo (versión de estudio)*, B. NANTE, ed., Buenos Aires 2012, *Liber secundus*, cap. XIV, 326.

⁴⁵ «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 el 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». Cf. 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., Madrid-Roma 2010, vol. I, cap. 2, 93.

el coloquio inaugura otro proceso imaginativo, el de la abstracción, es decir, la selección de las imágenes perdiendo su plasticidad o figuración y permaneciendo únicamente en las huellas que más han afectado al ejercitante a lo largo del ejercicio espiritual para que dialogue con la(s) persona(s) divina(s). Así, el ojo de la imaginación atraviesa el ejercicio espiritual y deviene el receptáculo de la manifestación de Dios. Esto es lo que denominamos acto creador: crear, generar, nacer, con un fuerte carácter doxológico recordando las palabras de san Pablo, «la manifestación de los hijos de Dios que la Creación espera» (cf. Rm 8,19). La imaginación crea y no solo imágenes, sino que accede a la invisibilidad de Dios donde todo se recrea, se renueva y se transforma.

La vista imaginativa todavía continúa siendo esa gran desconocida, esa facultad humana todavía bajo sospecha. Sin embargo, la espiritualidad ignaciana la dota de un estatus teológico-espiritual pese a su reclusión en la psicología o a su subordinación a favor del intelecto, pero jamás el *oculus imaginationis* ha perdido su poder transformativo.

Universidad Pontificia Comillas.
Calle Universidad de Comillas 3-5,
28049 Madrid (España).
E-mail: elopezh@comillas.edu

Dr. Eduard LÓPEZ HORTELANO S.I.

RIASSUNTO

La imaginación es una característica que recorre los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola mediante sus variedades textuales («ver», «la vista imaginativa», «imaginando» o «los ojos de la imaginación»). Lo que el texto aporta (*mistografía*), le precede una experiencia (mística) que articula un proceso (*mistología*) teológico-espiritual de la fe cristiana. La misma experiencia de san Ignacio demuestra cómo el ojo, mediante una serie de imágenes devocionales o materiales, mentales y representaciones y/o visiones, se dirige al sí mismo (*self*), a los misterios de la fe cristiana (teologal) y a Cristo (cristico). La progresiva apertura del ojo y el aprendizaje en el discernimiento espiritual atestiguan la importancia del ojo de la imaginación como ejercicio teológico-espiritual en donde se resalta lo *imaginal* (a diferencia de lo imaginario). Así, el proceso de los *Ejercicios Espirituales* se vertebra en una imaginación figurativa, abstraída y discernida, lo que supone rescatar la actividad imaginativa del ámbito de la psicología y considerarla en su estatus teológico-espiritual (teopoética de la vista imaginativa) a partir de sus tres componentes u operaciones espirituales: revestirse (la hermenéutica), ver y conocer (el conocimiento interno) y crear (las marcas cristológicas).

Parole chiave: imaginación, Ejercicios Espirituales, teopoética.

ABSTRACT

Imagination is a characteristic feature that runs through the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, through its textual variants («seeing», «imaginative look», «imagining», or «the eyes of imagination»). What the text contributes (*mistografía*) is preceded by an experience (*mystical*) that articulates a theological-spiritual process (*mistología*) of Christian faith. The very experience of St. Ignatius demonstrates how the eye, through a series of images –devotional or material, mental– as well as representations and/or visions, is directed to the self, to the mysteries of Christian faith (theological), and to Christ (Christic). The gradual opening of the eye and the learning in spiritual discernment vouch for the importance of the eye of imagination as a theological-spiritual exercise where the imaginal (as opposed to the imaginary) stands out. Thus, the process of the Spiritual Exercise upholds an imagination that is figurative, abstracted and discerned, which presupposes rescuing the imaginative activity from the ambit of Psychology and considering it in its theological-spiritual status (theo-poetics of the imaginative view) starting from its three components or spiritual operations: recasting (Hermeneutics), seeing and knowing (interior knowledge) and creating (Christological traits).

Keywords: imagination, Spiritual Exercises, theo-poetic.