



# El ojo interior o la imaginación en Ignacio de Loyola y Carl Gustav Jung: una interpretación espiritual\*

Eduard López Hortelano<sup>a</sup>  
Universidad Pontificia Comillas, España  
<http://orcid.org/0000-0001-6881-0796>

RECIBIDO: 11-11-20. APROBADO: 25-02-21

RESUMEN: Este artículo investiga el significado de la imagen en la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola (1491-1556) y Carl Gustav Jung (1875-1961). Este es el marco que movió la investigación, cuyo objetivo no apunta a las teorías psicoanalíticas de Jung, sino al estudio comparativo de dos imágenes simbólicas en ambos: Cristo y la serpiente. En primer lugar, hemos acudido a las fuentes documentales en Ignacio de Loyola y en Jung, en su *Libro rojo*. Al seguir el método comparativo y analítico, hemos acotado los términos sobre el significado del ojo interior y las imágenes surreales o simbólicas. En segundo lugar, nos hemos adentrado en el estudio comparativo de las figuras de Cristo y de la serpiente.

El resultado ha sido que la *Autobiografía* está construida bajo dos parámetros: “Se le abrieron un poco los ojos” (8-10), hilo conductor hasta “la apertura ocular” (30-31). Esta progresiva apertura de los ojos teje el discernimiento de las mociones que acompañan el arco de estos números: mirar(se) a sí mismo (8-27), a los misterios de la fe (28-29) y a Cristo (30-31), donde la serpiente adquiere un valor simbólico fuerte. Las conclusiones de nuestra investigación son las siguientes:

- Las tres imágenes –la serpiente, los misterios de la fe y Cristo– revelan un camino hacia la forma *Christi*, tanto en Ignacio como en Jung, para desvelar los engaños.
- Ignacio y Jung se ejercitan en la imagen. Ambos, pese a sus diferencias, se suman a esa tradición que recupera el sentido de la vida como ejercicio espiritual.
- Asumir la propia vida y conducirla a la *forma Christi* son dos de los ejercicios de quienes miran a Cristo, porque mediante el arte de figurar y figurarse, ellas se van conociendo interiormente y van adoptando la forma *Christi*: el acontecer de Dios y la emergencia de su sí mismo.

PALABRAS CLAVE: Ejercicios espirituales; Ignacio de Loyola; *Libro rojo*; imaginación.

\* Artículo de reflexión.

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [elopezh@comillas.edu](mailto:elopezh@comillas.edu)

*The Inward Eye or Imagination in Ignatius of Loyola  
and Carl Gustav Jung: A Spiritual Interpretation*

Abstract: This article investigates the meaning of the image in the spiritual experience of Ignatius of Loyola (1491-1556) and Carl Gustav Jung (1875-1961). This is the framework that moved the investigation, limiting its objective not to Jung's psychoanalytic theories, but to the comparative study of two symbolic images between the two: Christ and the serpent. First, by exploring the documentary sources in Ignacio de Loyola and in Jung's *Red Book*. Following the comparative and analytical method, we have narrowed down the terms on the meaning of the inner eye and surreal or symbolic images. In second place, we have entered into the comparative study of the figures of Christ and the serpent.

The result has been that the *Autobiography* is built under two parameters: "His eyes were opened a little" (8-10), a common thread until "the eye opening" (30-31). This progressive opening of the eyes weaves the discernment of the motions that accompany the arc of these numbers: to look at oneself (8-27), at the mysteries of faith (28-29) and at Christ (30-31), where the snake acquires a strong symbolic value. The conclusions of our research are as follows:

1. The three images—the serpent, the mysteries of faith and Christ—reveal a path towards the Christi form in both Ignatius and Jung, to reveal the deceptions.
2. Ignatius and Jung exercise in the image. Both, despite their differences, join that tradition that recovers the meaning of life as a spiritual exercise.
3. Assuming one's own life and leading it to the Christi form are two of the exercises of those who look at Christ, because through the art of figuring and figuring oneself, these persons know themselves internally and adopt the Christi form: the occurrence of God and the emergence of their inner selves.

KEY WORDS: Spiritual Exercises; Ignatius of Loyola; *Red Book*; Imagination.

---

CÓMO CITAR:

López Hortelano, Eduard. "El ojo interior o la imaginación en Ignacio de Loyola y Carl Gustav Jung: una interpretación espiritual". *Theologica Xaveriana* vol. 72 (2022): 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.oiiil>

---

## Introducción

La apuesta es clara: “El futuro debería ser presentado bajo el signo del ejercicio”<sup>1</sup>. Davidson también lo formularía en el prefacio a la obra de Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cuando insistió en el cuidado y trabajo de la interioridad como las condiciones necesarias para la transformación de las sociedades<sup>2</sup>. Lo que pretendemos en este artículo es interpretar espiritualmente el significado de la imagen en la experiencia teológica y espiritual de Ignacio de Loyola (1491-1556) y de Carl Gustav Jung (1875-1961)<sup>3</sup>. No hablaremos de sus teorías psicoanalíticas, sino de la experiencia imaginativa que viven —que en el caso del psiquiatra suizo se describe en su *Libro rojo*<sup>4</sup>—, para sacar a la luz un denominador común que atraviesa tiempos y lugares: las figuras de Cristo<sup>5</sup> y de la serpiente.

Antes de ello, sin embargo, debemos acotar los términos y bucear en el poder de una palabra: la imaginación o el ojo interior. Así entendido, dividiremos nuestro análisis en dos partes: la fenomenología de la imagen (el ojo interior) y la visión abierta en Ignacio de Loyola y en Carl Gustav Jung y sus imágenes.

## Fenomenología de la imagen: el ojo interior

La imaginación, en la experiencia espiritual, hay que enmarcarla en lo que denominamos el ojo interior. La miniatura del *Salterio de San Luis* (Figura 1) lo expresa exactamente. En la parte alta se observa, en un globo o primer ojo, la célebre escena bíblica del rey David mirando a Betsabé (2S 11,1-2), mientras que en la parte baja, o segundo ojo, el rey Luis fija su mirada hacia Cristo, que se encuentra en una mandorla

<sup>1</sup> Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, 17.

<sup>2</sup> Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 13.

<sup>3</sup> Jung se interesó por los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio a los cuales consagró una serie de seminarios en Zurich (Jung, “*Exercitia Spiritualia* of St. Ignatius of Loyola [1939-1940]”); Filella, “Los Ejercicios Espirituales y la psicología de C. Jung”, 310-329; Squilloni, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli “Esercizi Spirituali” di S. Ignazio di Loyola*; Mardones y otros, “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y el proceso de individuación junguiano”, 569-595.

<sup>4</sup> Jung, *El Libro rojo (facsimil)*; Nante, *El Libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplorable*; Nante (ed.), *El Libro rojo (versión de estudio)*.

<sup>5</sup> El magisterio de la Iglesia ya alertó de dos desafíos contemporáneos: el individualismo y una salvación meramente interior: “Por un lado, el individualismo centrado en el sujeto autónomo tiende ver al hombre como un ser cuya realización depende únicamente de su fuerza. En esta visión, la figura de Cristo corresponde más a un modelo que inspira acciones generosas, con sus palabras y gestos, que aquel que transforma la condición humana [...] Por otro lado, se extiende la salvación meramente interior, la cual tal vez suscite una fuerte convicción personal, o un sentimiento intenso, de estar unidos a Dios, pero no llega a asumir, sanar y renovar nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado” (Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta *Placuit Deo* sobre algunos aspectos de la salvación cristiana [2018]” 2).

o tercer ojo, símbolo de la fecundidad y la fertilidad. La imaginación es la capacidad (*potentia*) del ojo interior<sup>6</sup>, que va más allá de las realidades físicas o visibles.

Se trata de un tipo de mirada que no sobrevuele la superficie, sino que vuela a la contemplación o a las realidades invisibles, tan reales como las materiales. Por eso, la imaginación se activa mediante tres verbos que forjan la experiencia visionaria<sup>7</sup>: ver, oír y conocer.



Figura 1. *Beatus vir. Psautier dit de Saint Louis*<sup>8</sup>.  
Manuscrit Latin 10525. Biblioteca Nacional de Francia,  
folio 85v (siglo XIII)

<sup>6</sup> Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, 74.

<sup>7</sup> Adnès, “Visions”, 950-1002.

<sup>8</sup> En *Gallica*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447877n/f184.item> (consultado el 12 de noviembre de 2020); véase también a Cirlot Valenzuela, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, 21.

## Ver, oír y conocer

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 tan solo haber percibido. Ver y conocer tienen su raíz indoeuropea en \**wid*, de la cual proviene la forma griega *ιδ-οιδ*. 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*<sup>9</sup>.

En consecuencia resulta indiscutible el vínculo entre estos dos vocablos: ver y conocer. Quien ve es quien conoce. Y la visión, a partir de la capacidad imaginativa, en lo espiritual, se ubica en la Palabra y en la revelación. En este sentido, “el visionario” es quien mora en la profecía<sup>10</sup> y en la revelación<sup>11</sup>.

En segundo lugar, la imaginación como ejercicio espiritual crea un lenguaje para dar a conocer lo vivido. El profeta es, por antonomasia, la persona (*nomen agentis*) que da a conocer el mensaje de Jesús, el Señor. El verbo “ver”, de acuerdo con el cuerpo juánico, pone de manifiesto un sentido teológico profundo. Ver es permanecer cerca del Señor. Permanecer tiene connotaciones teologales muy notables. Quien permanece con el Señor, está en comunión con él<sup>12</sup>.

En tercer lugar, la imaginación señala (*signum-mysterium*) una narración. Llamémosle peregrinación. La vista imaginativa permite un camino. De esta manera es innegable que la imaginación –capacidad de crear y transformar–, con sus riesgos o ambigüedades, capacita el ejercicio de la fe. En otras palabras, ella pone la vida del creyente en la presencia de Dios.

De eso ha dado fe la grandísima tradición de figuras espirituales<sup>13</sup> que –como apunta Hamburger cuando analiza las místicas medievales– responde a una relación in-

<sup>9</sup> Nitrola, *Tratatto di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, 415-416.

<sup>10</sup> Krämer, “*προφήτης*”, 783-796; Friedrich, “*προφήτης*”, 854.

<sup>11</sup> Oepke, “*ἀποκάλυψις*”, 556-583.

<sup>12</sup> 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 vid verdadera (15,4-7), el discípulo amado (21,22-23), el discípulo en relación con el Espíritu [(14,17).

<sup>13</sup> Algunos ejemplos: Gregorio Nacianceno, *Oratio XXX*; Atanasio de Alejandría, *Orationes contra Arianos III*; Agustín de Hipona, *De diversis questionibus LXXXIII*. En la Edad Media, a partir del florecimiento de la mística y en un nivel más experiencial: Elizabeth De Schönau, *Liber viarum Dei*; Hildegard von Bingen, *Scivias* y *Liber divinorum operum*; Matilde de Magdeburgo, *La luz fluyente de la divinidad*; Beatriz de Nazaret, *Los siete modos de amor*; Margarita d’Oingt, *Pagina meditationum*; y *Speculum*; Gertrud von Helfta, *Memorial de la abundancia de la divina suavidad*; Juliana de Nordwich, *Revelaciones del amor divino*; Ángela de Foligno, *Memorial*; y Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, entre otras.

trínseca entre la imagen devocional y el vuelo contemplativo<sup>14</sup>; pero también Bill Viola (1952), artista neoyorquino, que en su videoarte (*Martyrs, The Crossing o Emergence*, entre otras exposiciones) nos pone ante esta tesitura: las imágenes no son totalmente exteriores (imaginario)<sup>15</sup>, sino que se producen en el interior (*mundus imaginalis*) forjando un camino propio iniciático. Porque lo importante es crear un mundo interior.

## Definición

En ese mundo se generan diferentes tipos de imágenes, entre las cuales existen algunas que conducen a la contemplación (imágenes *imaginales*, como indica Wunenburg). La mejor definición, en este sentido, la encontramos en Chrétien de Troyes, autor del siglo XII, en una de sus obras más célebres y recurrentes: *El cuento del Grial* (c. 1180). La imagen es sinónima de la semejanza (*semblance, similitudo*). Chrétien, en octosílabos pareados y en francés provenzal, relata un episodio muy ilustrativo que nos ofrece el funcionamiento de lo que significa la imagen. Perceval, un caballero, está ante la nieve. Una oca es herida por un halcón y caen tres gotas de sangre (rojas) en la nieve (blanco), y las tres gotas junto a la nieve le recuerdan el rostro de su amiga Blancaflor. *Samblance* (semejanza), *ensamble* (une) y *resamble* (parece), lo que le conduce a la meditación o a la contemplación. Veámoslo:

*Si s'apoia desor sa lance  
Por esgarder cele samblance;  
Que li sanz et la nois ensamble  
La fresche color li resamble  
Qui ert en la face s'amie,  
Si pensé tant que il s'oblie  
(vv. 4194-4210)<sup>16</sup>.*

Se apoyó en la lanza para contemplar aquella visión, pues la sangre y la nieve juntas 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,

<sup>14</sup> Hamburger, *The Visual and Visionary. Art and Female Spirituality in the Late Medieval Germany*, 19.

<sup>15</sup> “Lo *imaginal* (del latín *mundus imaginalis* y no *imaginarius*) remitiría antes bien a representaciones de imágenes a las que podríamos llamar surreales [...] Estas 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” (Wunenburg, *La vida de las imágenes*, 32).

<sup>16</sup> Ciriot Valenzuela, *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*, 93.

le pareció, tanto le agradaba, que estuviera viendo el fresco color del rostro de su bella amiga.<sup>17</sup>

Esta es la definición y su funcionamiento. La imaginación se sitúa en una relación de semejanza (“se parece a”) a diferencia de una idea o ídolo (“se aparece”). Etimológicamente, la imagen como icono nos conduce a esa primera relación, para diferenciarla del ídolo o de las ideas que generarán vocablos como fantasma, forma, simulacro o fantasía.

Por tanto, la imaginación como ejercicio teológico y espiritual apunta a una relación icónica (lo que se parece y no lo que aparece)<sup>18</sup>, de carácter surreal o simbólico, profundamente interno, que da contenido a pensamientos y genera una dimensión reveladora. Aquí hay que situar la imagen de la serpiente en Ignacio o en Jung, como veremos más adelante, o bien esos rayos o formas blancas para describir la humanidad de Cristo o María; surreales, no porque sean fantásticas, sino porque precisamente van más allá de la realidad siguiendo uno de los principios de San Pablo que inundó la Edad Media y la Modernidad: “*Per visibilia ad invisibilia*” (Rm 8,20).

Se trata de fijar la mirada en una sola imagen icónica o arquetípica (*urbild*, en alemán, imagen originaria). La imagen de Cristo deviene, así, una imagen central a la cual dirigir la mirada; de ahí esa relación entre imagen e imitación, *imago-mimesis*, con una misma raíz etimológica<sup>19</sup>. Sin embargo, debemos decir que la mimesis no es una copia en sentido platónico, sino un “como” (*samblance*, semejanza) con carácter casi sacramental. Así lo sugiere Léon-Dufour<sup>20</sup> cuando analiza la perícopa “amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 13,15): el “como” no significa una comparación ni mucho menos una copia. La palabra griega *kathós* indica, exactamente, ese valor sacramental de forma que el discípulo se transforme en signo icónico que transparente al mismo Dios invisible y visible en Cristo.

<sup>17</sup> De Troyes, *Obras completas*, 527.

<sup>18</sup> De ello me ocupé en: López Hortelano, “Poética y Forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: ‘Imaginando...’ (Ej 53), 45ss.; López Hortelano, “La imaginación como ejercicio teológico-espiritual”, 20-23; López Hortelano, “Imaginación figurativa, abstraída y discernida. Una aproximación al *oculus imaginationis* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio”, 70-71; López Hortelano, “Imaginando...” (Ej 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*.

<sup>19</sup> “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*” (Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* III, 442).

<sup>20</sup> Léon-Dufour, *Le partage eucharistique selon le Nouveau Testament*, 287-288.

## Visión abierta: Cristo y la serpiente. Ignacio de Loyola y Jung

Nos interesa aquí, desde esta fenomenología de la visión expuesta, poner en paralelo a dos figuras que aparentemente distan en el tiempo y en contextos: siglos XVI y XX. Estamos hablando de Ignacio de Loyola y Carl Gustav Jung, psiquiatra suizo con su *Libro rojo*. Jung, discípulo de Freud, se separó de su maestro por la cuestión de la libido y su interés por no enmarcarla como pulsión sexual. No analizaremos sus teorías acerca del proceso de individuación, sino nuestro estudio se centra en las imágenes creadas a partir de su experiencia visionaria entre el periodo de entreguerras, que solo han visto la luz en 2009, particularmente en dos de ellas: Cristo y la serpiente.

En Ignacio –siguiendo las fuentes documentales de las que disponemos<sup>21</sup>– las imágenes las podemos clasificar en tres tipos: (1) Devocionales o materiales, que Ignacio vio en algún momento de su vida (San Pedro, Santo Domingo, San Francisco, Jerusalén, Aránzazu, Montserrat)<sup>22</sup>. (2) Propiamente mentales (las que provienen de la *Vida de Cristo* o la *Vida de los santos*, Jerusalén, su vida pasada, la cartuja de Sevilla y las producidas por su lectura de los libros de caballerías)<sup>23</sup>. (3) Visionarias o representaciones.

Estas últimas las denominamos imágenes *imaginales* o surreales, porque ostentan un alto contenido simbólico, epifánico o revelador. A ellas dedicaremos nuestro estudio. Mientras tanto, el *Libro rojo*, *Liber secundus*, comienza *Die Bilder des irrenden*, las

<sup>21</sup> Utilizaremos la siguiente edición de la *Autobiografía*: Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (en adelante, *Au* seguido del número de párrafo de dicha edición). Otras fuentes primarias: Laínez, “Epistola P. Lainii (Bologna 16 de junio de 1547)”, 54-145; De Polanco, “Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan”, 146-256; De Ribadeneyra, “Vita Ignatii Loyolæ”.

<sup>22</sup> “Solía ser el dicho 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 echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalén” (*Au* 12). “[...] al cual persuadió en el camino que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu” (*Au* 13). “[...] y llegado a Monserrate [...] se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora” (*Au* 17-18).

<sup>23</sup> “Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito [...], algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar” (*Au* 6). “Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; más 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” (*Au* 8). “Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada” (*Au* 10). “[...] ofrecíasele meterse en la Cartuja de Sevilla” (*Au* 12). “Y fue su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas” (*Au* 13).



imágenes errantes. Al más puro estilo medieval, se insiste en la omnipresencia de un ojo interior al igual que en Ignacio.

De entrada, ya anunciamos que su *Autobiografía* está construida bajo dos parámetros: “Se le abrieron un poco los ojos” (8-10)<sup>24</sup>, que será el hilo conductor de la narración hasta “la apertura ocular” (30-31)<sup>25</sup>. Esta progresiva apertura de los ojos, del ojo interior movido por la vista imaginativa, teje el discernimiento de las mociones que acompañan el arco de estos números. Un ojo que presenta tres dimensiones: mirar(se) a sí mismo (8-27), a los misterios de la fe (28-29) y a Cristo (30-31).

### El ojo que mira a sí mismo

La primera dirección claramente se centra en el *sí mismo* o el *self*. A lo largo de la tradición cristiana, ya desde San Agustín (354-430)<sup>26</sup>, este ojo interior ha sido designado bajo nomenclaturas diferentes, pero todas ellas se refieren al ojo de la fe, de la mente o del corazón, el mismo planteamiento de Ricardo de San Víctor (c. 1110-1173) en su teoría ocular. La razón (*ratione*) y el afecto (*affectione*) son las fuentes de todo bien, “*de gemino totius fonte*”<sup>27</sup>. En la medida que se limpia el espejo y se examina (*diligenter inspecto*) aparece una insólita visión de Dios que irradia los ojos (*insolitae visionis radius oculis eius apparere*)<sup>28</sup>, por lo que la imaginación está al servicio de la razón, como la sensibilidad al del afecto<sup>29</sup>.

Desde tal perspectiva, en este primer momento, tanto Ignacio como Jung dirigen su mirada hacia el sí mismo, donde las imágenes se caracterizan por ser dialécticas o contrapuestas: vida pasada-Jerusalén / Cristo-vida pasada-serpiente. Con la expresión

<sup>24</sup> “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]” (Au 8). Cursivas nuestras.

<sup>25</sup> “Y estando allí sentado *se le empezaron abrir los ojos del entendimiento*” (Au 30) y “tuvo un muy claro conocimiento con grande asenso de la voluntad” (Au 31). Cursivas nuestras.

<sup>26</sup> De Hipona, *De Genesi ad litteram*, 386-387; San Buenaventura, *Breviloquium*, 230.

<sup>27</sup> De San Víctor, *Les douze patriarches (Beniamin minor)* III, §1, 94.

<sup>28</sup> *Ibid.*, LXXII, §23, 298.

<sup>29</sup> *Ibid.*, V, §3, 100.

“va tomando lumbre”<sup>30</sup> se formula esta dialéctica, porque la luz, la claridad o la lucidez se contraponen a la sombra. Luz que, por otra parte, desde Hildegard von Bingen (c. 1098-1179) se califica como ígnea<sup>31</sup>, purificadora en clave de combate, que se derrama en los ojos de la Sibila del Rin.

Constituye en este estadio inicial el escrutinio o examen como método para el conocimiento de sí mismo, de los ideales, de las confrontaciones, en definitiva, del sentir y del pensar sobre esta realidad. Aquí, la imagen simbólica de la serpiente ya aparece con fuerza en estos números y que volverá al final del proceso (31). La serpiente (Figura 2) emerge como imagen dialógica en un primer paso primario pero decisivo:

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.<sup>32</sup>

En Ignacio de Loyola, esa imagen simbólica aparece de la siguiente forma:

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. Hasta este tiempo siempre había perseverado cuasi en un mesmo 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

<sup>30</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 8.

<sup>31</sup> “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 ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho” (Cirlot y Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, 47-48). En los escritos ignacianos, el término “ígnus” viene explicitado en dos ocasiones. La primera, en la “Meditación del infierno” de los Ejercicios, cuando se invita a “ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como en cuerpos ígneos” (San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios espirituales” 66). La segunda ocasión se describe en el “Diario espiritual”, cuando habla del Espíritu Santo sintiéndolo como “flama ígnea modo insólito” (N.º 14) (San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Diario espiritual”; véase a Melloni, “Ígneo” II, 986-987).

<sup>32</sup> Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. XVI (Nox tertia), 111.

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 ánimo: ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?<sup>33</sup>.

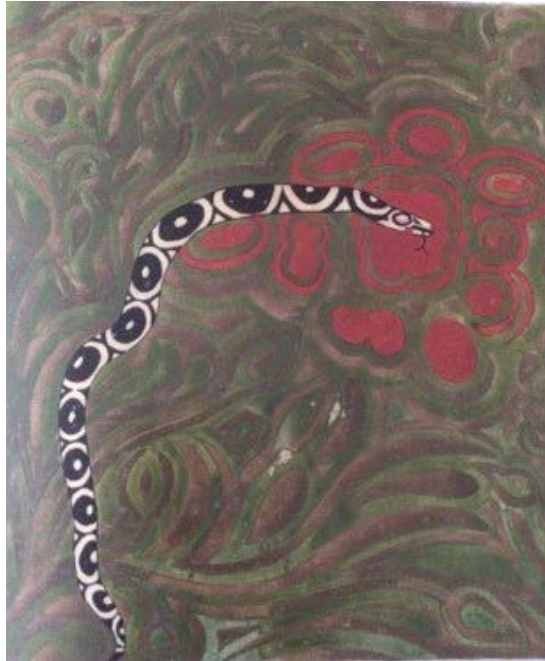


Figura 2. Facsimil de *El Libro rojo* de Carl Gustav Jung  
(Tomado de *El Libro rojo* Carl Gustav Jung.  
Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2010, 111).

Si vamos a etimologías y diccionarios de símbolos, la serpiente presenta tres características principales: (1) Deja su veneno. (2) Cambia de piel. (3) Teme al hombre desnudo. La inoculación del veneno es sutil y no es evidente; de aquí la mudanza de la piel y sus sutilezas. ¿Por qué teme al hombre desnudo? La referencia al Génesis es clara. El hombre desnudo, sin vergüenza, es la imagen de la ordenación divina mientras que el engaño (antes del pecado) desprovee a la condición humana de ese estado original. Así dan testimonio bestiarios como el *Fisiólogo*<sup>34</sup> o el *Hymnus VI*<sup>35</sup> de

<sup>33</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 19-20.

<sup>34</sup> Anónimo, *El fisiólogo*, 79-80.

<sup>35</sup> “O tortuose serpens,/qui mille per meandros/fraudesque flexuosas/agitas quita corda,/discede, Christus hic est,/Hic Christus est, liquesce!” (vv. 141-146) (Aurelio Prudencio, “Cathemerinon. Hymnus VI”, 84-86).

Aurelio Prudencio (c. 348-c. 410); o bien los medievales, *De Bestiis et aliis rebus*<sup>36</sup>; o el *Bestiario moralizado de Gubbio*<sup>37</sup>.

Por consiguiente, el ojo que mira a sí mismo, al *self*, en autoescrutinio y examinándose, se expresa en la figura *imaginal* de la serpiente para indicar el mundo de los engaños, la batalla contra “ese enemigo de natura humana”, que en los *Ejercicios Espirituales* se describe como “cola serpentina” en las reglas de discernimiento para la segunda semana:

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.<sup>38</sup>

En este sentido, la serpiente simboliza el mundo de los engaños y manifiesta, así mismo, la asunción del mal o su evasión, “*ars* memorativa”, tal y como alude Zambon, por su función persuasiva o retórica, con el fin de impresionar, en este caso, por su fealdad<sup>39</sup>. Ignacio, en este primer periodo, vive ese momento crucial, en otros términos, la destrucción de la imagen de Dios por el mal, en un proceso de conciencia, lo que significa “dar a luz a un Dios”<sup>40</sup>, “el lento camino de la lúcida entrega”<sup>41</sup>, o lo

<sup>36</sup> Malaxecheverría, *Bestiario medieval*, 213.

<sup>37</sup> “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” (Malaxecheverría, *Bestiario medieval*, 214). Para Ludolfo de Sajonia (c. 1300-1377/78), “cola de la obra” (De Sajonia, *La vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia*, 226).

<sup>38</sup> San Ignacio de Loyola, Obras: “Ejercicios Espirituales” 334.

<sup>39</sup> Zambon, *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*, 136.

<sup>40</sup> “Lo vacío no puede sacrificar nada, pues siempre padece la carencia. Solo 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 destruida 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”. Jung, *El Libro Rojo. Liber secundus*, cap. XII (El infierno), 75.

<sup>41</sup> García de Castro, “El lento camino de la lúcida entrega (itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)”, 333-355.

que Ramsey llamó “situaciones de desvelamiento o de conversión”<sup>42</sup>: la ilustración del Cardoner (Ignacio) o el acontecimiento (Jung).

Por eso, la negación de sí mismo es la no asunción del mal mientras que la afirmación del sí mismo (imagen de Dios y dar a luz esa imagen) supone asumir las imágenes contradictorias o dialécticas, pero desde la luz y la claridad de la conciencia. De aquí que en la “Meditación de Dos Banderas”<sup>43</sup>, la petición sea la lucidez y no la eliminación de los engaños, “conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y gracia para le imitar”<sup>44</sup>, porque son sentidos y acostumbrados, es decir, no se anulan, sino que deben asumirse desde la lucidez y no desde la sombra o un estado de confusión.

### El ojo teologal que mira a los misterios de la fe cristiana

La segunda dirección del ojo interior se dirige hacia los misterios de la fe: el ojo teologal que fija progresivamente su mirada hacia Dios. La Trinidad es lo primero<sup>45</sup>. La *Majestas Domini* adquiere tintes perceptivos e insiste en cómo a través de los “ojos interiores” se percibe la génesis de la creación<sup>46</sup>, la eucaristía o elevación de la hostia –uno de los tópicos medievales<sup>47</sup>– y la humanidad de Cristo y María<sup>48</sup>.

Estos breves números generan mociones que encaminan a Ignacio hacia una progresiva forma de Cristo desde el acto de fe. Jung, en el capítulo dedicado al Anacoreta, en un interesantísimo diálogo que establece mediante el personaje de Amonio, expresará cómo el *Kempis*, la clásica obra sobre la imitación de Cristo, “significa muchísimo [...] pues está escrito desde el alma”, y continúa: “Busca un modelo que te muestre cómo se ha de vivir lo divino. Nuestro modelo natural es Cristo”<sup>49</sup>. No es de extrañar que en los *Ejercicios* se recomiende: “Para la segunda semana, y así para

<sup>42</sup> Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, 16, 21, 48.

<sup>43</sup> San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios Espirituales” 136-147.

<sup>44</sup> *Ibíd.* 139.

<sup>45</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 28.

<sup>46</sup> *Ibíd.* 29A.

<sup>47</sup> *Ibíd.* 29B. Por ejemplo, Ángela de Foligno (1248-1309), terciaria franciscana, relató: “Algunas veces veo la hostia como vi su cuello o garganta, con tanto esplendor o con tanta belleza que veo venir a la divinidad con más esplendor [...] Vio en la hostia dos ojos esplendísimos” (De Foligno, *Libro de la experiencia*, Cap. VII, 92-107).

<sup>48</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 29CD.

<sup>49</sup> Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. IV (El Anacoreta, Dies I), 15.

adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los *Evangelios y de vidas de sanctos*<sup>50</sup>.

Como decíamos, Ignacio relata ese primer momento del ojo teologal con la Trinidad, cuya imagen son tres teclas. El contexto es netamente oracional y litúrgico: las gradas del monasterio. Sin duda, el oído adquiere preminencia en esta imagen *imaginal*, junto a la expresión “elevar el entendimiento”<sup>51</sup>, lo que no significa “pensar mucho”, sino una actitud y disposición que correspondería a estar en la presencia de Dios:

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.<sup>52</sup>

Esas “Horas de nuestra Señora”, en ese tiempo, eran cantadas, musicadas, tonalizadas (imagen externa), lo que conduce a esa imagen *imaginal* de las tres teclas, armonía musical, en una experiencia, sin duda, sinestésica donde el oído y la vista se entremezclan. La segunda de las representaciones, “una cosa blanca, con rayos y lumbre”, se refiere a cómo Dios había creado el mundo:

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.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios Espirituales”, 100.

<sup>51</sup> En los *Ejercicios*, unos pasos antes de llegar al sitio que se elige para rezar, la preparación es “alzar el entendimiento” hacia arriba por espacio de un Padrenuestro para, precisamente, disponerse interiormente al ejercicio que se va a realizar: “3ª adición. La 3ª: 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” (San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios Espirituales” 75).

<sup>52</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 28.

<sup>53</sup> *Ibid.* 29A.

Los rayos presentan un carácter geométrico, triangular, mientras que Dios en muchas de las imágenes se plantea en forma esférica o circular<sup>54</sup>. No olvidemos que esa redondez la expresa Ignacio en su *Diario espiritual* (N.º 123), cuando habla de la Trinidad<sup>55</sup>. Jung concibe el mundo espiritual como triángulos y esferas. En él, Dios está enfermo y se trata de dar a luz, un nuevo nacimiento de Dios en el interior del hombre en el espíritu de la profundidad, que no comprende el espíritu material:

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 vivifiqué a partir de ahora lo vacío de la materia, a partir de lo cual crece la configuración del mal.<sup>56</sup>

La tercera de las imágenes *imaginables* corresponde a la elevación de la hostia<sup>57</sup>. Aquí se detalla que son los “ojos interiores” los que ven e informan, pero con dificultad de expresarlo:

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.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> López Hortelano, “Las imágenes esféricas en el descenso de Cristo a los Infiernos de Jerónimo Nadal y en el *Fiat Lux* de Francisco de Holanda”, 213-214.

<sup>55</sup> “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” (San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Diario espiritual” 329).

<sup>56</sup> Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. XI (La apertura del huevo), 72. Aquí podemos notar la diferencia entre Ignacio y Jung. Para el psiquiatra suizo, la materia no es signo de la presencia divina (pseudognosis) y así mismo cae en un mesalianismo: “La materia ha sido creada por Dios y, como tal, no es mala” (N.º 8), al igual que los falsos carismáticos del siglo IV que identificaban la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica de su presencia en el alma” (Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana [15 de octubre de 1989]” 9).

<sup>57</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 29B.

<sup>58</sup> *Ibid.*

En efecto, la única manera es la simbólica: rayos blancos, en este caso. Luz y blanco son dos de los colores que representan por antonomasia la lucidez. Hildegard von Bingen describe en *Scivias*, conoce los caminos, la Jerusalén celeste en estos términos: luz, luces y blancos<sup>59</sup>, al igual que el *Apocalipsis* remite a los hijos de la luz con vestidos blancos (Ap 3,4-5; 4,4; 7,13; 19,14). Finalmente, el ojo teológico conduce a la humanidad de Cristo y de María de forma parecida:

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 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 [cuerpo blanco], sin distinguir las partes.<sup>60</sup>

En Jung, la adquisición de la forma de Cristo es, precisamente, ese camino interior en los misterios de la fe que provoca mociones y pensamientos:

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 irrumpen 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”.<sup>61</sup>

## El ojo crístico

Por último, la tercera dirección que llevará a Ignacio a la confirmación de todas sus elecciones y decisiones posteriores es el ojo crístico. Los números 30-31 no deben desvincularse pues pertenecen al mismo contexto narrativo, ya que no podemos comprenderlos si no se leen conjuntamente. Cristo adquiere aquí una importancia relevante, al volver a aparecer la serpiente (Figura 3), ahora en contraste con la luz.

Esa luz está presente en el número 30. Otra vez surge un contexto de tránsito, “de camino a”, por lo que no estamos en un marco oracional propiamente, sino en lo ordinario de una peregrinación. Ángela de Foligno, terciaria franciscana, en siglos anteriores narraba cómo, cuando se dirigía hacia la Basílica de Asís, antes de la visión de ser abrazada por Cristo como Francisco, cuando vio la vidriera de los ángeles, sintió

<sup>59</sup> Ciriot Valenzuela, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Parte III, visiones I-XIII.

<sup>60</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 29CD.

<sup>61</sup> Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. XV (Nox secunda), 105.



ser una “criatura mendicante”, perteneciente a la creación<sup>62</sup>, en lo que Morrison llamó “la preparación del alma”<sup>63</sup>. En este sentido, en lo ordinario de un camino, a Ignacio “se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento”.



Figura 3. Facsímil de *El Libro rojo* de Carl Gustav Jung  
(Tomado de *El Libro rojo* Carl Gustav Jung.  
Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2010, 109).

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 sentado *se le empezaron a 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

<sup>62</sup> “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 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” (De Foligno, *Libro de la experiencia*, Cap. III, 55).

<sup>63</sup> Morrison, “Ingesting Bodily Filth Defilement in the Spirituality of Angela of Foligno”, 204-216.

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 sesenta 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 intelecto, que tenía antes].<sup>64</sup>

Como se puede apreciar, es una abstracción total, pues no puede declarar los particulares ni las formas específicas. Más bien se trata de un estado de luz y de conciencia, de desvelamiento (Ramsey); pero, ¿desvelamiento de qué? ¿Qué se ha iluminado y qué pertenecía antes al mundo sombrío? Es el momento –para Jung– del acontecimiento<sup>65</sup>. Por eso, acto seguido, Ignacio va delante de una imagen de Cristo que contrasta con la aparición de la serpiente, y desde ese estado lumínico del entendimiento puede entender qué es el engaño:

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.<sup>66</sup>

Estos números los podemos calificar como el Apocalipsis de Ignacio, porque expresan la firmeza, la lucidez de un hombre nuevo firme en Cristo y la gracia de un “estado de libertad positiva que la Antigüedad cristiana llama *apatheia*, el Medioevo

<sup>64</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 30. Cursivas nuestras.

<sup>65</sup> “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” (Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. VIII [Primer día], 44).

<sup>66</sup> Rambla (ed.), *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* 31.

*impassibilitas* y los Ejercicios Espirituales ignacianos ‘indiferencia’<sup>67</sup>. ¿Por qué Cristo? Porque es el único que asumió su propia vida tal y como lo narra el mismo Jung:

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 indecible cuán grande debe ser la devoción de quien asume vivir su propia vida.<sup>68</sup>

## Conclusiones

Para finalizar, esbozamos tres consideraciones acerca de este ojo interior que va recorriendo el sí mismo (*self*) los misterios de la fe (teológico) y la forma *Christi* (crístico). *Primero*. Las fuentes documentales aluden a tres imágenes o representaciones (*imaginables*): la serpiente, los misterios de la fe y el Cardener con la figura de Cristo. Un primer objetivo es mostrar la apertura de los ojos (*oculus mentis, oculus cordis*) o un “desvelamiento”. Este tipo de mirada revela un camino en cuya base se encuentra el paso del yo al sí mismo y la *discretio* de espíritus (desvelar los engaños).

Así como Jung propugnó su aversión a la mirada de la ciencia y de la razón moderna en favor de una percepción simbólica, dicho ojo interior o vista imaginativa traza “el camino de la forma”<sup>69</sup> y de la percepción icónica *versus* una mirada excesiva o únicamente analítica. Esto, evidentemente, tiene consecuencias directas sobre la importancia del discernimiento en la experiencia espiritual.

La arquitectura dialéctica de imágenes (vida pasada y Jerusalén, la cruz y la serpiente), que hemos presentado anima la actividad mental imaginativa cuyos frutos son dos: (1) La destrucción de las imágenes iniciales sobre el yo. (2) 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

<sup>67</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (1989)” 18. La indiferencia ignaciana se describe en el llamado *Principio y fundamento*: “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” (San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios Espirituales” 23).

<sup>68</sup> Jung, *El Libro rojo. Liber secundus*, Cap. XXI (El mago), 155.

<sup>69</sup> Véase a Pons, *El camino hacia la forma. Goethe, Webern, von Balthasar*.

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.

Sin embargo, el paso decisivo versa sobre una primera destrucción, que se origina por el discernimiento de espíritus y que conduce a una imaginación pensada y examinada mediante la fe (*imago fidei*) con el fin de que sea más un icono de vida verdadera que un mero espejismo. En consecuencia, la imaginación debe ser ejercitada, y así deviene un ejercicio espiritual mediante el cual transforma y transporta al sujeto a una nueva consideración de sí mismo y de la experiencia teológica y espiritual.

*Segundo.* Ignacio y Jung se ejercitan en la imagen. Ambos, pese a sus diferencias, se suman a esa tradición que recupera el sentido de la vida como ejercicio. Para comprender este proceso espiritual, sirve de gran ayuda la lista de “ejercicios” que Filón de Alejandría estableció para aprender a vivir: “Buscar, examinar, leer y escuchar, atender y conocerse a sí mismo”<sup>70</sup>.

El ojo interior busca pasar de ver a verse. Esta epifanía no solo se refiere a las verdades de la fe (*fides qua creditur*) sino también a su adhesión (*fides qua creditur*)<sup>71</sup>; pero el ojo de la imaginación exige un método, un conjunto de prácticas que doten de espiritualidad a la experiencia. Esto indica una actividad determinada por tiempos y lugares, una serie de operaciones espirituales que transformen la vida de la persona, que eduquen una nueva sensibilidad. Por eso, no es de extrañar la quinta adición en *Ejercicios*:

Después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto 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.<sup>72</sup>

*Tercero.* En la visión panorámica que hemos contemplado podemos concluir que asumir la propia vida y conducirla a la *forma Christi* son dos de los ejercicios de la actividad del ojo interior o de la imaginación, cuyo puesto específico o relevante es el examinarse o el examen, pues constituye un aprendizaje en la lectura de lo que va aconteciendo en el interior. Mediante el arte de figurar y figurarse se va conociendo interiormente y se va adoptando la forma de Cristo. De esta manera, el ojo interior o el de la imaginación penetra en las realidades invisibles (Rm 1,20).

<sup>70</sup> Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 26.

<sup>71</sup> Otón lo comprende en tres tipos de fenómenos complementarios: experiencia de sentido (significado profundo de lo cotidiano), religioso (internalización de los contenidos religiosos) y de lo trascendente (vinculación consciente del *Deus semper maior*) (Otón, *Tabor. El Dios oculto en la experiencia*, 55-56).

<sup>72</sup> San Ignacio de Loyola, *Obras*: “Ejercicios Espirituales” 77.

Es precisamente en la exploración cristológica donde empieza la verdadera consolación para Ignacio, o ese “dar a luz” a Dios en Jung, lo que significa que la búsqueda y la visión abrazan un tipo de conocimiento interno de Cristo y su forma de vida. En este sentido, hay un aspecto que destaca con relieve especial: 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 proceso simultáneo y dialéctico. Esta dinámica hace que él sea su imagen en una relación simbólica y metafórica. Introducirse en la vida de Cristo desencadena, quizás inefablemente, que el ojo interior se abra a un nuevo modo de vida: el acontecer de Dios y la emergencia de su sí mismo.

## Referencias bibliográficas

- Adnès, Pierre. “Visions”. En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, dirigido por Marcel Viller XVI, 950-1002. Paris: Beauchesne, 1937-1995.
- Anónimo. *El fisiólogo*. Editado por N. Guglielmi. Madrid: Eneida, 2002.
- Aurelio Prudencio. “Cathemerinon. Hymnus VI”. En *Obras completas*, por Aurelio Prudencio, preparada por Alfonso Ortega e Isidro Rodríguez, 84-86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- Cirlot Valenzuela, Victoria. *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)*. Madrid: Siruela, 2014.
- \_\_\_\_\_. *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*. Madrid: Siruela, 2010.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Siruela, 2001.
- Cirlot Valenzuela, Victoria, y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (1989)”. *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_sp.html) (consultado el 16 de noviembre de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Carta *Placuit Deo* sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (2018)”. *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180222\\_placuit-deo\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_sp.html) (consultado el 16 de noviembre de 2020).
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. III. Madrid: Gredos, 1997.

- De Foligno, Ángela. *Libro de la experiencia*. Edición de Pablo García Acosta. Madrid: Siruela, 2014.
- De Hipona, Agustín. “De Genesi ad litteram”. XII, VI. En *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, por Josephus Zycha XXVIII, 386-387. Viena: s/e, 1856.
- De Polanco, Juan Alfonso. “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. *Narrationes Scriptae Ante Annum 1557*, dirigido por Dionysius Fernández Zapico y Candidus de Dalmases, 146-256. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1943.
- De Ribadeneyra, Pedro. “Vita Ignatii Loyolæ: textus Latinus et Hispanus cum censuris”. En *Monumenta Ignatiana*, Vol IV, por D. Fernández y C. Dalmases. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965.
- De Sajonia, Ludolfo. *La vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia*, editado por Emilio del Río I. Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas-Institutum Historicum Iesu, 2010.
- De San Víctor, Ricardo. *Les douze patriarches (Beniamin minor)*. Paris: Du Cerf, 1997.
- De Troyes, Chrétien. *Obras completas*. Editado por Carlos Alvar. Barcelona: Edhasa, 2013.
- Filella, Jaume. “Los Ejercicios Espirituales y la psicología de C. Jung”. En *Psicología y ejercicios ignacianos*, por C. Alemany y J. A. García-Monge I, 310-329. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1991.
- Friedrich, Gerhard. “προφητηφ”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, por Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich VI, 854. Grand Rapids (MI): Eerdmans Eerdmans Publishing Company, 1983.
- García de Castro, José. “El lento camino de la lúcida entrega (itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)”. *Manresa* 73 (2001): 333-355.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Hamburger, Jeffrey. *The Visual and Visionary. Art and Female Spirituality in the Late Medieval Germany*. New York (NY): Zone Books, 1998.
- Jung, Carl Gustav. *El Libro rojo (facsimil)*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2010.
- \_\_\_\_\_. “*Exercitia Spiritualia* of St. Ignatius of Loyola (1939-1940)”. En *Modern Psychology IV. Notes on Lectures given at Eidgenössische Technische Hochschule*. Vol. III + IV, por C. G. Jung. Zurich: Karl Schipper & Co., 1959.

- Krämer, R. S. “προφητηφ”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich VI, 783-796. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Laínez, Diego. “Epistola P. Lainii (Bologna, 16 de junio de 1547)”. En *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Vol. i. *Narrationes Scriptae Ante Annum 1557*, dirigido por Dionysius Fernández Zapico y Candidus de Dalmases, 54-145. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1943.
- Léon-Dufour, Xavier. *Le partage eucharistique selon le Nouveau Testament*. Paris: Seuil, 1982.
- López Hortelano, Eduard. “Imaginación figurativa, abstraída y discernida. Una aproximación al *oculus imaginationis* de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio”. *Gregorianum* 99 (2018): 67-85.
- \_\_\_\_\_. “*Imaginando...*” (Ej. 53). *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPCo, 2020.
- \_\_\_\_\_. “La imaginación como ejercicio teológico-espiritual”. *Revista Iberoamericana de Teología* 24 (2017): 11-38.
- \_\_\_\_\_. “Las imágenes esféricas en el descenso de Cristo a los Infiernos de Jerónimo Nadal y en el Fiat Lux de Francisco de Holanda”. *Hispania sacra* 145 (2020): 207-220.
- \_\_\_\_\_. “Poética y Forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: ‘Imaginando...’ (Ej. 53)”. Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2016.
- Malaxecheverría, Ignacio. *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela, 2008.
- Mardones, Teresita y otros. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y el proceso de individuación jungiano”. *Miscelánea Comillas* 64 (2006): 569-595.
- Melloni, Javier. “Ígneo”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, por Grupo de Espiritualidad Ignaciana II, 986-987. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- \_\_\_\_\_. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- Morrison, Molly. “Ingesting Bodily Filth Defilement in the Spirituality of Angela of Foligno”. *Romance Quarterly* 50 (2003): 204-216.
- Nante, Bernardo. *El Libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Madrid-Buenos Aires: Siruela-El Hilo de Ariadna, 2012.

- \_\_\_\_\_ (ed.). *El Libro rojo (versión de estudio)*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- Nitrola, Antonio. *Tratatto di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*. Milano: San Paolo, 2010.
- Oepke, A. “*ἁποκαλυψιφ*”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich III, 556-583. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Otón, Josep. Tabor. *El Dios oculto en la experiencia*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Pons, Jordi. *El camino hacia la forma. Goethe, Webern, von Balthasar*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Rambla, José María (ed.). *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPCo, 2015.
- Ramsey, Ian. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press Ltd., 1967.
- San Buenaventura. “*Breviloquium*”, II, XII, 5, por Collegii S. Bonaventuræ V, 230. Quaracchi: s/e: 1893.
- San Ignacio de Loyola. *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos, 2012.
- Squilloni, Daniel. *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli “Esercizi Spirituali” di S. Ignazio di Loyola*. Napoli: Liguori, 1996.
- Wunenburger, Jean-Jacques. *La vida de las imágenes*. Buenos Aires: Jorge Baudino-Universidad Nacional de San Martín, 2005.
- Zambon, Francesco. *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2010.