

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFIA

**“SILEX DEL DIVINO AMOR: EL CONCEPTO DE
CONTEMPLACIÓN EN LA OBRA DE ANTONIO RUÍZ DE
MONTROYA”**

TESIS

**Para optar el Título Profesional de
Licenciado en Filosofía**

AUTOR

Manuel Antonio Ramos Lava

Lima – Perú

2014

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo Primero: La espiritualidad religiosa y la mística en el Virreinato del Perú (Siglo XVII)	11
1.1. “Alumbradismo” tardío en la colonia: Las “alumbradas” limeñas, representantes del imaginario religioso del siglo XVII	13
1.1.1. Mística colonial: Pensamiento jesuita y mística en el Virreinato peruano del siglo XVII	23
1.2. Mística colonial peruana	24
1.2.1. Poesía mística	24
1.2.2. Rosa de Santa María (1586-1617): El misticismo cardiosófico de la Patrona de América	25
1.2.2.1. Ambiente religioso de su vida	25
1.2.2.2. Santidad de Rosa de Santa María	26
1.2.2.3. La mística cardiosófica y el significado espiritual en Rosa de Santa María. Primera santa y poeta mística de la Colonia	27
1.2.3. El misticismo del doctor Juan del Castillo	29
1.2.3.1. Mística del doctor Juan del Castillo: La oración de unión	29
1.2.3.2. Consideraciones finales	30
1.2.4. La mística del Venerable Fray Pedro de Urraca (1583-1617)	31
1.2.4.1. Vida de Urraca	31
1.2.4.2. Santidad de Fray Pedro de Urraca	32
1.2.4.3. La mística en el Venerable Fray Pedro de Urraca	32
Consideraciones finales	34
Capítulo Segundo: Investigaciones sobre Antonio Ruiz de Montoya y el <i>Sílex del Divino Amor</i>	36
2.1. Antonio Ruiz de Montoya y el <i>Sílex del Divino Amor</i>	39
2.1.1. Los orígenes del <i>Sílex del Divino Amor</i>	42
2.1.2. Origen del título	43
2.1.3. Importancia del <i>Sílex del Divino Amor</i>	45
2.1.4. Influencias heredadas por el <i>Sílex del Divino Amor</i> y Ruiz de Montoya	46
2.2. Investigaciones sobre el <i>Sílex del Divino Amor</i>	48
2.2.1. El <i>Sílex</i> visto como desnudez interior o purificación	48
2.2.2. Mística colonial y el <i>Sílex del Divino Amor</i>	51
2.2.3. La síntesis de teoría y praxis en el concepto de contemplación: El testimonio del <i>Sílex del Divino Amor</i>	53
2.2.3.1. La contemplación como relación de la praxis y la teoría: El testimonio del <i>Sílex del Divino Amor</i>	53
2.2.3.2. Concepto de contemplación en el paradigma ignaciano	53
2.2.3.3. Concepto de contemplación en el <i>Sílex del Divino Amor</i> de Ruiz de Montoya	54
Consideraciones finales	57

Capítulo Tercero: Ruiz Montoya: El concepto de contemplación en la mística del *Sílex del Divino Amor* 59

3.1. La estructura del <i>Sílex del Divino Amor</i>	60
3.1.1. Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas	60
3.1.1.1. “Docta ignorancia”, la presencia divina y el alma en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	61
3.1.2. La pureza del alma se encuentra en la Memoria, Entendimiento y Voluntad, necesarias para la divina contemplación	64
3.1.2.1. Mortificación de la Memoria	64
3.1.2.2. Rapto del Entendimiento	66
3.1.2.3. Rapto de la Voluntad	68
3.1.3. La contemplación activa del alma con sus facultades purgadas	69
3.1.4. Sílex pasivo del Divino Amor en el Entendimiento y la Voluntad	74
3.2. Marco histórico-conceptual del <i>Sílex del Divino Amor</i>	76
3.2.1. Consideraciones generales	76
3.2.2. La <i>Teología Mística</i> de Hugo de Balma	78
3.2.3. Ignacio de Loyola (1491-1556): Contemplación para alcanzar amor	80
3.2.4. La polémica de la oración: Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez	81
3.3. Contemplación en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	82
3.3.1. Introducción	82
3.3.2. Sílex del Divino Amor	83
3.3.3. Contemplación en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	85
3.4. Contemplación activa y pasiva en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	87
3.4.1. Contemplación activa en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	87
3.4.2. Contemplación pasiva en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	89
3.5. <i>Sílex del Divino Amor</i> : ¿Tratado de oración o de mística?	90
3.5.1. Tratado de oración: Hombre espiritual y la contemplación activa	90
3.5.2. Tratado de mística: El vínculo entre el hombre contemplativo y la contemplación pasiva	93
3.6. El concepto de contemplación en la mística del <i>Sílex del Divino Amor</i>	95
3.6.1. La mística en el <i>Sílex del Divino Amor</i>	95
3.6.2. El concepto de contemplación en la mística del <i>Sílex del Divino Amor</i>	98
3.7. Consecuencias históricas: Antonio Ruiz de Montoya y el <i>Sílex del Divino Amor</i>	100
3.7.1. Presencia de Dios	100
3.7.2. Espiritualidad religiosa: Importancia del <i>Sílex</i> para la mística limeña	101
3.7.3. Mística: La novedad espiritual del <i>Sílex</i>	101
3.7.4. Repercusión histórica de la obra de Antonio Ruiz de Montoya	102
Consideraciones finales	104
Conclusiones	107
Bibliografía	114

DEDICATORIA

A Maribel Marlene Lava Lazo y Luis Alberto Ramos Zamora:

Que me brindaron su apoyo incondicional en todo momento y fueron mi motivación constante. Gracias a ustedes que me dieron ánimos en los momentos más difíciles de la elaboración, ejecución y culminación de la presente tesis.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación fue financiada con el apoyo del Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM (Código N° 130301057).

También deseo agradecer la ejecución de esta tesis a mi asesor Rubén Quiroz Ávila, ya que sin su experiencia académica no podría haber empezado, avanzado ni culminado satisfactoriamente esta investigación.

Por último, deseo agradecer al profesor Juan Dejo Bendezú y a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya que colaboraron de sobremanera en la elaboración de la presente tesis.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de Tesis es para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En la presente Tesis se tratará el tema de la contemplación no a lo largo de la historia porque eso sería una tarea sin fin; nuestro objetivo es más humilde tratar este tema en un filósofo peruano del siglo XVII -muy poco mencionado en nuestra actualidad filosófica peruana- como es Antonio Ruiz de Montoya. Presentaremos este tópico desde su libro de madurez -a nuestro parecer- más importante como es el *“Sílex del Divino Amor”*.

Se ha elegido este tema pues la contemplación es un asunto central desde los primeros filósofos de naturaleza griegos (φυσικοί), siguiendo lo que sostiene Aristóteles en su primer libro de la Metafísica. Sin embargo, mientras que los primeros filósofos se preguntaban o contemplaban el αρχή (origen) del universo o naturaleza, Ruiz de Montoya contempla lo divino desde su mirada humana. Por ser un tema tan importante para la filosofía se ha elegido este tópico.

Los objetivos de la tesis son tres centrales: Primero: Determinar cuál es el sentido de la contemplación en la mística del *“Sílex del Divino Amor”*. Esta interrogante apertura, a su vez, múltiples interrogantes. El segundo gran objetivo es el siguiente: Averiguar si existe en Ruiz de Montoya una sola contemplación o existen dos contemplaciones la activa y la pasiva y a su vez eso originaría dos tratados: los de mística y los de oración. El tercer gran objetivo: Averiguar la importancia histórica de Antonio Ruiz de Montoya y el Sílex del Divino Amor de Antonio Ruiz de Montoya, para ese objetivo es necesario estudiar el contexto místico y religioso en que desenvuelve nuestro personaje.

La hipótesis con respecto al objetivo central es la siguiente: No hay una separación tajante entre la vida activa y la vida contemplativa (contemplación), pues sostenemos que la segunda es una continuación de la primera. Esto debido a que es propio de la contemplación jesuita en donde relación de asociación tanto de la mística como de la acción, cuestión muy contraria a lo que sucede en la antigüedad griega en donde la contemplación (βίος θεωρητικός) está desligada por completo de la práctica (πράξις).

En el primer capítulo que se ha titulado: “La espiritualidad religiosa y la mística en el virreinato del Perú (Siglo XVII)” trataremos sobre el contexto religioso y místico del siglo XVII, tocando temas importantes como el alumbradismo tardío en la colonia que se refiere al fenómeno de las alumbradas o visionarias que son la muestra del imaginario religioso limeño e hispanoamericano colonial. Este *alumbrismo* limeño se encuentra enmarcado dentro de la falsa santidad. Las representantes más importantes eran mujeres: Ana María Pérez, Inés de Ubitarte, Inés de Velasco, Luisa de Melgarejo, la negra donada Úrsula de Jesús, entre otras.

En este capítulo es importante también señalar a la Patrona de América, Isabel Flores de Oliva o también conocida con su nombre religioso como Rosa de Santa María (1586-1617) a quien se le atribuye numerosos casos milagrosos -y lo que más nos interesa- místico. En ella se puede de hablar de una mística cardiosófica, vale decir, una mística a través de la cual la contemplación física del corazón herido y sangrante de Cristo admite el cambio entre el corazón de Jesús y el alma arrobada. Esta mística de la santa limeña tiene la finalidad de identificarse con Cristo mediante la participación de su dolor en la cruz. El corazón es el lugar de la experiencia espiritual de unión mística con lo divino.

También en este capítulo se tratan la mística del doctor Juan del Castillo y Fray Pedro de Urraca.

En el segundo capítulo de esta investigación titulado “Investigaciones sobre Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor*” se han desarrollado las influencias de místicos que tiene Ruiz de Montoya como son San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Diego Álvarez de Paz, Nicolás de Cusa; y también se fundamenta en autoridades antiguas como el Pseudo-Dionisio Areopagita.

También en este capítulo se analizan las pocas investigaciones que hay hasta el momento del *Sílex del Divino Amor*, entre las que destacan la presentación de Carlos González que brinda algunas claves de interpretación más precisas sobre el *Sílex* que Augusto Castro, que elabora un resumen del *Sílex* mas no un análisis propiamente dicho. En cambio, González sostiene que Ruiz de Montoya afirma dos pasos para llegar a la contemplación: Primero, la desnudez interior y el segundo, la experiencia mística y

sostiene que la contemplación es el objetivo central de la obra de Antonio Ruiz de Montoya.

Por último, en el tercer capítulo se trata de responder a la interrogante central de la tesis ¿Cuál es el sentido de la contemplación en la mística del *Sílex del Divino Amor*? Para responder a esto, primero diferenciamos entre lo que es un tratado de mística y un tratado de oración, mientras que el primero describe los pasos para llegar a la contemplación, el segundo no afirma tajantemente una serie de pasos para alcanzar la contemplación. Entonces, ¿qué tipo de tratado sería el *Sílex*? Creemos que es un tratado de oración y de mística, pero que esto se desarrolla en diferentes opúsculos de la misma obra. Y si es así, entonces no habría una separación entre la vida contemplativa (contemplación) y la vida activa (vida misional), sino que la vida contemplativa es una continuación de la vida activa. Esta es la hipótesis de esta tesis. Por tanto, habría una relación entre mística y acción en el concepto de contemplación en el *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya.

Lo que se trata también en este capítulo es la lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta, pues Montoya, en un inicio, sentía un temor a la mística debido a la condena de la Inquisición. Sin embargo, en el opúsculo tercero de su obra madura, el *Sílex del Divino Amor*, se puede percibir que está en contra del “modo nuestro de proceder” jesuita. Por ello, elabora un cuarto opúsculo que sí está de acuerdo al canon imperante de la Iglesia. En otras palabras, Ruiz de Montoya pasa de un tratado de oración - no permitida por la Iglesia- a un tratado de mística en la misma obra, siguiendo el modelo de Álvarez de Paz. El primero tipo de tratado es el pensamiento de Antonio propiamente místico activo de la realidad propuesta. Piensa en una “mística de la acción”, pero escribe siguiendo los parámetros de la mística tradicional aprobada por la Iglesia.

Pero, sin embargo, se puede leer esta obra desde otra mirada, como queremos hacerlo aquí. Pues Ruiz de Montoya, en este sentido, sería el inaugurador de una nueva mística que estaría más allá del canon tradicional y la innovación de ese pensamiento ortodoxo se leería en el tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor*.

En las páginas que siguen trataremos de ver tanto a Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor* desde todas sus aristas posibles para de ese modo llegar a una mejor conclusión de nuestro personaje y de su obra capital de madurez.

Las referencias bibliográficas más importantes que hemos usado para redactar la presente tesis son las siguientes: En el primer capítulo, *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable* de Emilio Báez Rivera; también los libros de René Millar Carvacho; *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII* y *Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía*". En el segundo capítulo: *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú* de Augusto Castro; *El Sílex del Divino Amor de Antonio Ruiz de Montoya: El testimonio místico de un misionero entre los guaraníes* de Carlos Alberto González; y, *La síntesis de teoría y praxis en la educación jesuita: el testimonio del Sílex del divino amor de Ruiz de Montoya* y *Un texto "místico" jesuita made in Perú (1650)* del profesor peruano Juan Dejo Bendezú. Y en el tercer capítulo los textos más importantes fueron: *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, publicado por la PUCP; *Sílex del Divino Amor* transcrito y paleografiado por Juan Dejo Bendezú, que contiene partes inéditas del mencionado libro del jesuita peruano; y los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola.

RESUMEN

La contemplación es un tema central en la filosofía desde sus orígenes. El objetivo central de la presente tesis es determinar cuál es el sentido del concepto de contemplación en la mística de Antonio Ruiz de Montoya. Existen tres diferentes niveles del concepto de contemplación que son la contemplación activa, la contemplación pasiva y la contemplación activa-pasiva. El primero de esos niveles de contemplación se relaciona con los tratados de oración; el segundo de esos niveles se relaciona con los tratados de mística; mientras que el tercero -que es la novedad del *Sílex* de Antonio Ruiz de Montoya- es lo propio de los jesuitas. Este tercer nivel es la superación, en sentido hegeliano, de los dos anteriores, debido a su carácter práctico-teórico, en ese orden, pues los jesuitas consideran que la contemplación se origina en la actividad misional, a partir de allí esta persona puede llegar a contemplar lo divino. En este sentido, la contemplación es para todos sin distinción. De esta manera para Ruiz de Montoya en el *Sílex*, la contemplación es una *sincera vista de Dios y de las cosas divinas*. Esta obra de Ruiz de Montoya sería una obra propiamente jesuita, ni sería una obra propiamente de oración, ni una obra propiamente mística, sino ambas a la vez. El *Sílex* expresa una síntesis de ambos tipos de tratados clásicos.

Palabras clave: Contemplación, Sílex del Divino Amor, Antonio Ruiz de Montoya, tratado de oración, mística, jesuita.

ABSTRACT

Contemplation is a central topic in philosophy from its origins. The central objective of this thesis is to determine meaning of the concept of mystical contemplation of Antonio Ruiz de Montoya. There are three different levels of the concept of contemplation that are active contemplation, contemplation passive and active-passive contemplation. The first of these levels is related to contemplation prayer treaties; the second of these levels is related to mystical treaties; while the third, which is the novelty of Flint Antonio Ruiz de Montoya, is proper to the Jesuits. This third level is overcome, in the Hegelian sense of the previous two, due to its practical-theoretical, in that order, as the Jesuits consider contemplation originates in missionary activity, from there this person can to contemplate the divine. In this sense, contemplation is for all without distinction. Thus for Ruiz de Montoya in Flint, contemplation is an honest view of God and of divine things. This work of Ruiz de Montoya would be a Jesuit work properly or work properly would be a prayer, not a mystical work properly, but both at once. The Flint expresses a synthesis of both types of classical treatises.

Keywords: Contemplation of Divine Love Flint, Antonio Ruiz de Montoya, tried prayer, mysticism, Jesuit.

CAPÍTULO PRIMERO:

**LA ESPIRITUALIDAD RELIGIOSA Y LA
MÍSTICA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ
(Siglo XVII)**

CAPÍTULO PRIMERO

En el Virreinato del Perú del siglo XVII la religiosidad se desbordaba en sus diferentes esferas sociales. En ese sentido, es importante analizar este tópico de la vida religiosa del virreinato peruano del mencionado siglo con la finalidad de tener panorama de la espiritualidad de la época. Lo que se quiere mostrar en este capítulo es la descripción del imaginario¹religioso de la sociedad limeña del siglo XVII, impregnado de reformismo que origina algunas sectas como alumbradas, espirituales, y, particularmente, místicos. Este es el nuevo tipo de espiritualidad que se origina con la Reforma Protestante. Esta mística desarrollada en el Perú está expresada en los casos particulares de algunos místicos peruanos y españoles en el virreinato como son: Rosa de Santa María (1586-1617), el doctor Juan del Castillo (¿-1636) y el Venerable Fray Pedro de Urraca (1583-1657), como lo veremos en una segunda parte de este capítulo.

Este capítulo lo hemos dividido en dos partes: En la primera, describimos las manifestaciones místicas de las alumbradas místicas limeñas del siglo XVI y exponemos como ejemplo la vida de la negra donada y mística Úrsula de Jesús; y, en una segunda parte, nos centraremos en la mística colonial peruana de los siglos XVI y XVII resumidos en los tres personajes mencionados líneas arriba: Rosa de Santa María, el doctor Juan del Castillo y Fray Pedro de Urraca

¹Se entenderá por imaginario una forma de representación mediante la cual un sujeto (individual o colectivo), aprehende la realidad y la significa para comprender y vivir de acuerdo con esto.

1.1. “Alumbradismo” tardío en la colonia: Las “alumbradas” limeñas, representantes del imaginario religioso del siglo XVII

En lo que respecta a la espiritualidad del Virreinato peruano del siglo XVI, podemos afirmar lo siguiente con respecto a su contexto: La Iglesia en Europa -desde la Baja Edad Media- estaba atravesando por una crisis institucional debido a la Reforma luterana, eso motivo en el Perú la construcción de imágenes religiosas a través de las cuales cultivar modelos de santidad y obediencia que devolvieran a la Iglesia la legitimidad que progresivamente había sido criticada por múltiples movimientos reformistas. En este sentido, cabe resaltar la importancia especial del mundo religioso femenino, como fueron estas “alumbradas limeñas” que trataremos en este apartado. Pero, también, al mismo tiempo, es de suma importancia la llegada de las órdenes religiosas que se dividen en mendicantes y contemplativos. En este siglo XVI el ideal de vida era la del santo, que se expresó como el símbolo de la contrarreforma. Este santo es el que puede llegar a la contemplación y hacer milagros. Los santos más importantes en Lima entre 1585 y 1635 están Santa Rosa de Lima, Santo Toribio de Mogrovejo, San Martín de Porres, San Francisco Solano y San Juan Masías.

De este modo, la creación de la Colonia en el Perú se hizo muy necesaria para arremeter contra la Reforma protestante. Estos símbolos de la contrarreforma, los santos de la Lima de finales del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII, afirman que llegan a la contemplación mística que no es otra cosa que la más perfecta realización del conocimiento religioso y se caracteriza por un saber no expresable en palabras, pues es un contemplar pasivo que tiene su origen en Dios. Este nuevo conocimiento no es intelectual sino afectivo, mediante el amor que relaciona a estos santos, basados en una mística contemplativa pasiva, con Dios. Esta nueva relación con el ser divino a través de la contemplación será un problema para la Iglesia en el siglo XVII, en lo que respecta a decidir qué personajes serán santos y quiénes no. Un principal criterio en esta época serán hacer milagros y, por ende, tener contemplaciones místicas; pero, luego, el criterio de la Iglesia será simplemente las virtudes, quedando de lado los milagros. Pero, ahora, sigamos señalando las consecuencias de la Reforma Protestante.

Ahora bien, es importante señalar que a inicios del siglo XVII en el Virreinato peruano se comienza a recibir las consecuencias de la Reforma Protestante europea del siglo XVI. La Reforma es, como bien se sabe, una crítica de un sector de la Iglesia al canon oficial de creencias establecidas, liderada por el teólogo y reformador alemán Martín Lutero (1483-1546). Ahora bien, debido a esta Reforma Protestante, en algunos sectores de la Iglesia “se desarrolla en la Época Moderna una actitud de desconfianza hacia determinadas prácticas espirituales, específicamente con respecto a aquellas que buscaban un encuentro con Dios a través del amor y la gracia” (Millar, 2009: 242). Esto trae consigo una *paradoja* en la espiritualidad. Puesto que, por un lado, *hay muchas personas interesadas por la vida interior en el siglo XVII*; pero, al mismo tiempo, existe, por parte de la Iglesia, *una profunda desconfianza por ciertas formas de espiritualidad como la contemplación*. Vale decir, por tanto, la Reforma origina consigo el desarrollo de este nuevo tipo de espiritualidad en su vertiente contemplativa. Y como esta contemplación es una contemplación mística, se puede decir también que la mística es una creación de la Reforma Protestante (Millar, 2009: 242).

Hasta aquí se puede resaltar en el siglo XVII peruano -debido a la Reforma Protestante y a los alumbrados- que la religión oficial (que era colectiva y pública) se abre a nuevas posibilidades y se puede hablar ahora de una religión individual y privada o simplemente vida interior religiosa, la cual niega la autoridad de los teólogos y de la razón para encontrar a Dios. Por el contrario, estos nuevos grupos espirituales propugnan la unión personal (experiencia individual) para alcanzar a Dios a través de la oración mental, por la acción de la gracia y el amor divino. Sin embargo, la Iglesia -a través de la Inquisición- reprimirá estos nuevos grupos espiritualistas como son: luteranos, alumbrados, erasmistas y espirituales, defensores de la oración contemplativa. En consecuencia, “la mística y los autores místicos fueron puestos en entredicho” (Millar, 2009: 244)

Ahora bien, con respecto al alumbradismo se puede decir que “el alumbradismo es la pre-Reforma subterránea y de prosapia peninsular que nace en la metrópoli y se traslada a América de manera nominal” (Báez, 2012: 76). Este fenómeno espiritual español tiene sus repercusiones en las colonias americanas. Mujica Pinilla (2001) sostiene que hay diferencias entre los alumbrados españoles y las alumbradas limeñas:

(Las alumbradas españolas) No eran iconoclastas, ni anticlericales ni cuestionaban los dogmas y sacramentos de la Iglesia, tendencia típica entre los alumbrados españoles (...) Para los censores, estas vasijas de barro mal amasadas (alumbradas) representaban un peligroso foco epidémico de posesas que tenían que ser retiradas del medio público para evitar se propagarían sus confesiones teológicas, alucinaciones promiscuas y embustes (p.73)

De este modo, los alumbrados españoles se diferenciaban sustancialmente de las alumbradas limeñas, según Mujica Pinilla. Esto se relaciona con lo que explica Baéz Rivera, para quien este *alumbrismo* nace en España y viene a América de manera renovada, cambiando su sentido esencial y manteniendo sólo el nombre de *alumbrismo*, de su origen español.

Los términos “alumbrado” e “iluminado” refieren a la misma cosa en la España del siglo XVI. Santiago Otero postula la igualdad semántica del vocablo “iluminado” con lo mismo que llevaban los términos *lumen*, *iluminatio*, *iluminarim* *iluminati*: el poder y la revelación en los espirituales. Los *iluminati* eran quienes recibían el bautismo de la Iglesia primitiva. No hay que confundir conceptos como el iluminismo francés con este alumbradismo español. Por eso es importante señalar aquí lo que dice Santiago Otero (1955) al respecto: “La palabra *iluminismo* se encuentra a veces ya reemplazada por su correspondiente alumbradismo, aunque por razones filológicas prefiramos alumbrismo” (p.618)

Este *alumbradismo* o *alumbrismo* tardío en la Colonia se refiere al fenómeno de la alumbradas o visionarias que son la muestra del imaginario religioso limeño e hispanoamericano colonial. Este *alumbrismo* limeño se encuentra enmarcado dentro de la falsa santidad e Inquisición del libro *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII* de René Millar Carvacho, trabajo donde referencia la serie de procesadas de *alumbradismo* por la Inquisición. Estas procesadas son: Ana María Pérez, Isabel de Jesús, Inés de Ubitarte, María de Santo Domingo, Inés de Velasco, Úrsula de Jesús y Luisa de Melgarejo, entre otras.

A ellas se les acusa de fingir éxtasis, arrobos, visiones y revelaciones. La Inquisición las reprime porque tienden a asociar sus prácticas con la espiritualidad de los alumbrados españoles. En ese sentido, las prácticas que realizaban estas alumbradas les permitían alcanzar rápidos y directos encuentros con Dios (Millar, 2009: 234-246). Por ello, la espiritualidad de estas mujeres era de tipo mística; es decir, lo que las unía a Dios era el amor y el efecto extraordinario de la gracia santificante. También, es importante resaltar en estas alumbradas o visionarias limeñas la importancia de sus confesores, sin los cuales nunca podrían haber alcanzado la fama de personas santas.

Al respecto, por ejemplo, una de las alumbradas limeñas poco destacada pero muy importante en esta época es la negra donada Úrsula de Jesús (1604-1666), una mística negra del siglo XVII. Nancy E. van Deusen² en su reciente libro traducido que se titula *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*³ presenta el mundo de Úrsula de Jesús -esta parte es una especie de introducción realizada por la misma autora-; en la siguiente parte se encuentra el Diario Espiritual de la Venerable Úrsula de Jesús, escrito por ella misma en el Convento de Santa Clara.

La “Ciudad de los Reyes” en 1612

Úrsula tenía ocho años de edad. La ciudad en esta época se llamaba la “Ciudad de los Reyes”, pero un nombre más exacto para esta ciudad hubiese sido la “Ciudad de Reyes y Papas”, pues en esta naciente metrópoli lo secular y lo sagrado se unían en un único y espectacular cuerpo. Como centro de expresión religiosa, Lima albergaba a un gran número de órdenes religiosas como los dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas. De este modo, la religión se encontraba inmersa en la vida cotidiana de los humildes inmigrantes y los vecinos establecidos. Hasta autoridades seculares como miembros de la

² Profesora de historia en Queen’s University, Quinston, Ontario. Es especialista en temas de espiritualidad católica y servidumbre en el Perú y el mundo atlántico. Sus publicaciones más destacadas son: *Entre lo sagrado y lo mundano: La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal* (Stanford, 2001 /en inglés/ y PUCP, 2007) y *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús* (University of New México Press, 2004).

³ En el año 2004, Nancy E. van Deusen publica el libro titulado originalmente *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús* editado por la University of New México Press. Este libro fue traducido al español por Javier Flores Espinoza bajo la edición del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú del año 2012.

universidad, los gremios y el cabildo de la ciudad se encontraban adheridos a este espíritu religioso de la Lima virreinal del siglo XVII. Por tanto, para comienzos de este siglo, Lima se había convertido en centro clave de actividades eclesiásticas, comerciales y del gobierno secular.

En la primera mitad del siglo XVII, la capital virreinal vivió tanto un renacimiento espiritual como una “feminización de la piedad”, caracterizada por el misticismo, las experiencias visionarias, la contemplación, el ascetismo penitente y el sufrimiento en imitación de Cristo.

La vida en el Convento de Santa Clara

Úrsula de Jesús, como esclava que vivía y trabajaba, estuvo en este convento entre 1617 y 1645. El convento de Santa Clara estaba constituido por las monjas de velo negro o también llamadas “madres” o “señoras” que eran las de mayor jerarquía o edad; y otro grupo que eran las monjas de velo blanco o también llamadas “hermanas”. La servidumbre estaba constituida por las donadas, criadas y las esclavas. Por tanto, entre la servidumbre se originó también una diferenciación social. Por ejemplo, las criadas podían ocupar el terreno ambiguo entre la libertad y la esclavitud, pero las donadas a menudo reemplazaban a las sirvientas si el número de criadas sobrepasaba el límite aceptable de una criada para cada diez monjas, o si un arzobispo decidía emprender una visita eclesiástica. Mientras que las donadas tenían una función más privilegiada que las criadas y las esclavas, pues trabajaban al servicio de una monja como su criada y no tenían labores muy pesadas.

En este contexto, Úrsula ingresa al Convento de Santa Clara, pero no como una simple esclava o criada, sino como una donada gracias a una monja, la cual sabía sus dones especiales de Úrsula, que pagó una dote al Convento para conseguir tal condición de donada. Úrsula comenzó a tener visiones; “la mayoría de ellas consistían en almas del purgatorio que le comunicaban sus penas, con la esperanza de que pudiera convencer a Cristo o a María” (Van Deusen, 2012, 78) de que tuvieran misericordia y redujeran el dictamen de aquellas ánimas atrapadas en este tormentoso lugar.

El mundo místico de la negra donada Úrsula de Jesús

Úrsula de Jesús fue una beata mística del siglo XVII. Llegó a ser “la única mujer de color conocida a quien sus confesores le urgieron que registrara sus experiencias místicas” (Van Deusen, 2012, 132). Sostenía que la divinidad hablaba a través de ella y requería la aprobación de su confesor para escribir. Su confesor era el jesuita Francisco Rebelo, quien le pidió a Úrsula que escriba sus experiencias místicas y ella lo hizo a través de su Diario Espiritual.

Este diario comparte las complejidades de la vida en el Convento de Santa Clara con sus ideas sobre el purgatorio, pero también demuestra su espiritualidad barroca católica desde la perspectiva de una mística negra que sufría el racismo y las desigualdades de la época.

Desarrollemos mejor esta última idea: Las visiones de Úrsula se referían al racismo y a las relaciones raciales porque era un dilema constante e importante de su vida.

Dada las complejidades de las relaciones raciales en la sociedad colonial, Úrsula experimentó la confluencia de sus identidades mutables y múltiples como una mujer negra, como esclava y liberta, y como una sirvienta religiosa que vivía en una comunidad enclaustrada que defendía posiciones racistas y jerárquicas. El discurso de texto demuestra su dolorosa familiaridad con los insultos raciales y los actos racistas de sus opresores, así como su necesidad de atacar y ser obediente y humilde. (Van Deusen, 2012, 134)

Aquí nos encontramos en el dilema de Úrsula, el cual era cómo soportar este incesante comportamiento racista y confuso sometimiento, al mismo tiempo que permanecía humilde y sumisa, ambas palabras claves en el vocabulario religioso femenino.

Las relaciones de poder que fomentan la estratificación y la jerarquía a menudo perpetúan la desigualdad para con las personas de posición inferior. Esto que sucedía con Úrsula, también sucedía con el mulato donado Martín de Porres (1579-1639), quien más

adelante sería un santo. Este negro donado también hizo frente con valentía a las groseras realidades e incongruencias del racismo de la Lima virreinal. Sobre Martín de Porres, al respecto Rubén Quiroz⁴ en su artículo⁵ sostiene que en él se plasma la doble periferia que significaba ser pobre y mulato. Este futuro santo es el triunfo dominico, autoproclamados como defensores iniciales y permanentes de las poblaciones más relegadas. Quiroz al hacer la lectura de cómo Valdés, personaje del siglo XIX, percibe a Fray Martín de Porres afirma lo siguiente:

La estrategia de Valdés es rastrear un programa nacional múltiple y que sugiera una agenda inclusiva para los grupos no criollos blancos que principiaría con la consagración de Martín de Porres como santo limense surgido con una razón fundamental afroperuana, concebida ejemplar socio-políticamente como admirable moralmente en un siglo como el XVII provisto de una atmósfera religiosa portentosa, pero políticamente necesaria y sin duda también de agresivas controversias sobre el ser americano. (Quiroz, 2012, 14)

De este modo, los siglos XVII y XIX se conectan a través de la figura de Martín de Porres como símbolo (un santo negro) de la inclusión de los grupos criollos no blancos en el siglo XIX. Pero destaquemos aquí algo importante: Este debate de incluir a los negros como símbolo de la cristiandad peruana se realiza en el siglo XIX tomando como modelo un personaje del siglo XVII; sin embargo, en este siglo no se hablaba de este tema. Tuvieron que pasar dos siglos para que recién se trate este tema por motivos políticos de una República naciente, pues el criollo no es el único habitante de la naciente república peruana. En ese sentido, se relee en el siglo XIX al Santo de la Escoba como modelo moral de la República Peruana.

⁴ Profesor de filosofía latinoamericana y peruana en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Autor de *La razón racial* (2010). Es director de SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana.

⁵ Artículo titulado: *Filosofía de la negreidad: Fray Martín de Porres a través de José Manuel Valdés*. En: QUIROZ ÁVILA, Rubén. Editor. (2012). *Ciudadánías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*. IPPLA, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

No obstante, como dijimos arriba, en el siglo XVII no existía todavía la necesidad de tener una santa negra, como ocurrió en el siglo XIX con el mulato donado Martín de Porres. Por el contrario, en esta época las monjas discriminaban a Úrsula por su condición de mística negra, algo que para ellas encerraba contradicción desde sus premisas. A pesar de todo ello, Úrsula tenía una condición única y sin precedentes en el Convento de Santa Clara, como mística y escritora. Efectivamente, su autoridad podía influir sobre toda la comunidad.

Úrsula mantuvo una posición de autoridad y respeto entre las esclavas y sirvientas que se le aparecían pidiéndole que intercediera por ellas para aliviar sus dolores y sufrimientos en el purgatorio. Úrsula, en su diario, creó un espacio inclusivo para algunas de las mujeres de color que no tenían nada de poder dentro del convento, pero sus esfuerzos se extendieron más allá del ámbito físico de la página escrita y de los muros conventuales.

El alma de una esclava de las que salvó le describió cómo era que el cielo difería de los distintos estados de la vida. Le aseguró que las negras y donadas iban al cielo, preocupación que una visionaria blanca no hubiese tenido. El hecho de que una esclava, vestida como una santa o sacerdotisa, muestra como en este ámbito la justicia, en especial desde el punto de vista de una mística colonial que luchó contra el racismo y la brutalidad durante toda su vida. El purgatorio igualaba las diferencias, pero también funcionaba como un espejo de los temores y las esperanzas de personas que contaban con distintas experiencias y diferentes expectativas de la vida.

En conclusión, Úrsula fue una mística que ocupó una posición especial de poder y autoridad dentro de su comunidad religiosa. Ella imitaba los modelos dominantes de la santidad femenina. Tuvo todo para ser una santa, pero debido al racismo de la Lima virreinal del siglo XVII no llegó a serlo. Como mística y donada, ella experimentó los alcances y los límites de la autoridad y expresó sus visiones de manera escrita. Ella, en su diario, visualizaba “un mundo igualitario en donde Dios privilegiaba la bondad, al mismo tiempo que seguía reconociendo las incongruidades de una existencia racializada en la sociedad colonial” (Van Deusen, 2012, 149). A diferencia del negro donado Martín de

Porres que fue símbolo (como un santo negro) de la inclusión de los grupos criollos no blancos en el siglo XIX.

Por otro lado, la influencia común de estas “alumbradas” limeñas es el de Santa Catalina de Siena; esta santa era el modelo preferido de las místicas y de las visionarias españolas de inicios de la Época Moderna, debido, posiblemente, a su matrimonio místico con Cristo y su función social en el mundo de su tiempo (Millar, 2009: 250). Esta santa italiana también tuvo influencia en Santa Rosa de Lima, de ahí que cabe preguntarnos: ¿Cuál es la relación de las alumbradas limeñas con Santa Rosa de Lima? Según Millar (2009) sí existe una relación estrecha entre la virgen limeña y aquel círculo religioso. Este profesor chileno sostiene lo siguiente:

Pues bien, a partir de algunas de estas coincidencias y relaciones de Rosa de Santa María con aquel círculo, se ha llegado a sostener que no existen diferencias entre ellas y las “alumbradas” y que su santidad habría sido obra de la casualidad, pues perfectamente pudo haber caído en manos de la Inquisición (p.258)

Sin embargo, en relación con este contacto entre Rosa de Santa María (1586-1617) y las alumbradas hay algunos detalles que se debe hacer notar. Primero, estas visionarias adquieren notoriedad después de la muerte de la patrona de América. Esto quiere decir que estas alumbradas trataron de imitar a la virgen limeña, por eso se hicieron pasar por santas. En segundo lugar, Rosa de Santa María nunca quiso alcanzar esa notoriedad que perseguían las alumbradas; por el contrario, siempre trató de estar en el anonimato. En cambio, como ya está dicho, estas visionarias limeñas buscaban siempre notoriedad, o más preciso, fama de santidad.

Pero, ¿Por qué estas beatas alumbradas fingían su santidad? René Millar afirma que lo hacían por prestigio, poder e influencia, pues no olvidemos que la mujer estaba en la periferia de los asuntos políticos; y qué mejor que tener poder por medio de su imagen de santidad, algo tan común en el mundo colonial.

Lo que permite asociar el comportamiento de las mujeres limeñas en el iluminismo es la vertiente mística de su espiritualidad, manifestada en éxtasis, revelaciones y, en general, en una expedita comunicación con la divinidad (...) De un afán por aparentar ante la sociedad una imagen de santidad, que en el mundo colonial implicaba prestigio, poder e influencia, sobre todo para la mujer, que de por sí estaba en una situación de marginalidad (...) para muchas mujeres resultaba una tentación muy grande, que les llevaba a fingir este tipo de espiritualidad y la comunicación sobrenatural de la que hacían gala (Millar, 2000: 111-112)

La santidad para estas mujeres es el modelo de vida a seguir, por eso querían imitar las virtudes de quienes habían alcanzado los altares. Y como no podían imitar verdaderamente, como por ejemplo, a Rosa de Santa María, hacían con mucha frecuencia una falsa imitación del modelo, con lo cual generaban una, al decir de Millar, *falsa santidad*. Es decir, el presupuesto básico de esta santidad es que está al alcance de todos, cualquiera puede alcanzarlo. Y ello, sumado al deseo de estas mujeres de alcanzar prestigio, poder, fama de santidad, etc., se transformaba en una motivación muy importante para fingir una santidad.

Para finalizar este apartado se dirá a modo de conclusión lo siguiente: Las manifestaciones místicas de estas alumbradas o visionarias limeñas son representantes del escenario del imaginario espiritual del virreinato peruano del siglo XVII. En ellas se da momentos de misticismo (cuando van al encuentro con Dios a través del amor y la gracia divina las vuelve en posibles santas), santidad (que en ellas es el modelo de vida a seguir), falsa santidad (cuando imitan a Rosa de Santa María) y también una religiosidad barroca (donde hay manifestaciones exteriores muy valoradas, religiosidad muy de acuerdo a la sociedad mestiza de la época).

1.1.1. Mística colonial: Pensamiento jesuita y mística en el Virreinato peruano del siglo XVII

En el Virreinato peruano la religiosidad está impregnada en todos los ámbitos de la sociedad. Aquí -siguiendo el apartado anterior- el modelo de vida del santo constituía el modo de vida más deseado. Por ello, muchos fieles aspiraron a la santidad según el modelo del asceta entregado a la oración contemplativa. En este sentido, la mística se hace de suma importancia para llegar a este modelo santificado, pues con ésta se producían hechos extraordinarios, como visiones, arrobos, revelaciones, etc. La importancia de la mística radica en que “alcanzó una fuerza y prestigio notable. No fue vista como algo excepcional, sino que la posibilidad de un encuentro directo con Dios era considerado al alcance de muchos” (Millar, 2009: 64). Este tipo de espiritualidad era muy afín a la espiritualidad mestiza y criolla del siglo XVII.

Este fenómeno de la mística está muy asociado a los jesuitas, quienes se comprometen de manera muy fuerte con la mística, de esta manera yendo en contra del canon oficial de la orden al respecto. Puesto que en Roma y España tenían una postura muy crítica ante la mística. Todo lo contrario sucedía en Lima, en donde el pensamiento jesuita y el fenómeno de la mística hallaban un lugar de establecimiento, a diferencia de Europa. Por ejemplo, los jesuitas resaltantes de esta época son: Diego Álvarez de Paz (Toledo 1549- Potosí 1620), Juan de Alloza (1597-1666), Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) y Francisco del Castillo(1615-1673), quienes fueron personajes comprometidos con el misticismo. Por tanto, la espiritualidad vivida en el siglo XVII está asociada a la mística, “que predisponía a los fieles a la unión con Dios y a gozar de dones sobrenaturales” (Millar, 2009: 24).

Los personajes de mayor importancia que estimularon la oración contemplativa fueron los miembros de la Compañía de Jesús, quienes creían que en este tipo de oración se puede ejercitar cualquier persona, opinión contraria que sus máximas autoridades tenían sobre la materia.

1.2. Mística colonial peruana

1.2.1. Poesía mística

La experiencia mística tiene, pues, a menudo, el aspecto de un poema, que se “oye” como se entra en una danza. El cuerpo es “informado” (recibe la forma) de lo que le pasa mucho antes de que la inteligencia se dé cuenta (Certeau, 1993: 351)

La poesía mística es el fundamento de la experiencia mística. Esto se debe a que la mística es un fenómeno “moderno” y está relacionada con el amor humano y el divino, siendo su mejor forma de expresión *la poesía*. La poesía es tan plural como la voz cuyas particularidades dicen, de una manera amorosa, más cosas que las frases formadas.

El místico, a través de la poesía, desea un conocimiento pero no humano, pues éste tiene que ver con las frases formadas, sino divino. Mediante la poesía, el místico es un constante crítico de todo lo que conduce a este conocimiento divino. Por ese motivo, en la antigüedad griega, el poeta era un inspirado por las Musas, que eran las hijas del dios de dioses, Zeus. Sin embargo, este poeta místico va más allá; sabe que su objetivo es Dios; pero, es un caminante constante que no se contenta con aquello y no puede residir aquí (de ahí su espíritu crítico).

Este deseo de conocimiento de lo divino, que expresa a través de la poesía, conduce al místico a un exceso y lo obliga a ir más lejos; el místico no habita, por el contrario, es habitado, por “un noble yo no sé qué, ni esto, ni aquello, que nos conduce, nos introduce y nos absorbe en nuestro Origen” (Hadewijch, citado por Certeau, 1993: 353).

Ahora bien, este poema es como la música que no se sabe de dónde viene e inaugura otra rítmica del existir. Esta música, análoga al poema, abre nuevos espacios para repensar las cuestiones cotidianas, capta una atención del interior, perturba el orden de los pensamientos. *Sin la música, por ende, sin la poesía no hay mística.*

Habiendo descrito el tópico de la poesía mística, se tratará a continuación en tres apartados bien diferenciados la *Vida*, *Santidad* y *Mística* en tres importantes personajes del siglo XVII para el virreinato peruano como son: Rosa de Santa María (1586-1617), el

doctor Juan del Castillo (confesor de Rosa, muerto en 1636) y el Venerable Fray Pedro de Urraca (1583-1657), respectivamente.

1.2.2. Rosa de Santa María (1586-1617): El misticismo cardiosófico de la Patrona de América

1.2.2.1. Ambiente religioso de su vida

Rosa de Santa María (1586-1617) es el nombre religioso de la doncella boricuo-peruana Isabel Flores de Oliva (Báez, 2012: 17). Entre 1598 y 1599 recibía el sacramento de confirmación en manos del arzobispo de Lima de ese entonces, santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606). Este hecho relaciona a la santa con la espiritualidad de su época, que tenía personajes sobresalientes como San Francisco Solano (1549-1602), San Martín de Porres (1579-1639), Fray Pedro de Urraca (1583-1657), San Juan Masías (1585-1645) y Francisco del Castillo (1615-1673). Este auge de la espiritualidad en el Virreinato peruano es la clara consecuencia que adaptó la Iglesia Católica ante la expansión de la Reforma (Millones, 1993: .35-37)

Entre dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios, jesuitas, clérigos y monjas enclaustradas representaban- en la Lima de la primera mitad del siglo XVII- más del 10 % de la población que vestía el hábito religioso (Branding, citado por Mujica, 2001: 34). De esta manera, se explica el ejército de santos y visionarios que recorrió por dos o tres generaciones de mística y teología las calles de la ciudad de los Reyes.

En ese sentido, Rosa de Santa María no era una excepción dentro de la espiritualidad de su tiempo. Se puede catalogar la espiritualidad de la primera santa americana como una espiritualidad laica, no relacionada a ninguna orden mendicante de la época. Esta ignorancia de Rosa, por su origen laico, de la teología mística generaba un conflicto con sus experiencias de unión espiritual con lo divino o, simplemente, con sus experiencias místicas.

Específicamente, sus vivencias místicas que son- según Báez (2012: 101-158)- las “Mercedes” o “Heridas del alma” y su “Escala espiritual”⁶ no han sido interpretadas durante su vida, sino luego de su muerte y recientes estudios rosarianos bajo el título siguiente: “La revolución del lenguaje literario-espiritual en los hológrafos rosarianos” (Báez, 2012: 101).

Ahora bien, no podemos tratar sobre la mística de la Patrona de América sin mencionar el tema de la santidad, que es lo que trataremos en el apartado siguiente.

1.2.2.2. Santidad de Rosa de Santa María

René Millar Carvacho en su artículo⁷ considera que el proceso de santificación de la Patrona de América “tuvo su punto de partida, no tanto en su vida, como en las circunstancias que rodearon su muerte y entierro” (Millar, 2003: 255). Rosa rehuía del contacto con la gente; vivía su espiritualidad de manera muy privada. La virgen limeña no fue una mujer que gozará de mucha popularidad, como ocurría con otros personajes que sí tenían fama de santos. No obstante todo lo anterior, la Patrona de América tuvo un entierro multitudinario, en el que asistieron todas las esferas de la sociedad, hasta las más altas autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato.

La tesis central de Millar (2003) para fundamentar la santidad de Rosa es la siguiente: “En el caso de Rosa de Santa María se cumplen todos los signos y ritos que rodean la muertes de un santo” (p. 260) La santidad de Rosa estará en función de las características de su muerte, velatorio, entierro y honras. A continuación se expondrá los argumentos que sustentan la tesis líneas arriba mencionada: Citando a Eric Suire y André Vauchez, Millar afirma que santidad de una vida se probaba en la forma en que se moría. El segundo argumento, citando a Salmann, es que el anuncio de la muerte se conoce tarde en el proceso de canonización, cuando testigos establecían coincidencias entre ciertas palabras y hechos insólitos. El siguiente argumento que sustenta la tesis central es que la

⁶ Tópico rosariano que ha sido descrito y explicado con profundidad en el libro de Emilio Báez Rivera “Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual de lo Inefable” (Madrid: Biblioteca Indiana, 2012).

⁷ René Millar Carvacho, profesor del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, publica en el año 2003 un artículo denominado: “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”. De este artículo se tratará a continuación, en este apartado.

sociedad se identifica con quien considera muerto en santidad. Un cuarto y quinto argumento para que afirmar la tesis central serían los siguientes: Cuarto, Rosa muere en “olor de santidad”, que era una de las razones para solicitar la beatificación de una persona. Y el quinto y último argumento eran los milagros producidos en su entierro y velatorio; por ejemplo, aparecen inválidos caminando, ciegos que veían, mudos que hablaban, etc. Estos son los argumentos o fundamentos ofrecidos por Millar a favor de la santidad de Rosa de Santa María, centrados básicamente en la muerte, velatorio, entierro y honras fúnebres de la virgen criolla. En las siguientes líneas tratará sobre la mística de la Patrona de América, muy relacionada a esta santidad.

1.2.2.3. La mística cardiosófica y el significado espiritual en Rosa de Santa María. Primera santa y poeta mística de la Colonia

Esta mística cardiosófica se expresa en la literatura de los Padres de la Iglesia, como por ejemplo San Agustín de Hipona (354-430) quien creía “que el hombre no podía poseer la verdad completa hasta que no viera a Dios cara a cara” (Báez, 2012: 173). Otro Padre de la Iglesia, que creía que los ojos del corazón (alma) pueden ver a Dios, es San Buenaventura (1218-1274), quien creía que esto se podía hacer luego de saborear sus delicias en el estado contemplativo, mediante la profunda meditación en la cruz de Cristo.

En una segunda etapa de este misticismo del órgano cordial humano se propone la unión del alma con Dios de dos formas consecutivas: primero, la contemplación abstracta del corazón como lugar de las virtudes espirituales; y, luego, segundo, la contemplación física del corazón, herido y sangrante de Cristo, que admite el cambio entre el corazón de Jesús y el alma arrobada. Los representantes de esta segunda etapa de la doctrina cordial son Bernardo de Claraval (1090-1153) y Guillermo de San-Thierry (¿-1150)

En general, esta doctrina del corazón humano tiene como modelo al Corazón de Jesucristo. Por ejemplo, Francisco de Sales invoca el corazón crucificado de Cristo; el significado del corazón espiritual persigue identificarse con Cristo mediante la participación de su dolor en la cruz. Este corazón es el lugar de la experiencia espiritual de unión mística con lo divino.

Rosa, al igual que las alumbradas limeñas, tuvo como influencia principal a Santa Catalina de Siena, de la cual tomó dos ideas claves: la *imitatio crucis*, importante en la automortificación, y la *imitatio Christi*, expresada en el ayuno. Sin embargo, Rosa acriolla el ascetismo medieval de su maestra al no ingresar a la vida conventual y ser una mujer orante, célibe, pero –sobre todo- laica.

El significado espiritual de las religiosos medievales centraban su contemplación en el Corazón de Cristo que sufre hasta alcanzar el intercambio de corazones con Él; o de Santa Teresa, para quien su alma podría cambiarse en castillos concéntricos; o Juan de la Cruz, donde al igual que Rosa, el místico puede cantar con su voz lírica. Ante dicha tradición, el corazón rosariano se muestra como el producto híbrido de ambas: la teresiano-juancrucista en que se trata de su corazón, no el de Cristo, y la monacal-medieval en que su corazón es el “vulnerado con instrumentos de la Pasión como el clavo y la lanza, en evidente asimilación de las ideas teologales de la *imitatio Christi* y la *imitatio crucis*” (Báez, 2012: 186).

Por tanto, las “Mercedes” o “Heridas del alma” y la “Escala espiritual”, espacios visuales donde la voz lírica de la virgen limeña desgarró las costuras de sus silencios vulnerados, son los textos iniciativos de la literatura hispanoamericana y hasta ahora con muy poca investigación por los colonialistas en su etapa fundacional.

Por su parte, Rosa de Santa María no sólo es importante por ser la primera persona y mujer canonizada del Nuevo Mundo, sino por “ser la primera poeta mística de Hispanoamérica, honores que la modesta doncella boricuo-peruana ni siquiera osaría pensar de puro impensables para ella” (Báez, 2012: 186)

1.2.3. El misticismo del doctor Juan del Castillo

El misticismo ocupó un lugar preponderante en la espiritualidad religiosa del virreinato del primer tercio del siglo XVII. Habían varios hombres y mujeres que practicaban la oración contemplativa y tampoco faltaban lo que se aventuraban a conocer la teología mística; es decir, no sólo practicaban tal oración sino que también leían las obras de los grandes místicos europeos de la época y eran solicitados, de este modo, como guías en los variados y complicados caminos de la Fe en el virreinato peruano del siglo XVII.

Dentro de ese modelo de guía espiritual se encontraba nuestro personaje a analizar a continuación, el doctor Juan del Castillo (confesor de Rosa de Santa María, muerto en 1636) ¿Quién era este personaje, confesor de Rosa de Santa María? Era natural de España, médico de profesión y de esa forma se desempeñaba como funcionario remunerado por la Inquisición del Virreinato. Fue discípulo del sobresaliente místico jesuita Diego Álvarez de Paz, quien le ordenó que pusiera por escrito lo que practicaba en la oración contemplativa. Sin embargo, su mayor fama “estuvo asociada a la práctica del misticismo y al conocimiento que había adquirido de la teología mística” (Millar, 2009: 270-271). Una cuestión importante y trascendental de su vida fue el ser confesor espiritual de Rosa de Santa María. Se puede decir que esta relación del doctor español y la santa limeña era de teoría y práctica, pues Rosa le contaba al doctor sus experiencias místicas y él la guiaba por los difíciles caminos de la contemplación⁸

1.2.3.1. Mística del doctor Juan del Castillo: La oración de unión

Lo más resaltante del doctor Juan del Castillo es la oración de la unión, que es la etapa final del proceso que lleva la unión del alma con Dios. Lo particular de la vida espiritual del doctor Castillo es que parece no haber pasado por las fases que recomiendan los teólogos en la búsqueda de la perfección. Pues, se sabe que tres son los caminos de una misma ruta había que recorrer de manera ascendente, para alcanzar el encuentro con la divinidad. Estas tres vías⁹ eran la purgativa o purificación, la iluminativa o imitación de

⁸ Véase el apartado anterior titulado: “*Rosa de Santa María: El misticismo cardiosófico de la Patrona de América*”

⁹ Esta sistematización de las tres vías para alcanzar la contemplación de Dios fue hecha por Hugo de Balma en una obra elaborada a finales del siglo XIII pero que es traducida y publicada por un franciscano a inicios

Cristo y la unitiva o la de unión con Dios (Tanquerey, 1930: 915). De este modo, el doctor Castillo no pasaba por las dos primeras vías, ni tampoco se automortificaba como varios místicos de la época. Sin embargo, llegaba a lo que denominaba la mística medieval y moderna como aniquilación que no es otra cosa que el desprendimiento de sí mismo y la entrega de toda el alma a Dios (Melquíades, 1994: 235).

En la oración de unión, tema central en la mística del doctor Castillo, los sentidos y las potencias (memoria, entendimiento y voluntad) debían reducirse hacia el centro del alma y se requería todavía la suspensión en el ejercicio de todas (Tanquerey, 1930: 928).

Los doctores de la Iglesia distinguían tres géneros de visiones: *corporales*, *imaginarias e intelectuales*. A las primeras se les denominaba *apariciones* y se formaban en los sentidos exteriores, siendo su causa un objeto corporal o una apariencia sensible o luminosa; las segundas, se producían en los sentidos interiores (cogitativo, imaginación y memoria); y las últimas, en el entendimiento sin formas sensibles y serían como una especie de intuición intelectual muy impactante (Tanquerey, 1930: 954). En la búsqueda de la unión mística con Dios (oración contemplativa) al estar en éxtasis o arrobamiento, se llegaba a tener las grandes visiones y revelaciones. En el doctor Castillo, la oración de unión es el fundamento de todas sus visiones, revelaciones y locuciones. Es más, el doctor insistía en que no sólo veía a Cristo sino que además dialogaba con Él a través de locuciones

1.2.3.2. Consideraciones finales

El doctor Castillo -entre otros personajes- es consecuencia de la efervescencia religiosa que experimentó Lima en el primer tercio del siglo XVII, momento que una gran mayoría de la sociedad limeña quería alcanzar la perfección espiritual.

El doctor Castillo tuvo una imagen de místico en materias de espiritualidad como muchos otros personajes de la época. Este doctor español no es un sujeto exótico de la época. Es producto de un escenario social y religioso que estimulaba la práctica de un determinado tipo de espiritualidad (manifestaciones místicas), contribuyendo a la

del siglo XVI -en el año 1514- con el título *Sol de contemplativos*, libro donde sistematiza y racionaliza la teología mística fundada por el Pseudo-Dionisio Areopagita. Sobre este tema véase las pp. 76-82 de nuestra tesis.

formación de una especie de círculo en el que la realidad se confundía con lo extraordinario (imaginación), y en el que los padres jesuitas desempeñaron un papel determinante; no obstante, la postura oficial de la orden que en esos tiempos era contraria al misticismo (Millar, 2009: 340).

1.2.4. La mística del Venerable Fray Pedro de Urraca (1583-1657)

En esta última parte de este primer capítulo trataremos de mostrar la mística de Fray Pedro de Urraca (Aragón, 1583 - Lima, 1657), sacerdote perteneciente a la orden de la Merced, primero apelando a hechos de su vida, para luego tratar el tema de la santidad muy relacionado a la mística a tratar. En ese sentido, dividiremos esta parte de la investigación en tres apartados: Vida, Santidad y mística, respectivamente en Fray Pedro de Urraca.

1.2.4.1. Vida de Urraca

La referencia más importante que se tiene sobre la “Vida” de Urraca es la descripción realizada por Francisco Messía, religioso muy aficionado, igual que Urraca, a la lectura de la vida de los santos. Messía sostiene que la madre será la figura clave en la vida de Urraca, pues ella le inculca la fe y principios de la religión. Además de la madre, el colegio, el entorno socio-cultural y los modelos (como el fundador de la Orden mercedaria, San Pedro Nolasco) son elementos claves dentro de la educación de Urraca.

Ahora bien, con respecto a sus primeras manifestaciones religiosas, en Urraca se daba un “mundo de prodigios, duras mortificaciones y abstinencias que caracterizarían el noviciado de Urraca resulta coincidente con lo vivido por la generalidad de los santos de la época” (Millar, 2009,69). De ese modo, Urraca representaba para sus fieles un maestro espiritual; es decir, una persona experta en la enseñanza de la oración contemplativa y por ello escribía también libros de espiritualidad, como el dedicado a la princesa de Esquilache (Millar, 2009: 70-72).

Urraca- en la madurez de su vida- llegó a comportarse como un místico, dedicado a la búsqueda de Dios a través de la oración. La actividad principal de Urraca, por tanto, tratará en torno a la oración personal y la orientación de las almas.

1.2.4.2. Santidad de Fray Pedro de Urraca

Millar (2009) explica la santidad de Fray Pedro de Urraca de la siguiente manera:

La imagen de Urraca correspondía al tipo de santo de la época, en donde lo fundamental estaba dado por los dones sobrenaturales y por una práctica de las mortificaciones que maltrataban al cuerpo con rigor, como una manera de superar el pecado, lo perecedero y hacer predominar el espíritu, acercándose de esa manera a una comprensión más cabal de la pasión de Cristo. (p.140)

De este modo, siguiendo a Millar, la imagen de la santidad europea, que se tenía en esa época, respondía a los mismos criterios de los que predominaban en el mundo hispanoamericano. Entonces, todo estaba quedando listo para llevar a Fray Pedro de Urraca a los altares; sin embargo, esto no sucedió. Pero, ¿Por qué no se canonizó a Pedro de Urraca? La hipótesis de Millar (2009) al respecto es la siguiente: Había una contradicción entre la imagen que presenta del sacerdote mercedario y los criterios que sobre la santidad trataba de imponer la Iglesia. Pues, los hagiógrafos de Urraca tenían, en él, el modelo de un santo del Barroco.

En el caso de Urraca se exagera el papel de lo sobrenatural y de las mortificaciones, pero esto ya no estaba dentro del criterio principal del concepto de santo de la Iglesia, sino más bien la Santa Sede le daba más importancia a las virtudes, ya que esta persona sería modelo a imitar por cualquier individuo (Millar, 2009: 127-144)

Por tanto, la Iglesia, desde la Baja Edad Media, buscaba disminuir la valoración de los dones sobrenaturales en la santidad, al mismo tiempo que resaltaba el papel de las virtudes humanas. Bajo estas circunstancias, a Fray Pedro de Urraca se le nombra no santo sino Venerable, pues la Iglesia acepta que el Siervo de Dios ha ejercido las virtudes de manera heroica. Pero, ¿qué relación tiene la santidad con la mística en Fray Pedro de Urraca? Esto se verá a continuación en el siguiente y último apartado.

1.2.4.3. La mística en el Venerable Fray Pedro de Urraca

Fray Pedro de Urraca, Siervo de Dios de la Orden Mercedaria, hizo la oración el centro de su vida religiosa y adquirió en su ejercicio una gran sabiduría transformándose en

maestro de espíritu; y como tal tuvo muchos discípulos, para los que escribía textos de meditación.

Retomando el tema central, a este Siervo de Dios se le quería canonizar y hacer de él un santo. Para ese fin era necesario mostrar sus milagros y virtudes. De esta demostración de tales dones sobrenaturales y de su vida recta se encargarán sus hagiógrafos y más que todo mostrar sus milagros. Esta vida milagrosa de Urraca -que es base para demostrar su santidad- está muy relacionada con su misticismo. Este personaje que realiza milagros o santo está relacionado también con el asceta entregado a la oración contemplativa; y, al mismo tiempo, este santo está muy relacionado con el hombre místico, sujeto que le ocurre hechos extraordinarios, como visiones y revelaciones.

Urraca era un místico (Millar, 2009: 121-122, 176) que con gran facilidad llegaba al encuentro con Dios. Lo básico de su religiosidad es la oración y la dirección espiritual. Pero, ¿qué tipo de mística específica practicaba Fray Pedro de Urraca? En su faceta de maestro espiritual, Urraca guiaba a sus discípulos hacía la práctica de la oración contemplativa; aquella que buscaba el encuentro del alma con Dios a través de la oración y mediante una metodología que permitía ir subiendo grados en la meditación. Esta oración contemplativa era la meta final del proceso de la vida mística de Urraca que se hacía mediante la oración mental. Por todo esto, se puede sostener que Urraca era un místico y practicaba un tipo de espiritualidad muy particular. Y si se quiere caracterizar el tipo de contemplación que realizaba Urraca era una *contemplación pasiva*, pues en todo momento Dios era el que conducía su alma y de esa manera guiaba a sus discípulos.

Ahora bien, para llegar a esta contemplación de lo divino, es necesario relacionarlo con la faceta de Urraca de asceta, por la cual mortificaba su cuerpo con el uso de cilicios, hasta con ayunos y abstinencias. Todo esto, como todo místico de la época, lo hacía por imitación a Cristo, como se pudo apreciar también en la mística de Rosa de Santa María. Estos castigos al cuerpo se hacían con un objetivo claro: *Lo hacía por amor a Dios, característica central en todos los místicos que se encuentran enmarcados en el Virreinato peruano del siglo XVII.*

Consideraciones Finales

1. Lo que se ha querido mostrar en esta parte de la investigación titulada “Mística colonial peruana” es la descripción del escenario religioso del virreinato peruano del siglo XVII, en donde se han dado variados casos de religiosidad como los siguientes: Las “alumbradas” limeñas, las cuales fueron reprimidas por la Inquisición debido a una “falsa santidad”. Estas “alumbradas” o visionarias limeñas representan el escenario religioso al tratar de imitar a Rosa de Santa María con lo cual caen en una “falsa santidad”. Por último, es importante señalar que en estas “alumbradas” hay momentos de misticismo, santidad y de religiosidad barroca, todo eso bajo la atenta mirada de la Inquisición limeña del virreinato peruano del siglo XVII.
2. Rosa de Santa María, Juan del Castillo y Pedro de Urraca son expresión de la mística en el virreinato peruano del siglo XVII. En ellos se da una característica en común: *El gran y profundo amor que tienen a Dios, por el cual pueden hasta morir*. Por ello que la mística en estos personajes religiosos es *una mística contemplativa pasiva*; esto tiene que ver con la imitación de Cristo. En estos místicos existe la abstinencia, mortificaciones, ayunos, pero no bastaba con esto, también se necesitaba -luego de la renuncia al cuerpo- la elevación a lo divino, y esto se realizara eficazmente mediante muchas horas de oración al día. Tanto así que Rosa de Lima le dedicaba doce horas a la oración por día. Pero lo que parece paradójico aquí -esto es lo importante para nuestra investigación en su totalidad- es que aunque existía en muchos ámbitos de la sociedad una religiosidad muy fuerte, por eso muchas personas, en esta época, aspiraban a la santidad; pero, sin embargo, el poder de la Inquisición limeña, amparada por la Iglesia Católica, era muy fuerte para que todos fueran santos, de ahí, por ejemplo, se persiguieron a las “alumbradas” limeñas por “falsa santidad”; cuestión que no era totalmente cierto, pues varias de ellas, como Rosa de Santa María, podían haber sido canonizada fácilmente, sino fuera por cuestiones políticas de la Iglesia. A continuación daremos algunas conclusiones con respecto a la mística en los tres personajes analizados.

3. Otro caso de religiosidad en el virreinato peruano del siglo XVII que se ha visto en este t3pico de la mística limeña es el de Rosa de Santa Mar3a. La mística practicada por la primera santa americana es una mística de la contemplaci3n pasiva. Esta afirmaci3n est3 fundamentada en la importancia de la influencia de Rosa de Santa Mar3a. La virgen limeña, al igual que las alumbradas, est3 influenciada centralmente por Santa Catalina de Siena, en dos conceptos claves: *La imitatio crucis* y *la imitatio Christi*, mediante la primera se automortificaba y mediante la segunda ayunaba, muestras claras de su ascetismo y que convirtieron su mística en una mística pasiva. Esto sumado a que el coraz3n de Rosa de Lima es un coraz3n sufriente, vulnerado por la Pasión de Cristo, esto guarda mucha armonía con la influencia de la santa italiana. Todo describe la mística cardios3fica (entendido como sabidur3a del coraz3n pasivo) de Rosa de Santa Mar3a, la primera santa y poeta mística de la Colonia.
4. La mística practicada por el doctor Juan del Castillo tambi3n ha sido una mística de la contemplaci3n pasiva. Debido a que su mística estaba basada en la *oraci3n de uni3n* que es la etapa final donde se une el alma humana con Dios. En la b3squeda de esta uni3n mística con lo divino que el doctor lo hac3a mediante la oraci3n contemplativa, llegaba a dialogar con Cristo a trav3s de locuciones imaginarias. Este doctor español, a diferencia de Rosa de Lima, practica una mística te3rica, revisada en libros, por ello que 3l era un gran maestro de espiritualidad y confesor de la santa limeña. Esta mística, igual que la de Rosa, est3 enmarcada dentro de la mística contemplativa dominica.
5. La mística contemplativa mercedaria en el virreinato del Per3 estar3a representada por Fray Pedro de Urraca, quien se cultiv3-en España-de una formaci3n teol3gica. Al igual que el doctor Juan del Castillo, Urraca tambi3n tuvo fama de maestro de esp3ritu, como se ha visto, pero al igual que los místicos de la 3poca hac3a mortificaciones a su cuerpo, abstinencias y ayunos. Urraca era un místico y el tipo de mística realizada por este Siervo de Dios tambi3n era una mística de la contemplaci3n pasiva, al igual que los dos místicos anteriores, por la imitaci3n de la Pasión de Cristo. Sin embargo, esto lo hac3a con el objetivo claro de *amor a Dios*.

CAPÍTULO SEGUNDO:

**INVESTIGACIONES SOBRE ANTONIO
RUIZ DE MONTOYA Y EL *SÍLEX DEL
DIVINO AMOR***

CAPÍTULO SEGUNDO

Este segundo capítulo, siguiendo el hilo conductor del primero, tratará sobre un filósofo, sacerdote, misionero y místico jesuita del Virreinato peruano del siglo XVII: Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) y su obra de mística más importante, escrita al final de su vida, llamada el *Sílex del Divino Amor*¹⁰. La interpretación hermenéutica de este libro de este místico limeño se desarrollará en el último capítulo de la tesis. En esta parte nos hemos abocado a las investigaciones que existen en el medio tanto local como internacional sobre “*Antonio Ruiz de Montoya y el Sílex del Divino Amor*”.

En una segunda parte se tratará sobre *Las investigaciones sobre el Sílex del Divino Amor* que son muy pocas hasta la actualidad; estas investigaciones datan desde el año 1991, año de publicación del presente libro, hasta el presente año, 2014. Por esa razón aquí vamos a analizar dos estudios críticos que tienen posturas interesantes con respecto al *Sílex*. La primera investigación a analizar es la de Carlos Alberto González¹¹. Y la segunda investigación a examinar es la de Augusto Castro¹² donde básicamente hace una síntesis del pensamiento y la obra de este místico jesuita. Tanto en uno como en el otro investigador hay cuestiones importantes a resaltar; pero, sin embargo, se estudiará con mayor profundidad el artículo de Carlos Alberto González, por ser más especializado en lo que respecta al *Sílex* que el de Augusto Castro, trabajo que complementará al artículo de González.

¹⁰ A partir de aquí al *Sílex del Divino Amor* nos referiremos simplemente como *Sílex*. Sin embargo, en algunos casos, nos vamos a referir a esta obra en su título completo por razones especiales.

¹¹ Este trabajo ha sido elaborado sobre la base de algunas de las consideraciones que el autor ha formulado en su tesis de licenciatura en Teología (con especialidad en Historia de la Iglesia), presentada en la Pontificia Universidad Católica Argentina titulada: “*El Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya: El testimonio místico de un misionero entre los guaraníes”, Buenos Aires, 1999.

¹² Augusto Castro en su libro: “La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú”. PUCP, Lima, 2009, en el primer capítulo titulado: “Pensamiento filosófico en la colonia”, en el ítem tres relaciona “Mística y Escolástica”, tratando el libro central de nuestro autor Ruiz de Montoya, *Sílex del Divino Amor*, desarrollando un resumen general para fundamentar algunas tesis que la veremos cuando examinemos a Castro.

La tercera y última parte de este capítulo versará sobre el buen trabajo de Juan Dejo Bendezú¹³ titulado: *La síntesis de teoría y praxis en la educación jesuita: el testimonio del Sílex del Divino Amor de Ruiz de Montoya*. Lo que se busca rastrear en esta investigación de Dejo es el concepto de contemplación intrínseco al *Sílex del Divino Amor* de Ruiz de Montoya; pues este trabajo será fundamental en lo que respecta la base investigativa de la presente tesis. Con estos tres temas analizados, anexado con el primero, quedamos listo para tratar nuestro tema central: *Ruiz de Montoya: El concepto de contemplación en la mística del Sílex del Divino Amor*, tercer capítulo de la presente tesis.

¹³ Profesor principal de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y especialista de la obra y pensamiento de este místico limeño Ruiz de Montoya. Ha trabajado en su tesis doctoral sobre el tópico de la mística de Antonio Ruiz de Montoya.

2.1. Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor*

Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), gran exponente de la mística colonial peruana del s. XVII, nació en Lima el año 1585. Precisamente “el 13 de junio de 1585. Fue hijo natural de don Cristóbal Ruiz de Montoya, originario de Sevilla (...) El nombre de su madre era Ana Vargas.” (Ruiz de Montoya (Rouillon) 1991: XIX). De este modo, se puede apreciar que el origen de Antonio Ruiz de Montoya es muy común de muchos nacidos en la Lima del s. XVII: los criollos llamados “hijos naturales”.

A los diecinueve años, Ruiz de Montoya empieza a desarrollar una vida espiritual totalmente dedicada a Dios e ingresa a la Compañía de Jesús, institución que va a dejar gran huella en el imaginario de este jesuita limeño. La Compañía de Jesús tuvo una gran importancia en el desarrollo espiritual de Ruiz de Montoya, pues esta institución jesuita tenía una política misionera pragmática, precisamente lo que muchas almas espirituales buscaban, almas como la de Antonio Ruiz de Montoya. “Fue sin lugar a dudas este interés por llevar adelante la labor misional lo que animó a Antonio Ruiz de Montoya a ingresar a las filas de la Orden” (Ferreiro Hormazábal, 2009: 47).

Su labor misionera estuvo marcada por una característica especial: la inclinación natural a la contemplación y a la recepción de la Gracia Divina. Este místico limeño-Antonio Ruiz de Montoya- sintió al inicio de su vida espiritual *un gran temor a la mística*, pues, como menciona el que hace la Introducción General al *Sílex del Divino Amor*, José Luis Rouillon Arróspide, “la prevención contra las Gracias Extraordinarias era grande en esa época, sobre todo a partir de la justificada persecución de grupos de iluminados y beatas ilusas por la Inquisición en España” (Ruiz de Montoya (Rouillon) 1991: XXXVIII).

Ahora bien, Antonio Ruiz de Montoya- por el modo de práctica y vivencia de sus dones- se enmarca dentro de la línea de “santidad real”¹⁴, caracterizada por la búsqueda de la Divinidad en un alejamiento, práctica que se da también en personajes santos como Santa Rosa de Lima. Existe una variante con respecto a este tipo de prácticas en la sociedad limeña virreinal del S. XVII, la cual es la “santidad buscada” (Millar, 2003: 256), este tipo de santidad sirve para subir en la escala social o para ser una persona

¹⁴ Véase Ferreiro Hormazábal, Jimena. *Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII)*, p.47.

perteneciente a la línea de la santidad, como en los casos de Úrsula de Jesús o de Luisa de Melgarejo.

En lo que respecta a la faceta de misionero de Antonio Ruiz de Montoya, esta faceta le ayudó mucho en su faceta de místico, debido a que su vida activa espiritual de misionero y la interiorización de sus experiencias ha llevado a caracterizar su actividad como “*contemplativo en acción*” (Ruiz de Montoya (Rouillon): XL). La espiritualidad del sacerdote jesuita limeño refleja la eficacia del método ignaciano para reemplazar el “buscarse a sí mismo” por un “buscar afuera”, transformando la oración en obediencia. Por lo tanto, se instala en el lugar del otro (Dios). Obliga a salir a los sujetos de la interioridad (indeterminada) que simboliza su deseo para enviarlos a sus propios trabajos (determinados) (Certeau, 1993: 305).

La búsqueda de cumplir con este trabajo “determinado” le permitió a Antonio ser uno de los primeros misioneros que se adentró en la formación de reducciones de indios en la región de la Guaira, aventura que relató en su obra: “Conquista espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé”.

Por sus observaciones notables de la cultura guaraní puede considerársele también etnólogo y lingüista. El trabajo de nuestro personaje fue obstaculizado por los bandeirantes¹⁵, quienes esclavizaban a los indígenas guaraníes para venderlos.

La obra completa de este jesuita peruano, Antonio Ruiz de Montoya (Lima, 1585-1652), es imprescindible para entender la mística en el Perú Virreinal del s. XVII. Entre sus escritos más destacados se encuentran los siguientes:

1. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*. Bilbao, 1992[1639].
2. *Amor al indio: Evangelización 500 años*. Lima, 1992[1639].
3. *Arte de la lengua guaraní*. Asunción, 1993 [1639].

¹⁵ Bandeirantes: Portugueses asentados en la región de Guaira (actualmente Paraguay), que tenía como colectivo el objetivo principal de hallar mano de obra esclava

4. *Etimología y semántica en un manuscrito de Antonio Ruiz de Montoya*. Asunción, 1994[1651].
5. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Asunción, 2002 [1640].
6. *Catecismo de la lengua guaraní*. Asunción, 2011a [1640].
7. *Tesoro de la lengua guaraní*. Asunción, 2011b [1639].
8. *Sílex del Divino Amor*. Lima, 1991[1650].

Esta última obra es una consecuencia de su madurez intelectual, misionera y de su religiosidad mística contemplativa. Con respecto a su labor misionera, en Ruiz de Montoya se puede recordar la figura del hombre práctico que persigue una lucha cuyo único fin consiste en salvar las almas de los indígenas y educarlos. Este es un ideal típicamente jesuita. En Ruiz de Montoya existe una gran relación triangular entre su religión, su actividad misional y su vida. En honor a esta actividad y a sus valores profundamente religiosos y humanos es que incluso una universidad lleva actualmente su nombre.¹⁶

Existe una herencia dejada por Antonio Ruiz de Montoya que va más allá de su labor misionera; pero, sin embargo, se alimenta de ella: Esta herencia es básicamente un tratado de mística¹⁷. Aquí se empieza a relacionar su vida, su actividad misionera y religiosidad mística en Antonio Ruiz de Montoya. Todo esto quedará resumido en su pequeño opúsculo llamado: *Sílex del Divino Amor*, redactado con el fin aparentemente de ayudar a un discípulo jesuita, a encontrar el camino de la divina Gracia, que ayudó al origen de la “ciencia de los santos” “tan reconocida y vigilada en su momento, tan olvidada y apartada por la espiritualidad actual” (Ferreiro Hormazábal, 2009: 50).

¹⁶ La universidad en referencia es la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, ubicada en el distrito de Pueblo Libre, en la capital del Perú, Lima. Dentro de sus ideales de esta universidad se encuentran el difundir la fe y la justicia dentro de la sociedad. Su página web de esta universidad actualmente es <http://www.uarm.edu.pe>

¹⁷ Decir que el *Sílex* es un tratado de mística es desde ya algo problemático. Por ejemplo, para Juan Dejo Bendejú, SJ., el *Sílex no es un tratado de mística, sino es un tratado de ascética*. Pues Ruiz de Montoya no tenía otro fin que enseñar “una forma práctica de realizar la oración”, por lo que el *Sílex* no es un tratado místico sino que es un “tratado de oración”.

Este verdadero “manual” de la ciencia mística colonial, llamado *Sílex del Divino Amor y Rapo del Anima en el Conocimiento de la Primera Causa*, redactado aproximadamente en 1650, se origina cuando Francisco del Castillo, el discípulo y el amigo de Antonio, le pide a éste consejos por escritos para encontrar correctamente los caminos conducentes a la experiencia mística. (Ferreiro Hormazábal, 2009: 50)

De este modo, en el *Sílex del Divino Amor*¹⁸ los investigadores de hoy día encontrarán una parte del desarrollo del pensamiento religioso del Virreinato Peruano del s. XVII, delimitando de esta forma- con esta obra- la espiritualidad limeña masculina en el imaginario cristiano. Sin embargo, este campo de estudio de la obra del sacerdote jesuita Antonio Ruiz de Montoya tiene aún poca investigación, ya que el *Sílex del Divino Amor* es un libro recientemente publicado, vale decir, en el año 1991. Luego de su redacción por Antonio Ruiz de Montoya, en 1650, aproximadamente, no ha habido otra publicación que la editada por el Fondo Editorial de Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde 1991 hasta este año 2013, durante ese lapso tampoco este libro ha sido abarcado estrictamente desde el terreno filosófico, más bien ha sido estudiado desde otros ámbitos de estudio como son: la teología, la historia, el arte, etc. Las pocas investigaciones rigurosamente filosóficas que se han hecho del *Sílex del Divino Amor* se tratarán en el siguiente apartado titulado “*Las investigaciones sobre el Sílex del Divino Amor*”¹⁹

2.1.1. Los orígenes del *Sílex del Divino Amor*

Siguiendo con lo mencionado líneas arriba sobre los *orígenes del Sílex del Divino Amor*, este sacerdote jesuita Ruiz de Montoya dedica su obra mística el *Sílex del Divino Amor* a su discípulo jesuita Francisco Castillo, quien le pedía consejos para alcanzar la

¹⁸ La edición que hemos usado aquí como texto fuente para este capítulo es la realizada por J.L. Rouillon Arróspide: *Sílex del divino amor*, Lima, 1991, que cuenta con un extenso y excelente “Estudio preliminar”. Esta es la única edición hecha luego del original que se hizo entre los años 1648-1650, con respecto a este punto detallaremos en las líneas siguientes. Sin embargo, más adelante, en el tercer capítulo, nos referiremos a la versión original del *Sílex del Divino Amor*, manuscrito que se encuentra en la Lilly's Library de la Universidad de Indiana, paleografiado y transcrito por Juan Dejo Bendezú, SJ. en su tesis doctoral “Contempler dans la Mission” París, Centre Sèvres, 2011, aún inédita. Hemos usado esta edición de Rouillon debido a que estos intérpretes la señalan en sus respectivos estudios hermenéuticos.

¹⁹ Este apartado se tratará en el 2.2 titulado “*Las investigaciones sobre el Sílex del Divino Amor*” de la presente tesis.

Contemplación y la recepción de la Divina Gracia. El mismo discípulo de Montoya, Francisco del Castillo, narra con sencillez los *orígenes del Sílex*:

Andaba yo en este tiempo con el espíritu muy inquieto con la variedad e inconstancia que entonces tuve en el modo y materia de mi oración. Llegué un día a comunicar por mi dicha y a dar cuenta de mi conciencia y del modo y materia de mi oración al Venerable Padre Antonio Ruiz (...) Reconoció u díjome (sic) el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comenzóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental (...) cuya esencia y sustancia consiste en una simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad. (González, 2000: 32)

Entonces, lo que le enseñará básicamente el Padre Ruiz de Montoya a su discípulo jesuita Francisco del Castillo- en este libro titulado *Sílex del Divino Amor*- es el concepto de contemplación, pues eso será la forma de llegar a percibir lo divino con los ojos del alma. Esta tiene que ver con la labor pedagógica del sacerdote jesuita Antonio Ruiz de Montoya. También es importante señalar aquí que el *Sílex* no fue escrito intencionalmente para el gran público, ni siquiera para un público selecto, sino que fue escrito para una sola persona: El jesuita Francisco del Castillo. Y el testimonio citado de este discípulo de Montoya es la prueba de lo aquí dicho. Hasta aquí con respecto lo que podríamos llamar los *Orígenes del Sílex*.

2.1.2. Origen del título

El nombre del título *Sílex*²⁰ tiene que ver con una metáfora que refleja “el amor y el grado de observación de la naturaleza que poseía este hombre” (Ferreiro Hormazábal, 2009: 51); pues a través de aquella metáfora, nuestro místico -que es motivo de esta investigación- nutre de profunda espiritualidad a través del encuentro de rasgos de la Divinidad en todas las cosas atribuidas a su Creación. Por tanto, para Ruiz de Montoya en cualquier cosa de la naturaleza se pueden encontrar rasgos muy marcados de la Divinidad, por eso empleaba la metáfora del *Sílex* que es una piedra la cual al ser golpeada puede producir fuego, sin olvidar una condición muy importante *ser golpeada*. Esta piedra

²⁰ Sílex o pedernal es una piedra útil para encender el fuego, ya que al ser golpeada produce chispas.

especial o también llamado Sílex es como el alma, la cual es conducida o arrastrada pasivamente por Dios quien es activo. Esta metáfora así explicada se relacionaría con el cuarto opúsculo del *Sílex* titulado: *La contemplación pasiva y las mansiones del castillo místico recorrido por Ruiz de Montoya*, pues Dios conduce activamente al alma hacia sus mansiones lo cual producirá en ella un elevado, admirable conocimiento y también produce mucho amor en el corazón del conducido, del guiado místico, del enamorado de Dios. Pero este amor ya no es por las cosas materiales, sino que este amor lo produce y tiene como fin Dios y las cosas divinas. A Dios se brindará todo el amor que existe en el corazón humano, con lo cual el hombre llegará a ser Dios, respuesta a la pregunta del *Sílex* *¿El hombre quiere ser hombre o Dios?* Este es el camino del hombre místico, llegar a ser Dios.

Es importante resaltar nuevamente el afán pedagógico que caracterizó la vida del sacerdote jesuita limeño que es motivo de nuestra investigación, pues presenta el opúsculo²¹ como una guía que se debería seguir. Es sólo una recomendación, pero no una obligación. Ruiz tiene muchas características por lo cual se le puede enmarcar dentro de una mística moderna. Por ejemplo, el método místico moderno (el interés por explicar lo inexplicable) se refuerza con la presencia paradójica de su estilo. La necesidad por avanzar hacia la dimensión desconocida de este conocimiento que para las facultades del alma se transforma en una oscuridad y carencia de entendimiento. El lenguaje místico empleado en el *Sílex* por Ruiz de Montoya se relaciona con esta búsqueda de expresar lo inexpresable. Por todas estas características en su obra el *Sílex del Divino Amor* “hacen de este hombre un auténtico exponente de la práctica de la mística moderna colonial, pues los elementos anteriormente expuestos se reconocen como prácticas comunes halladas en los escritos de los místicos modernos” (Ferreiro Hormazábal, 2009: 52).

²¹ Obra científica o literaria de poca extensión.

2.1.3. Importancia del *Sílex del Divino Amor*

Con respecto a la importancia fundamental de la obra madura de Antonio Ruiz de Montoya, uno de los pocos investigadores que trata sobre el tema, Carlos González²², sostenía que el “*Sílex* es una obra heredera de una tradición espiritual y, a la vez, profundamente encuadrada en los parámetros espirituales de su propio tiempo histórico” (González, 2000: 36), vale decir, en el Virreinato peruano del s. XVII, en donde hay una gran atmósfera de espiritualidad, como lo hemos visto en el capítulo anterior.

Se debe añadir aquí otra cuestión con respecto a la importancia del *Sílex*, pues esta obra:

Entra en la línea del misticismo tanto por la temática de la cual trata, por uso del lenguaje (...) y por el modo en que se organiza su contenido: sus palabras remiten a la instancia misma del discurso, en la cual los enunciados dan la categoría del discurso místico (Ferreiro, 2009: 55)

A través de la experiencia personal se relatará la experiencia mística, a partir de Antonio Ruiz de Montoya. Por tanto, lo importante aquí es que habrá un modelo biográfico en lo que respecta a la narrativa mística. Esta será la entrada que acerque más al lector con el escritor, esta entrada los unirá más; el receptor llegará a entender rápidamente el tema central del tratado, que básicamente es la entrega de los elementos necesarios para guiar al alma para que llegue, mediante la superación de distintos grados intermedios, a la pureza de la contemplación.

Esta nueva manera de entrada del tratado místico- por ende es una nueva llegada al receptor- mediante la experiencia vivida, Ruiz de Montoya lo ha desarrollado de manera inconsciente pues este libro se lo estaba dedicando a su discípulo Francisco del Castillo. No es un tratado escrito de manera formal, sino de un modo cotidiano, como quien le escribe una carta a un amigo, aunque la temática de la contemplación ya no es tan cotidiana como la forma de escribir. Tiene una forma clara, sencilla, con lo cual llega rápidamente al receptor, pero tiene un fondo temático- se puede decir- oscuro, por el tema tratado la contemplación y la mística colonial.

²² En el año 2000 en su tesis de Teología, Carlos Alberto González escribía su tesis titulada “El testimonio espiritual de un insigne misionero americano: *El Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya S.J. Algunas claves de interpretación”, Buenos Aires, 1999.

2.1.4. Influencias heredadas por el *Sílex del Divino Amor* y Ruiz de Montoya

Aquí se mencionará algunas influencias que se consideran importantes: el carmelita San Juan de la Cruz (1542-1591), Santa Teresa de Jesús (1515-1582), Diego Álvarez de Paz (1549-1620), Pseudo-Dionisio Areopagita (vivió entre los siglos V y VI d.C.), Nicolás de Cusa (1401-1464), etc. Al primero lo menciona numerosas veces en el *Sílex*. Es muy importante señalar que entre San Juan de la Cruz y Montoya hay una afinidad en la visión de la contemplación como culmen de la vida y, en consecuencia, en el rol vital que esta última juega en el ascenso interior. También se relacionan en lo que se refiere a la mortificación de los sentidos que posibilita la unión con Dios y conduce a la divinización del hombre.

A Santa Teresa y Diego Álvarez de Paz, nuestro autor sigue con mucha frecuencia en el opúsculo cuarto del *Sílex*, donde va describiendo las mansiones de un castillo místico que nos conduce al supremo ser que es Dios. Pero no es a Santa Teresa sino a Diego Álvarez de Paz a quien Montoya sigue de cerca en su clasificación y caracterización de los estados místicos. Sin embargo, Ruiz de Montoya no es un mero repetidor de Álvarez de Paz sino, por el contrario, intercala por su cuenta numerosos párrafos de mucho valor, casi siempre expresión de un conocimiento experiencial de la realidad que se pretende describir.

Siguiendo con en esta breve reseña de las influencias de Ruiz de Montoya en el *Sílex* es importante señalar al Pseudo-Dionisio Areopagita²³, que en la Edad Media y en el Renacimiento gozó de una autoridad casi apostólica. Este personaje merece una consideración especial. Aunque Montoya lo cita explícitamente en pocas oportunidades, se nota en el *Sílex* la influencia considerable de una vertiente neoplatónica, fundamentada en el apofatismo dionisiano y su “teología negativa”, con su lenguaje fuertemente paradójico, en la contemplación de los seres en Dios, en la necesidad de la huida sensible para buscar la divina Esencia libre de lo accidental.

²³ El libro más importante de este filósofo que funda la mística y la “teología negativa” es *Tratado sobre los nombres de Dios*, donde investigación la esencia y los atributos divinos.

Con respecto al Pseudo- Dionisio Areopagita se puede decir que este personaje es el fundador de la *mística occidental*, entendida ésta como una descripción del misterio de Dios y de las cosas divinas. Se describe a Dios de manera negativa, diciendo que a Él no se le puede comprender de manera racional y no hay palabras humanas para definirlo, por ello la manera más segura de explicar a Dios es mediante la negación, pues Dios no es esencia, razón, inteligencia, cuerpo, figura, cualidad, cantidad, ni peso, tampoco está en un lugar ni en un tiempo determinado, etc. No es tinieblas, ni luz, ni error ni verdad. No podemos afirmar ni negar a Dios. Todo esto es lo que se conoce como la “Teología mística negativa” del Pseudo-Dionisio Areopagita. Y, ante esta única posibilidad de conocer la esencia de Dios negativamente, sólo queda el silencio para comprender lo divino.

Esta teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita influyó de gran manera en Ruiz de Montoya, sobretodo, en el opúsculo cuarto del *Sílex del divino amor*. De la misma manera, Nicolás de Cusa (1401-1464) es una importante influencia en el *Sílex del divino amor*. Este filósofo es un filósofo de transición, igual que nuestro sacerdote jesuita peruano. La idea central de mayor relevancia de este filósofo europeo que influye en Ruiz de Montoya es la “*coincidentiaoppositorum*”: *coincidencia de oposiciones*. La unidad es la síntesis de los opuestos en un ser único e infinito (Dios). “Dios es, para Nicolás de Cusa, la *coincidentiaoppositorum*, la síntesis de los opuestos en un ser único y absolutamente infinito” (Copleston, 1971, 227). Esta teología “copulativa”, expresada en la *coincidentiaoppositorum*, es superior a la teología afirmativa, de la tradición de la Iglesia Católica, y negativa, del Pseudo-Dionisio Areopagita. Así vemos como Nicolás de Cusa sigue y supera al fundador de la mística occidental; su filosofía expresada en la “docta ignorancia” (que procede del reconocimiento de la infinitud y trascendencia de Dios, de ahí que esta ignorancia sea “docta”), su idea de Dios como *coincidentiaoppositorum*, su idea de hombre como microcosmos, y otras ideas más, están basadas en una amplia tradición platónica y con un fuerte sentido místico. Este último punto, la mística de Cusa, y la metodología o propedéutica para alcanzar el conocimiento de lo divino, es la gran influencia de este filósofo renacentista que se evidencia en el opúsculo tercero del *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, mostrándose ahí los pasos para llegar a la contemplación mística de lo divino. Así se puede percibir que Ruiz de Montoya es un hijo de su tiempo, por tener muchas influencias anteriores y paralelas a él.

2.2. Investigaciones sobre el *Sílex del Divino Amor*

2.2.1. El *Sílex* visto como desnudez interior o purificación

La primera tesis central de González es que el *Sílex*, ante todo, es un camino de oración contemplativa. Para llegar a esta contemplación se requiere de la desnudez o simplificación interior. González (2000) afirma que “es más que significativo que Montoya plantee la contemplación en la clave a la desnudez interior. Esta es, tal vez, la idea subyacente más determinante en todo el *Sílex*” (p. 59).

El esquema del *Sílex*-según González- es el siguiente: Todo se mueve en lo que Ruiz de Montoya llama implícitamente vida contemplativa que tiene como base la experiencia de fe²⁴ que menciona en el *Sílex*. Todo empieza de aquí. Esta vida contemplativa o contemplación tiene un primer paso que es la desnudez interior que también se puede llamar: “Proceso activo de desnudez exterior e interior” o, más sencillo aún, la purificación en el *Sílex*. Esta purificación está relacionada, por su modo de ser *activa*, con los opúsculos segundo y tercero del *Sílex del Divino Amor*.

No obstante, hay una referencia importante que se ha señalado hasta aquí que es previo al proceso de purificación. Al respecto, un intelectual investigador como es Charles Wackenheim en su artículo *Actualidad de la teología negativa*²⁵ afirma algunas cuestiones importantes con respecto a la temática que se está tratando aquí. Wackenheim sostiene que el primer paso fundamental para toda teología negativa es tomar “conciencia de la misteriosa alteridad de Dios” (Wackenheim, 1988: 149). La teología negativa se alimentará de la experiencia espiritual, en ella Dios se reducirá a la nada, por ese motivo -según Wackenheim- no se le puede conocer, pero sí se le puede amar, pues lo que sí existe para con Dios es una afectividad profunda, un amor eterno. Hasta aquí se puede percibir una relación entre la *teología negativa* expuesta por Wackenheim y la *mística de Ruiz de Montoya*, pues aquél estudioso dice también que la teología negativa origina la mística.

²⁴ Véase el capítulo trece del opúsculo III del *Sílex del Divino Amor* titulado: “La importancia de la fe” para la contemplación, añadimos nosotros.

²⁵ Wackenheim, Ch. (1988). “Actualidad de la teología negativa”. *Selecciones de Teología*, 27 (106), 143-150.

Sin embargo, todavía existe un tercer y último paso para llegar a la vía contemplativa, tercer paso que- según González- es concebir a Dios mediante un conocimiento “negativo” o ignorancia, que es la clave de la verdadera sabiduría.²⁶

Lo que construyamos con nuestras representaciones no será otra cosa, en definitiva, que un producto de nuestro propio yo, una especie de ídolo que es necesario destruir desde su misma base para intentar acercarse a una experiencia de Dios basada en un conocimiento “negativo” en una “ignorancia” que es el fundamento y la clave de la verdadera sabiduría. (González, 2000: 62)

Este tercer paso para llegar a la contemplación, que también se podría denominar como “La experiencia mística”, conduce a un “ver” en la tiniebla, a una docta ignorancia”, a una búsqueda pacífica y ansiosa a la vez. “Fúndate totalmente en la ignorancia. Que en ésta hallarás el más sublime saber y la ciencia mayor.” (Ruiz de Montoya, 1991: 121)

Bajo estas consideraciones, nuestro intérprete del *Sílex*, Carlos González, sostiene que para Ruiz de Montoya- en el *Sílex*- Dios es el fundamento ontológico de nuestro ser y, a la vez, es el fundamento gnoseológico y, por último, es el fundamento de nuestra vida en relación, vale decir, relación que es un conocer-a-Dios y un amar-a-Dios. Y se puede decir, también, que al ser Dios el fundamento ontológico de nuestra existencia, este fundamento se basa en el amor que se tiene para con Él. Por tanto, sin Dios nuestro ser tanto ontológico como gnoseológico y también relacional no tendrían posibilidad de ser. Por ello la necesidad imperiosa de esta experiencia mística.

Hasta aquí recapitulando la hermenéutica de nuestro exegeta Carlos Alberto González que se centra básicamente en dos tesis, sumado a la tesis de Wackenheim, serían tres tesis o pasos para llegar a la tan ansiada contemplación mística.

1. La conciencia de la misteriosa alteridad de Dios.
2. El proceso de desnudez interior. La purificación en el *Sílex*.
3. La experiencia mística, conocimiento negativo de Dios. Culminación del proceso de la contemplación activa.

²⁶ Véase el capítulo treintaidos del opúsculo III del *Sílex del Divino Amor*, titulado: “La contemplación se funda en la nada”

Aquí se percibe con mayor claridad los tres pasos para alcanzar la contemplación. Y también se percibe mejor que el segundo paso de este proceso sostiene al tercer paso, pues si Dios habita en la “nada”, entonces el hombre- que quiere llegar a contemplarlo y unirse totalmente con Él- debe reducirse a la “extrema nada”, pues Dios “no busca sino posibilitar en nosotros esa nueva creación, que es la divinización del hombre”. (González, 2000: 68). Esto se alcanza mediante el segundo paso señalado líneas. La hermenéutica de González lleva a hacernos sospechar que a la pregunta por Ruiz de Montoya en el *Sílex* ¿Quiere el hombre ser hombre o Dios? La respuesta del *Sílex*- según González, es que el hombre quiere hacerse Dios, y ¿cuál es el fin de hacerse Dios, de volverse nada? El fin es unirse nuevamente con lo divino y llegar nuevamente al origen de su ser, Dios, pues lo semejante debe unirse con lo semejante- este es el tercer paso místico- y para eso se necesita reducirse a la nada- que se encuentra en el segundo paso.

Por último, luego de contemplar lo divino y haber pasado por esta “experiencia mística” (tercer paso de la contemplación), “las realidades creadas, a las que se había renunciado con violencia, son ahora recuperadas, pero de una manera más elevada.” (González, 2000: 70) Vale decir, este místico peruano verá con otros ojos la realidad, ya no verá la realidad creada con ojos materiales, sino con ojos espirituales, pues este místico verá en Dios mismo y desde Él, pues Éste es el continente de todo lo contenido. Así culmina González su interpretación de los opúsculos segundo y tercero -los más originales del *Sílex* a su parecer- y empieza el cuarto opúsculo, aunque ya no dice mucho de éste, pues aquí la clasificación de las mansiones depende de Álvarez de Paz.

En síntesis, antes de culminar con la hermenéutica de González sobre el *Sílex*, se debe decir que Carlos González expone el *Sílex* en clave a la desnudez interior que es su tesis central a partir de la cual se fundamentan otras tesis secundarias de este opúsculo de mediados del s. XVII. La desnudez interior es como el hilo conductor -no siempre fácil de seguir- del *Sílex*, pues no se debe olvidar que el objetivo del *Sílex* es “rastrear la Primera Causa (...) Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros.” (Ruiz de Montoya, 1991: 3-4).

Por tanto, concluye González con dos consideraciones centrales.

En primer lugar, no puede negarse que la síntesis resultante está estrechamente vinculada a los caminos interiores del propio autor. Al mismo tiempo, por haber sido un misionero notable, la mística del *Sílex* es también, a su manera, un testigo de la evangelización del s. XVII. Por tanto, en el *Sílex del Divino Amor*, Ruiz de Montoya nos ha heredado una obra que merece un lugar de honor en la espiritualidad de nuestro continente.

En segundo lugar, en los escritos de cualquier místico, por muy personales que sean o parezcan- como es el caso de Ruiz de Montoya- siempre tienen un valor inmenso, que trasciende sobremanera su mérito literario, su alcance doctrinal, en el espacio y tiempo histórico que se encuentran, su mayor o menor sistematicidad, etc. Estas obras místicas son testigos de la acción amorosa y misteriosa de Dios en el corazón del hombre y continúan hablando a las generaciones siguientes, ahí se encuentra su mayor trascendencia.

2.2.2. Mística colonial y el *Sílex del Divino Amor*

Augusto Castro²⁷ sostiene la siguiente tesis general -en su libro publicado en el año 2009-: La mística y la contemplación son los temas centrales en la obra general de Ruiz de Montoya. Estos temas son el punto de partida -según este filósofo peruano contemporáneo- de la actividad misionera (práctica), intelectual y social.

Un detalle es importante señalar que para Castro (2009) la redacción final del *Sílex* fue en Lima en 1651 (p.56). Aquí no coincide con otros investigadores²⁸ que dan la fecha aproximada entre 1648 a 1650.

Castro (2009) sostiene una segunda tesis con respecto a la relación entre la escolástica y la contemplación: La filosofía escolástica se constituye en un punto de partida para la contemplación (mística), para eso se hace necesario la presentación ordenada

²⁷ Augusto Castro, filósofo peruano egresado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en su libro: *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. PUCP, Lima, 2009, en el primer capítulo titulado: *Pensamiento filosófico en la colonia*, en el ítem tres relaciona *Mística y Escolástica*, tratando el libro central de nuestro autor Ruiz de Montoya, *Sílex del Divino Amor*.

²⁸ Como por ejemplo con Carlos Alberto González, José Luis Rouillon, Juan Dejo Bendezú, entre otros, quienes dan la fecha aproximada de 1648 a 1650.

del *Sílex*, vale decir, un resumen de las partes centrales de su contenido (pp. 56-57). Augusto Castro (2009) al respecto sostiene:

La escolástica, finalmente, lleva a la mística; la filosofía prepara el camino a la teología y a la mística. Ruiz de Montoya no hace diferencia entre teología y filosofía, las considera iguales y las llama escolástica. La diferencia fundamental está en la contemplación. Esta es la diferencia de fondo. (Castro, 2009: 64-65)

Teología, filosofía y escolástica son términos semejantes en el *Sílex*, según Castro. Ahora bien, la escolástica en la colonia -siguiendo a Castro- tiene tres partes: 1) El pensamiento dogmático; 2) Pensamiento probabilista; y, 3) *Contemplación y Mística en la colonia del s. XVII*. Esta última perspectiva -que ha sido muy poco estudiada- se cruza con las dos primeras vertientes señaladas, esto quiere decir que -como toda escolástica- reconoce que existe un principio válido y ordenador que es la Primera Causa, que debe ser conocido por la inteligencia; sin embargo, la *Contemplación y Mística en la colonia del s. XVII* exige una nueva relación con este principio, ya no será una relación intelectual por medio del entendimiento, sino una relación de amor por medio de la voluntad. Además no sólo reconoce la multiplicidad de probabilidades sociales, morales y políticas de la acción humana, sino en su práctica acentúa la acción con los más desamparados como son los indios; pues, el máximo amor a Dios se corresponde con el máximo amor a los indios. Esta es la relación entre mística y política que se desarrolla en el *Sílex*. Por ese motivo- según Castro- para Ruiz de Montoya la mística y la contemplación es para todos y no para unos cuantos como sostenían los escolásticos²⁹.

²⁹ Esta tesis que sostiene Castro aquí que teología, filosofía y escolástica son términos semejantes en el *Sílex del Divino Amor* se criticará en el tercer capítulo, en donde trataremos de afirmar que el *Sílex del Divino Amor* es no sólo un tratado de mística, sino que, al mismo tiempo, es un tratado de oración. Y, en ese sentido, se puede hablar de dos tipos de contemplación en el *Sílex*, primero de una contemplación activa y luego de una contemplación pasiva, propiamente dicha.

2.2.3. La síntesis de teoría y praxis en el concepto de contemplación: El testimonio del *Sílex del Divino Amor*

2.2.3.1. La contemplación como relación de la praxis y la teoría: El testimonio del *Sílex del Divino Amor*

Juan Dejo en su ponencia³⁰ tiene como objetivo central desarrollar una integración de la teoría y praxis en lo que respecta el concepto de contemplación en el *Sílex*, en particular, y, en la educación jesuita en general. Dinámica de mutua interrelación y complementariedad operada en el s. XVII, “inspirada en una relectura de Aristóteles por el paradigma jesuita, llegando a generar una praxis de transformación social que fue, a la vez, de profundo cambio individual” (Dejo, 2010, s.n.). Para fundamentar esta hipótesis desarrollará dos líneas argumentativas: Primero, el paradigma de la educación jesuita en los s. XVI-XVII, fundamentado en sus líneas directrices por la Compañía de Jesús y su fundador Ignacio de Loyola; y, la segunda línea argumentativa, el espacio de la misión jesuita, desde la interpretación del concepto de la contemplación en el *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya.

Primero, se debe contraponer dos modos de interpretar el concepto de contemplación: El primer modo es el paradigma de la Compañía de Jesús y su fundador Ignacio de Loyola; mientras que el segundo modo de interpretar el concepto de contemplación es el de Antonio Ruiz de Montoya en su libro *Sílex del Divino Amor*.

2.2.3.2. Concepto de contemplación en el paradigma ignaciano

En este paradigma del fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola (1491-1556), la teoría es entendida como contemplación de la divinidad en la realidad del mundo. Esto lleva a asumir un regreso a los sentidos y ser conscientes de que Dios se encuentra en el mundo, y no es necesario buscarlo fuera de éste. Por tanto, en el paradigma ignaciano todo apunta a desarrollar las competencias para poder llegar a la *teoría* en la misma praxis. De este modo, la *teoría*, siguiendo el principio aristotélico, será la cima de la praxis;

³⁰ Esta ponencia titulada *La síntesis de teoría y praxis en la educación jesuita: el testimonio del Sílex del Divino Amor de Ruiz de Montoya* es un texto leído en la Mesa Redonda denominada “Los Jesuitas en la Educación Colonial, Siglo XVII”, en junio de 2010. Evento realizado en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

siguiendo también a este principio que toda actividad humana es praxis y toda actividad humana debe estar destinada a la *teoría*.

A diferencia de la *teoría* medieval en donde el ser humano para llegar a la contemplación debe hacer un movimiento de “recogimiento” para poder ejercitarse en la búsqueda de esta unión con Dios; por el contrario, el sistema ignaciano debe buscar a Dios en base a sus mismas acciones, en la exterioridad mundana, y ya Ignacio ejercita la contemplación hacia su búsqueda de la esencia divina en la realidad exterior.

2.2.3.3. Concepto de contemplación en el *Sílex del Divino Amor* de Ruiz de Montoya

La tesis de Juan Dejo en esta ponencia es la siguiente: “la praxis es asumida inicialmente en el imaginario cristiano gracias al paradigma de la misión” (Dejo, 2010, s.n.). Y dentro de este modelo misionero se enmarca nuestro filósofo, místico y sacerdote Antonio Ruiz de Montoya:

Es el ejemplo de este modo de aplicación jesuita en la misión, que se manifiesta en tres tipos de discursos. El primero es el discurso etnolingüístico; el segundo es el teológico catequético y el tercero, el teológico espiritual. (Dejo, 2010, s.n.)

De este modo, Ruiz de Montoya se instala en lo que Dejo denomina el “paradigma de la misión”. Con el *Sílex*, este sacerdote limeño-según Dejo- propone una alternativa diferente de un camino espiritual en la que el concepto de contemplación manejada en el s. XVII deriva de la tradición judeo-cristiano-medieval (*teoría*). Para esta tradición, la *teoría* es puesta como el motivo a alcanzar de toda praxis (acción); de este modo, Ruiz estaría superando la oposición radical que existía entre ambos conceptos para la filosofía medieval. Esto se explicará a continuación con más detalle.

“El *Sílex* es un tratado místico que presenta la contemplación como asociada a cualquier actividad” (Dejo, 2010, s.n.). Vale decir, la contemplación, para el *Sílex*, no está relacionada con una actividad estrictamente religiosa, de un sacerdote, iluminado, beata o místico, sino que cualquier ser humano -si se lo propone- puede llegar a la contemplación desarrollando cualquier actividad humana. Esta es la novedad de Antonio Ruiz de Montoya.

Este misionero y místico limeño cambiará su modo de percepción de la vida espiritual al llegar a la misión guaraní; este cambio se desarrolla gracias al contacto que Montoya tiene con los indígenas de la región. De esta manera, se aprecia que en la educación jesuita, y, en particular, en el imaginario espiritual de Ruiz de Montoya -mediante la “misión”- la contemplación adquiere un sentido. Esto quiere decir *que gracias a la misión la praxis es asumida en el imaginario cristiano*. Esto es, en la educación jesuita y en el Sílex (que es una manifestación de ella) no es suficiente solamente la teoría impartida por esta educación, pues también se hace necesaria la praxis que en este caso está representada por la misión. Al respecto Juan Dejo sostiene que “este contacto fluido con los jesuitas en la misión dejaría huella indeleble en el imaginario espiritual de Ruiz de Montoya” (Dejo, 2010, s.n.). Esta importancia de la “misión” en la contemplación seguirá explicando a continuación.

En la “misión” (praxis de la contemplación), el jesuita será confrontado por una dinámica en la que deberá aplicar los principios aprendidos bajo el paradigma ignaciano a través del cual el misionero buscará encontrar la “Causa Primera” en un nuevo contexto -la tierra a evangelizar por el misionero- como si ella estuviese allí, previa a su misión. Entonces, el jesuita tendrá conocimientos previos sobre la “Esencia divina”, luego en la misión sólo aplicará estos conocimientos o principios. Hasta aquí notamos que la praxis (misión) y la teoría (principios y conocimientos previos impartidos por educación jesuita) “se confunden en una sola” (Dejo, 2010, s.n.). En la contemplación jesuita no existe pasividad absoluta, sino una actividad-pasividad (en ese orden) del sujeto místico, quien desarrolla el proceso contemplativo que consiste en tres pasos señalados anteriormente³¹.

La contemplación es pasiva-activa, pues en ella se dan la *teoría* y *praxis* de un modo simultáneo, compartido. La teoría y praxis se interrelacionan en la contemplación, estos dos modos de vida están en constante retroalimentación, comunicación; pues, esta comunicación se da entre dos sujetos vivos que en un momento uno es activo -el sujeto místico- éste mismo pasa a ser pasivo y el activo es otro que es Dios. Por eso, se dice que el místico es un ser enamorado de Dios, porque el amor es la necesidad de un otro diferente

³¹ A saber, el primero es la conciencia de la misteriosa alteridad; el segundo paso es el proceso de desnudez interior también llamada la *purificación en el Sílex*, y el tercer paso es la experiencia mística o la admirable manifestación de Dios. Al respecto véase de la presente tesis las pp. 39-45. Aquí se explica sólo la contemplación activa, mas no pasiva que la describimos, mas no analizamos, en las páginas 26-28.

a ti -Dios- con lo cual al tenerlo se llegará a una plena satisfacción. Por ese motivo, el místico al contemplar a Dios y fundirse con lo divino será completo nuevamente, debido a que él fue consciente que la naturaleza humana es divina, por ello se desnudó de la carga material que tenía e hizo la “mortificación de los sentidos” y quedar listo para unirse con el creador y el que da sentido a su existencia espiritual. Por tanto, en vista a todas estas consideraciones, la praxis jesuita se fundamenta en la *teoría* entendida como contemplación de Dios.

En la “misión”, el misionero se olvida de sí mismo, cuando se desnuda de las cuestiones materiales, para “perdersé” en el hacer, que es un mandato divino. Participando de la *dynamis (potencia)* de Dios, al misionero le permite entrar en la acción creadora de Dios en el mundo. Por tanto, la praxis divina brinda sentido y configuración al mundo.

Dejo (2010) resume este tema de la contemplación en la frase *Yo creo*:

Así, el “yo creo” -subyacente al acto de fe, del verbo creer- adquiere a la vez sentido de “yo creo” -del verbo crear- como conciencia de participación en la praxis creadora de Dios. La misión es experimentada como un espacio de co-creación. (s.n.)

En la frase *Yo creo* se confunden en una sola la praxis y la teoría. Pues, el *Yo creo* es, por un lado, un acto de fe, viene del verbo creer, pero a la vez adquiere el sentido de *Yo creo*-del verbo crear- como conciencia de participación en la praxis creadora de Dios. Esto quiere decir que el *Yo creo* en el sentido de creer como acto de fe se relaciona con la *teoría*, mientras que el *Yo creo* en el sentido de crear (acciones, hechos, hacer cosas, etc.) se relaciona con la praxis, por ejemplo, evangelizar, hacer diccionarios bilingües, catecismos, tratados de mística, etc. De esta forma, *teoría* y praxis se confunden en el *Yo creo* que en su relación se origina la *contemplación*, pues ésta necesita de un principio rector teórico como es la fe y una actividad practica total como es la misión. Toda esta interpretación de la contemplación se muestra muy bien en la fe y la misión evangelizadora de Antonio Ruiz de Montoya.

Consideraciones Finales

1. En el *Sílex del Divino Amor* se puede ver a un hombre enamorado de Dios. La palabra de Ruiz de Montoya adquiere un brillo que sólo el calor interior de la mística puede brindar. Y este calor se da gracias a la contemplación que anula el conocimiento sensible, exalta el conocimiento divino y engrandece el amor hacia lo divino. Por ello, el hombre místico es un ser enamorado de Dios, esto quiere decir, que no está enamorado de algo sensible, sino de lo más elevado espiritualmente, de un ser como es Dios.
2. A partir del análisis del escenario religioso y social del virreinato peruano en el siglo XVII, tema que ya se expuso en el capítulo primero, es posible apreciar la importancia de la ideología monárquico-providencialista en la conformación del imaginario religioso que guió la vida de este misionero y místico jesuita, pues bajo esta base ideológica se nutrieron los misioneros que llevaron esta espiritualidad a tierras lejanas, como Ruiz de Montoya que llegó hasta las tierras de los guaraníes.
3. Los diversos caminos de la fe: teóricos (misticismo) y prácticos (experiencia misional) vividos por Ruiz de Montoya contribuyeron, primero, a elevar la espiritualidad en el centro del virreinato, debido a su legado místico, y, segundo, evangelizar a miles de indígenas guaraníes. Esto se fundamenta en el caso de Antonio Ruiz de Montoya que ejemplifica el desarrollo de los sujetos espirituales que forjaron su espiritualidad a través de diversos caminos: por un lado, a través de experiencias místicas contemplativas, y, por otro, vivieron el espíritu misional evangelizador dirigido a ganar fieles aún en los sitios más recónditos de América.
4. Con respecto a las influencias que tuvo Ruiz de Montoya se puede decir que este jesuita limeño fue un hijo de su tiempo, ya que tiene muchas influencias anteriores y paralelas a él. Pues se respalda en muchos místicos de su época como San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Diego Álvarez de Paz, Nicolás de Cusa; pero también se fundamenta en una tradición antigua como es el Pseudo-Dionisio Areopagita. Más adelante veremos la gran tensión existente en Ruiz de Montoya entre la tradición antigua y la tradición moderna.

5. La investigación de González trata de mejor forma la interpretación sobre el *Sílex* que la de Augusto Castro, que es más un resumen y contextualización del *Sílex*. Castro brinda puntualmente un par de ideas con respecto a la obra, en general, de Antonio Ruiz de Montoya, y se detiene en analizar cuestiones externas con respecto al *Sílex del Divino Amor*, como la mística colonial, la relación de mística y política, la relación de teología, filosofía y escolástica, etc. En cambio, Carlos Alberto González brinda algunas claves de interpretaciones más precisas sobre el *Sílex* y brinda recomendaciones para entender mejor el sentido de esta obra. Por ejemplo, mediante las dos tesis o pasos para llegar a la contemplación: 1) La desnudez interior; y, 2) La experiencia mística. Aporta los pasos, importante en el opúsculo tercero, para alcanzar la *contemplación*, y sostiene que ésta es el objetivo central de la obra de Ruiz de Montoya. Relaciona, por tanto, contemplación y *Sílex del Divino Amor*.
6. En el concepto de contemplación en el *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya se da la superación de dos conceptos medievales opuestos aparentemente como son: la *teoría* y la *praxis*. La contemplación está relacionada con cualquier tipo de actividad, a diferencia de la antigüedad clásica y medieval en donde se creía que la contemplación solamente estaba en el campo de la *teoría*. Ahora, en el concepto de contemplación de Ruiz de Montoya hay una *síntesis entre teoría y praxis*, propio de la educación jesuita. Esta es la novedad de Antonio Ruiz de Montoya, en particular, y de la contemplación jesuita, en general. Esta síntesis se expresa en el paradigma de la misión, en donde el jesuita será confrontado por una dinámica en la que deberá aplicar los principios aprendidos bajo el paradigma ignaciano a través del cual el misionero buscará encontrar la “Causa Primera” en un nuevo contexto -la tierra a evangelizar por el misionero- como si ella estuviese allí, previa a su misión.

CAPÍTULO TERCERO:

**RUIZ DE MONTOYA: EL CONCEPTO
DE CONTEMPLACIÓN EN LA MÍSTICA
DEL *SÍLEX DEL DIVINO AMOR***

CAPÍTULO TERCERO

3.1. La estructura del *Sílex Del Divino Amor*³²

3.1.1. Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas

Este opúsculo, a diferencia de los siguientes tres, tiene un carácter discursivo, teórico, analítico contrariamente al proceso del *Sílex* que tiene un contenido práctico. El objetivo central de esta parte es ser una introducción de toda la obra y, al mismo tiempo, es una búsqueda del conocimiento de Dios o Primera Causa -denominación utilizada por Antonio Ruiz de Montoya para referirse a este Ente creador de todo lo existente- a través de sus criaturas. De esta manera, el método que Antonio Ruiz de Montoya emplea en el *Sílex del Divino Amor* es un método o ruta ascendente que parte de las criaturas para alcanzar la Contemplación, tema central a analizar en la presente tesis y es muy importante no perderlo de vista. Pero, sin más preámbulos vayamos a ver cuál es el camino emprendido por este místico peruano en su obra cumbre que fue escrita a mediados del S. XVII, el *Sílex del Divino Amor*.

La meta que Antonio Ruiz de Montoya se emprende es muy grande, pues quiere llegar a la contemplación de lo divino siendo uno con éste. Este objetivo trazado por el jesuita peruano no es cosa de poca monta. Pero este es el punto de llegada del camino. Hay que empezar por el inicio. El primer paso para este gran objetivo de Ruiz es “rastrear la Primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo” (Ruiz de Montoya, 1991: 3).

Entonces, ya se sabe cuál es ese primer y gran importante para comenzar su búsqueda de la contemplación divina. Vale decir, nuevamente: buscar a lo divino en los seres creados y luego amarlo de una manera infinita por ser nuestro Padre.

Se debe buscar a Dios, no con los sentidos exteriores, sino por el contrario, de estos sentidos hay que desnudarnos. Se debe empezar buscando en los sentidos exteriores, vale decir, vista, olfato, gusto, oído y el tacto, para luego vestarnos con el ropaje de una “conciencia pura”. Antonio Ruiz de Montoya (1991) sostiene lo siguiente:

³² Aquí seguimos usando la edición de J.L. Rouillon Arróspide: *Sílex del divino amor*, Lima, PUCP, 1991, pues aquí sólo hacemos un resumen de la estructura total del texto.

Rastréale por los sentidos exteriores hasta que, como ropa, de que lo irracional se viste (...) te desnudes de ellos. Vístete por ahora de una conciencia pura. Desnúdate de la curiosidad ingeniosa. Que a los limpios de corazón llamó la verdad bienaventurados, porque ellos verán a Dios en clara vista (pp. 6-7).

El hombre, como sabemos, está compuesto de dos partes: la sensible y la espiritual. Lo recomendado por Ruiz es dejar a un lado -más adelante dirá matar, mortificar-desnudarnos de nuestra parte sensible y quedarnos con nuestra parte espiritual, y de esta forma emprender la búsqueda de la Contemplación de lo divino. Uno de los que mejor sigue este proceso -a juicio de Ruiz- es el místico quien rastrea a Dios en su esencia y “cuando conoce más entiende menos. Y viene a quedar más ignorante, cuando más se anega en el abismo de la incomprehensible esencia” (Ruiz de Montoya, 1991: 6)³³

3.1.1.1. “Docta ignorancia”, la presencia divina y el alma en el *Sílex del divino amor*

En el segundo capítulo de este primer opúsculo titulado “Busca la Primera Causa en esencia, presencia y potencia” se sigue buscando contemplar lo divino, pues -y esto hay que tenerlo muy en cuenta- este es el objetivo no sólo de este primer opúsculo sino todo este libro. Entonces, esta búsqueda de la Primera Causa es expresada de forma paradójica. La verdad de la fe confiesa que la esencia divina es una sola (Ruiz de Montoya, 1991: 9). Esta esencia o ser de lo divino es de sí mismo y el ser de las criaturas es de Dios. Por tanto, el ser de todo lo viviente se remite a lo divino y el ser de éste se remite a sí mismo, siendo su ser único. De este modo, esta unicidad del ser de lo divino nos dice que Dios es Uno y no sólo tiene ser todo lo que ya lo tiene de esta Primera Causa sino todo aquello que es posible tenga ser. Esto quiere decir que de la esencia divina dependen todos los seres presentes y no sólo ellos sino también todos los seres posibles.

Ahora bien, la pregunta que acaece por sí sola es: ¿Nosotros podemos conocer gnoseológicamente la esencia ontológica del ser de lo divino? La respuesta de Antonio Ruiz de Montoya es que no podemos conocer esa esencia de Dios. Y a esto nosotros le llamamos aquí “La Docta ignorancia” de Antonio Ruiz de Montoya. A esta pregunta, este jesuita limeño responde de la siguiente manera:

³³ En el capítulo treinta del tercer opúsculo, Antonio Ruiz de Montoya amplía este universo de los que pueden llegar a la contemplación diciendo que la contemplación es para todos, pues la fe no es para unos pocos sino para todos: “Y advierte con juicio claro que la fe no es para uno u otro, para éste o aquél, común es para todos (...)” (Ruiz de Montoya, 1991, 153)

Tan sublime es que mientras más le buscas más se esconde y mientras más llegas a Él le ves más lejos. Y así el que más conoce de Él, le parece queda con mayor ignorancia de su ser divino (...) Tan alta es la cumbre de la divina esencia, que el conocimiento humano y el angélico es como el ojo del topo para conocerle, y como el corazón de una mosca para amarlo, como su infinito amor merece. (Ruiz de Montoya, 1991: 10)

Recordemos que la *Docta ignorancia* de Nicolás de Cusa (1401-1464) significa que el conocimiento de lo divino es una “docta ignorancia”, esto quiere decir que cuando más conocemos a Dios más ignoramos de Él, por conocer a Dios le llamaba “Docta” pero por, al mismo tiempo, ignorarlo no llegábamos a un conocimiento completo de su esencia. Esto también tiene que ver que su ser se fundamenta en la nada, y como decían los griegos, de la nada, nada se puede decir, conocer, pero la diferencia es para Nicolás de Cusa como para Ruiz de Montoya -que se encuentran dentro de una tradición cristiana- aunque el ser de Dios sea la nada, igual fundamenta todo lo existente por ser creador y originador de todas las cosas.

También, este filósofo italiano del Renacimiento postulaba que Dios es el macrocosmos, mientras que el hombre es el microcosmos, esta es una de las primeras teorías antropocentristas del Renacimiento.

A su vez, también podemos hablar de una “Docta ignorancia” en Antonio Ruiz de Montoya debido a estos párrafos citados líneas arriba. Luego de habernos desnudado de los sentidos exteriores y quedarnos sólo con nuestro ropaje espiritual -como bien lo hace el místico o cualquier persona, pues no olvidemos que la contemplación es para todos-, nosotros podemos conocer con nuestro espíritu -veremos cuál es el significado de este concepto para Ruiz de Montoya más adelante- a Dios, pero al conocerlo Ruiz de Montoya -como Nicolás de Cusa- queda sorprendido debido a la ignorancia que tiene al contemplar lo divino.

Pero, sin embargo, tendrá una salida no contemplarlo con la mirada del entendimiento, sino con la mirada de la voluntad, pues a Dios no hay que explicarlo, definirlo, mediante la razón, más bien a Dios debemos- según Ruiz de Montoya- amarlo y este sentimiento se origina en nuestra voluntad, que es la más importante potencia, junto con el entendimiento. Esto con respecto a la “Docta ignorancia” en Ruiz de Montoya.

Ahora bien, la idea de hombre como microcosmos también la encontramos en Ruiz de Montoya. Veamos en el siguiente párrafo:

Vuelve ahora a ti los ojos y considera la omnipotencia de Dios, cifrada en ti, mundo menor. Eres. En ti se halla ser como en los elementos; la vida como en las plantas; sentido como en los animales; entendimiento y libre albedrío como en los ángeles. Y así te llama toda criatura. Y por eso te fuiste criado después de ellas, en el sexto día, para que fueses epílogo de todas. (Ruiz de Montoya, 1991: 25)

Aquí vemos como Antonio Ruiz de Montoya tiene esta renacentista de ver al hombre como microcosmos. Vale decir, el hombre tiene un poco de todos los seres terrenales como las plantas, animales y supra terrenales como los ángeles, como lo pone de relieve la cita. Entonces cuando nos percatamos claramente de nuestra esencia conocemos la esencia divina³⁴.

Ahora bien, con respecto al alma, que será a fin de cuentas quien conocerá o contemplará lo divino, ésta es “substancia espiritual, criada a la imagen y semejanza de Dios” (Ruiz de Montoya, 1991: 26). Y no olvidemos que todo se fundamenta en lo divino. Ahora bien, el alma tiene tres facultades que son: la memoria, que conserva en sí las especies; el entendimiento, que comprende y la voluntad, que tiene la función de querer (Ruiz de Montoya, 1991: 28).

El nombre de alma se atribuye a la vida. Se llama alma en tanto da vida al cuerpo. Se llama voluntad en cuanto quiere. Se llama entendimiento en cuanto entiende y se llama memoria en cuanto se acuerda. Hasta aquí con respecto a las facultades del alma que son tres: la memoria, el entendimiento y la voluntad. Baste con lo dicho para pasar al segundo opúsculo o capítulo de esta obra de Antonio Ruiz de Montoya, *Sílex del Divino Amor*.

³⁴ Véase el cap. 32 del opúsculo tercero titulado: “La contemplación se funda en la nada” (p.160)

3.1.2. La pureza del alma se encuentra en la Memoria, Entendimiento y Voluntad, necesarias para la divina contemplación

3.1.2.1. Mortificación de la Memoria

En esta segunda parte de la obra ya el carácter de la misma deja su tonalidad teórica y se vuelve, a partir de aquí hacia adelante, de un carácter práctico. Aquí se hace necesario notar la diferencia entre la teología escolástica y la teología mística. Pues, mientras la primera postula que a Dios llegamos por medio de la teoría, de la razón; la segunda postula que a Dios llegamos por medio de la práctica que nos lleva a un silencio absoluto, al silencio místico. Pero ambas son dos rutas plausibles dentro del camino de búsqueda de lo divino.

Por esta razón, esta segunda parte de la obra empieza de la siguiente manera: “El camino que hasta ahora has traído ha sido especulativo de Dios, a quien te han guiado las criaturas. El que te queda ahora es más dificultoso, por ser práctico” (Ruiz de Montoya, 1991: 45). En esta parte se dicen dos cosas: Primero, este opúsculo será un tratado no escolástico, sino místico por ser práctico y segundo, al mismo tiempo, nos dice también que en este segundo opúsculo ya no se seguirá el mismo método del primero, vale decir, se dejará el carácter discursivo, teórico del *Sílex del Divino Amor* y se dedicará a vivir lo que se dice hasta llegar a vivir la Contemplación en el alma misma.

Sin embargo, lo que le espera a Ruiz de Montoya no será nada fácil, pues tiene que cambiar la manera de cómo se ha entendido a las potencias del alma como son la memoria, el entendimiento y la voluntad. Hasta aquí lo que tenemos claro es que estamos asistiendo *a las vivencias místicas y el camino emprendido para llegar a la contemplación de lo divino de este jesuita limeño del S. XVII*. Y no simplemente a recursos teóricos, hasta retóricos, de qué es lo divino, sino, por el contrario, no se definirá lo divino, pues a Dios no se le puede definir -ya lo veremos más adelante- sino se dirá simplemente algo más sencillo: ¿Cuál es el camino, que no es el único- claro está- para llegar a la contemplación, el camino tan propio y místico de Ruiz de Montoya, y, a partir de ahí veremos todas las variantes de la contemplación de este creador de todo lo existente?

En esta parte se analizarán las tres potencias, para llegar al castillo de la hermosísima contemplación, primero activa- que es lo que trata el tercer opúsculo o capítulo y el motivo de la presente tesis -y, luego, la contemplación pasiva- que es el tema

del cuarto opúsculo o capítulo-. A esta contemplación sólo llega el místico. Nos Dice Ruiz de Montoya (1991):

Sólo el místico, desnudo de materias y formas corporales, llega, explorando con el entendimiento libre de tesoros divinos, de que la voluntad, vacía de querer, se llena sus senos a su gusto. (p. 26)

Sólo llega el místico, pero también cualquier persona -como lo dirá más adelante- si sigue este proceso de contemplación. Primero, la memoria será la sacrificada, se dará muerte a la memoria.

Esta muerte de la memoria consiste en tratar todas las cosas materiales, corpóreas y visibles con violencia. Debemos de borrar estas fantasías de nuestra mente. Ruiz de Montoya (1991) sostiene lo siguiente:

Entonces te alejaste y llegaste a la dichosa muerte de la memoria, la cual no sólo es muerte de los hombres justos, sino es muerte de los buenos ángeles. Y esta muerte angelical es de muy pocos hombres. De aquesta (sic) muerte y desunión de materia y formas de criaturas, como de su causa, se sigue la unión vivifica con Dios. (p.47)

Entonces, en esta muerte de la memoria, ésta borra las fantasías de las cosas corpóreas y se coloca en las cosas invisibles e incorpóreas con una pura y desnuda conversión a las cosas divinas. Y en esta desnuda conversión de la memoria- que pasa de lo corpóreo a lo incorpóreo- consiste la disposición última para la contemplación.

La presencia de Dios limpia la memoria. Por ello, hay que tener presente en todo momento a Dios- recomienda Ruiz de Montoya- y debemos mirarlo como *continens* de todo lo criado, que en sí encierra toda criatura. Al respecto Antonio Ruiz de Montoya (1991) dice al respecto:

Esta presencia de Dios facilísima y, si alguna vez te descuidases, será muy fácil renovarla con sólo que des un sutil toque a tu memoria; con que advertirá el entendimiento, el cual sentirás (sic) bien entretenido, y toda el alma irá cobrando nuevas fuerzas. (p.59)

Es muy fácil tener la presencia de Dios, pues el ser de todo lo viviente nos remite a lo divino. Entonces, lo que hay que hacer es obligar a la memoria a no interesarse por las cosas corpóreas y hay someterla con violencia que ponga atención a Dios para que sea posible y haya la oración mental.

Ahora bien, el punto aquí es: ¿cómo alcanzar el perfecto dominio de nuestra memoria? Si alcanzamos ello, entonces sabremos que murió dos veces. Primero, con muerte violenta, que es el ejercicio que se ha hecho hasta aquí, y, segundo, con muerte natural, que es el fundamento de la anhelada contemplación. Esta muerte natural consiste en que el entendimiento abstraído de toda materia, sin previa conversión de la memoria a formas, es encumbrado a cosas espirituales como a la hermosura de Dios increada, “que no puede llegar memoria ni fantasma, la cual, abstraída de materia, puramente concibe el entendimiento y abraza la voluntad, en donde queda sin vida la memoria. Y así los demás atributos” (Ruiz de Montoya, 1991: 60).

Esta muerte preciosa y natural ante los ojos de Dios consiste en una felicísima y bienaventurada vida. Con esta muerte se alcanzará el desprecio de lo visible y el tedio de ello. Con la muerte de la memoria se alcanzará mucha claridad para el entendimiento y mayor afecto de la voluntad para con Dios, pues al desnudarse de la memoria ya nuestro filósofo místico Ruiz de Montoya se quitará el “velo de la sensibilidad” que no lo dejaba percibir con claridad lo divino:

Y no temas que, por este cuidado de reprimir y buscar la muerte de tu memoria, te olvides de las cosas de tu obligación, antes las hallarás más claras y limpias, como el grano separado de la paja, y con más fervor y ánimo para cumplir con ellas. Hallarás claridad en el entendimiento para conocer las virtudes. La voluntad reconocerás con más afecto cada día a ellas con que sentirás suavidad y gusto en la mortificación y desprecio con universal desengaño. (Ruiz de Montoya, 1991: 61)

De esta manera, se alcanza la muerte de la memoria. Lo que nos interesa a nosotros de las muertes de la memoria descritas es la muerte violenta, porque es el primer paso en el ejercicio de la activa contemplación. Con esta muerte, también se estaría matando la parte sensitiva del ser humano. Ahora, a continuación, trataremos sobre la fuga o rapto del entendimiento, segundo pasa para llegar a la divina contemplación.

3.1.2.2. Rapto del Entendimiento

Este es el segundo paso para la alcanzar la divina y anhelada contemplación, luego de la mortificación de la memoria, y, por ende, de los sentidos.

Recordemos, una vez más, que el fin del *Sílex del Divino Amor*, es la contemplación mística de lo divino o visión admirable de Dios. Para este fin, el entendimiento ha de huir, fugar del mundo y sólo atender a Dios. Análogamente a la

limpieza de la memoria, también debe haber una limpieza del entendimiento. Para llegar a esta limpieza o fuga del entendimiento lo que se debe hacer es entregarse a la continua oración que se divide en tres partes: “Divídase la oración intelectual en cogitación, meditación y contemplación. Y advierte de paso que hay gran diferencia de oración intelectual a oración mental” (Ruiz de Montoya, 1991: 65).

Se atenderá aquí a dos partes de la oración intelectual que son: la *meditación* y la *contemplación*. La primera es una atenta consideración de la mente que busca las propiedades y naturaleza de las cosas y acciones. Esta meditación tiene cuatro fines: culto, afectos, petición y perfección. Mientras que la contemplación es, primero, “una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso” (Ruiz de Montoya, 1991: 66). Es un ver a Dios sin expresar palabra alguna sobre Él. La contemplación es una elevación del espíritu a Dios, es un obrar, con admiración y gusto, con la voluntad sola, sin discurso.

En esta parte, Ruiz de Montoya declara qué es el espíritu. Éste es la parte más alta del alma, es *imago dei* (imagen de Dios), que comprende dos potencias o facultades del alma como son: el entendimiento y la voluntad, con que entendemos y amamos las cosas eternas, respectivamente. Y estas facultades, a su vez, pertenecen únicamente a la contemplación.

Aquí, en esta parte, se hace necesario diferenciar entre el hombre espiritual y el hombre contemplativo. El primero tiene una naturaleza activa y éste es el que realiza el proceso del ejercicio de la contemplación activa, mientras que el segundo- el hombre contemplativo- tiene una naturaleza pasiva, pues es movido, padece la contemplación. Aquí el objetivo en ambos tipos de hombres es el mismo: Contemplar lo divino y ser uno con éste, pero por diferentes medios. Lo que origina dos diferentes contemplaciones de lo divino: La contemplación activa- que es la del hombre espiritual- y la contemplación pasiva- que es la del hombre contemplativo. En la primera contemplación, el mismo hombre llegará a contemplar lo divino, así que es un ser actuante en la que él mismo se despojará de su ropaje sensible para quedarse con su ropaje espiritual, entendido como la suma del entendimiento más la voluntad sin la carga sensitiva del ser humano.

En resumen, se percibe que para llegar a la contemplación es necesario -hasta el momento- primero la mortificación de la memoria, por ende, de la parte sensitiva del ser humano, y, el segundo paso: La fuga o huida del mundo del entendimiento y la atención de

éste sólo a Dios. Pero, sin embargo, aniquilada la memoria y despojado el entendimiento de lo mundano que tiene en sí no nos basta esto para llegar a contemplar a Dios y las cosas divinas. Pues recordemos que la contemplación que se está analizando es activa y la hace un hombre espiritual- en este caso es Antonio Ruiz de Montoya- para lo cual se necesita la otra potencia o facultad del alma como es la voluntad, pues con esta facultad Ruiz de Montoya podrá acceder a amar Dios y a las cosas divinas.

3.1.2.3. Rapto de la Voluntad

“La voluntad es la oficina del alma, donde se preparan y toman sabor los manjares que se ponen a la mesa de Dios, que son tus obras” (Ruiz de Montoya, 1991, 79). De este modo, la mortificación corrige a la voluntad. Mientras no acabes de morir, vivirás muriendo. El místico Ruiz de Montoya se tiene que desengañar de todo lo temporal. Como con la memoria y el entendimiento, se debe de dejar lo sensible para que nuestra voluntad se una nuevamente al creador de nuestro ser. Cuánto más se aniquile la voluntad sensible, más rápida nacerá una nueva voluntad, pero ya no sensible, sino una voluntad espiritual.

Y no te espante el nombre muerte o mortificación, que, si a sus manos llegas a morir con esa muerte, verás muy claro que es la verdadera vida. Y advierte que mientras no acabes de morir, vivirás muriendo. Y tanto más gustarás de la mortificación cuanto más te acerques a la muerte, porque te reconocerás más cerca de la vida. (Ruiz de Montoya, 1991: 83)

Por esta razón, Ruiz de Montoya afirma que con esta mortificación se alcanzará la verdadera vida, pues éste filósofo del S. XVII está pensando en la verdadera vida espiritual para lo cual se necesita una voluntad espiritual. De esta manera, esta nueva voluntad pacífica- que ha nacido en este camino de la contemplación- agrada a Dios, pues está llena de riqueza, no materiales, sino espirituales. Y cuando se una la voluntad espiritual humana con la divina ya no habrá diferencia entre lo amargo o dulce. Pero que se dé esta unión se debe *renunciar* a todo, como lo hizo efectivamente Antonio Ruiz de Montoya y su vida es ejemplo de ello.

Luego de todo esto, Antonio Ruiz de Montoya afirma que “la voluntad es esencialmente el alma” (Ruiz de Montoya, 1991, 95). Y por su facultad de aspirar se llama espíritu. La voluntad, como ya se ha dicho líneas arriba, desnuda de todo por medio de una libre y espontánea renunciación de la voluntad y querer se hace no voluntad, ni querer arrebatándose y transformándose en otra voluntad. En ese estado tan sublime de

enajenación, renunciación se halla la voluntad sin lo activo, sin lo pasivo, *sin ser voluntad* y sin facultad de resistir a este cambio enajenado. De este modo, se una la voluntad humana y la divina en el padecer. Lo que trae como consecuencia *la muerte de la voluntad*:

Parecerse ha (sic) que esto no se puede hacer, sino es por medio de un total morir a lo visible. Y tienes razón si mudas el nombre de muerte en vida; porque esta es la verdadera vida del religioso (...) Míralo en ti mismo, cuando, mandado de tu amigo, haces lo que te manda, sin poner atención a la facilidad o dificultad, ni a útil tuyo ni otro cualquier afecto, sino puramente obra tu voluntad y tal vez expones dolor y la vida sin más discurso que tener asido (sic) tu afecto a su voluntad y gusto. (Ruiz de Montoya, 1991: 104-105)

Esta muerte de la voluntad es un morir, como en la memoria y el entendimiento, de lo visible, de lo corpóreo, pero es una muerte en vida, como se había dicho, muere la voluntad sensible y nace una nueva voluntad, esta es la voluntad espiritual, en donde se supera la etapa egoísta del ser humano, pues las obras internas de esta voluntad no serán para este hombre, para Ruiz de Montoya, sino para Dios, por Él y para Él. Esta voluntad amaré no las cosas sensibles sino espirituales y este es un paso para la contemplación. Esta muerte de la voluntad representa el tercer paso para llegar a la contemplación mística de lo divino.

Y, por último, ¿Cómo se ha de volver activos estos actos pasivos de la voluntad? Mediante -responde Antonio Ruiz de Montoya- los actos fervorosos de amor, de renunciación a todo lo visible, de agradecimiento. Ahora, en el siguiente tema a tratar de esta obra es el tema central de la presente tesis: *La contemplación activa del alma ya desnudas sus facultades: la memoria, el entendimiento y la voluntad*.

3.1.3. La contemplación activa del alma con sus facultades purgadas

Primero, la teología escolástica y la mística se diferencian en que la primera es teórica, pues sus teorías se basan en argumentos racionales en forma de silogismos y de esa manera busca el conocimiento de la Primera Causa. Aquí sólo el entendimiento queda satisfecho, mas no las otras facultades del alma. En cambio, la teología mística es práctica o experimental, pues mediante la fe silenciosa se encumbra al conocimiento de la Primera Causa. Las dos teologías son dos caminos de llegar al conocimiento de lo divino. Sin embargo, a diferencia de la escolástica, no sólo el entendimiento llega a alcanzar lo

cognoscible, sino también la voluntad queda llena y satisfecha con la posibilidad de dar su amor a la Primera Causa.

Para realizar esta contemplación -recomienda Ruiz de Montoya- se debe de tener una cierta disposición “natural” para alcanzar el árbol de la vida³⁵.

Porque cuánto más te apartares de ti más cerca te hallarás de Dios y más apto para encender la lámpara de tu entendimiento con los rayos de la divina obscuridad de la fe, a cuya luz irás borrando las formas, figuras, imágenes y apetitos de todo lo sensible. (Ruiz de Montoya, 1991: 117)

De este modo, esta disposición que se debe tener para la contemplación es alejarnos de lo sensible, de la parte animal que se tiene como ser humano, para de esa manera, elevarnos y concentrarnos, en nuestra parte espiritual. Esto se relaciona con lo que mencionado líneas arriba *La desnudez de los sentidos* que tiene que ver con la muerte de los sentidos. Y en el entendimiento se aplica la ignorancia en donde se halla el mayor y más sublime saber, pues esta ignorancia se fundamenta en la *nada* que también es el fundamento de la contemplación³⁶.

La contemplación de la cual se está hablando aquí no es la pasiva -de ésta se tematizará en el siguiente y último cuarto opúsculo- sino la activa, el entendimiento es limitado, o mejor dicho suspendido, mientras que la acción de la voluntad es desbordante. Al respecto este comentario esbozado aquí se fundamenta en las siguientes afirmaciones del propio jesuita limeño: “Lo que aquí se trata no es de la abstracción pasiva, que ésta la hallarás más adelante, sino de la activa y sobrenatural, a que tu industria puede retirarse en compañía de la divina gracia” (Ruiz de Montoya, 1991: 121). También en esta afirmación: “Este limitado entender del entendimiento se entiende en la contemplación activa, que en la pasiva te llenarán los senos vacíos de tu entendimiento, como lo experimentarás si allá llegas” (Ruiz de Montoya, 1991: 122). Y por último: “Haz cuerdo reparo en tus potencias y hallarás claro que lo que puede alcanzar a coger tu entendimiento de la Primera Causa es muy poco y lo que con la voluntad el amarle es mucho.” (Ruiz de Montoya, 1991: 120)

³⁵ En el capítulo 41 de este Opúsculo Tercero, Ruiz de Montoya sostiene la tesis siguiente: “La contemplación es el árbol de la vida” (Ruiz de Montoya, 1991, 187). Véase al respecto las pp. 187- 189, en donde nuestro autor fundamenta y explica esta tesis. Más adelante en la presente tesis también nosotros describiremos este capítulo tan importante para entender el pensamiento filosófico de este jesuita limeño.

³⁶ En el capítulo treinta y dos de este Opúsculo Tercero, Ruiz de Montoya sostiene la tesis siguiente: “La contemplación se funda en la nada” (Ruiz de Montoya, 1991, 159). Véase al respecto las pp. 159-161.

Queda claro, entonces, que la contemplación de la que se está hablando en este capítulo y en este apartado es la *activa*. Entonces, limitando este tema de la contemplación a la activa, podemos decir ahora que hay grados en ésta: Primero, el Discurso o la Meditación. Segundo, la Inteligencia. Y, tercero, la Práctica Ignorancia. El primero es cuando se contempla las divinas perfecciones o los divinos atributos, pero aquí todavía se está mezclado de materia. La segunda, la Inteligencia, es cuando el entendimiento fija su mirada en la Primera Causa y en su esencia, sin que aquí tenga el discurso e imaginación lugar alguno. Y, por último, la Práctica Ignorancia es la contemplación propiamente dicha, que tiene su fundamento en la nada, de la cual no existe ningún discurso para expresarla, sólo el silencio. De aquí podemos deducir que esta Práctica Ignorancia se relaciona con la Teología Mística por ser experimental y que el requisito más importante para llegar a esta Práctica Ignorancia es *la fe*. Ahora, se verá la importancia de la fe para la contemplación.

Y siguiendo con el tema de la disposición para la contemplación es de gran importancia tener *fe*, pues para Ruiz “la fe es la antorcha con que se ve lo que no se puede ver”. (Ruiz de Montoya, 1991: 125). Por eso- recomienda Ruiz- que hay que hacerse compañeros y esclavos de la fe. Obedecerle sus pisadas, pues ella (*la fe*) nos guiará a la Primera Causa, donde es imposible que lleguen la imaginación y el Discurso. Mediante esta fe se debe aniquilar las facultades sensibles y materiales.

El fruto de esta contemplación es para los niños. El niño con su simplicidad, desnuda de argumentos racionales y teóricos, atiende a saborear del fruto, debido a la ignorancia y simpleza del niño. A diferencia de filósofos, médicos, sofistas, quienes tratan de captar con el entendimiento -análogamente a los teólogos escolásticos- el ser de la fruta, sus cualidades y virtudes de la misma; y con el mismo entendimiento da aparentes razones que la ensalzan- como lo hace el sofista. En cambio, el niño -que es como el místico, por su pragmatidad- aventaja a todos ellos y se satisface comiendo la fruta de aquel divino árbol de la vida, lo que se verá dentro de un momento que es la contemplación mística.

Y así, dejadas (las) cuestiones valerte de la simplicidad del niño, con que veloz, alegre, desocupado, ansioso, confiado y libre, llegarás a satisfacerte con plenitud entera de los suaves frutos de aquel divino árbol de la vida. (Ruiz de Montoya, 1991: 132)

Antonio Ruiz de Montoya recomienda regresar a la etapa de niñez, dejar los argumentos y disfrutar del fruto de la contemplación.

Regresando al tema de la contemplación activa, esta contemplación es necesaria para conocer al ser increado e insensible. Este proceso de la contemplación activa se da cuando el ser humano -en este caso Ruiz- es un ser activo y consciente del camino a seguir en este proceso. En esta contemplación uno mismo tiene el poder de suspenderse, pues tiene el poder autónomo sobre sí mismo para decidir y elegir qué camino seguir y cómo seguirlo. En cambio, la contemplación pasiva del entendimiento se da cuando el hombre místico es poseído y llevado por Dios por el camino de las trece mansiones. Aquí este hombre ya no tiene poder de decidir y elegir el camino a seguir. En ambas contemplaciones, tanto la activa como la pasiva, la memoria está muerta.

Ahora bien, en la contemplación activa si se halla a Dios ya no es contemplación propiamente dicha sino meditación, pues en este grado de contemplación todavía hay materia. En cambio, la contemplación se ha despojado totalmente de lo material, debido a la mortificación de la memoria. Entonces, a Dios no se le puede hallar, pero ¿en verdad es así? Sólo se puede hallar a Dios en la nada. “Y en esta nada está el hallar a Dios.” (Ruiz de Montoya, 1991: 136-137). Aquí vemos la relación entre la práctica ignorancia y la contemplación, ambas tienen como fundamento a la nada, pues hallar esta nada es hallar a Dios. Y hallar a Dios es contemplar a Dios y esa es la mayor sabiduría y, al mismo tiempo, la mayor ignorancia que se puede alcanzar. Por tanto, todos estos temas como son: Dios, contemplación, práctica ignorancia, tienen su fundamento en la nada. Complementando lo anterior, es importante resaltar que en esta contemplación activa la memoria está muerta; el entendimiento no está muerto, sino suspendido a la nada y la voluntad ciega ama esta nada.

De este modo, la contemplación es un “ejercicio para todos” (Ruiz de Montoya, 1991: 153). La gente religiosa sostiene que la contemplación es para unos pocos y no para todos. Sin embargo, Ruiz propone la democratización de la fe y, por ende, del ejercicio de la contemplación: “La fe no es para uno u otro, para éste o aquél, común es para todos” (Ruiz de Montoya, 1991: 153), debido a que el acto de contemplación implica un acto de fe, y esta fe se da en todos comúnmente sin distinción, entonces el ejercicio de la

contemplación no es exclusivo de unos cuantos, sino, por el contrario, todos tienen la posibilidad de realizar este ejercicio que tiene como gran requisito la fe³⁷.

También, es importante señalar que “la contemplación se funda en la nada” (Ruiz de Montoya, 1991: 159), pues como se afirmó arriba, la naturaleza ontológica de Dios es la nada. Y no olvidemos que estamos tratando sobre la contemplación que trata sobre lo divino. Ahora, si ordenamos bien esta argumentación sería un silogismo hipotético, en donde las dos premisas serían, en este orden: La contemplación es sobre lo divino, también la naturaleza de Dios es la nada, luego, por tanto, la contemplación se funda en la nada. Cuando hallamos nada, encontramos lo divino y lo podemos contemplar.

A modo de resumen hasta aquí y en función de la explicación total de la desnudez del alma para la contemplación³⁸, se puede definir la contemplación como ver lo que no es visible y amar esto no visible, se puede dar en cualquier humano, en tanto, primero, la fe está en todos seres humanos por igual, y, segundo, en tanto todos tenemos un entendimiento donde se encuentran estos actos que hacen posible la contemplación. Una aclaración aquí se hace necesaria que todos estos actos no son objetivos, sino subjetivos, vale decir, no están fuera del entendimiento sino dentro de éste.

Una definición más de la contemplación que no se va comentar, sino el propósito es sólo citarlo: “La contemplación consiste en una desnudez total del alma, sin algún vestido de accidente, sino libre y limpiamente asistir y atender a la entidad de Dios” (Ruiz de Montoya, 1991: 192-193)

“La contemplación es el árbol de la vida” (Ruiz de Montoya, 1991: 187). El camino, que estamos describiendo en este capítulo de la presente tesis, es un camino activo y por esta acción uno llega a gozar de los frutos de este árbol de la vida. La advertencia de Ruiz aquí es poner la mente fija y no distraerse por las cuestiones sensibles y materiales. Por el contrario, *renunciar* a ellas. Renunciar no sólo en palabra, sino como modo de vida. *Renunciar* las cosas sensibles y *aceptar* las cuestiones espirituales.

No es una renuncia parcial sino una renuncia total: “El ser que tienes es de cuerpo y alma. De lo uno y otro debes hacer un firme, estable e irrevocable renunciación y

³⁷ Tal como se dijo en el capítulo trece de este mismo opúsculo titulado “La importancia de la fe” para la contemplación, añadimos nosotros.

³⁸ Este tema “La desnudez del alma en la contemplación” se expresa en el capítulo treintaicinco del Opúsculo Tercero del *Sílex del Divino Amor* que estamos exponiendo aquí. Al respecto véase pp. 165-169.

aniquilación de ti en Dios.” (Ruiz de Montoya, 1991: 200) Este acto de renunciación te va a servir contra las tentaciones. Segundo, para unirte con Dios cada día con mayor intensidad. Tercero, lo más importante en la presente tesis, la renuncia sirve mucho para la contemplación.

Para esta renunciación se debe tener en todo momento la pregunta central presente: *¿Quiere ser hombre o Dios?* Y la respuesta debe ser la segunda alternativa, pues aquí Ruiz de Montoya no pretende ser Dios sino lo que pretende es la gloria divina y para eso es necesario la renunciación total de las cosas materiales, la memoria, el entendimiento, la voluntad; y, en general, la renuncia de todas las facultades del alma³⁹; de ellas se desnuda. Con esta renunciación total, este jesuita limeño abre camino y deja el terreno limpio y libre para la divina, majestuosa y mística contemplación. Con lo dicho, todo con respecto a la contemplación activa. Ahora todo queda listo para describir el camino de la contemplación pasiva y las mansiones que recorrió Ruiz de Montoya.

3.1.4. Sílex pasivo del Divino Amor en el Entendimiento y la Voluntad

El camino realizado ha sido aquí por voluntad propia y de manera autónoma por el propio Ruiz de Montoya acompañado por la gracia divina. En este cuarto y último opúsculo del *Sílex del Divino Amor* se hará una presentación de las más importantes de las trece Mansiones; este recorrido empieza mediante la contemplación activa de Ruiz de Montoya para luego pasar a la contemplación pasiva- específicamente a partir de la quinta Mansión- mencionado en el opúsculo anterior por el mismo filósofo peruano. : “A la unión pasiva te remito, a la mansión quinta del castillo, que adelante verás, ya que caminas.” (Ruiz de Montoya, 1991: 142) Por ende, las cuatro primeras Mansiones pertenecen a la contemplación activa, descrita por Ruiz en el opúsculo tercero.

Estas trece Mansiones⁴⁰ son una referencia mas no una ruta. En la Primera Mansión llamada por Ruiz *Conocimiento y vista de la verdad*, aquí se está en el proceso de la contemplación activa, en donde el sujeto místico es independiente y consciente de su libre albedrío. Este conocimiento consta de memoria e inteligencia. La primera “olvida todas las

³⁹ El ingenio, libre albedrío, la razón, el apetito, el sentido, el espíritu.

⁴⁰ Estas trece Mansiones en orden de presentación son: El conocimiento y vista de la verdad, Fuga de lo visible, Silencio, Quietud, Unión, Oír las hablas divinas, Sueño espiritual, Éxtasis, Rapto; Aparición de Cristo, nuestro Señor, su Santísima Madre y santos; Visión intelectual, Visión de Dios in caligine y la Admirable manifestación de Dios. Aquí no se tratará de cada Mansión, sino de las que consideramos las mansiones más importantes en lo que se refiere a la contemplación.

cosas” (Ruiz de Montoya, 1991: 210) y la segunda conoce en oscuridad clarísima. El alma siente un deseo gozoso y quiere difundir este gozo. Esto con respecto a la Primera Mansión.

Las Mansiones que se va a prestar particular atención aquí son la tercera, cuarta, quinta, octava, novena y la decimotercera⁴¹ por ser las más importantes con respecto a nuestro tema, la contemplación. Estas seis Mansiones son las características centrales en el ejercicio místico.

El Silencio es grandeza de luz que recibe del entendimiento y grandeza de amor que recibe de la voluntad, con lo cual toda el alma está ocupada. “Sale rica el alma de desengaños de todo lo visible y firme en el amor de lo invisible y otros efectos.” (Ruiz de Montoya, 1991: 213). En el silencio, el entendimiento queda unido, atraído a Dios.

Ahora, con respecto a la Quietud, al igual que el Silencio, se sigue en el proceso de la contemplación activa. La “quietud es una alegría y consuelo de la voluntad que sólo quiere y pretende perseverar así en Dios” (Ruiz de Montoya, 1991: 213). Aquí, en la quietud, la voluntad comienza a unirse a Dios y es colocada en su centro. Y, al mismo tiempo, que crece este amor, por la unión de la voluntad con lo divino, crece el deseo de las virtudes.

La siguiente mansión es la Unión con la cual se inicia la contemplación pasiva del entendimiento, pues aquí el alma ya no tiene poder sobre sino que ésta padece con el poder de Dios. El alma “no camina, porque es llevada y la arrebatan sin esperar su consentimiento.” (Ruiz de Montoya, 1991: 215) Esta Unión mística se da en el entendimiento y afecto, pues en esto consiste la contemplación en la unión del entendimiento y voluntad con lo Dios. Tiene los mismos efectos que la Mansión de la Quietud y queda fortalecida para sufrir cosas adversar, queda humilde y sin temor a la muerte.

Dos momentos son importantes dentro de la experiencia mística de Ruiz de Montoya: El Éxtasis y el rapto. En el primero, el alma queda fuera de sí, libre ya de las funciones sensuales, cumpliendo con la definición de la oración: Levantar la mente a Dios, pero pasivamente. No ve, ni oye lo que sucede en su entorno. En el Éxtasis hay desprecio por lo visible. Por último, en el Éxtasis el alma se concentra en el corazón. Mientras que en

⁴¹ En ese orden: Silencio, Quietud, Unión, Éxtasis, Rapto y Admirable manifestación de Dios.

el Rapto el alma es arrebatada por Dios mostrando cosas admirables, deificando la voluntad. Hay dos raptos: uno del entendimiento, con una gran luz; otro de la voluntad, por fuerza del amor. El Rapto parece un vivo ensayo de la muerte. Este Rapto no debilita el cuerpo, sino que lo hace más robusto, sano, fuerte.

Y, para terminar, la última mansión de este castillo místico es la Admirable manifestación de Dios que es la más alta y más clara visión de Dios. En este grado de contemplación, el alma se suspende, nada afirma, nada niega, nada quita, nada pone sino que está mirando invariable y quietísimamente a Dios. Esta visión no depende para nada de los sentidos, porque es muy perfecta, muy espiritual y está en lo íntimo del entendimiento. Aquí Dios no está fuera sino dentro del alma. Y este estado no dura poco tiempo, sino meses, años y hasta toda la vida.

3.2. Marco histórico-conceptual del *Sílex Del Divino Amor*

3.2.1. Consideraciones generales

Para empezar, existe una diferencia, temporalmente hablando, en lo que respecta a la tradición contemplativa, en primer lugar; en segundo lugar, la tradición como un proceso activo del sujeto; y, por último, una síntesis de ambos tipos de tradición con lo que se originan los *tratados de mística* y *tratados de oración*.

La tradición contemplativa es la tradición monacal de la oración personal de los monjes. El origen de esta tradición exactamente no se sabe. En el siglo XV, con el apogeo del humanismo, que coincide con las salidas de las prácticas espirituales monásticas, se origina la *piEDAD laica*.

De esta tradición contemplativa -originada en los monasterios-se dan los *Tratados de mística*, que no son otra cosa que descripción de una serie de etapas que conduce a la contemplación. Estos tratados de mística se relacionan con la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita que es la descripción de un estado de unión con Dios; pero, sin embargo, Pseudo Dionisio no expresa cómo llegar a ese estado. En otras palabras, la *Teología mística* describe un objeto (Dios), pero no cómo llegar a Él (Dios).

Los tratados de oración aparecen con esta apropiación de los laicos de las prácticas monásticas. Estos textos o *tratados de oración, piEDAD, devoción* se producen en el siglo

XVI. De esta manera, la tradición monástica (que estaba enclaustrada desde los siglos IV-XIV) con las órdenes mendicantes salen de los monasterios (franciscanos, dominicos, mercedarios, etc.). Y se difunden en la sociedad europea. Esto es lo que se puede denominar como la *piEDAD laica*. Vale decir, grupos de religiosos no vinculados a ningún monasterio cerrado. Esta *piEDAD laica* es una nueva vida religiosa que se da fuera del monasterio. Con este nuevo tipo de religiosidad se originan los *tratados de oración*.

Siguiendo con lo que se decía líneas arriba: El tratado del Pseudo Dionisio Areopagita es un *tratado de mística* y no de oración, pues él abre campo de lo divino, el contempla dicha realidad divina. Por tanto, el fin del *tratado de mística* es describir -no explicar- una serie de etapas de un camino a la contemplación. En cambio, en el *tratado de oración* no se dice que se debe llegar necesariamente a la contemplación. Este tipo *tratado de devoción, piEDAD* ya están teorizados, han manipulado los *tratados de mística* y se les vuelve ciencia en los siglos XVI- XVII. Se hace esta manipulación de los *tratados de mística en tratados de oración* por el fin que tiene la Iglesia oficial de domesticarlos y volverlos en ciencia. Esto es muy parecido a lo que sucedía a inicios de la Edad Media con la filosofía que era controlada y manipulada por el poder de la teología.

Por tanto, la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita (siglos V y VI) no es la misma que la *Teología mística* de los siglos XV-XVII que es más racionalizada, convertida en ciencia que explica cómo llegar a la experiencia mística, esto es lo que se denomina *tratados de oración*. Mientras que la *Teología mística* del Pseudo Dionisio sólo describe la experiencia de la contemplación del misterio de Dios, esto es lo que se denomina *tratados de mística*, más no quiere explicar más, como por ejemplo cómo llegar a esa contemplación, como sí lo trata de hacer la *Teología mística* de los siglos XV-XVII que vuelve a la teología una técnica de la ciencia. Esto se verá por ejemplo en la *Teología mística* de Hugo de Balma que no es la misma del Pseudo Dionisio Areopagita.

3.2.2. La Teología Mística de Hugo de Balma

Un franciscano de San Juan de los Reyes -en el año 1514- en Toledo traduce al español y publica la *Teología mística* de Hugo de Balma con el título *Sol de contemplativos*. Esta obra surge a finales del siglo XIII, cuando la teología escolástica había llegado a su cúspide con la ayuda de la filosofía griega. Frente al rigor de la teología sistemática se pensaba que debían dejar esas preocupaciones y entregarse a la *teología mística, afectiva y divinal*. A esta última corriente teológica pertenecían franciscanos, cistercienses y cartujos que ponían de relieve la vivencia de la fe como método teológico.

En esta coyuntura Hugo de Balma rompe lanzas en favor del conocimiento de Dios por voluntad o vías del amor más que por razonamientos filosóficos sobre la fe. Y lo hace acudiendo a Dionisio Areopagita (...) La teología mística de Hugo de Balma es totalmente dionisiana, interpretada al calor de la vivencia cartujana del amor de Dios. (Balma, 1992: 12-13)

En este sentido, en la traducción de *Sol de contemplativos* de Hugo de Balma los españoles encontraron la mejor interpretación popular del Pseudo Dionisio Areopagita “para llevar las almas a la vida de contemplación”. Sin embargo, estrictamente hablando la mística de Hugo de Balma no es la misma que la mística del Pseudo Dionisio Areopagita, porque la mística de Balma ya se encuentra racionalizada por la teología, vale decir, esta mística de Balma explica racionalmente los pasos a seguir, mediante sus tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva), para alcanzar la contemplación de lo divino.

Hugo de Balma se enmarca de este modo en la piedad laica que mencionábamos líneas arriba. Esta piedad laica sale de los monasterios en oposición a la teología clásica sistemática del siglo XIII. En cambio, la mística del Pseudo-Dionisio Areopagita es la experiencia o contemplación del misterio de Dios, esto quiere decir que no es una explicación sino una descripción del objeto divino y lo que se teoriza de esa descripción es el nacimiento de una ciencia llamada teología mística (siglos XVI-XVII). Por tanto, existe una notable diferencia entre la mística del Pseudo Dionisio Areopagita y la teología mística, como ciencia, de Hugo de Balma. Por ello, esta mística traducida por este franciscano, en particular, y para los hombres espirituales de los siglos XV al XVII, se refieren a una mística que ya no es la de su creador, Pseudo-Dionisio Areopagita.

Análogo a Ruiz de Montoya, Balma afirma que lo que une el alma a Dios es el *amor*. Este amor, que procede de la voluntad, no se condiciona al conocimiento que el hombre pueda tener del misterio, pues Dios actúa por encima de toda actividad intelectual, produciendo en el alma “ardor de amor”, conocimiento vital superior al intelectual (Balma, 1992:14). Al ser traducido la obra de Balma en España es una gran influencia de los escritos místicos en la España de los siglos XVI y XVII, igual que en tierras americanas.

En la Edad Media el tópico amor-conocimiento fue muy importante y causó mucha polémica desde que comenzó el predominio de la teología escolástica o intelectual sobre la monástica o afectiva. Propiamente hablando no se deben oponer estos dos tipos de teologías, sino complementarse. La teología afectiva, cultivada en los cerrados monasterios, estudia la teología como un medio para fomentar el amor. Mientras que la escolástica sostendrá que la teología es la ciencia de las verdades de fe, prescindiendo del amor; más que la vivencia de la fe, la teología se presenta como una defensa de la misma. Esto se puede ver en la diferencia que se hace en el *Sílex del Divino Amor* entre la teología escolástica y mística. Con esto se puede percibir que el *Sílex del Divino Amor* está bebiendo de esta tradición histórico-conceptual de la teología intelectual y afectiva. La diferencia entre estos dos tipos de teología es que la primera- la intelectual- sostiene que la contemplación es para uno cuantos y la segunda- la afectiva- afirma que la contemplación es para todos.

En estos siglos, en el mundo europeo (siglos XII-XIV) buscaban a Dios haciendo teología o estudio del mundo con relación a él. Esta corriente afectiva de la teología era la más común entre las órdenes monásticas, “y defendía la familia religiosa de los franciscanos. A principios del siglo XIV volvería a prevalecer el movimiento agustino-franciscano, olvidado algún tanto en el siglo precedente” (Balma, 1992: 18).

Hugo de Balma detectó la separación entre las teologías de escuela y la teología vivencial o mística. De este modo, se percibe en la obra de Balma la síntesis de teología de escuela y la mística. Su obra no es propiamente un tratado de mística, sino más bien un tratado de oración, que es producida por una *piEDAD laica*, siendo los principales exponentes las órdenes mendicantes como franciscanos, dominicos, mercedarios, etc. Y esto se explica porque el traductor de la obra de Balma es un franciscano, de ahí que este libro sea un *tratado de oración*.

En resumen: La importancia de Hugo de Balma y su obra mística *Sol de contemplativos* radica en la influencia que tuvo en la España del siglo XVI y en el Virreinato del Perú. También es importante señalar su relación y diferencia con el Pseudo-Dionisio Areopagita. Además, la sistematización de la unión mística en tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Por último, resaltar que su obra es más un tratado de oración que de mística, por lo ya expuesto.

3.2.3. Ignacio de Loyola (1491-1556): Contemplación para alcanzar amor

El fundador de la Compañía de Jesús, orden sacerdotal de la Iglesia Católica que “se ha convertido en la imagen de la Contrarreforma, el Barroco y la Iglesia triunfante que luchaba contra Lutero” (Égido, 2004: 31). Este vasco funda y organiza la Compañía de Jesús como orden mixta de contemplación y acción. Este planteamiento influyó de manera muy significativa en la espiritualidad española y universal, pues simplificó la oración mental metódica y posibilitó su práctica en cualquier ambiente. La obra más sobresaliente de Ignacio de Loyola (1491-1556) es los *Ejercicios Espirituales*⁴² (Manresa, 1522).

Ignacio de Loyola en los *EE* manifiesta lo siguiente:

(235)El segundo **mirar** cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender, asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad; otro tanto reflitiendo (reflectere) en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que se sigue.

(236) El tercero **considerar** (...) cómo Dios **trabaja y labora** por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id, est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, fructos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo. (Loyola, 2010: 120-121)

⁴² A partir de aquí nos referiremos a los *Ejercicios Espirituales* como *EE*

De este modo, en esta perspectiva Dios está presente en todas las cosas, todo puede llegar a ser medio para alcanzar esa presencia. En los *EE*, Loyola es consciente de que Dios habita en este mundo y trabaja conforme al plan divino que no se encuentra en otro mundo, sino aquí. Por esa razón, en esta contemplación ignaciana no deben ser descartados sino para contemplar la realidad divina del mundo. A este tipo de contemplación propiamente jesuita se le ha denominado *mística de la acción*, pues es una mística no del mundo interior humano, sino de una mística del mundo exterior dinámico, en donde tiene una gran importancia los sentidos, los cuales no son aniquilados.

Estos *EE* son también un tratado de oración por ser una guía práctica para alcanzar la contemplación mística en la acción, a diferencia del tratado de Hugo de Balma que está en el mundo interior del sujeto.

3.2.4. La polémica de la oración: Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez

En el siglo XVI, en el seno de la mística se produjo una crisis de autodefinición de la propia espiritualidad en la Compañía de Jesús. Los jesuitas necesitaban una formulación que diese unidad y eficacia a su apostolado. En esa búsqueda por esa unidad jesuítica se produjo una crisis interna llamada por los historiadores “La gran polémica en torno a la oración”, en donde sobresalen dos personajes llamados: Antonio Cordeses (1518-1601) y Baltasar Álvarez (1533-1580). El primero defendiendo la oración afectiva y el segundo, la oración del silencio.

El padre Antonio Cordeses defendía la vía afectiva de la oración sosteniendo que es superior que la oración intelectual. Cordeses creía que en cada tipo de oración existía tres grados:

Para la primera (la intelectual), la meditación ponderada las cosas y las circunstancias (...) y, después, la iluminación del Señor penetraba en aquello anteriormente ponderado (la meditación). Un tercer grado era la contemplación. La oración afectiva, sin embargo, con tres grados: aspiraciones, oración afectiva reposada y oración afectiva suspensa. (Égido, 2004: 75-76)

Por otro lado, el padre jesuita Baltasar Álvarez propuso en esta polémica la oración de silencio. A éste- como al padre Cordeses- se le ordenó que se redujese a la forma de oración expuesta en los *EE* de Ignacio de Loyola. Sin embargo, Baltasar afirma que:

Por medio de la meditación se alcanza la quietud de la contemplación; y el autor de los Ejercicios subió de ellos por especial gracia a este modo, cuando se dice de él que en la oración más se había *passive*, gozando lo que le daban, que *active*, trabajando con el discurso. (Melquíades, 1996: 106)

De esta forma, la meditación tendrá- más adelante- poco discurso y más afecto, y de esa manera se alcanza la contemplación, que tiene como base, desde Loyola, el amor. En consecuencia, lo que dice Baltasar es conforme con lo que sostiene Loyola en los *EE*.

El difusor de este tipo de oración era Luis de la Puente, quien veía en esa oración un elemento esencial de la Compañía de Jesús, no solamente para España, sino para otros lugares de difusión de la orden. Con esto, en la Compañía se abren nuevos métodos, de los cuales no hallaban ausentes las formas afectivas, sin descartar las llamadas “gracias” que Dios comunicaba a cada jesuita (Égido, 2004: 77-78)

3.3. Contemplación en el *Sílex del Divino Amor*⁴³

3.3.1. Introducción

La contemplación originalmente encuentra su nacimiento histórico, como tema, dentro de la reflexión filosófica en los primeros filósofos griegos teniendo como los casos más paradigmáticos a Platón y Aristóteles. Esta tradición antigua griega continúa en la Edad Media, con los Padres de la Iglesia, destacándose entre ellos Agustín de Hipona, San Gregorio de Nisa, etc. Pero este tema tiene su momento central, cuando se le asocia a la

⁴³Aquí no nos estamos refiriendo a la edición de José Luis Rouillon del año 1991 publicada por el Fondo Editorial de la PUCP, sino a la versión original del *Sílex del Divino Amor*, manuscrito que se encuentra en la Lilly's Library de la Universidad de Indiana, paleografiado y transcrito por Juan Dejo Bendezú, SJ. en su tesis doctoral "Contempler dans la Mission" París, Centre Sèvres, 2011, aún inédita. El manuscrito está fechado en numeración romana como habiendo sido redactado en 1640. Sin embargo, las fuentes coinciden en situarlo en 1650. La incertidumbre de la fecha original no es resuelta por el autor y éste recomienda colocar ambas fechas en la referencia del texto de Ruiz de Montoya, pauta que seguimos en adelante, anotando luego los folios que citamos del original. Aquí hemos usado esta edición pues es más completa que la de Rouillon, ya que tiene un prefacio a la obra hecho por el mismo Antonio Ruiz de Montoya que explica la naturaleza y la finalidad de esta obra mística de mediados del siglo XVII.

mística del Pseudo Dionisio Areopagita entre los siglos V-VI d.C. A partir del autor de *Los nombres divinos* existe toda una problemática en torno a cuál es el sentido intrínseco de la contemplación mística. Existen varias propuestas al respecto. En ese marco histórico-conceptual el *Sílex del Divino Amor* será una respuesta, entre otras, a ese problema. ¿Cuál es el sentido del concepto de contemplación en *Sílex del Divino Amor*? En las líneas que siguen esta interrogante central será el hilo conductor de la presente investigación.

3.3.2. Sílex del Divino Amor

Sílex del Divino amor y rapto activo de el Anima, en la Memoria, Entendimiento y Voluntad, que se emprende el Divino fuego mediante un acto de Fe, que es el fundamento de esta obra. Dedicada a la incomprehensible Magestad de Dios Trino y uno Criador y Señor de el Universo es el título original y completo de la obra mística más importante del sacerdote jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya redactada aproximadamente en el año 1650, pero que figura como habiendo sido redactado en 1640.

En lo que se puede denominar el prefacio de este libro denominado *Sílex* se dan algunas pautas para el mejor entendimiento de su contenido. Interpretando este prefacio se puede entender de una primera forma el concepto de contemplación intrínseco en el *Sílex*.

Primero, nuestro filósofo nos describe metafóricamente que significa el *Sílex*. Según Ruiz encierra tres cosas “entidad de piedra, calidad de fuego, aptitud de producirlo: símbolo de Dios trino y uno. La piedra, el Padre; el fuego que en sí encierra y produce, el Hijo; la aptitud aplicada a la Voluntad y amor, el Espíritu Santo.” (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f. s/n).

De este modo, el *Sílex* está relacionado con el misterio de la Santísima Trinidad, por ello menciona al ente piedra (el Padre), a la calidad de fuego (el Hijo) y la aptitud de producir tal fuego (el Espíritu Santo). Este fuego y divino de la Santísima Trinidad tiene la capacidad de encender tres cosas: la memoria, el entendimiento y la voluntad que son, en su conjunto, esencialmente, el alma. De la misma forma estas tres facultades del alma son una metáfora del Dios Uno y Trino, pues no olvidemos que este concepto se encuentra en el título original y completo del *Sílex*. En ese sentido, la memoria representa la persona del

Padre (por conservar las especies inteligibles); el entendimiento la persona del Hijo (por el acto de entender que tienen los seres humanos) y la voluntad la persona del Espíritu Santo (por la facultad de amar que es el origen de la vida espiritual) (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.Iv)

De momento lo que Ruiz de Montoya presenta en el prólogo del *Sílex* no es un tratado erudito de interminables citas sino un tratado práctico que facilite la oración para llegar a la divina contemplación:

He intentado decirte en poco mucho, y así e (sic) huido de amontonar zitas (sic) y lugares contento con poner la verdad limpia sin apoyos, atendiendo a dos cosas: la una, que este volumen sea pequeño y manual, no pesado ni enfadoso y así los (signos de párrafos) son breves para que sean puntos fáciles para la oración. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f. II- f.IIv)

Esto explicaría algunas cuestiones: Este es el motivo de que no haya citado en el *Sílex* al gran pensador de la mística como ha sido el Pseudo Dionisio Areopagita, debido a este afán de huir de numerosas referencias. De la cita se desprende que no desea que su tratado sea dificultoso en su lectura como muchos tratados místicos de su época, sino lo que Ruiz brinda en su obra son breves avisos o consejos para la oración, por esta razón están divididos en párrafos.

Ahora bien, con respecto a la contemplación en el *Sílex del Divino Amor*, este concepto es una noción mencionada numerosas veces en esta obra de madurez de Ruiz de Montoya. Hay momentos que este concepto de contemplación tiene sinónimos por ejemplo cuando Ruiz de Montoya lo trata como abstracción. Pero esto lo analizaremos con mayor detalle más adelante⁴⁴.

⁴⁴ Este tópico se tratará más adelante cuando se mencione el apartado titulado: "Contemplación activa y pasiva en el *Sílex del Divino Amor*"

3.3.3. Contemplación en el *Sílex del Divino Amor*

Ahora, vayamos directamente a la definición del *Sílex* de contemplación. El autor sostiene en el opúsculo tercero que la contemplación es “una sincera vista de Dios que carece de discurso y produce en el entendimiento un concepto altísimo (sic) de Dios y un ardiente deseo de la voluntad de amarle”. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.89v.). Para llegar a esta contemplación se debe pasar por grados en lo que respecta la oración, pues existen tres tipos de oración como son la oración vocal, mental y contemplativa, propiamente dicha. Aquí en este último tipo de oración se llega a la contemplación. Sin embargo, los primeras dos formas de oración son imprescindibles para llegar a esta contemplación, según el *Sílex del Divino Amor*.

Y advierte lo que en el opúsculo de el (sic) entendimiento queda dicho, para que estimes la oración vocal, que si procedes en ella como debes (sic), ésta te dará la mano para la meditación y ésta te guiará para la contemplación y unión con la primera causa, y será quando (sic) exercites (sic) dos cosas: la primera, un recogimiento total en ti mismo. La segunda, quando (sic) quites el discurso de la razón y te afixes (sic) en un simple mirar de la verdad inteligible, y cesando el discurso, fijas tu mirar en una simple verdad; y en esta obra de el ánima, no ay error, como tampoco lo ay en entender los primeros principios que conoces con un simple mirar. Y como miras a un amigo ausente a quien amas mucho, en quien ya no difines (sic) su hermosura, sus riquezas y partes que captivaron (sic) tu amor - sino haciendo nada, o mui (sic) poco el entendimiento-, empleas en él toda la fuerza de tu voluntad. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.102v.)

En esta larga cita se afirma que en la contemplación existe un total recogimiento del hombre espiritual contemplador y también otra característica- relacionado con lo citado anteriormente- que la contemplación hay una negación del discurso racional (entendimiento), por ello que en ella se da una importancia mayor a la voluntad sobre el entendimiento.

Ahora bien, percibimos que en el concepto de contemplación del *Sílex del Divino Amor* hay momentos de actividad como también de pasividad. Por ello, al pensamiento y la obra de Ruiz de Montoya se le ha caracterizado como una “mística de la acción”, esto es

propio de la espiritualidad jesuita, en donde existe una síntesis entre la contemplación (teoría) y la acción (praxis). Esto también se puede percibir en Ignacio de Loyola, tratado líneas arriba, para quien Dios estaba presente en todas las cosas. A Dios se le alcanza mediante los sentidos en la contemplación ignaciana. En cambio, en la contemplación ruiziana a Dios se le alcanza aniquilando todo lo material.

Nuestra posición al respecto es la siguiente: Si vemos de manera general la obra de Ruiz de Montoya podemos afirmar -con la “*Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*”- que también hay una gran afinidad por la sensibilidad en lo que respecta a su práctica misionera de este sacerdote jesuita. Por tanto, teniendo una mirada en conjunto tanto de su obra mística- el *Sílex del Divino Amor*- como de su obra misional, podemos sostener que el concepto de contemplación en el *Sílex del Divino Amor*- que no es otra cosa que la puesta en práctica de su obra misionera- de Ruiz de Montoya es una síntesis de teoría (contemplación, propiamente dicha) y acción (praxis) En este sentido, no hay una separación entre la vida activa y la vida contemplativa, se puede afirmar que en el *Sílex* y en Ruiz de Montoya, la vida contemplativa es una continuación de su vida activa. Esto es propio de la contemplación jesuita, en donde hay una relación tanto de mística(θεορία) y acción(πράξις). Este tipo de contemplación se diferencia de la antigüedad clásica griega en donde la contemplación era lo mismo que la teoría (θεορία); en cambio, en la contemplación jesuita esa teoría tiene sus cimientos en la práctica (πράξις) misional.

En las líneas que siguen trataremos de mostrar que el concepto de contemplación implica una teoría y una práctica, con lo cual queremos mostrar que el concepto de teoría en este marco jesuita, en general, y del *Sílex del Divino Amor*, en particular, implica tanto pasividad pero también actividad. Esto lo trataremos de mostrar de la siguiente forma: Afirmando que en el *Sílex* hay dos tipos de contemplación: tanto una contemplación activa, en el opúsculo tercero, y una contemplación pasiva, en el opúsculo cuarto. Para luego sostener que el *Sílex* es un tratado de oración y un tratado de mística, para esto nos basaremos también en estos dos opúsculos señalados, respectivamente. Luego de haber analizado profundamente el tópico de la contemplación en el *Sílex*, pasaremos a relacionar este concepto con la mística desarrollada en el *Sílex*. Hasta aquí nos percatamos que

nuestra interpretación hermenéutica y reflexión filosófica se centrará básicamente en los opúsculos tercero y cuarto y se hará referencia a los dos primeros opúsculos sólo cuando exista esa necesidad. Para culminar, a modo de conclusión se verá -en una última parte de este capítulo- la importancia histórica de Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor*.

3.4. Contemplación activa y pasiva en el Sílex del Divino Amor

Este apartado titulado “*Contemplación activa y pasiva en el Sílex del Divino Amor*” es nuestro primer argumento para mostrar que el concepto de contemplación es una síntesis de teoría y praxis, y con esto llegar a mostrar que la teoría implica tanto pasividad como actividad. Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor* es uno de los pocos autores y pocos libros, por no decir el único, que expresa una contemplación activa y pasiva, en dos diferentes momentos, pero en un mismo libro.

3.4.1. Contemplación activa en el Sílex del Divino Amor

El primer argumento para mostrar que existe una contemplación activa en el *Sílex*- basándonos en el opúsculo tercero de esta obra, a diferencia de otros tratados de mística- es la originalidad con respecto a la mística tradicional. Aquí no se da la mística tradicional en donde el hombre es transportado por Dios, el cual lo conduce por unas Moradas o Mansiones, sino que en el opúsculo tercero podemos percibir a un hombre independiente, consciente de sus facultades (memoria, entendimiento y voluntad) que renuncia, aniquila a sus sentidos; desune el entendimiento de la voluntad; también, renuncia a los gustos de la voluntad. En todo este opúsculo la única que actúa es la fe, que es el fundamento de esta obra- como bien dice el título original. Pero, ¿cuál es la novedad en este planteamiento? Esta mística del *Sílex* no es una mística típica, en donde lo central es el silencio absoluto como en los místicos clásicos; sino aquí hay una renuncia activa del sujeto espiritual que ayudada por Dios llegará a la contemplación o abstracción activa del entendimiento. Esta idea central y este opúsculo tercero del *Sílex* presentan la novedad del sujeto activo que está en búsqueda de lo divino, a diferencia de la mística clásica de San Juan de la Cruz o Santa Teresa

El segundo argumento es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo se está entendiendo el concepto de contemplación activa en el *Sílex*? Este concepto -en este opúsculo- se entiende como *abstracción* activa del entendimiento. Entonces, la contemplación activa es lo mismo, en el *Sílex*, que la abstracción activa del entendimiento. Pero, ¿a qué se refiere Ruiz con abstracción activa del entendimiento? En este tipo de contemplación, ya se renuncia a la memoria. Esto se refiere más a la abstracción, entendida como en Aristóteles, como el acto reflejo de la mente de verse pensando, o simplemente la purificación de una cosa percibida, todo esto se hace de modo activo. Entonces lo que se refiere esta abstracción es la separación activa del entendimiento de la voluntad. Por tanto, esta denominación de *abstracción activa del entendimiento* está en función del entendimiento, debido a que el entendimiento se va a separar de la voluntad, la cual es ciega, por ello también a la voluntad se le debe purificar de toda imaginación, pues ésta tiene como base lo sensible. A fin de cuentas, nos quedamos con la voluntad liberada de todo lo sensible y lista para contemplar y unirse con el ser divino, Dios, mediante el amor, concepto básico en la teología mística contemplativa del *Sílex del divino amor* que más que teórica es práctica o experimental. Todo esto se alcanza mediante la fe, mencionado en el primer argumento.

Como tercer argumento se puede indicar que el tercer opúsculo del *Sílex* trata sobre la contemplación activa -en relación con los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, citados arriba- porque en el *Sílex* el objeto de contemplación es un Dios que está haciendo cosas y que se expresa en la naturaleza, actuando. El contemplar ese Dios no es pasividad, sino actividad del entendimiento y la voluntad, que en su conjunción forman al hombre espiritual, que es activo, porque pide, se mueve y hace; a diferencia del hombre contemplativo que es pasivo y no tiene otro fin que unirse con Dios. Por tanto, si el objeto de contemplación es activo (Dios), entonces el hombre espiritual también es activo y la forma de llegar a Dios no es mediante el silencio, sino mediante la acción. Entonces, este opúsculo tercero expresa una mística, no porque este hombre está en silencio y recogimiento, sino porque está conectado con Dios a través de la acción. De este modo, se puede decir que la mística de Ruiz de Montoya es una mística de la acción, en donde hay una verdadera imitación de la vida y virtudes de Cristo.

Un cuarto y último argumento para afirmar que en el *Sílex del Divino Amor* existe una contemplación activa es la referencia a la contemplación como abstracción. En el tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor* se distinguen una abstracción activa de la pasiva, esta distinción es muy propia de los místicos. La abstracción activa del entendimiento se encarga de desterrar todo lo sensible para encontrar a Dios que es increado e insensible. En este tipo de abstracción o contemplación activa uno mismo modifica o aniquila las facultades del alma. Aquí la memoria está muerta, aquí no se puede hallar a Dios y si se le encuentra no es contemplación sino meditación, pues en Dios no hay materia. La semejanza de la contemplación con la abstracción es clave para entender la naturaleza de la contemplación activa, pues la abstracción, desde Aristóteles, comprende en separar la carga sensible particular de las cosas para conocerlas para quedarnos con las generalidades de esa cosa; de la misma forma, la contemplación activa destierra de sí todo lo sensible para quedarse con lo espiritual que lo componen el entendimiento y la voluntad, dejando a un lado la carga sensible de la memoria. Por tanto, al referirse a la contemplación como abstracción también se puede afirmar que hay una contemplación activa en el *Sílex del Divino Amor*.

3.4.2. Contemplación pasiva en el *Sílex del Divino Amor*

Luego de haber explicado la contemplación activa en el *Sílex del Divino Amor*, ahora trataremos la *contemplación pasiva*, centrándonos básicamente -para este objetivo- en el opúsculo cuarto de esta obra.

Esta contemplación pasiva empieza en la quinta mansión descrita por Antonio Ruiz de Montoya llamada *Unión*. A partir de aquí se inicia la contemplación pasiva, en donde el hombre espiritual pasa a ser un hombre contemplativo, propiamente dicho, que es conducido por Dios hacia las nueve mansiones restantes de este castillo divino. Esta abstracción pasiva llena los senos vacíos del entendimiento; este tipo de abstracción es la superación de la abstracción activa del entendimiento, pues es la cumbre de la divina contemplación. Esta contemplación pasiva es el objetivo final del recorrido de la contemplación activa del entendimiento.

Este cuarto opúsculo que trata sobre la contemplación pasiva, a diferencia del tercer opúsculo, sigue el modelo basado en los tratados de mística de los clásicos europeos, y, particularmente, en el místico jesuita Diego Álvarez de Paz. Este opúsculo, a partir de la quinta mansión, donde propiamente se inicia esta contemplación pasiva, es una descripción de los estados de unión con Dios. Este opúsculo es más un tratado de mística que de oración. Pero esto lo trataremos en el siguiente apartado.

En base a estas afirmaciones, concluimos en esta parte que en el *Sílex del Divino Amor* se puede hablar de una contemplación activa y una contemplación pasiva, en el sentido que lo hemos tratado líneas arriba. A continuación, siguiendo esta línea hermenéutica del *Sílex* veremos si este opúsculo es un tratado de oración o de mística, para este fin también nos basaremos en los opúsculos tercero y cuarto, respectivamente.

3.5. Sílex del Divino Amor: ¿Tratado de oración o de mística?

En las líneas que siguen trataremos el tópico de la naturaleza del libro más importante de un místico escrito luego de una obra misionera, vale decir, el *Sílex del Divino Amor*. Análogamente al apartado anterior, para este análisis hermenéutico de esta obra nos centraremos en el opúsculo tercero y cuarto del *Sílex del Divino Amor*.

3.5.1. Tratado de oración: Hombre espiritual y la contemplación activa

El *Sílex del divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, sacerdote jesuita del siglo XVII, lo podemos leer como un tratado de oración, pero no cualquier oración sino de oración contemplativa, pues no olvidemos que existen tres tipos de oración dentro de los monasterios: Primero, la oración vocal, que es la que se expresa en los coros de las misas; en segundo lugar, la oración mental, que es lo podríamos denominar en este contexto del *Sílex* como contemplación activa, que lo mencionábamos líneas arriba, y, por último, la oración contemplativa, que es propiamente la contemplación pasiva del entendimiento, el fin de todo tratado de mística.

En ese contexto conceptual, podemos afirmar que -particularmente- el tercer opúsculo del *Sílex* es un tratado de oración. Esto lo explicaremos en el subsiguiente párrafo. Antes de eso no olvidemos lo tratado líneas arriba titulado como *Los orígenes del Sílex*, en donde el mismo discípulo de Ruiz de Montoya, Francisco del Castillo, narra con sencillez la motivación de la obra:

Andaba yo en este tiempo con el espíritu muy inquieto con la variedad e inconstancia que entonces tuve en el modo y materia de mi oración. Llegué un día a comunicar por mi dicha y a dar cuenta de mi conciencia y del modo y materia de mi oración al Venerable Padre Antonio Ruiz (...) Reconoció u díjome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comenzóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental (...) cuya esencia y sustancia consiste en una simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad. (González, 2000: 32)

En esta cita nos damos cuenta que el objetivo central de Ruiz de Montoya en el *Sílex* es enseñarle a su discípulo la teoría y práctica de la oración mental que la define como “simplísima vista y conocimiento de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad” (González, 2000: 32), esta enseñanza que le da a su discípulo es lo central del *Sílex* que es la definición de la contemplación como “una sincera vista de Dios que carece de discurso y produce en el entendimiento un concepto altísimo de Dios y un ardiente deseo en la voluntad de amarle” (Ruiz de Montoya, 1991: 145).

Este tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor*, que trata el tópico de la contemplación activa, es un tratado de oración pero no una oración vocal -mencionada líneas arriba-, sino una oración de meditación que conduce a la contemplación, para ello es necesario dejar los discursos y tener fe, eso es lo que recomienda Ruiz de Montoya a Francisco del Castillo, a quien está dedicado este libro.

Como se había dicho arriba, el tratado de oración no dice que el hombre activo espiritual debe llegar necesariamente a la contemplación; sin embargo este tratado describe los pasos de la oración de la meditación para alcanzar la contemplación o unión mística.

Esto quiere decir que si se practica el tratado de oración no necesariamente nos llevará a ser místicos.

En ese sentido, este tercer opúsculo del *Sílex del Divino Amor*, titulado “*Sílex del Divino Amor y Rapto Activo del Alma ya purgada en sus potencias Memoria, Entendimiento y Voluntad*”, es un tratado de oración (ascética, piedad, devoción), porque Ruiz de Montoya introduce una forma práctica de realizar la oración, por lo cual podemos sostener que esta parte de esta obra de Montoya es un tratado de oración.

Siguiendo con lo mencionado líneas arriba, este tercer opúsculo es el más original de toda la obra mística de Antonio Ruiz de Montoya:

Lo interesante de este Tratado es que es escrito por un jesuita destacado en una misión en medio de la región guaraní, en el actual territorio paraguayo y sureño del Brasil. En otras palabras, es único por ser un texto “espiritual” escrito en territorio de misión. (Dejo, 2010b, s.n.)

De este modo, esta parte del *Sílex* no es propiamente un tratado de mística, de esto hablaremos en el siguiente apartado, sino que dentro de los estudios de textos espirituales de la Orden jesuita podría ser calificada como una guía propedéutica (forma práctica de oración) para alcanzar la perfección espiritual.

Por último, queremos relacionar aquí tres conceptos: Tratado de oración, contemplación activa y el hombre espiritual, para sustentar que el tercer opúsculo del *Sílex es un tratado de oración*. El hombre espiritual, que nace al aniquilar sus sentidos, se mueve, hace y pide; esto último, el pedir, es lo propio de la oración, podemos decir aquí, mística o afectiva. Todo este pedir la realiza el hombre espiritual activo; por eso que esta oración afectiva se despliega en el contexto de la contemplación activa. En resumen, tanto el tratado de oración afectiva y la contemplación activa -tratada líneas arriba- la realiza el hombre espiritual que pide, aniquila la memoria y suspende su entendimiento para quedarse con su voluntad, despojada de lo sensorial, que ama-de ahí que sea una oración afectiva o mística- al ser que le dio origen, Dios. Prueba de ello es que tanto el tratado de oración como la contemplación activa se encuentran en este tercer opúsculo. De ahí que

estas dos cuestiones señaladas se encuentran en la parte activa del concepto de contemplación del *Sílex del Divino Amor*. Aquí el hombre espiritual consciente de su naturaleza se despoja de todo lo sensible y suspende su entendimiento para, por un lado, tratar de alcanzar la contemplación o unión con lo divino y, por otro lado, pedir -mediante este la oración de la meditación que nos presenta el *Sílex*- abstraernos de todo lo sensible y aumentar nuestra fe cada día, y de ese modo alcanzar la anhelada contemplación.

3.5.2. Tratado de mística: El vínculo entre el hombre contemplativo y la contemplación pasiva

Además de un tratado de oración, el *Sílex del Divino Amor* también lo podemos leer como un tratado de mística. En las líneas siguientes trataremos de mostrar esta tesis desde la lectura del cuarto opúsculo del *Sílex*. Este opúsculo titulado “*Sílex Pasivo del Divino Amor en el Entendimiento y la Voluntad*” es un tratado de mística.

A diferencia de los tratados de oración -descritos arriba- el tratado de mística nace de la tradición contemplativa originada en los monasterios. Este tipo de tratado de mística versa sobre una descripción de un estado de unión con Dios, esto quiere decir que los tratados de mística se refieren a la contemplación del misterio de Dios o una intuición de lo divino. Por ejemplo, el tratado místico por excelencia es *Los nombres divinos* o la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita, en donde, a diferencia del tratado de oración que expresa cómo llegar a la contemplación mística, contempla el objeto místico. Esto quiere decir que los tratados de oración describen un objeto como es Dios, pero no explica racionalmente -como lo hace el tratado de oración- cómo llegar a esa contemplación de Dios.

En este sentido, sostenemos que el cuarto opúsculo del *Sílex del Divino Amor* es un Tratado de mística porque es una descripción de los estados de unión con Dios, estados que Montoya las llama Mansiones que son trece. En su conjunto, las trece Mansiones puede caracterizarse como un Tratado de mística. Sin embargo, no todas las Moradas -término usado por Teresa de Ávila- se encuentran dentro de la contemplación pasiva; sino que a partir de la quinta mansión llamada *Unión*, nosotros le agregaríamos mística, empieza la contemplación pasiva del entendimiento, esto es lo que propiamente llamaremos

contemplación. La primera parte la llamamos abstracción activa del entendimiento (contemplación activa). En este tipo de tratado existe un hombre contemplativo que es pasivo, pues es movido, padece y su fin es unirse con Dios.

Por tanto: Lo que queremos relacionar aquí son tres conceptos claves en el cuarto opúsculo del *Sílex*: Tratado de mística, contemplación pasiva y hombre contemplativo. Éste, como está dicho arriba, es movido y su fin volverse uno con Dios; este hombre contemplativo así caracterizado es el que realiza la contemplación pasiva en el entendimiento y la voluntad. Esta contemplación pasiva, en este opúsculo *Sílex del Divino Amor*, es la contemplación propiamente dicha. Y lo que describa este hombre contemplativo es lo que estamos llamando aquí el Tratado de mística, que es como comúnmente se le ha caracterizado al *Sílex*. Pero nosotros aquí matizamos diciendo que este cuarto opúsculo del *Sílex* es el que se puede caracterizar como un Tratado de mística. Por tanto, el Tratado de mística y la contemplación pasiva la realiza un hombre contemplativo que padece y tiene como fin volverse uno con Dios. Por ello podemos afirmar que el cuarto opúsculo del *Sílex* es un Tratado de mística que describe la contemplación mística (pasiva) realizada por el hombre contemplativo pasivo. Todo esto se puede percibir en el cuarto opúsculo del *Sílex del Divino Amor*. Todo esto mostraría que este parte de este libro es un Tratado de mística.

Por tanto concluimos en esta parte que el *Sílex del Divino Amor* es, por un lado, un Tratado de oración y, también, un Tratado de mística, en el opúsculo tercero y cuarto de esta obra, respectivamente, sustentado con los argumentos expuestos. Se da esta dicotomía en el *Sílex* porque Ruiz de Montoya es un jesuita, y lo propio de esta espiritualidad-fundada por Ignacio de Loyola- es la tensión entre la contemplación y la acción, o lo que mejor resume esta espiritualidad es el adagio de Jerónimo de Nadal que llamó a los jesuitas: *contemplativos en acción*, como también lo fue Antonio Ruiz de Montoya. Hasta aquí concluimos todo con respecto al concepto de la contemplación (activa y pasiva), propiamente dicha; ahora, a continuación, relacionaremos este concepto con el concepto de mística tratado en el *Sílex del Divino Amor*.

3.6. El concepto de contemplación en la mística del *Sílex del Divino Amor*

3.6.1. La mística en el *Sílex del Divino Amor*

No podemos tratar sobre el concepto de la contemplación, sin tratar antes sobre la mística. De este modo, en relación a este tema señalamos lo siguiente: La mística desarrollada en el *Sílex del Divino Amor*⁴⁵ es la “mística de la acción” que es propiamente jesuita. Pero, ¿qué significa que en el *Sílex* se presenta una mística de la acción? Expliquemos mejor este problema desde diferentes perspectivas.

Primero, tenemos que afirmar que la mística se desdobra en una experiencia personal intransferible y una expresión literaria. Esto se puede percibir en el *Sílex* que es la puesta en práctica de la experiencia en la misión -donde siente Ruiz de Montoya la presencia de Dios- y que es expresada -en varios momentos- poéticamente.

La mística contemplativa jesuita es la síntesis de la contemplación y la acción. Sobre este último concepto, la acción en la mística jesuita, queremos reflexionar. Esta acción o sensibilidad en el *Sílex* expresa una búsqueda de Dios a partir de sus criaturas. Al respecto, Rouillon sostiene:

La búsqueda de Dios a través de las criaturas (...), la purificación de las potencias del alma, la salida de todas las criaturas y aun de sí mismo (...) tiene en el *Sílex* un acento filosófico y abstracto peculiar. Dios es ante todo la primera Causa. Este criollo que ha vivido en la selva y en la corte tiene una gran sensibilidad y vive deslumbrado ante el universo. (Montoya, 1991: CXII)

De este modo, en contraposición a la mística especulativa, la mística desplegada en el *Sílex* es una mística jesuita dirigida al servicio activo de Dios, en esta mística tiene mucha importancia la sensibilidad (el sentir gustoso de la imaginación). Aquí, en cierto sentido, se está siguiendo la epistemología aristotélica que afirma que el conocimiento empieza por los sentidos. Pero, sin embargo, la influencia más cercana sobre este tópico -la sensibilidad- son los EE de Ignacio de Loyola:

⁴⁵ A partir de aquí al *Sílex del Divino Amor* nos referiremos simplemente como *Sílex*.

[2] 2ª *La segunda*: es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar (sic), debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación (sic) o meditación, discurriendo solamente por los puntos (sic) con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y racionando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier (sic) por la ración propia, quier (sic) sea en quanto (sic) el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más gusto y fruto (sic) espiritual, que si el que da los ejercicios (sic) hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta de las cosas internamente. (Loyola, 2010: 131)

En esta larga cita, Ignacio afirma que hay un deber moral del jesuita que ha llegado a la contemplación mística, pues debe narrar este camino arduo y complicado que ha tenido para llegar a esta elevación del espíritu a Dios. Esta mística es histórica, en contraste a la mística especulativa que es abstracta, y se da por la imitación -que realiza este hombre contemplativo- de Cristo, que es el fundamento verdadero de la historia. Por ello que estos ejercicios son consejos prácticos para alcanzar la mencionada contemplación mística jesuita.

En la parte final de esta cita se manifiesta que en este tipo ignaciano de místico -como bien lo caracterizó Jerónimo Nadal en su adagio como “contemplativo en la acción”- se le busca en todas las cosas y a partir de la sensibilidad (sentir y gustar). Esta cita muestra, entonces, que cuestión fundamental en los ejercicios espirituales, en la mística y en la espiritualidad jesuita es la sensibilidad. Por tanto, esta contemplación mística activa es propiamente jesuita y parte de la sensibilidad.

Sin embargo, en el *Sílex* también hay momentos donde se niega la sensibilidad; por ejemplo, en la muerte de memoria, en el borrar materias y formas, etc. Podemos decir que hay una tensión en este texto como en toda la obra de Ruiz de Montoya. Hay una tensión, pues, por un lado, se afirma la sensibilidad y, por otro, se la niega. Esto ocurre tanto en su pensamiento, en su obra general y en el *Sílex*.

La causa de esta tensión no lo podemos explicar aquí, pues sólo este tópico sería objeto de una nueva investigación. Aquí nos limitamos a señalar esta tensión entre la sensibilidad y la negación de la misma; o dicho en otra clave, la mística de la acción se origina dentro una sensibilidad para luego de esto irse buscar lo divino.

En esta tensión se encuentra la mística de Ruiz de Montoya. “El aire, los ríos, los insectos, a los que vuelve inesperadamente, en medio de las más sublimes experiencias contemplativas, expresan su enraizamiento en el cosmos, al que paradójicamente, renuncia con radicalidad; es verdad que para reencontrarlo, como San Juan de la Cruz, transfigurado en Dios” (Montoya, 1991, CXII). Esta mística de Montoya tiene un método inductivo, va de lo particular a lo general; es decir, va de la sensibilidad (acción) a la contemplación, propiamente dicha. La mística realizada en el *Sílex* es aconsejar de manera práctica el ejercicio de la oración mental para alcanzar la contemplación (oración contemplativa-teoría), pero se alcanza de este suelo histórico, determinado en un tiempo y un espacio (práctica o sensibilidad). Este llegar a Dios por sus efectos, por las criaturas, es meditar. La meditación (inicio de la contemplación) tiene carga *sensitiva*, por eso no se le puede hallar a Dios por esta vía, pues en Dios no hay materia. Esto no es contemplación -en un sentido extenso se le puede llamar contemplación activa- sino sólo meditación. Contemplar a Dios es hallar la nada, esto es una “docta ignorancia”, más sabia que todo saber. Hasta aquí con respecto a que la mística esbozada es una mística de la acción, teniendo como base la sensibilidad.

Esta mística planteada por Montoya en el *Sílex* es una mística que lo puede alcanzar cualquier persona, sin necesidad que tenga un conocimiento elevado. Ruiz de Montoya recurre a la segunda persona para narrar su propia experiencia. Jarque precisa que el indio era Ignacio Piraycí de la reducción de Nuestra Señora de Loreto, en el Guayrá. Este indio le enseña a Ruiz de Montoya cómo vivir en la presencia de Dios. El interés de Montoya será aprender esta experiencia mística e incorporarla en su vida cotidiana. La clave de esta mística- que es para todos- es tener la conciencia permanente de la presencia de Dios en la realidad mundana y en la vivencia cotidiana. Para esta mística, y, para todo el *Sílex*, existe una gran importancia de la fe, que se la entiende como una gracia, que al darse la

maduración de la fe, esto es, el proceso de la contemplación, también se da la gracia de Dios.

El llamado a la mística es para todos, porque consiste en la maduración de la fe. Pero hay que prepararse y dejar la iniciativa a Dios. Recoge de las Instituciones de Tauler, de Santa Teresa o San Juan de la Cruz señales que indican el paso de la meditación a la contemplación, de la vía activa a la pasiva, del obrar (agere) a ser llevado (agi). (Montoya, 1991: CXIII)

3.6.2. El concepto de contemplación en la mística del *Sílex del Divino Amor*

Luego de haber tratado la mística del *Sílex*, como una “mística de la acción”, y haber reflexionado sobre la sensibilidad en esta obra, y por último la importancia de la fe para este tipo de mística; en esta parte trataremos de relacionar lo desarrollado líneas arriba -*la mística del Sílex* – con la contemplación ya tratado en apartados anteriores de este capítulo. De este modo, tenemos los elementos necesarios para tematizar y relacionar los conceptos mística y contemplación en el *Sílex*

Este concepto de contemplación es propiamente jesuita que está enmarcada dentro de una “mística de la acción”, pues -a diferencia de la mística especulativa, que era puramente teórica- esta mística se origina dentro de un contexto histórico con suelo sensible. Por ello, Ruiz de Montoya al inicio del tercer opúsculo del *Sílex* diferencia entre la teología escolástica y mística:

La escolástica (...) intenta el conocimiento de la primera causa (...) porque sólo la considera metida y encerrada en la razón; de que sólo el entendimiento queda satisfecho. La mística (...) (trata sobre)⁴⁶ lo sobrenatural (y) la encumbra no sólo al conocimiento de la primera causa, sino a su aprehensión y unión con Ella, con un desnudo, simple y silencioso acto. (Ruiz de Montoya, 1640/1650: f.68r.-f.68v.)

Esta “mística de la acción” es experimental, tiene como base la sensibilidad. En este tipo de mística, tanto el entendimiento como la voluntad, y más ésta última, se satisfacen al dar amor al ser divino, Dios.

⁴⁶ Palabras puestas por nosotros para entender de mejor forma el sentido del texto.

El modo como se expresa esta “mística de la acción” en el *Sílex* es de dos maneras: Primero, mediante el tercer opúsculo que describe una mística contemplativa activa, este opúsculo es el más original del *Sílex* y guarda mucha relación con la contemplación jesuita de Ignacio de Loyola. Esta contemplación activa muestra a un hombre espiritual que pide, se mueve, hace y quiere llegar a contemplar a Dios, para ese fin desarrolla un tratado de oración mental. Este es el itinerario activo que debe seguir para alcanzar el simplísimo conocimiento de Dios, por medio de la voluntad. De esta forma, se despliega totalmente el lado activo, representado por este hombre espiritual, de la contemplación.

La segunda manera como se expresa esta “mística de la acción” se describe como una mística de la contemplación pasiva que se trata en el opúsculo cuarto, que ya no es tan original como el anterior, pues sigue muy fielmente a Diego Álvarez de Paz en sus grados de las mansiones. Esta contemplación pasiva muestra a un hombre contemplativo, propiamente dicho, que es guiado, llevado por las mansiones hasta volverse uno con Dios. Y lo que describe este hombre, luego de esta experiencia, es un tratado de mística que describe esta contemplación pasiva. De esta forma, se tematiza el lado pasivo, representado en el hombre contemplativo (propiamente dicho), de la contemplación que estamos tratando en este último apartado.

En resumen, la “mística de acción” tratada en el *Sílex* se desarrolla en la contemplación activa y la contemplación pasiva, lo que trae como consecuencia el tratado de oración y el tratado de mística, respectivamente. Por tanto, este concepto de contemplación implica teoría, entendida como pasividad, y práctica, entendida como actividad. Entonces, el concepto de teoría (contemplación) se amplía y no sólo implicaría pasividad -como lo entendían en la antigüedad griega como actividad de la razón (pensamiento que se piensa a sí mismo) o en el medioevo que tenía como modelo a Crisostino también actividad. Y este concepto de contemplación se resumiría en una “mística de la acción”. Esta es la forma como han caracterizado a la contemplación jesuita y extendería al *Sílex*, obra Antonio Ruiz de Montoya, que sería denominado como un “contemplativo en acción”, propio de la mística jesuita.

Sin embargo, daremos una reflexión final sobre este tema en conjunto. Nuestra posición aquí es la siguiente: Sostenemos que el tercer opúsculo del *Sílex* es la parte más original de esta obra, y el cuarto opúsculo no es tan original, pues sigue mucho a otros autores, básicamente a Diego Álvarez de Paz. Pero vayamos más allá de esta obviedad. Creemos que hay una lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta. Pues, Montoya, en un inicio, sentía temor a la mística, debido -a como lo hemos descrito en el primer capítulo- a la condena de la Inquisición en Lima. Casos como Luisa de Melgarejo, las alumbradas limeñas, Juan del Castillo, etc. En este contexto, si este libro acababa en el opúsculo tercero podía haber sido condenado por no ser conforme al “modo nuestro de proceder” jesuita y tampoco hacía la defensa de la ortodoxia como se debía. Por ello que necesitaba de ese opúsculo cuarto para entrar en los clásicos tratados de mística en donde el alma es raptada por Dios y el ser humano es limitado en ese camino místico. Pues este libro debía ser una defensa de la ortodoxia de la Iglesia imperante, ya que iba a ser revisado nada menos por un “Calificador del Santo Oficio”, como muchos otros libros de mística de la época. Por esa necesidad de aprobación de la Inquisición para con este libro, se escribe de esta forma e imitando en el último opúsculo en su estructura el texto de Diego Álvarez de Paz. Por eso hay que diferenciar bien el pensamiento de Antonio de la realidad propuesta en el libro.

3.7. Consecuencias históricas: Antonio Ruiz de Montoya y el *Sílex del Divino Amor*.

3.7.1. Presencia de Dios

Este punto lo explicaremos desde el tópico de la presencia de Dios. Sentir a Dios está en acto. Nuevamente estamos aquí con la temática del sentir que nos lleva al imaginar lo divino. En este caso estaríamos en la meditación, pues hay una sensibilidad dentro de esta contemplación activa. Esta presencia de Dios que nosotros ofrecemos al mundo brinda un sentido y configuración al mismo. Todo esto enmarcado en la fe, que no entra dentro del esquema de la racionalidad de la teología escolástica. Por medio de nuestra fe -que se expresa en creencias- se desarrolla la contemplación ya sea de un modo activo o de un modo pasivo. Pues cuando introducimos nuestra subjetividad -por medio de las creencias- al mundo se desarrolla una síntesis de teoría y praxis. Pues el *yo creo*, en el sentido de acto

de fe, viene del verbo creer (teoría); pero a la vez adquiere el sentido del verbo crear (práctica). Por tanto, en el yo creo se resume la contemplación jesuita que es primera activa y luego pasiva, por lo explicado líneas arriba.

En ese sentido, Dios brinda una estabilidad gnoseológico-ontológica al mundo. Para ello es de suma importancia tener fe que se expresa en las creencias. Sin éstas no se puede alcanzar nada. Esa es la importancia histórica del *Sílex* de Antonio Ruiz de Montoya. En este libro hay una revaloración de las creencias y la oración mística que nos conducen a Dios.

3.7.2. Espiritualidad religiosa: Importancia del *Sílex* para la mística limeña

En el marco histórico-conceptual de la espiritualidad religiosa del siglo XVII, este libro es de suma importancia en lo que respecta a la mística limeña. En Lima, el pensamiento jesuita y el fenómeno de la mística encontraron un contexto donde desarrollarse, como vimos en el primer capítulo de la presente tesis, junto con prácticas místicas como de Rosa de Santa María, Juan del Castillo, Pedro de Urraca. Esa época fue el florecimiento de la espiritualidad limeña. El *Sílex* es la exposición de las tesis de una mística jesuita no tradicional elaborada por un peruano a su regreso de la “misión” en tierras guaraníes. Pues, una de las cuestiones que marca la diferencia en su planteamiento es postular que la mística y, por ende, la contemplación, puede ser alcanzada por cualquier persona.

Hasta el momento existen muy pocas investigaciones tanto con respecto a Antonio Ruiz de Montoya como al *Sílex*, desde el campo estrictamente filosófico, aquí se puede destacar sólo algunas como la del S.J. Juan Dejo Bendezú y la del Padre José Luis Rouillon Arróspide.

3.7.3. Mística: La novedad espiritual del *Sílex*

Es interesante percibir en el *Sílex* el nuevo sentido del concepto de contemplación que no sólo implica teoría sino también práctica, eso debido a la formación de educación jesuita que tuvo su autor, Antonio Ruiz de Montoya. La mística ruiziana es una síntesis descrita como “mística de la acción” o “mística de la creación”, en donde el personaje

central es el “contemplativo en acción”. Esta mística del *Silex* se diferencia totalmente de la mística contemplativa, en donde el hombre es siempre pasivo y nunca activo. En cambio, en esta “mística de la acción” la contemplación se inicia en la acción, en el caso de Ruiz de Montoya, en la misión guaraní.

De este modo, al desarrollar los textos de traducción del guaraní al español, Ruiz de Montoya ya está desarrollando su mística. Es una mística práctica y no especulativa, recogida de lo sensible. Al contrario, esta mística empieza con la sensibilidad; pero, sin embargo, aquí Ruiz de Montoya no es consciente de lo mística que está desarrollando. Se hará consciente cuando empiece a redactar el *Silex*- dedicado a su discípulo Francisco del Castillo- y sostenga que debe empezar a aniquilar los sentidos. De ese modo, quedarse sin formas (imaginación), ni materia (memoria). Hace lo mismo con el entendimiento y la voluntad, hasta purificarlas o abstraerlas totalmente de todo lo material.

Sin embargo, parecería que no hay coherencia en el pensamiento de Ruiz de Montoya, cuando en un primer momento le da importancia a los sentidos y afirma el cosmos; para luego suprimir la memoria, toda sensibilidad y quedarse purificado para llegar a la contemplación de Dios. La pregunta central aquí sería: ¿Por qué en un inicio comienza afirmando la sensibilidad y luego en el *Silex* la niega totalmente? Nuestra hipótesis aquí es que se niega la sensibilidad en el *Silex* pero no tajantemente, pues hay algunos momentos que hace uso de ella, metafóricamente, para explicar lo que quiere demostrar. Además no se le niega totalmente pues también creemos que en un primer momento existe una mirada humana, para luego transformarse -al contemplar a Dios- en la mirada humana en Dios; y, de este modo, nacerá un nuevo hombre, el hombre espiritual. Pero, este tópico no lo podemos explicar más que esto. Como dijimos líneas arriba, este problema central se podría tratar en una investigación.

3.7.4. Repercusión histórica de la obra de Antonio Ruiz de Montoya

No podemos referirnos a Ruiz de Montoya sin tratar sobre los jesuitas, la mística, las misiones en la Provincia del Paraguay, en general, su universo espiritual y sus diferentes estilos literarios; por ejemplo, en la *Conquista espiritual* se presenta como un

aprendiz de conceptismo o en el *Sílex* se presenta como un autor místico que escribe su experiencia personal.

Por tanto, la importancia histórica de Ruiz de Montoya es muy amplia, pues abarca varios ejes temáticos como la teología y la experiencia misional, la mística- tratada en esta investigación-, la lingüística- particularmente fue un gran conocedor de la lengua guaraní y a partir de ahí se introdujo en el imaginario de estos indígenas-. Sin embargo, Ruiz de Montoya que tiene varios tópicos por investigar, aún ha sido muy poco estudiado.

Consideraciones Finales

1. Existe una diferencia en lo que respecta el tratado de mística y el tratado de oración. El primero describe una serie de pasos para llegar a la contemplación; mientras que el tratado de oración, a diferencia del tratado de mística, no afirma categóricamente que a través de una serie de pasos se llegará a la contemplación. Este tratado de oración se encuentran ya manipulados por la Iglesia y ya para los siglos XVI-XVII se les ha convertido en ciencia. El gran ejemplo paradigmático del tratado de mística es la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita (entre los siglos V-VI d.C.), pues en esa obra se solamente se describe la contemplación del misterio de Dios. Por otra parte, uno de los grandes ejemplos de tratado de oración es el *Sol de Contemplativos* de Hugo de Balma, en donde explica racionalmente los pasos a seguir para llegar a la contemplación de lo divino, mediante sus tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva). Esto lo que hace Hugo de Balma ya es propiamente teología, vale decir, la contemplación del Pseudo Dionisio explicada y racionalizada.
2. No hay una separación entre la vida activa y la vida contemplativa, se puede afirmar que en el Sílex y en Ruiz de Montoya, la vida contemplativa es una continuación de su vida activa. Esto es propio de la contemplación jesuita, en donde hay asociación tanto de mística y acción. Este tipo de contemplación se diferencia de la antigüedad clásica griega en donde la contemplación era lo mismo que la teoría (θεορία); en cambio, en la contemplación jesuita esa teoría tiene sus cimientos en la práctica (πράξις) misional.
3. El *Sílex del Divino Amor* es, por un lado, un tratado de oración y, por otro lado, un tratado de mística, en el opúsculo tercero y cuarto de esta obra, respectivamente. Se da esta dicotomía en el *Sílex* porque Ruiz de Montoya es un jesuita, y lo propio de esta espiritualidad -fundada por Ignacio de Loyola- es la tensión entre la contemplación y la acción, o lo que mejor resume esta espiritualidad es el adagio de Jerónimo de Nadal que llamó a los jesuitas: *contemplativos en acción*, como también lo fue Antonio Ruiz de Montoya.

4. La “mística de acción” tratada en el *Sílex* se desarrolla en la contemplación activa y la contemplación pasiva, lo que trae como consecuencia el tratado de oración y el tratado de mística, respectivamente. Este concepto de contemplación implica teoría, entendida como pasividad, y práctica, entendida como actividad. Entonces, el concepto de teoría (contemplación), en la espiritualidad jesuita y, particularmente, en el *Sílex* se amplía y no sólo implicaría pasividad- como lo entendían en la antigüedad griega como actividad de la razón (pensamiento que se piensa a sí mismo) o en el medioevo que tenía como modelo a Cristo- sino también actividad. Y este concepto de contemplación se resumiría en una “mística de la acción”. Esta es la forma como han caracterizado a la contemplación jesuita y extendería al *Sílex*, obra Antonio Ruiz de Montoya, que sería denominado como un “contemplativo en acción”, propio de la mística jesuita.
5. Hay una lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta. Pues, Montoya, en un inicio, sentía temor a la mística, debido -a como lo hemos descrito en el primer capítulo- a la condena de la Inquisición en Lima. Casos como Luisa de Melgarejo, las alumbradas limeñas, Juan del Castillo, etc. En este contexto, si este libro acababa en el opúsculo tercero podía haber sido condenado por no ser conforme al “modo nuestro de proceder” jesuita. Por ello que necesitaba de ese opúsculo cuarto para entrar en los clásicos tratados de mística en donde el alma es raptada por Dios y el ser humano es limitado en ese camino místico. Pues este libro debía ser una defensa de la ortodoxia de la Iglesia imperante, ya que iba a ser revisado nada menos por un “Calificador del Santo Oficio”, como muchos otros libros de mística de la época. Por esa necesidad de aprobación de la Inquisición para con este libro, se escribe de esta forma e imitando en el último opúsculo en su estructura el texto de Diego Álvarez de Paz. Por eso hay que diferenciar bien el pensamiento de Antonio (propiamente místico activo) de la realidad propuesta en el libro (escribe ajustándose al canon oficial de la Iglesia, la cual va a revisar este libro, por intermedio de la Inquisición, para publicarlo). Piensa “una mística de la acción”, pero escribe siguiendo los lineamientos de la mística tradicional aprobada por la Iglesia.

6. El *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, sacerdote jesuita peruano, expresa la gran importancia de la mística en la “Ciudad de los Reyes” en todo el siglo XVII y, en particular, a mediados del referido siglo. Como se describió en el primer capítulo -con personajes que van desde Santa Rosa de Lima, pasando por Úrsula de Jesús, la primera y, al parecer, la única mujer mística negra del siglo XVII, Pedro de Urraca, hasta llegar a San Martín de Porres, que fue santo, mulato y pobre al mismo tiempo- la mística estuvo muy presente en el imaginario espiritual religioso. Esto muestra la gran espiritualidad y el florecimiento de la religiosidad limeña del siglo XVII. En ese sentido, el *Sílex* es una muestra no aislada sino que nace de un contexto muy religioso y místico y que tiene como idea central que la contemplación puede ser alcanzada por cualquier persona. Por tanto, este tratado de mística y de oración, al mismo tiempo, llamado el *Sílex del Divino Amor* es muy importante en lo que respecta la mística limeña, de la misma forma el personaje que redacta esta obra que es Antonio Ruiz de Montoya.
7. A modo de una conclusión momentánea diremos que parece que en Ruiz de Montoya no hay equivalencia cuando en la *Conquista Espiritual* afirma los sentidos y se afianza en ellos para sustentar el cosmos que es la expresión de la manifestación de la presencia de Dios en el mundo; sin embargo, en el *Sílex* niega y suprime la memoria, y toda sensibilidad para quedarse totalmente purgado de lo material para, de ese modo, alcanzar la contemplación de lo divino. Aquí nos preguntamos algo seriamente: ¿Por qué al comienzo afirma la sensibilidad y el cosmos y luego en el *Sílex* la niega totalmente? Aquí nuestra hipótesis provisional es que esa negación de la sensibilidad no es radical, pues se niega a la sensibilidad como hombre sensible pero luego de la purificación nace un nuevo hombre que es el hombre espiritual que mirará de un modo diferente esa sensibilidad. Pero sólo este tema es materia de otra investigación profunda.

CONCLUSIONES

1. Lo que se ha querido mostrar en esta parte de la investigación titulada “Mística colonial peruana” es la descripción del escenario religioso del virreinato peruano del siglo XVII, en donde se han dado variados casos de religiosidad como los siguientes: Las “alumbradas” limeñas, las cuales fueron reprimidas por la Inquisición debido a una “falsa santidad”. Estas “alumbradas” o visionarias limeñas representan el escenario religioso al tratar de imitar a Rosa de Santa María con lo cual caen en una “*falsa santidad*”. Por último, es importante señalar que en estas “alumbradas” hay momentos de misticismo, santidad y de religiosidad barroca, todo eso bajo la atenta mirada de la Inquisición limeña del virreinato peruano del siglo XVII.
2. Rosa de Santa María, Juan del Castillo y Pedro de Urraca son expresión de la mística en el virreinato peruano del siglo XVII. En ellos se da una característica en común: *El gran y profundo amor que tienen a Dios, por el cual pueden hasta morir*. Por ello que la mística en estos personajes religiosos es *una mística contemplativa pasiva*; esto tiene que ver con la imitación de Cristo. En estos místicos existe la abstinencia, mortificaciones, ayunos, pero no bastaba con esto, también se necesitaba- luego de la renuncia al cuerpo- la elevación a lo divino, y esto se realizara eficazmente mediante muchas horas de oración al día. Tanto así que Rosa de Lima le dedicaba doce horas a la oración por día. Pero lo que parece paradójico aquí - esto es lo importante para nuestra investigación en su totalidad- es que aunque existía en muchos ámbitos de la sociedad una religiosidad muy fuerte, por eso muchas personas, en esta época, aspiraban a la santidad; pero, sin embargo, el poder de la Inquisición limeña, amparada por la Iglesia Católica, era muy fuerte para que todos fueran santos, de ahí, por ejemplo, se persiguieron a las “alumbradas” limeñas por “falsa santidad”; cuestión que no era totalmente cierto, pues varias de ellas, como Rosa de Santa María, podían haber sido canonizada fácilmente, sino fuera por cuestiones políticas de la Iglesia. A continuación daremos algunas conclusiones con respecto a la mística en los tres personajes analizados.

3. Otro caso de religiosidad en el virreinato peruano del siglo XVII que se ha visto en este tópic de la mística limeña es el de Rosa de Santa María. La mística practicada por la primera santa americana es una mística de la contemplación pasiva. Esta afirmación está fundamentada en la importancia de la influencia de Rosa de Santa María. La virgen limeña, al igual que las alumbradas, está influenciada centralmente por Santa Catalina de Siena, en dos conceptos claves: *La imitatio crucis* y *la imitatio Christi*, mediante la primera se automortificaba y mediante la segunda ayunaba, muestras claras de su ascetismo y que convirtieron su mística en una mística pasiva. Esto sumado a que el corazón de Rosa de Lima es un corazón sufriente, vulnerado por la Pasión de Cristo, esto guarda mucha armonía con la influencia de la santa italiana. Todo describe la mística cardiosófica (entendido como sabiduría del corazón pasivo) de Rosa de Santa María, la primera santa y poeta mística de la Colonia.
4. La mística practicada por el doctor Juan del Castillo también ha sido una mística de la contemplación pasiva. Debido a que su mística estaba basada en la *oración de unión* que es la etapa final donde se une el alma humana con Dios. En la búsqueda de esta unión mística con lo divino que el doctor lo hacía mediante la oración contemplativa, llegaba a dialogar con Cristo a través de locuciones imaginarias. Este doctor español, a diferencia de Rosa de Lima, practica una mística teórica, revisada en libros, por ello que él era un gran maestro de espiritualidad y confesor de la santa limeña. Esta mística, igual que la de Rosa, está enmarcada dentro de la mística contemplativa dominica.
5. La mística contemplativa mercedaria en el virreinato del Perú estaría representada por Fray Pedro de Urraca, quien se cultivó-en España- de una formación teológica. Al igual que el doctor Juan del Castillo, Urraca también tuvo fama de maestro de espíritu, como se ha visto, pero al igual que los místicos de la época hacía mortificaciones a su cuerpo, abstinencias y ayunos. Urraca era un místico y el tipo de mística realizada por este Siervo de Dios también era una mística de la contemplación pasiva, al igual que los dos místicos anteriores, por la imitación de la Pasión de Cristo. Sin embargo, esto lo hacía con el objetivo claro de *amor a Dios*.

6. En el *Sílex del Divino Amor* se puede ver a un hombre enamorado de Dios. La palabra de Ruiz de Montoya adquiere un brillo que sólo el calor interior de la mística puede brindar. Y este calor se da gracias a la contemplación que anula el conocimiento sensible, exalta el conocimiento divino y engrandece el amor hacia lo divino. Por ello, el hombre místico es un ser enamorado de Dios, esto quiere decir, que no está enamorado de algo sensible, sino de lo más elevado espiritualmente, de un ser como es Dios.
7. A partir del análisis del escenario religioso y social del virreinato peruano en el siglo XVII, tema que ya se expuso en el capítulo primero, es posible apreciar la importancia de la ideología monárquico-providencialista en la conformación del imaginario religioso que guió la vida de este misionero y místico jesuita, pues bajo esta base ideológica se nutrieron los misioneros que llevaron esta espiritualidad a tierras lejanas, como Ruiz de Montoya que llegó hasta las tierras de los guaraníes.
8. Los diversos caminos de la fe: teóricos (misticismo) y prácticos (experiencia misional) vividos por Ruiz de Montoya contribuyeron, primero, a elevar la espiritualidad en el centro del virreinato, debido a su legado místico, y, segundo, evangelizar a miles de indígenas guaraníes. Esto se fundamenta en el caso de Antonio Ruiz de Montoya que ejemplifica el desarrollo de los sujetos espirituales que forjaron su espiritualidad a través de diversos caminos: por un lado, a través de experiencias místicas contemplativas, y, por otro, vivieron el espíritu misional evangelizador dirigido a ganar fieles aún en los sitios más recónditos de América.
9. Con respecto a las influencias que tuvo Ruiz de Montoya se puede decir que este jesuita limeño fue un hijo de su tiempo, ya que tiene muchas influencias anteriores y paralelas a él. Pues se respalda en muchos místicos de su época como San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Diego Álvarez de Paz, Nicolás de Cusa; pero también se fundamenta en una tradición antigua como es el Pseudo-Dionisio Areopagita. Más adelante veremos la gran tensión existente en Ruiz de Montoya entre la tradición antigua y la tradición moderna.

10. La investigación de González trata de mejor forma la interpretación sobre el *Sílex* que la de Augusto Castro, que es más un resumen y contextualización del *Sílex*. Castro brinda puntualmente un par de ideas con respecto a la obra, en general, de Antonio Ruiz de Montoya, y se detiene en analizar cuestiones externas con respecto al *Sílex del Divino Amor*, como la mística colonial, la relación de mística y política, la relación de teología, filosofía y escolástica, etc. En cambio, Carlos Alberto González brinda algunas claves de interpretaciones más precisas sobre el *Sílex* y brinda recomendaciones para entender mejor el sentido de esta obra. Por ejemplo, mediante las dos tesis o pasos para llegar a la contemplación: 1) La desnudez interior; y, 2) La experiencia mística. Aporta los pasos, importante en el opúsculo tercero, para alcanzar la *contemplación*, y sostiene que ésta es el objetivo central de la obra de Ruiz de Montoya. Relaciona, por tanto, contemplación y *Sílex del Divino Amor*.
11. Existe una diferencia en lo que respecta el tratado de mística y el tratado de oración. El primero describe una serie de pasos para llegar a la contemplación; mientras que el tratado de oración, a diferencia del tratado de mística, no afirma categóricamente que a través de una serie de pasos se llegará a la contemplación. Este tratado de oración se encuentran ya manipulados por la Iglesia y ya para los siglos XVI-XVII se les ha convertido en ciencia. El gran ejemplo paradigmático del tratado de mística es la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita (entre los siglos V-VI d.C.), pues en esa obra se solamente se describe la contemplación del misterio de Dios. Por otra parte, uno de los grandes ejemplos de tratado de oración es el *Sol de Contemplativos* de Hugo de Balma, en donde explica racionalmente los pasos a seguir para llegar a la contemplación de lo divino, mediante sus tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva). Esto lo que hace Hugo de Balma ya es propiamente teología, vale decir, la contemplación del Pseudo Dionisio explicada y racionalizada.
12. No hay una separación entre la vida activa y la vida contemplativa, se puede afirmar que en el *Sílex* y en Ruiz de Montoya, la vida contemplativa es una continuación de su vida activa. Esto es propio de la contemplación jesuita, en donde hay asociación tanto de mística y acción. Este tipo de contemplación se

diferencia de la antigüedad clásica griega en donde la contemplación era lo mismo que la teoría (θεορία); en cambio, en la contemplación jesuita esa teoría tiene sus cimientos en la práctica (πράξις) misional de Ruiz de Montoya.

13. El *Sílex del Divino Amor* es, por un lado, un tratado de oración y, por otro lado, un tratado de mística, en el opúsculo tercero y cuarto de esta obra, respectivamente. Se da esta dicotomía en el *Sílex* porque Ruiz de Montoya es un jesuita, y lo propio de esta espiritualidad -fundada por Ignacio de Loyola- es la tensión entre la contemplación y la acción, o lo que mejor resume esta espiritualidad es el adagio de Jerónimo de Nadal que llamó a los jesuitas: *contemplativos en acción*, como también lo fue Antonio Ruiz de Montoya.
14. La “mística de la acción” tratada en el *Sílex* se desarrolla en la contemplación activa y la contemplación pasiva, lo que trae como consecuencia el tratado de oración y el tratado de mística, respectivamente. Este concepto de contemplación implica teoría, entendida como pasividad, y práctica, entendida como actividad. Entonces, el concepto de teoría (contemplación), en la espiritualidad jesuita y, particularmente, en el *Sílex* se amplía y no sólo implicaría pasividad- como lo entendían en la antigüedad griega como actividad de la razón (pensamiento que se piensa a sí mismo) o en el medioevo que tenía como modelo a Cristo- sino también actividad. Y este concepto de contemplación se resumiría en una “mística de la acción”. Esta es la forma como han caracterizado a la contemplación jesuita y extendería al *Sílex*, obra Antonio Ruiz de Montoya, que sería denominado como un “contemplativo en acción”, propio de la mística jesuita.
15. Hay una lucha entre el pensamiento de Ruiz de Montoya y la realidad propuesta. Pues, Montoya, en un inicio, sentía temor a la mística, debido -a como lo hemos descrito en el primer capítulo- a la condena de la Inquisición en Lima. Casos como Luisa de Melgarejo, las alumbradas limeñas, Juan del Castillo, etc. En este contexto, si este libro acababa en el opúsculo tercero podía haber sido condenado por no ser conforme al “modo nuestro de proceder” jesuita. Por ello que necesitaba de ese opúsculo cuarto para entrar en los clásicos tratados de mística en donde el alma es raptada por Dios y el ser humano es limitado en ese camino místico. Pues este libro debía ser una defensa de la ortodoxia de la Iglesia imperante, ya que iba a

ser revisado nada menos por un “Calificador del Santo Oficio”, como muchos otros libros de mística de la época. Por esa necesidad de aprobación de la Inquisición para con este libro, se escribe de esta forma e imitando en el último opúsculo en su estructura el texto de Diego Álvarez de Paz. Por eso hay que diferenciar bien el pensamiento de Antonio (propiamente místico activo) de la realidad propuesta en el libro (escribe ajustándose al canon oficial de la Iglesia, la cual va a revisar este libro, por intermedio de la Inquisición, para publicarlo). Piensa “una mística de la acción”, pero escribe siguiendo los lineamientos de la mística tradicional aprobada por la Iglesia.

16. El *Sílex del Divino Amor* de Antonio Ruiz de Montoya, sacerdote jesuita peruano, expresa la gran importancia de la mística en la “Ciudad de los Reyes” en todo el siglo XVII y, en particular, a mediados del referido siglo. Como se describió en el primer capítulo- con personajes que van desde Santa Rosa de Lima, pasando por Úrsula de Jesús, la primera y, al parecer, la única mujer mística negra del siglo XVII, Pedro de Urraca, hasta llegar a San Martín de Porres, que fue santo, mulato y pobre al mismo tiempo- la mística estuvo muy presente en el imaginario espiritual religioso. Esto muestra la gran espiritualidad y el florecimiento de la religiosidad limeña del siglo XVII. En ese sentido, el *Sílex* es una muestra no aislada sino que nace de un contexto muy religioso y místico y que tiene como idea central que la contemplación puede ser alcanzada por cualquier persona. Por tanto, este tratado de mística y de oración, al mismo tiempo, llamado el *Sílex del Divino Amor* es muy importante en lo que respecta la mística limeña, de la misma forma el personaje que redacta esta obra que es Antonio Ruiz de Montoya.
17. A modo de una conclusión momentánea diremos que parece que en Ruiz de Montoya no hay equivalencia cuando en la *Conquista Espiritual* afirma los sentidos y se afianza en ellos para sustentar el cosmos que es la expresión de la manifestación de la presencia de Dios en el mundo; sin embargo, en el *Sílex* niega y suprime la memoria, y toda sensibilidad para quedarse totalmente purgado de lo material para, de ese modo, alcanzar la contemplación de lo divino. Aquí nos preguntamos algo seriamente: ¿Por qué al comienzo afirma la sensibilidad y el cosmos y luego en el *Sílex* la niega totalmente? Aquí nuestra hipótesis provisional

es que esa negación de la sensibilidad no es radical, pues se niega a la sensibilidad como hombre sensible pero luego de la purificación nace un nuevo hombre que es el hombre espiritual que mirará de un modo diferente esa sensibilidad. Pero sólo este tema es materia de otra investigación profunda.

BIBLIOGRAFÍA

1. **BÁEZ RIVERA**, Emilio (2012). *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*. Madrid: Biblioteca Indiana.
2. **BALMA**, Hugo de (1992). *Sol de contemplativos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
3. **CASTRO**, Augusto (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP
4. **CERTEAU**, Michel de (1993). *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Universidad Iberoamericana.
5. **COPLESTON**, Frederick (1971). *Historia de la Filosofía. Volumen III (De Ockham a Suárez)*. Barcelona: Ediciones Ariel.
6. **DEJO BENDEZÚ**, Juan (2010 a). *La síntesis de teoría y praxis en la educación jesuita: el testimonio del Sílex del divino amor de Ruiz de Montoya*. Recuperado el 22 de octubre de 2012, de http://www.uarm.edu.pe/Docs/launiversidad/doc/mesa_silex.pdf
7. -----(2010 b). *Un texto “místico” jesuita made in Perú (1650)*. Recuperado el 19 de noviembre de 2012, de <http://www.pneumatiko.com/2010/02/un-texto-mistico-jesuita-made-in-peru.html>
8. **ÉGIDO**, Teófanos, Javier BURRIEZA y Manuel REVUELTA (2004). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons.
9. **FERREIRO HORMAZÁBAL**, Jimena (2009). “Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la fe” *En: Diálogo andino*, 33, 43-58.
10. **GONZÁLEZ**, Carlos Alberto (2000). “El Sílex del Divino Amor de Antonio Ruiz de Montoya: El testimonio místico de un misionero entre los guaraníes” *En: Teología*, XXXVIII (75), 29-73.
11. **LOYOLA**, Ignacio de (2010). *Ejercicios Espirituales*. Santander, España: Sal Terrae.
12. **MELQUÍADES**, Andrés (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
13. ----- (1996). *Los místicos de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

14. **MILLAR CARVACHO**, René (2000). *Misticismo e Inquisición en el Virreinato Peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
15. ----- (2003). “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”. *En: Historia*. Santiago de Chile, vol. 36, pp. 255-273.
16. -----(2009). *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
17. **MILLONES**, Luis (1962). “Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre”. *En: Etnología y Antropología*. Lima, vol. 7, Horizonte, pp. 193-194.
18. **MUJICA**, Ramón (2001). *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.
19. **QUIROZ ÁVILA**, Rubén (2012). “Filosofía de la negreidad: Fray Martín de Porres a través de José Manuel Valdés”. *En: QUIROZ ÁVILA, Rubén (Editor y compilador). Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX*. Lima, Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano (UNMSM), pp. 11-20.
20. **ROUILLON ARRÓSPIDE**, José Luis (1991). *Introducción del Sílex del Divino Amor*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
21. **RUIZ DE MONTOYA**, Antonio (1991). *Sílex del Divino Amor*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
22. ----- (1640/1650). *Sílex del Divino Amor*. Lilly's Library de la Universidad de Indiana, paleografiado y transcrito por Juan Dejo Bendezú, SJ. en su tesis doctoral "Contempler dans la Mission" París, Centre Sèvres, 2011, aún inédita.
23. **SANTIAGO OTERO**, H. (1955) “En torno a los alumbrados del reino de Toledo”. *En Salmanticensis*. Salamanca, vol. 2, pp. 614-654.
24. **TANQUEREY**, Adolphe (2000). *Compendio de teología ascética y mística*. Tercera edición. Madrid: Palabra.

25. **VAN DEUSEN**, Nancy E. (2012). *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial PUCP. Traducción por Javier Flores Espinoza.
26. **WACKENHEIM**, Charles (1988). "Actualidad de la teología negativa". *En: Selecciones de Teología*, 27 (106), 143-150.