

**EL SÍLEX DEL DIVINO AMOR,
DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA:
EL TESTIMONIO MÍSTICO DE UN MISIONERO
ENTRE LOS GUARANÍES¹**

El escenario de las reducciones guaraníes del Paraguay, testigo de tantos heroísmos apostólicos, tuvo el privilegio de contar entre sus jesuitas evangelizadores más insignes a Antonio Ruiz de Montoya, hijo de nuestro continente y a la vez heredero de la más genuina tradición hispánica.

Nacido en Lima en 1585, perdió tempranamente a sus padres. A una niñez piadosa sucedieron una adolescencia y juventud aventureras y disipadas, donde se vio más de una vez en riesgo de perder la vida. Vuelto a la práctica de la fe (que nunca había abandonado del todo), al realizar los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola descubrió por caminos extraordinarios su vocación de jesuita y misionero. Destinado a la recién creada Provincia jesuítica del Paraguay, desarrolló allí durante largos años una fecundísima labor apostólica. Luego de un viaje a España destinado a obtener de la Corona medidas de protección para los indios, amenazados por las incursiones de los bandeirantes de San Pablo, retornó a Lima, donde murió en 1652 con fama de santidad.

Siendo sobradamente conocido por su quehacer misionero y por sus importantes obras acerca de la lengua guaraní, la riqueza de la vida interior de Ruiz de Montoya había quedado siempre más bien en la penumbra. Pero desde no hace muchos años, concretamente en 1991, la publicación del *Sílex del divino amor*,² verdadero trata-

1. El presente artículo está 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: "El testamento espiritual de un insigne misionero americano: *El Sílex del divino amor* de Antonio Ruiz Montoya sj. Algunas claves de interpretación", Buenos Aires, 1999.

2. La edición que hemos usado como texto fuente para nuestro trabajo es la realizada por J. L. Rouillon Arróspide: *Sílex del divino amor*, Lima, 1991, que cuenta con un excelente y extenso "Estudio preliminar" (a partir de aquí esta obra se citará simplemente como *Sílex*). Hemos respetado los criterios de transcripción seguidos por Rouillon y tan sólo en algunos casos hemos modificado la puntuación, en orden a una mejor comprensión del texto de Ruiz de Montoya. Los otros textos antiguos citados a lo largo del trabajo han sido oportunamente actualizados en la grafía y puntuación, reteniendo únicamente algunas palabras y expresiones propias de su carácter arcaico.

do de oración contemplativa escrito por él hacia el final de su azarosa existencia, nos ha abierto panorámicas insospechadas sobre la profundidad de su vivencia mística y nos lo muestra en el papel difícil y exigente de guía y padre espiritual.

Si se pretende llegar a una comprensión acabada de esta obra, indudablemente la más profunda y personal salida de su pluma, es preciso recordar que no fue escrita premeditadamente para el gran público, ni siquiera para un público más o menos selecto, sino para una sola persona: el jesuita Francisco del Castillo.³ Esto ocurrió durante el último período de la vida de nuestro misionero, cuando vuelto a América, luego de sus gestiones en España, se vio obligado a permanecer en su ciudad natal, pese a sus ardientes deseos de retornar a las misiones. El mismo Francisco del Castillo nos 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 y díjome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comencóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental que tenía [...] cuya esencia y sustancia consiste en una simplicísima vista y conocimiento continuo de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad.⁴

3. Francisco del Castillo nació en Lima en 1615. Frequentó la escuela de gramática de los jesuitas y en 1632 ingresó a la Compañía. Habiendo cursado sus estudios en el Colegio de San Pablo, recibe en 1642 la ordenación sacerdotal. Pidió ser enviado a la misión de los chiriguanas y para el aprendizaje de la lengua indígena contó con la valiosa ayuda del P. Antonio Ruiz de Montoya, hacía poco llegado a Lima desde España. La misión de los chiriguanas no prosperó, y Francisco del Castillo quedó en Lima para hacer su tercera probación y dar algunas clases en el Colegio de San Martín. Pero el trato con Ruiz de Montoya no sólo no se interrumpió, sino que se hizo más profundo, generándose entre ambos una fecunda relación espiritual. Montoya leía en el alma de Francisco con sobrenatural penetración y fue su guía certero en los caminos del espíritu. Después de una vida colmada de méritos y obras apostólicas, y dejando tras de sí una fama de santidad que aún perdura, Francisco del Castillo falleció el 11 de abril de 1673. Su *Autobiografía*, publicada por R. Vargas Ugarte (F. DEL CASTILLO, *Un místico del siglo XVII*, Lima, 1960) nos permite asomarnos a su riquísima vida interior. Para la panorámica de toda su existencia y del ambiente en el que le tocó actuar, puede verse la excelente y documentada biografía del P. Armando Nieto: *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*, Lima, 1992.

4. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100.

Francisco del Castillo alude a continuación a “ejercicios”, “advertencias y documentos”, e incluso a “conferencias y pláticas” que Montoya le dio a modo de instrucción espiritual, con lo cual fue adquiriendo “muy grande facilidad en este santo ejercicio y oración de unión y quietud”.⁵

Como culminación de este proceso, llegó la puesta por escrito:

Me aproveché y me valí también mucho de un arte que este padre espiritual y aventajado maestro de espíritu me compuso para este santo ejercicio y modo de oración y contemplación, cuyo título es como se sigue: *Sílex del divino amor*.⁶

Lejos estaba seguramente de imaginar Ruiz de Montoya, al concluir su obra, que esta sería considerada digna de ver la luz en la imprenta, por el provecho que podría reportar a otros. “Dijéronme que en todo caso tratase de darla a la estampa, que sería muy fructuosa para los que tratan almas.”⁷

5. Cf. *ibídem*.

6. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100-101. El título de la obra, según la copia publicada por el P. Rouillon es: *Sílex del divino amor y raptó del ánima en el conocimiento de la Primera Causa (Sílex, 1)*. Francisco del Castillo, a su vez, nos brinda una versión notablemente más extensa: *Sílex del divino amor y raptó activo del ánima en la memoria, entendimiento y voluntad en que se prende el divino fuego mediante un acto de fe, que es fundamento de esta obra, dedicada a la incomprendible e invisible Majestad de Dios trino y uno, Creador y Señor del Universo. —Por la nesciencia de un incomprendible misterio. Colegida y sacada de varios autores, por el Padre Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesús, natural de los Reyes en el Perú*. Añade a continuación la fecha de 1658 (que en modo alguno puede ser la de composición dado que Montoya muere en 1652) y una cita bíblica en latín tomada del libro del Deuteronomio (F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 101). En cuanto al porqué del término *Sílex* usado por Montoya, no queda suficientemente claro. El P. Rouillon dice que parece depender de la *Yesca del divino amor*, obra del beneditino flamenco Ludovico Bloisio (Louis de Blois), cuyas obras traducidas al español conocieron varias ediciones en los siglos XVI y XVII (cf. *Sílex*, 1, nota 2). Dos textos entresacados del *Sílex* pueden darnos tal vez la clave de sentido: “En una pequeñuela piedra se encierra fuego para abrasar mil mundos. Esta piedra es nuestro Redentor y Maestro Jesucristo, hijo de la purísima Virgen, concebida sin pecado original” (II, 63); [...] una vez tocada en la piedra imán o calamita de la vida y muerte del Maestro, fácil será la vuelta intuitiva al fuego que ese pedernal encierra” (III, p. 158). A partir de aquí, en las citas del texto del *Sílex* sólo se indicará el número de opúsculo, seguido de la o las páginas correspondientes en la edición del P. Rouillon.

7. F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias*, 4 vols., Madrid, 1900, IV, 154. Francisco Jarque fue el primer biógrafo de Montoya. Su obra, publicada en Zaragoza en 1662, aunque contiene lagunas y algunos errores históricos, sigue siendo fundamental para acceder al conocimiento del insigne misionero, sobre todo, por constituir la única fuente disponible para ciertos testimonios y textos. Hemos utilizado la reedición de 1900, hecha en cuatro volúmenes y agraciada con un título considerablemente más conciso que el barroco original.

El General de la Compañía sometió la licencia para la impresión al voto de los censores locales y la obra en cuestión fue finalmente remitida a Sevilla para su impresión, pero allí se perdió "con ocasión de la gran peste que había".⁸

Así las cosas, la obra quedó sin publicar y su rastro se perdió. La edición de Rouillon se basa en una copia existente en el Archivo Arzobispal de Lima, entre los documentos relativos a la causa de beatificación de Francisco del Castillo.⁹

En las raíces del *Sílex*: la cuestión de las fuentes

a) Fuentes literarias

No debe extrañarnos que el título del *Sílex* (tal como figura en la *Autobiografía* de Francisco del Castillo), señale que la obra de Montoya está "colegida y sacada de varios autores".¹⁰ El tomar afirmaciones ajenas para glosarlas, o incluso para citarlas a veces de modo casi literal (sin mencionar la fuente respectiva), era una costumbre muy arraigada en los escritores espirituales de la época, pues lo di-

8. F. DEL CASTILLO, *Autobiografía*, 101. Sin descartar lo dicho y sin olvidar tampoco que, mientras no haya otros datos concretos, sólo queda moverse en el frágil terreno de las suposiciones, no sería tan temerario pensar que la obra no haya llegado a publicarse, más que nada, por el temor de posibles suspicacias inquisitoriales, como lo deja entrever el P. Armando Nieto (cf. *Francisco del Castillo*, 74, nota 13). No puede negarse que hay en el *Sílex* algunas expresiones que en el ambiente enrarecido creado por los pseudomísticos (especialmente alumbrados y perfectistas) podían resultar malsonantes e incluso prestarse a una interpretación torcida, y tampoco se ha de olvidar que algunos años después de la muerte de Montoya se desata la crisis suscitada por el quietismo (cf. M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, 1994, 450-464), que habrá sensibilizado de modo particular el ambiente en torno a las publicaciones sobre mística. La elogiosa mención que Montoya hace en el *Sílex* de la mística limeña Luisa Melgarejo (de quien se hablará más adelante), en su momento denunciada a la Inquisición, tampoco dejaría seguramente de suscitar resquemores y sospechas (cf. IV 249-250). Es indudable que un cuestionamiento acerca de la ortodoxia del manuscrito hubiese dañado seriamente la memoria del insigne misionero que fue su autor. Por ello, un modo discreto de proteger su bien merecida fama de virtud puede haber sido una oportuna "pérdida" del manuscrito.

9. Se han hallado otros dos manuscritos después de la publicación del *Sílex*: uno de ellos, al parecer debido a la mano del mismo Ruiz de Montoya, se halla en la Universidad de Indiana (EE. UU.), y el otro, probablemente el que Ruiz de Montoya escribió para Francisco del Castillo (y que coincide plenamente, según testimonia Rouillon, con el manuscrito del Archivo Arzobispal de Lima) se halla en Montevideo (Uruguay) en manos particulares. Cf. J. ROULLON, *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*, Asunción, 1997, 343, nota 2.

10. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 101.

cho por otros era tenido como un “patrimonio común” del que todos podían aprovecharse. Como es obvio, esto complica notoriamente la determinación de las fuentes explícitas e implícitas en las obras del Siglo de Oro español, especialmente en la época en que Montoya compone el *Sílex*, dada la abundancia de obras espirituales que circulaban por entonces en España y América.¹¹

Como hombre de su tiempo, Montoya no se mantuvo al margen de la costumbre, si bien en ningún momento se trasluce en él el vano deseo de atribuirse lo ajeno. Más bien podemos pensar que su humildad lo llevaría a buscar en las afirmaciones de autores de reconocida fama o virtud el pie que necesitaba para desarrollar sus propias reflexiones y puntos de vista. Tampoco resulta ilógico que en algunos casos se resista a citarlos de modo explícito, cuando no tienen aún una autoridad tal que los ponga a salvo de cualquier objeción por parte del Santo Oficio.¹²

Por otro lado, sería injusto ocultar que Montoya es siempre profundamente personal. Incluso cuando recurre al auxilio de afirmaciones ajenas, puede decirse que las hace suyas en el sentido más estricto del término, no sólo por el contexto en que las sitúa, sino por el enriquecimiento y las matizaciones que les aporta. No se limita a repetir simplemente, sino que busca confrontar sus propios sentimientos y vivencias con los de otros, en orden a una más acabada transmisión de su propio mensaje espiritual. La misma elección de determinados autores o temas nos da también una pista para conocer sus preferencias y tratar de delinear con más precisión su propio pensamiento.¹³

Además de la Sagrada Escritura, de la cual afloran sobre todo versículos de los Evangelios y del Cantar de los Cantares, Montoya recurre en ocasiones a citas puntuales de autores eminentes, como Casiano, san Agustín y san Bernardo. Junto a ellos se puede sospe-

11. Melquíades Andrés ha elaborado un precioso catálogo que registra casi un millar de obras que vieron la luz entre 1487 y 1650 (cf. *Historia*, 153-185).

12. A modo de ejemplo para ilustrar este punto, es interesante el dato que brinda el P. Rouillon Arróspide en su Introducción al *Sílex*: el P. Diego Álvarez de Paz en su *De inquisitione pacis*, publicado en 1617, en ocasiones glosa a santa Teresa sin nombrarla, mientras que el *Sílex*, que data de 1650, suele citarla explícitamente cuando glosa a Álvarez de Paz, pero sin mencionarlo a él en este caso. En 1650, la ortodoxia y autoridad de santa Teresa (que había sido canonizada en 1622) estaban fuera de discusión. Cf. *Sílex*, XCVII.

13. En este tema nos basamos fundamentalmente en los datos aportados por Rouillon Arróspide en su Estudio introductorio a la obra de Montoya (cf. *Sílex*, XCV-CIX).

char la huella de escritores más o menos contemporáneos, que no son mencionados explícitamente, como Francisco de Osuna (con su *Tercer abecedario espiritual*), san Juan de Ávila (y su *Audi, filia*), fray Luis de Granada (con su *Introducción al Símbolo de la Fe* y alguna reminiscencia de su *Libro de la Oración y Meditación*), y el jesuita Juan de Alloza (con su obra *Cielo estrellado*).¹⁴

Más allá de los autores concretos en los que se haya inspirado, no puede no escucharse en el *Sílex* el eco de aquella "vía del recogimiento" que había florecido en España a lo largo del siglo XVI (codificada por Francisco de Osuna, Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo), con su admisión del amor sin previo conocimiento, su huida de imágenes, su acallar el entendimiento y su simplificación afectiva en un recogimiento progresivo de las potencias hacia lo más profundo del hombre, para encontrar allí a Dios y poner en él una atención sencilla y amorosa.

La autoridad de santa Teresa es invocada con relativa frecuencia, especialmente en el opúsculo IV, donde nuestro autor va describiendo las "mansiones" de un místico castillo conducentes al supremo grado de unión con Dios. Halla aquí lugar especialmente aquella corriente "psicológica" (en la que santa Teresa fue maestra consumada) que en la descripción de la vivencia mística privilegia el proceso interior del sujeto en su búsqueda ansiosa de Dios y la repercusión que el impacto de lo divino produce en él. 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.¹⁵ Por otro lado, tampoco sería justo considerar a Montoya como un mero repetidor de Álvarez de Paz, carente de toda originalidad. A la vez que elimina muchos textos de este último, y simplifica al máximo su profusión de citas bíblicas y de autores espirituales, intercala por su cuenta numerosos párrafos y acotaciones de mucho valor, casi siempre expresión de un conocimiento experiencial de la realidad que se pretende describir.

Aunque nunca lo menciona explícitamente, no sería extraño que así como conoció nuestro autor las obras de santa Teresa, hubiese tenido acceso también a las de san Juan de la Cruz. Más allá de al-

14. Si hay una mención explícita del celebrado exégeta Nicolás Serarius (1555-1609) al detallar los nombres y roles de los siete arcángeles (cf. I, 22), pero nuestro autor no menciona la obra concreta en la que se inspira.

15. Cf. *Sílex*, IV, 207-250; D. ÁLVAREZ DE PAZ, "De inquisitione pacis sive studio orationis", en *Opera*, 6 vols., París, 1876, VI, lib. V, 542-614. (En aras de una mayor simplicidad,

gunos términos y expresiones de sabor sanjuanista, hay una indudable afinidad entre Montoya y el Doctor Místico en la visión de la contemplación como culmen de la vida de fe y, en consecuencia, en el rol vital que esta última juega en el ascenso interior. Asimismo en la insistencia en la huida de todo gusto espiritual, en la purgación extrema (hasta la máxima desnudez) de sentidos y potencias en la búsqueda de un anonadamiento que es germen de vida por posibilitar la unión con Dios, por conducir a la divinización del hombre.¹⁶

También el Pseudo Dionisio, que en la Edad Media y en el Renacimiento gozó de una autoridad casi apostólica, merece aquí una consideración especial. Aunque Montoya sólo lo cita expresamente en pocas oportunidades, se nota en el *Sílex* el influjo de una vertiente de inspiración neoplatónica, enraizada en el apofatismo dionisiano (y su "teología negativa") con su lenguaje fuertemente paradójico, en la contemplación de los seres en Dios, en la acentuación de la trascendencia divina sobre las cosas creadas, en la necesidad de la huida de lo sensible para buscar y hallar a la divina Esencia libre de todo accidente.¹⁷

de aquí en adelante las referencias a la obra de Álvarez de Paz sólo incluirán el libro correspondiente, en números romanos, y la o las páginas, en números arábigos, por pertenecer todas al vol. VI de la edición francesa mencionada.) Supuesto lo dicho, se ha afirmado con fundamento que el mismo Álvarez de Paz depende en buena medida de santa Teresa, precisamente en este tema. Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz*, Granada, 1966, 81-107, 174-175; "Influencia de Santa Teresa en las obras de D. Álvarez de Paz", en *Manresa* 54, 1982, 25-43.

16. Cf. J. ROUILLON, Introducción, en *Sílex*, CII-CIII. Las obras de san Juan de la Cruz habían sido publicadas (si bien de modo incompleto) en Alcalá en 1618 (cf. M. ANDRÉS, ob. cit., 178) y fueron reeditadas en 1630. De inmediato conocieron la contradicción de quienes veían las afirmaciones del monje de Fontiveros como proclives al alumbradismo y al quietismo. A pesar de la injusticia del reclamo, no puede negarse que los alumbrados y quietistas utilizaban textos de san Juan de la Cruz y de otros místicos auténticos como autoridades que abonaban sus desviadas doctrinas. No había sido beatificado todavía el insigne místico carmelita (lo sería recién en 1675) y, consecuentemente, aún no estaba su enseñanza libre de toda sospecha. Esto podría ser una razón de peso que explicaría la cautela de Montoya en el uso de sus imágenes y expresiones, a pesar de la cercanía espiritual entre ambos.

17. Expresiones como "Dios no es luz, no es bondad, no es sabio, no es poderoso, no es fuerte, al modo que tú puedes imaginar" (I, 5) tienen una notable impronta del Pseudo Dionisio, si bien, como señala Rouillon, no sabemos con certeza de qué modo pudo haber llegado a nuestro autor: tal vez a través de Hugo de Balma y su *Teología Mística* (que había sido traducida libremente al español por fray Antonio de Ciudad Real, en 1514, con el título de *Sol de contemplativos* o *Mística Teología de san Dionisio* y reeditada en México en 1575). Tal vez a través de otros autores como Nieremberg, Álvarez de Paz o Luis de La Puente (cf. J. ROUILLON, ob. cit.; cf. M. ANDRÉS, *Historia*, 25-26, 89, 156, 206).

No puede dejarse de lado en esta nómina a Juan Eusebio Nieremberg, con quien Montoya convivió durante su estadía en el Colegio Imperial de Madrid. Es precisamente durante ese período (concretamente en 1641) que Nieremberg da a luz una de sus obras más logradas: el tratado *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*. Con frecuentes recursos a la sabiduría de los santos Padres (especialmente san Agustín), al Pseudo Dionisio, e incluso al pensamiento griego de Platón y Plotino, construye Nieremberg un tratado admirable, “donde amorosamente se desposan la teología y el discurso estético”.¹⁸ Montoya sigue de cerca esta obra de su hermano de hábito en el opúsculo I del *Sílex* (si bien jamás lo nombra de modo explícito), y por la abundancia de ideas que de ella ha tomado podemos deducir cuán honda impresión le habrá causado.

La enumeración precedente no pretende ser exhaustiva sino tan sólo indicativa, pues no agota en manera alguna los temas y corrientes que afloran en la obra de Montoya, ni pretende olvidar que entre las vertientes señaladas hay también cuestiones comunes y mutua interacción y dependencia.¹⁹ Pero los datos señalados bastan para percibir que el *Sílex* es una obra heredera de una copiosa tradición espiritual y, a la vez, profundamente encuadrada en los parámetros espirituales de su propio tiempo histórico.

b) Fuentes ambientales

Aunque es hijo de español y súbdito de la Corona española, aunque ha recibido una educación de corte europeo y pertenece a una orden eminentemente apostólica que lleva la españolísima impronta de su fundador, Ignacio de Loyola, Antonio Ruiz de Montoya es también un hombre del Nuevo Mundo, que es y se sabe misionero en un ambiente que de algún modo es el suyo propio. ¿Cómo arrancarlo, en una imposible abstracción, de las cumbres andinas que lo vie-

18. E. ZEPEDA-HENRÍQUEZ, Estudio preliminar, en J. E. NIEREMBERG, *Obras escogidas*, Madrid, 1957, XXX.

19. Por ejemplo, se han detectado en él ciertos temas muy afines a la mística renano-flamenca (preexistencia en Dios, el *apex animae*, la “centella del ánima”, la necesidad de la propia aniquilación), aunque no resulta fácil precisar si la influencia fue directa o a través de otros autores (vgr. los de la vía del recogimiento). Cf. J. ROUILLON, ob. cit., CI-CII.

ron nacer y morir y del universo selvático en el que se vio inmerso durante sus años de misionero? El paisaje, el ambiente vital, constituyen siempre una influencia de primer orden, aunque sus alcances no puedan ser fijados con precisión.

Por otra parte, es notorio que posee Montoya una singular capacidad de observación; bastaría recordar algunos pasajes de su *Conquistista Espiritual* y muchas acotaciones deslizadas aquí y allá a lo largo de dicha obra para corroborarlo.²⁰ Capacidad que, indudablemente, halló materia más que abundante donde explayarse en la copiosa variedad de la geografía americana y en la riqueza casi inabarcable de su flora y fauna, vistas por él como manifestaciones patentes del poder de Dios. En el *Sílex* confiesa con sencillez: "...cada día descubren nuevos rastros del poder divino en este Nuevo Orbe" (I, 32). El interés y la curiosidad científica, tan propios de esos inicios del siglo XVII que veían el despertar de muchas ciencias naturales, se acrecientan ante la insospechada variedad de un mundo no plenamente descubierto ni explorado aún.

Pielágo inmenso es la potencia de Dios en la fábrica de las criaturas irracionales. ¿Quién, de las que encierra el mar, podrá decir sus propiedades, sus formas y figuras? ¿Quién, de las de la tierra? La vida, aunque muy larga del hombre, es muy corta para alcanzar, aunque con continuo estudio, su número innumerable, sus facultades, sus instintos, el gobierno que este gran Dios les dio para la conservación de su individuo (I, 31-32).

Tal vez no sería aventurado suponer que algo de la exuberancia expresiva con que Montoya se desborda a veces en el *Sílex* tenga su raíz última en una mirada que, con admiración continua, redescubre de continuo como don de Dios la desbordante riqueza de la naturaleza aún virgen que lo rodea y que se impone, de alguna manera, aun a su más recóndita intimidad. Algo de esto puede columbrarse en este pasaje de su obra:

La diferencia que hay entre el que por formas, comparaciones y figuras contempla la primera Causa, y el que con un simple acto la admi-

20. Por ejemplo, los capítulos II y III, donde se describe sumariamente la provincia del Paraguay y algunos aspectos de su rica fauna, o el capítulo X que recopila algunos ritos peculiares de la cultura guaraní (cf. *La conquista espiritual del Paraguay*, Rosario, 1989, 48-53, 76-80).

ra y goza, es la que hay de un ciego *a nativitate*, a quien le dices que en esta vida se ve el cielo, sol, luna, estrellas, campos, florestas, luz, fuego, fuentes, huertos de diversas flores, aves, cuyas diversas y vistosas plumas arrebatan la vista (III, 124).

No debe olvidarse que la mirada de Montoya no es simplemente curiosa, sino ante todo contemplativa, en la línea de la *Contemplación para alcanzar amor* de los Ejercicios ignacianos.²¹ Sean cuales sean las criaturas o imágenes ante las que se detenga, su mirada atenta e inquisidora traspasa los límites de la mera superficie para hallar en ellas al Dios oculto y el silencioso clamor sus atributos. El arador y el carbunco, el papagayo y las abejas, la flor de granadilla y los monos congregados, la serpiente que acecha peces en el río y los pájaros que construyen sus nidos en lugares seguros, el incansable buscador de tesoros y la nave que se adentra en el mar rumbo a las Indias, e incluso algunos episodios entresacados de sus recuerdos de los años de misión, todo le da pie para hacer alguna oportuna reflexión espiritual.²²

También recurre Montoya al testimonio vital de personas concretas. Es interesante notar tres referentes al ámbito americano. En primer lugar, Gregorio López.²³ Montoya alude a él en el *Sílex* a propósito de su modo de oración:

21. "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 [...]; considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra [...]. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etcétera; [...] mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba" (*Ejercicios Espirituales*, 235, 236, 237, en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Madrid, 1963, 244).

22. Cf. I, 34-35; III, 182-183; II, 97-98; I, 32-34; I 39-43; I, 36-37; I, 36; I, 37-39.

23. Gregorio López (1542-1596), escritor y asceta español, es llamado "primer anacoreta de las Indias". Su biografía fue escrita por Francisco Losa: *Vida que hizo el Siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de la Nueva España, principalmente en Santa Fe*, y de ella se hicieron varias ediciones, como por ejemplo: México 1613; Sevilla 1618; Madrid 1642. Según parece, habría sido paje de Felipe II. Luego de una visita al santuario extremeño de Guadalupe, se trasladó a Nueva España a raíz de una inspiración que consideró venida del cielo. Se consagró a la oración y a la penitencia, haciendo vida eremítica en diversos lugares. En 1589 se instaló en el pueblo de Santa Fe, cerca de México, donde a su vida de continua oración añadió la atención espiritual de enfermos y necesitados e, incluso, de funcionarios del virreinato que acudían atraídos por su fama. Escribió un *Tratado del misterio-*

Mira a aquel extático varón Gregorio López. Toda su oración fue un acto de fe continuado con que tenía continuamente presente a Dios. Con este acto empezó y con éste acabó la vida (III, 161).

Francisco del Castillo, en su *Autobiografía*, se hace también eco de esta influencia:

...dijome el Siervo de Dios que el camino que yo llevaba de oración y meditación era un perpetuo quebradero de cabeza; comencóme entonces a enseñar el modo y el ejercicio de oración mental que tenía, que era el mismo que ejercitaba el santo Gregorio López, cuya esencia y sustancia consiste en una simplicísima vista y conocimiento continuo de Dios, con actos fervorosos y continuos de amor en la voluntad.²⁴

Vemos así cómo “el modo y el ejercicio de oración mental” que practicaba Montoya y que procura transmitir en el *Sílex* a su discípulo espiritual, parece remontarse al anacoreta Gregorio López. Sea cual sea su influjo real, lo cierto es que, a través de este último, el eremitismo americano, heredero singular del de la Península, aflora de modo discreto pero eficaz en la entraña misma del *Sílex*.²⁵

El segundo testimonio se refiere a un indio, testigo viviente de la acción misteriosa de la gracia divina en los corazones bien dispuestos, aun antes de la llegada de los evangelizadores. El relato de Montoya en el *Sílex*, formulado en segunda persona, es delicioso y conmovedor a la vez:

...te quiero hacer recuerdo de aquel Ignacio,²⁶ indio principal, a quien comunicaste y quien en cincuenta años que vivió gentil guardó la ley natural en su pureza, contento con solo una mujer, sin ofensión de nadie. Recibiendo el bautismo en edad tan madura, se aplicó con cuidado al estudio de la ley divina, que aplicó con cuidado a su memoria y a

so libro del *Apocalipsis*, que conoció varias ediciones. Su causa de beatificación quedó inconclusa. Desgraciadamente, la buena memoria de este contemplativo se vio empañada cuando los quietistas y los jansenistas creyeron hallar en ciertas facetas de su espiritualidad un apoyo para sus propias doctrinas (cf. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, en *Historia de la espiritualidad*, 4 vols., Barcelona, 1969, II, 359, nota 14). Sobre Gregorio López puede verse M. ANDRÉS, ob. cit., 370-371 y Q. FERNÁNDEZ, *Grégoire Lopez*, en M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, 1937 ss., IX, 996-999 (en adelante, lo abreviamos DSAM).

24. F. DEL CASTILLO, *Un místico*, 100.

25. Sobre el eremitismo en América, pueden consultarse algunos datos generales y una bibliografía de base para un estudio más detallado en M. ANDRÉS, ob. cit., 429-430.

26. Jarque dice que su nombre era Ignacio Pirayocf y que vivía en la reducción de Nuestra Señora de Loreto, en el Guayrá (*Ruiz de Montoya*, IV, 150).

su buena voluntad [...]. Los puntos de su oración, los discursos, la composición de lugar,²⁷ fue siempre sólo creer que Dios estaba en todo lugar presente. Este acto de fe solo, tuvo por su continuo ejercicio. Y sin otro, ni otro maestro que la luz divina, aprovechó tanto en la virtud que sus obras fueron testimonio de su inculpada vida (III, 156).

La admiración de Montoya por las maravillas obradas por el poder de Dios, más allá de toda mediación humana, y por la fidelidad de este indio a las mociones internas de la gracia, se hace también humilde discipulado ante el ejemplo de una vida de oración poco común, confirmada con el testimonio irrecusable de las obras:

Acuérdese que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera Causa. Y quiso el cielo que éste, nuevo en la fe, a ti ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas (III, 156).

Acaba Montoya su recuerdo entrañable de este indio hablando de su santa muerte y ponderando ante Francisco del Castillo el “llamamiento universal” al modo de oración continua que practicaba.

La tercera figura del ámbito americano mencionada explícitamente por Montoya es Luisa Melgarejo,²⁸ a quien tuvo oportunidad de tratar familiarmente como confesor. Con ella penetramos en el clima de intensa espiritualidad que se vivía en muchos ambientes de

27. Alusión evidente a los recursos auxiliares de oración propuestos por san Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales* (a manera de ejemplo, cf. *Ejercicios* 47, 50 ss., en *Obras*, 209 ss.), considerados aquí innecesarios para este hombre, por ser su oración más elevada y, consiguientemente, más simplificada.

28. Se trata de una mujer piadosa, esposa del doctor Juan de Soto (quien había sido rector de la Universidad de San Marcos en 1615), al parecer agraciada de Dios con favores espirituales extraordinarios. Francisco del Castillo la llama “señora bien conocida en Lima por su gran santidad y ejemplarísima vida” (F. DEL CASTILLO, *Un místico...*, 103). Fue amiga y confidente de santa Rosa de Lima y, habiendo enviudado, se dio por entero a la práctica de las virtudes cristianas. Tuvo por directores espirituales a varios jesuitas eminentes, como Diego Álvarez de Paz, Diego de Torres (el primer provincial del Paraguay) y el mismo Antonio Ruiz de Montoya (quién es el último a quien dio cuentas de su alma). Muy ejercitada con enfermedades y pruebas interiores, murió en 1651, según el testimonio de Jarque (cf. *Ruiz de Montoya*, IV, 230). Señal de la estima de que gozaba por su virtud es el hecho de que a sus honras fúnebres asistieron el virrey, el arzobispo, la Audiencia, ambos cabildos y un gran concurso de fieles. Más datos sobre ella en F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 225-230, y en J. ROUILLON, *Antonio Ruiz*, 350-354. Tanto Francisco del Castillo (cf. *Un místico*, 115), como Jarque (*Ruiz de Montoya*, IV, 225), apuntan que, ya fallecida, se apareció gloriosa a Montoya, dejándole muy consolado. Al final del *Sillex* hay un texto añadido que precisa: “Esta señora murió el año de 1650 y al sexto día se le apareció al padre Antonio Ruiz, hermosísima” (IV, 250).

la capital virreinal del Perú en la primera mitad del siglo XVII. El marco existencial irrumpe aquí con toda su fuerza al proponerse a Francisco del Castillo un modelo viviente aún. La referencia de Montoya es de capital importancia, pues nos brinda una singular muestra de su propia actividad como guía de almas selectas.

Es en la caracterización de los grados de oración, y más concretamente aun, en el supremo de ellos (según la clasificación de Montoya), donde aflora el ejemplo de esta mística limeña, dando así a las expresiones doctrinales del autor la cálida confirmación del testimonio cercano en el espacio y en el tiempo:

A este estado llegó doña Luisa Melgarejo, mujer bien conocida. Y vive por las mansiones referidas. Y, aunque hoy está en esta mansión,²⁹ goza de sus frutos de tarde en tarde y como de lejos y con intensión no muy viva. Ejercítala el Señor con continuos dolores y trabajos internos de nublados y sequedades, que parece anda arrastrando por los suelos la que a vista de todos se arrebata por los aires. Pero estos trabajos tan sensibles, que en ella son mayores, los lleva con maravilloso consuelo y alegría. En que no menos se ve clara la divina gracia que en los arrojamientos, éxtasis y revelaciones con que la adornó y ensalzó a vista de este Nuevo Mundo. La cual, como a su confesor y a quien mostró singular amor, me manifestó cosas soberanas. De las cuales y de Santa Teresa y otros autores se ha sacado esta breve planta y como monta del edificio de este divino castillo (IV, 249-250).³⁰

El hecho de que Montoya señale a Luisa Melgarejo (viva aún en el momento en que se redactan esas líneas) como una de sus fuentes principales, y la ubique en ese rango junto a Teresa de Jesús (ya canonizada por la Iglesia), siendo ambas las únicas menciones explícitas de ese párrafo, implica, por un lado, no poca audacia de parte del autor y, por otro, una grandísima valoración de los quilates espirituales de su penitente.³¹

29. Se titula "admirable manifestación de Dios"; es la decimotercera en la escala de Montoya (cf. *Sílex*, IV, 244-250) y la decimocuarta en la de Álvarez de Paz (cf. *De inquisitione*, V, 610-614).

30. Si contamos con textos originales de Luisa Melgarejo, nos sería factible medir el grado real de influencia que tuvieron sus experiencias espirituales en la redacción del *Sílex*, pero según parece ella misma los destruyó (cf. F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 230).

31. Como confirmación de esto último, baste señalar que en el pasaje del *Sílex* antes citado (IV, 249-250), al glosar a Álvarez de Paz, Montoya ha preferido sustituir el ejemplo de san Ignacio, su fundador (cf. *De inquisitione*, V, 614) por el que su experiencia directa le brindaba en Luisa Melgarejo.

De este modo, el *Silex* se hace testigo no sólo de la prodigalidad divina, manifestada en la rutilante variedad de la naturaleza americana, sino también de la obra, infinitamente más variada y sublime, realizada en el corazón de los hombres y mujeres que en el Nuevo Mundo han correspondido con especial fidelidad a las divinas inspiraciones.

Finalmente, hay una fuente fundamental que no puede ni debe ser olvidada: el mismo Antonio Ruiz de Montoya.³² Más allá de todo lo que literariamente pueda haber glosado, o incluso piadosamente hurtado, es innegable que su experiencia personal (la de su propia oración íntima y la obtenida por su contacto pastoral con otras personas) ha dejado en el *Silex* su impronta. El énfasis con que subraya determinados aspectos de la vida espiritual o previene de posibles desviaciones, la seguridad con que se expresa (a veces, incluso, en oposición a posturas sostenidas por otros ilustres guías en los caminos del espíritu), hace pensar en su propio itinerario interior, del cual está, tal vez sin pretenderlo ni desearlo, dando las claves más significativas, a modo de misteriosa cuenta de conciencia.

¿Cómo evitar pensar que está refiriendo su propia vivencia cuando escribe párrafos como este, descripción psicológica admirable de un vuelo de la voluntad?:

Un vuelo repentino, y sin saber cómo ni quién le da las alas, ni adónde va a parar su curso. Y apenas lo empezó, cuando reconoce que ya ha hecho su viaje. Que dale satisfacción. Que fue muy lejos y tan cerca que, sin salir de sí, se vio en región extraña, donde sin ver le mostró la experiencia tantas cosas que, aunque hizo concepto de ellas, no tiene facultad para decirlas. Conoció vivamente la voluntad que estaba viva y que vivía poseída de su propio Dueño, que es la misma Vida. Y, si discierne en ella para conocer algo, halla un caos inmenso, en que la Vida increada habita. Queda con estos conocimientos alentada el alma, edificada, fuerte, quieta y sosegada. La voluntad, no arrepentida de haber muerto, desea morir más en sí para unificarse más en la Vida, que reconoce ser inmortal e increada (II, 107-108).

¿Cómo no percibir algo del calor de su propia afectuosa devoción cuando se le ve detallar con minuciosa precisión sentimientos y actitudes propios de la más estricta intimidad orante?

32. Cf. J. ROUILLON, ob. cit., XCVI.

...tanto más contenta y satisfecha queda el alma con esta caliginosa luz, cuanto menos distintamente ve. Y cuanto más lejos se ve de su comprensión, tanto más se enciende y se recoge en sí y extiende los brazos de afectuosísimos deseos de abrazar al que la está abrasando en vivas llamas con una indecible quietud inquieta en sus afectuosos deseos de abrazarle. Y aun en estas ocasiones mueve el alma los brazos del cuerpo para abrazar con ellos a quien tiene abrasado con afectuosos afectos del alma. La cual tiene aquí clarísimamente su amado entre los brazos, pero no lo puede ver, por verle encubierto en tan caliginosa nube (IV, 243-244).

Es prácticamente imposible no vislumbrar la calidad contemplativa de nuestro insigne misionero al recorrer atentamente las páginas del *Sílex*. Aunque la lectura de estas no siempre resulta fácil, sea por el estilo a veces más monótono, o por la repetición de ideas, o por la ruptura del hilo principal del discurso ante alguna digresión, tarde o temprano afloran las efusiones de un hombre profundamente enamorado de Dios. Su palabra adquiere entonces el brillo que sólo el calor interior (y no la mera ciencia) es capaz de dar; sus imágenes se vuelven más sugestivas y su poder de seducción más hondo. Su palabra se hace en ese momento testigo y vehículo, aunque siempre limitado, de la irrupción de lo divino en el universo interior del hombre.

Los contenidos del *Sílex*

No resulta sencillo seguir el hilo doctrinal del *Sílex* dado que las repeticiones y digresiones que hay en él hacen difícil a veces el detectar hacia dónde quiere conducirnos su autor (no debemos olvidar que el origen del *Sílex* se halla en una serie de pláticas que Montoya fue dando a Francisco del Castillo, seguramente sin mayores pretensiones de organicidad). Más que un tratado sistemático, Montoya nos ha dejado en él un conjunto de "ideas-fuerza" que constituyen un verdadero programa para una "actitud contemplativa" capaz de sostener e iluminar nuestro propio itinerario interior, y a la vez de alentar la más exigente y ardua vida de compromiso evangelizador.

La obra está dividida en cuatro opúsculos y un epílogo, de desigual extensión y características diversas, como a continuación se verá.

Opúsculo I: a través del velo de las criaturas

A primera vista no es fácil ver la ligazón entre este opúsculo y los demás. Ni siquiera es sencillo ver una unidad entre los dos capítulos que lo constituyen.

El capítulo primero tiene, en cierto sentido, un carácter programático, pues en él están como compendiadas algunas de las ideas centrales del pensamiento místico del autor.³³ Afloran aquí la búsqueda ansiosa e incansable de Dios, cuya paternidad creadora ilumina el misterio de nuestra filiación,³⁴ y a la vez la imperiosa necesidad de emplearse en “conocer a tan poderoso y divino Padre” (I, 4), si bien esta búsqueda se ha de hacer con fe viva y amoroso afecto, dado que los sentidos exteriores son impotentes para llegar a él. Sólo el místico, “desnudo aun de sí mismo”, es capaz de rastrear la Esencia divina:

[Cuando] se arroja a lo más denso de la tenebrosa calígene, en donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz [...]. Y viene a quedar más ignorante, cuanto más se anega en el abismo de la incomprehensible Esencia (I, 5-6).

El capítulo segundo de este primer opúsculo resulta a primera vista desconcertante,³⁵ dado que después de haber encarecido el apartamiento de lo sensible que es necesario para conocer a Dios, propone nuestro autor una vía que procede a través del conocimiento de las criaturas. Pero más que como punto de llegada, Dios es visto aquí como punto de partida de una reflexión contemplativa. Su aseidad, su eternidad, su causalidad respecto de las criaturas, son como eslabones de una cadena que va desgranando su infinita perfección, si bien nada de cuanto la imaginación es capaz de forjar puede aproximarse siquiera a ella:

33. Lleva por título *Del conocimiento de Dios especulativo por las criaturas*, si bien, como en seguida veremos, sería más apropiado titular así el segundo capítulo.

34. “El primer paso que debes dar en el camino de tu corta vida y el último en que lo acabes con la muerte, es en rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo, que te engendró eternamente de su misericordia y paternal amor en su divina idea [...]. En donde, como todas las cosas que están en Dios son Dios, así tú fuiste Dios en Él. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros” (I, 3-4). No es extraño que un auténtico “místico de la creación” como Montoya, en decir del P. Rouillon (cf. Introducción al *Sillex*, CXII) guste del apelativo de primera Causa para referirse a Dios.

35. Su título es *Busca la primera Causa en su esencia, presencia y potencia*.

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 (I, 10).

Dios tiene medidos “los caminos del aire más sutiles”, da al fuego sus leyes y su movimiento a las estrellas, que tiene contadas. Sa-be el número de los ángeles y bienaventurados y, como no es contenido, sino *continens*, es decir, “el que contiene en sí toda su criatura, sale a estar presente a todo lo posible y a lo que no tiene ser”. Nuestro autor llega incluso a decir que Dios tiene depositados sus tesoros en la misma “nada” en la que se halla presente “por espacios de infinidad infinita” (I, 14).³⁶

Tan a gusto parece hallarse Montoya considerando la vida trinitaria *ad intra* como los más nimios detalles de una flor del campo. Las consideraciones acerca de ciertas peculiaridades de las criaturas irracionales, de las distancias estelares, de la diversidad de oficios y del orden imperante en las jerarquías y coros angélicos, de la maravilla de la unión hipostática o de la presencia real de Cristo en la eucaristía, la disertación acerca de la compleja armazón del cuerpo humano, o las analogías entre Dios y el alma humana y la ponderación de la hermosura de un alma en gracia, todo le da pie para exaltar la divina omnipotencia, que puede “a todos los cielos, a toda la tierra, a todos los mares, poner en tanto espacio como es la punta de un alfiler”, y que “no se ostenta menos en la fábrica de una florecica [...] que en criar mil mundos” (I, 24, 43). Pero, en definitiva, todo está orientado a suscitar en su interlocutor sentimientos entrañables:

Vuelve sobre ti y mira que este Señor, que tan inmenso poder tiene, es tu Padre que te ama con las finezas que puedes conocer en tantas criaturas como para ti ha fabricado, y en haberse hecho por ti y pa-

36. Ideas fecundas que reflejan la influencia de Nieremberg: Dios “no sólo ocupa invisiblemente todo este mundo, pero sale fuera de él por inmensos espacios, más infinitamente que puede concebir nuestro pensamiento[...]. Este rico es únicamente Dios, cuyo poder tiene llaves para descerrajar las cavernas profundas y el abismo del no ser, y sacar de allí, no sólo diamantes y esmeraldas, pero estrellas y planetas; no sólo oro y plata, sino los mismos cielos; y siempre sus tesoros le quedan en la misma nada llenos” (*De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*, Madrid, 1904, 95, 270).

ra ti criatura, manjar y bebida de tu alma. Y esto sin tener de ti necesidad alguna, con tan excesivo amor que excede con infinita distancia a tu conocimiento (I, 25).

No obstante, aunque la creación sea como un gigantesco espejo capaz de reflejar mil matices de la sabiduría, el poder y el amor divinos, este espejo resultará insuficiente a la hora de penetrar en el conocimiento experiencial de Dios. Del camino a seguir entonces hablará en los opúsculos siguientes.

Opúsculo II: ³⁷ excavando en el fondo del alma

A la consideración de las grandezas obradas por Dios en la creación exterior, sigue ahora la de las maravillas aun mayores que encierra nuestro mundo interior. La palabra de Montoya pierde aquí buena parte de su vivacidad descriptiva para adoptar un aire austero y grave, más propio de la materia que se dispone a desarrollar: la purificación a que es necesario someter a las potencias del alma para que esta pueda entrar “al castillo de la hermosísima contemplación” (II, 46). Ya al comienzo señala que el camino a recorrer es áspero: se trata de alcanzar una memoria y un entendimiento desnudos de materias y formas corporales, y una voluntad vacía de querer.

Cuando el hombre se deja llevar por las fantasías, imágenes y representaciones sensibles, padece innumerables pasiones y se hace incapaz de centrarse en un punto fijo. Los daños que padece aquí la memoria repercuten a su vez en el entendimiento y en la voluntad. El hombre queda así arrebatado “y en continuo éxtasis en las cosas ridículas del mundo” (II, 50). No podrá haber oración mientras la memoria padezca distracciones, y para evitar este peligro, a la rigurosa mortificación de los sentidos (huyendo de aplicarlos a cosas no necesarias) se ha de unir el refrenar la imaginación, reprimiendo sus “ficciones y pinturas”, que son los “ídolos” que fabrica³⁸ y suministrándole una materia apta para recoger el espíritu. Pero una vez alcanzada una presencia de Dios habitual, la voluntad ama y el entendimiento conoce “sin necesidad ya de la memoria, que aquí rindió la vida [...]. Con que harás actos puros, intelectuales, abstraídos de materia y forma” (II, 60).

37. Aparece titulado así: “Contiene la pureza del alma en la memoria, entendimiento y voluntad, necesaria para la divina contemplación”.

38. Cf. II, 54.

El entendimiento, por su parte, se ha de purgar de curiosidades e impertinencias (“olvídate de todo este mundo”), para que “sólo atienda con cuidado a conocer con profundo estudio qué cosa sea Dios, qué es lo que en sí encierra, cuán digno de ser amado sobre toda criatura humana” (II, 64).³⁹ Distingue nuestro autor entre una cogitación *imprevisiva*, dada directamente por el Señor a modo de súbita luz, y otra que se logra con el propio esfuerzo, excitando el espíritu y levantándolo hacia Dios durante el día con buenos pensamientos. Esta última, particularmente útil como puerta para la meditación y la contemplación, es definida como “una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardentemente. Produce una soberana exultación del entendimiento” (II, 66).

Aquí intercala Montoya una serie de avisos eminentemente prácticos (veintiuno en total) en orden a la oración y que no parecen seguir un esquema prefijado.⁴⁰ Enfatiza que no se han de desear experiencias extraordinarias en la oración, sino aspirar a la imitación de las virtudes de Cristo. Y cuando el alma no reciba nada, más segura podrá estar de la pureza de su propio amor.

Llama Montoya a la voluntad “oficina del alma”, “donde se preparan y toman sabor los manjares que se ponen a la mesa de Dios, que son tus obras” (II, 79). La voluntad, “afecta a impertinencias, a cuidados inútiles, a la honra y comodidad” (II, 81), víctima del apetito por las cosas sensibles, debe ser sometida a una profunda purgación en el olvido de lo visible y en la aplicación a lo invisible. Hay que ponerla en el molde de la más estrecha mortificación, abrazando de

39. Este tema halló una expresión sintética y magistral en la tan conocida letrilla de san Juan de la Cruz: “Olvido de lo criado;/ memoria del Criador;/ atención a lo interior;/ y estar-se amando al Amado” (“Suma de la perfección”, en *Obras completas*, Madrid, 1974, 416).

40. Se titulan *Breves avisos para la oración*. Entre los temas abordados figuran la definición de espíritu, la distinción entre hombre espiritual y hombre contemplativo, la necesidad de preparar la materia de la meditación teniendo previsto el fruto que se pretende sacar de ella; la conveniencia de tener un maestro de espíritu que aúne la ciencia y la experiencia con la cautela en sus determinaciones, la ayuda que el recogimiento interior mantenido durante el día brinda para la oración retirada, los diversos modos de meditar el misterio que se desea, el grave impedimento que la propia estimación y la honrilla vana representan en el camino de la oración, la necesidad de tomar la mortificación por compañera inseparable, la recomendación de considerar la vida y muerte del Redentor (comunicando con él como se haría con un amigo entrañable) y también las divinas perfecciones (pasando de la materialidad de las cosas creadas a las realidades espirituales encerradas en ellas).

buen grado trabajos, afrentas y desdenes, hasta llegar incluso a apeteer aquello que naturalmente se rechaza, “con deseos de asimilarse más al Crucificado” (II, 86).

Esta renuncia abarca incluso el despojarse de las dulzuras espirituales, para abrazarse con el desnudo acto de amar, y la destrucción de toda propia estimación, aspirando a un “total olvido activo y pasivo de los hombres” (II, 90), deseando incluso ser aniquilado, si eso fuese del gusto de Dios, y afectándose a desearlo,⁴¹ y haciendo de cuenta que ya Dios lo ejecutó. También se ha de rechazar cualquier movimiento de oculta complacencia que se pueda tener, incluso acerca del deseo de alcanzar virtudes. Estas se procurarán conseguir con perfección, pero sin la inquietud ni la aflicción que procederían del amor propio, pues mucho más agrada a Dios una voluntad quieta y sosegada, ajustada en todo a su divina voluntad, aunque no posea aún la virtud que se pretende, que la que vive fatigada e inquieta, “porque más ama quien ama la voluntad del que ama, que el que ama sus dones y riquezas” (II, 92).

Una voluntad así, unida plenamente a la divina, se verá libre de pena y enfado cuando la necesidad del prójimo, las obligaciones del propio oficio o la obediencia debida al superior la obliguen a dejar el reposo y regalo que se puede hallar en la oración. Pero ni siquiera se ha de dar lugar al gusto de dejar el propio gusto, “para servir a Dios sin interés alguno” (II, 93).

41. El “afectarse” es un resorte psicológico típicamente ignaciano, tendiente sobre todo a doblegar las inclinaciones viciadas de la voluntad aún no suficientemente mortificada, pendiente todavía en exceso de aquello a lo que la inclina naturalmente la sensibilidad. Se trata de un “hacerse violencia” arrojándose decididamente sobre lo que más nos cuesta dar a Dios. Es en los momentos que requieren una entrega especialmente generosa cuando san Ignacio hace uso de este recurso. Así, en la meditación sobre el “Llamamiento de Cristo Rey”, propondrá al ejercitante: “los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aun, haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblacones de mayor estima y mayor momento” (*Ejercicios* 97, en *Obras*, 219). También en la “Contemplación para alcanzar amor”, luego de la consideración de los beneficios recibidos de la mano de Dios, busca suscitar una respuesta de amor al “reflexionar [sic] en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es, a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho” (*Ejercicios* 234, en *Obras*, 243-244). Como siempre, lo que san Ignacio pretende es ayudar a conquistar la auténtica libertad, despojando el corazón de cualquier apego o repugnancia desordenada que pudiesen estorbar la absoluta entrega al servicio divino. Así lo entiende también Montoya cuando expresa: “Tenle particular [cuidado] en conservar tu voluntad libre. Y esto lo alcanzarás cuando la entregues totalmente a su dueño, que es Dios, tu amoroso Señor y querido Padre” (II, 87).

Nuestro autor se detiene largamente en la consideración de que para que el acto voluntario sea plenamente tal, y consecuentemente virtuoso, no es necesario que le acompañe ninguna reflexión sobre sí mismo ni menos aun algún consuelo o sentimiento espiritual. Por el contrario, es justamente obrando con perseverancia en tiempos de sequedades, desolaciones y desamparos donde la virtud se acrisola, y es renunciando al consuelo en el bien obrar como la voluntad ofrece a Dios un auténtico holocausto. Sujeta esta última a un puro padecer pasivo, y no pudiendo hacer otro acto más que unirse con lo que padece, obra de modo excelente y casi sin sentirlo actos heroicos de agradecimiento, amor y unión, en un estado asimilable al del éxtasis que hace que el místico, abstraído de sus sentidos, no entienda lo que entiende, aunque esa luz que lo ilumina obre en él cosas altísimas.

Pero se puede llegar más lejos todavía: cuando se da la unión total de la voluntad humana con la divina en el padecer, aquella “ya ni está desnuda ni tiene potencias a actos, ni tiene lo pasivo de aplicación a padecer, ni tiene la aptitud a resistir, sintiéndose totalmente desnuda de todo”, y así viene a ser “no voluntad”, “fundiendo el metal de su voluntad en el metal de otra, con que parece recibe otra nueva forma de la que tenía” (II, 104). Pone Montoya ante los ojos de su discípulo el ejemplo vivo de Cristo, quien teniendo íntima voluntad de morir por el hombre, se despojó de ella y la fundió en el metal de la de su eterno Padre. Esta manera de morir la propia voluntad en la divina es la que justamente le hace cobrar vida más plena.⁴²

Como signo de que el holocausto de la voluntad le ha sido grato, suele el Señor apoderarse de ella en un vuelo repentino y hacer que ame lo que ni ve ni conoce, sin especies previas ni concomitantes, ni aun subsecuentes; y sólo ella es arrebatada, “porque el entendimiento y la memoria ni hacen ni padecen” (II, 109), durando los efectos gustosos por mucho tiempo. “Y si discierne en ella para conocer algo, halla un caos inmenso, en que la Vida increada habita” (II, 108). Pasado este momento, viene la oportuna recomendación: que “saques de tus meditaciones alguna yesca en donde puedas conservar es-

42. Doctrina muy en consonancia con la de san Juan de la Cruz, quien afirma: “porque todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus afecciones y apetitos, porque así, de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina, hecha una misma cosa con la voluntad de Dios; [...] de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (*Suabida del Monte Carmelo*, III 16; I 11, en *Obras*, 577, 475).

te divino fuego, que por tan ocultas vías te comunicaron". Para ello se han de hacer "actos fervorosos de amor, de renunciación de todo lo visible, de complacencia de no tener ya voluntad tuya, de agradecimiento, de urbanidad, de que el Señor sea glorificado, de que todos le conozcan, adoren y reverencien por los siglos de los siglos" (II, 110).

Opúsculo III.⁴³ la simplificación tan necesaria

Este opúsculo es, de alguna manera, como el eje del *Sílex*.⁴⁴ Lo hecho hasta este momento no ha sido más que la labor purgativa de la memoria, el entendimiento y la voluntad, a fin de edificar el altísimo edificio de la divina contemplación.

Tres grados de contemplación especifica nuestro autor: el primero, el discurso o meditación, que tiene lugar en la contemplación de las divinas perfecciones o atributos. El segundo es la simple inteligencia, cuando el entendimiento se fija en la primera Causa y en su Esencia, sin distraerse de ella y sin dar lugar a discurso o imaginación alguna. El tercer grado, que es el más encumbrado que el entendimiento puede alcanzar activamente, tiene lugar cuando este "llega a suspenderse con algún acto o concepto que en su meditación formó o recibió en la simple inteligencia y sencillo concepto de la divina Esencia, con que se halló *active* metido en una práctica ignorancia" (III, 119), que es el más levantado conocimiento de Dios.

Dado que es poco lo que el entendimiento puede llegar a captar acerca de la primera Causa y mucho lo que la voluntad puede amarle, es esta última la que se debe ejercitar sobre todo. Se extiende nuestro autor en la consideración de algo que cree fundamental y que repetirá incansablemente a lo largo de todo el opúsculo: el despojarse de materias y formas en la oración:

Porque si con ellas lo ejercitas [al entendimiento], nunca hallarás a Dios en sí, porque Dios no tiene forma. Y así andarás palpando criaturas (III, 124).

Si el modo de ir a Dios fue imaginario, quedaste con Él en tu imaginación y no pasaste a Aquél que es sobre toda imaginación. Si discursivo, quedaste con Él en el discurso. Atiende a la verdad del símbolo de la fe que no dice imagino o entiendo sino creo (III, 125).

43. Se titula *Sílex del divino amor y rapto activo del alma ya purgada en sus potencias memoria, entendimiento y voluntad*.

44. Dado que en la última parte del presente artículo nos detendremos con mayor detalle en algunas consideraciones desarrolladas por Montoya, precisamente en este opúsculo, la exposición de sus contenidos será ahora muy sumaria.

Sostiene Montoya que aun cuando la meditación y el discurso sean cosas santas y provechosas, es innegable que sus frutos son escasos. Hay que hacerse compañero y esclavo inseparable de la fe, pues ella nos guiará con seguridad a la primera Causa, allí donde la imaginación y el discurso no son capaces de llegar.⁴⁵ Es la “abstracción activa del entendimiento” la que abre aquí la puerta de la contemplación.⁴⁶ En ella “la memoria no se ha de suspender sino morir totalmente”, mientras el entendimiento busca a Dios “debajo de nada y con determinación de que no ha de hallar nada. Y en esta nada está el hallar a Dios” (III, 136-137), a quien el alma experimenta de un modo muy subido a través de los “sentidos interiores”.⁴⁷ Al mismo tiempo, pierden su fuerza las inclinaciones viciosas y quedan fortalecidas todas las virtudes.

Contradiendo autorizadas opiniones, Montoya sostiene que si bien “la meditación de la vida y muerte del Salvador ha de ser continua y el pan cotidiano de la oración”, en la abstracción activa “ni aun en la imagen de Cristo has de quedarte” (III, 144), es decir, en su santísima humanidad, por lo que encierra en sí de materialidad. Esto no significa en modo alguno que se le deje de amar o que se lo desestime; al contrario, se lo ama más, puesto que él mismo, como camino y puerta, nos ha guiado hacia su Padre y dado entrada a él.

45. Parecidas ideas podemos hallar en san Juan de la Cruz: “Como con tanto deseo desea el alma la unión del Esposo y ve que no halla medio ni remedio alguno en todas las criaturas, vuélvese a hablar con la fe, como la que más al vivo le ha de dar de su Amado luz, tomándola por medio para esto, porque, a la verdad, no hay otro por donde se venga a la verdadera unión y desposorio espiritual con Dios” (*Cántico espiritual*, 12, en *Obras*, 732). Sobre este tema se volverá cuando hablemos del camino espiritual del *Sílex*.

46. Cf. III, 134-135.

47. “El alma enamorada no se contenta con creer y querer, sino que desea, en medio de la oscuridad de la fe, ‘ver’, ‘oír’, ‘oler’, ‘gustar’ y ‘tocar’; en una palabra, ‘sentir’ (experimentar) a Dios” (J. TORRES-PARDO, *Por el triunfo de Cristo Rey*, 2 vols., Rosario, 1988, II, 64). De aquí que no pocas veces el místico haga referencia a ciertos “sentidos interiores”, “con los cuales percibe las cosas invisibles y deleitables de Dios, y toma experiencia de ellas. De donde nace la noticia o conocimiento experimental de Dios, que excede incomparablemente a todos los conocimientos que proceden de nuestros discursos” (L. DE LA PUENTE, Introducción, XI, en *Meditaciones espirituales*, 6 vols., Barcelona, 1897, I, 94). Siendo el hombre una profunda unidad, aun en el modo de percibir las realidades espirituales más elevadas no deja de referirse al modo de conocimiento propio de la dimensión corpórea.

La mirada interior del alma ha de permanecer fija en la primera Causa, hasta alcanzar una presencia continua de Dios que no es sino una profundización de la fe, y siendo esta común para todos, se sigue que todos pueden emplearse en este ejercicio. Hay una única condición, y es el estar purificado de faltas. Pero la disposición fundamental requerida para esta contemplación es la nada o aniquilación de sí. Cuanto más nos reduzcamos a ser nada, más apta materia seremos para la obra de Dios, dejándonos llevar por donde él quiere, puestos siempre en el quicio de la divina voluntad.

Luego de este llamado a la interioridad, se detiene Montoya en consideraciones (no siempre claras) acerca del “centro del alma”⁴⁸ y de la “mente”. Según él, es esta última la que en realidad constituye en unidad a las tres potencias del alma, y es a través de ella como conviene dirigirse a Dios. Allí no llega la sensualidad, ni sentimiento de ella, como tampoco encuentra asiento la fantasía con sus ficciones.⁴⁹

48. Define Montoya el “centro del alma” como “la concordia que de las potencias: memoria, entendimiento y voluntad derramadas debes concordar en una unión, recogiénolas de todo lo criado, levantándolas unidas entre sí al ser sobrenatural por la participación de la gracia en la esencia del alma”. Según Melquíades Andrés, “el centro del alma no significa espacio ni lugar, sino el punto en el que se vive la relación más estrecha y completa con Dios” (*Historia*, 252). Al referirse más adelante al “centro del alma”, Montoya lo llamará también *apex* (cf. III, 190).

49. Cf. III, 175. El término “mente” ha sido muy usado por los escritores espirituales, si bien no siempre ha habido plena concordancia en los alcances de su significado, sobre todo en el espinoso asunto de su diferenciación respecto del alma y sus potencias. La misma santa Teresa manifiesta su perplejidad cuando afirma: “ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, espíritu tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente” (*Libro de la Vida*, XVIII, en *Obras completas*, Madrid, 1976, 82). Años después escribirá: “Cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno [...], me parece que el alma es diferente de las potencias y que no es todo una cosa” (*Moradas*, VII 1, en *Obras*, 440). Bernardino de Laredo, por su parte, se expresa así: “El ánima criada a la imagen de Dios, cierto es que es sustancia pura y con potencias distintas [...]. Mas esta sola sustancia tiene tres nombres distintos, según que se considera en diversa operación [...]. Y bien: así, esta sustancia esencial a imagen de su Criador, cuando se considera vivificar el alma racional, llámase *ánima*; y cuando vuela a su Dios, llámase *espíritu*; y cuando se quieta y reposa en él en pura y quietísima contemplación, entonces se llama *mens*” (*Subida del Monte Sión*, I, 14, en *Místicos franciscanos españoles*, II, Madrid 1948, 70; cf. también III, 2, en *Místicos franciscanos*, II, 306).

Por otra parte, como la voluntad es golosa y apetece gustos sensibles, es menester que no esté ni ociosa, ni ansiosa e inquieta. Para ello, el remedio será que huya de poner la atención en los sentimientos espirituales que Dios suscite en el alma, aunque sean grandes, “atendiendo sólo al objeto de aquella obscuridad densa”, con “advertencia amorosa y simplísima, sin más acción que un risueño agrado”. Este acto de renunciación “se forma no en palabra, sino en una especie sutilísima de una significación de alma, que incluya sola esta palabra: renuncio” (III, 188, 189). Es verdad que no será posible dejar de sentir las ternuras y afectos que Dios brinda al alma, pero no han de ser apetecidos ni hay que dejarse llevar por ellos.

Preparada el alma y dadas las advertencias pertinentes, es el momento de hacer conocer algo de lo que puede tener lugar en este acto de contemplación. Montoya habla de un “trueno” que, brotado del divino Ente y como preanuncio del raptó, se proyecta desde las cavernas íntimas del alma hasta los arrabales de los sentidos exteriores.⁵⁰ Despierta está aquí la voluntad, y goza el alma, aunque todavía es libre para dejar de gozar; y a pesar de que goza lo que no entiende, “percibe por un delicado y penetrante modo, sin género de especie, que goza del manantial de los deleites” (III, 192). Mas no se debe poner la atención en ese consuelo mientras dura, pues ello privaría al alma de tener su vista quieta en el increado Ente, ni es conveniente detenerse a reflexionar sobre la manera como se amó o sobre el gusto que ese amor nos dio (al menos eso es lo que Montoya recomienda a un alma de la finura espiritual de Francisco del Castillo).

Hasta este momento el alma, que se ha visto tan favorecida de su divino Esposo, no ha hecho más que limpiarse y ataviarse con virtudes para celebrar el desposorio con él, pero esa unión aún no ha tenido lugar. Quieren las voluntades, y llegará la hora de la “mística metamorfosis”, “cuando esta unión en dos voluntades divididas vengán, como dos ceras, a derretirse en una y venga a formarse un deogéneo, no por naturaleza ni por la unión sola de la gracia común, que esa es unión común a todo justo” (III, 195).

50. Cf. III, 192. La misma expresión podemos hallar en san Juan de la Cruz, si bien este la aplica ante todo a los sentidos internos y, por extensión, a los exteriores: “En los arrabales de Judea, que decimos ser la porción inferior o sensitiva del alma; y los arrabales de ella son los sentidos sensitivos interiores [...] de manera que todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva, los podemos llamar arrabales, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad” (*Cántico* 18, en *Obras*, 753, 754).

Llegado este punto, detalla Montoya las secuelas que deja en el alma la contemplación que hasta ahora ha descrito con diligencia, centrandó su atención en tres aspectos: lo que toca a las acciones exteriores y trato con los prójimos, a los deberes del propio estado, y a las acciones y cosas en uno mismo.

Respecto de lo primero, al verse el alma despojada de la luz que antes tenía, de todo recibe tedio y disgusto, y se halla confusa y propensa a juzgar a cada paso por malas las acciones de sus prójimos, quienes no han gozado de tanta luz como ella. De aquí que sea necesario esforzarse por no reparar en las acciones ajenas.

Por lo que dice relación con el deber de estado, hay que confiar profundamente en la providencia divina que rige los sucesos. Así, una vez puesto todo el cuidado y diligencia debidos, se conservará la paz, sea cual sea el resultado.

Finalmente, en cuanto al tercer punto, conservando la mente despabilada "para que por instantes suba a la divina presencia, que sin subir la tienes en tu centro" (III, 197), hay que aprovecharse de todo (sea bueno, malo o indiferente) para remontarse hasta Dios, buscando su gloria en todo lo que se haga. Cuantas veces respiremos, comamos, bebamos o durmamos, los gustos o disgustos que tengamos, los pasos que diéremos, todo hemos de ofrecerlo a Dios, y no una sola vez al día sino muchas. De ser posible, cada obra nuestra debería llevar este sello, uniéndola con las de Jesucristo.

Culmina Montoya este opúsculo con un sublime acto de renunciación, no sólo de enorme beneficio para la misma contemplación, sino también de gran utilidad como defensa contra las tentaciones de cualquier género y para acrecentar la unión con Dios, pues a quien se aniquila por él, no dejará de deificarlo. Nada excluye: honra, nobleza, riquezas, lucimiento personal, alabanza y amor de criaturas, descanso y comodidades, y aun los gustos lícitos e inseparables de nuestra naturaleza; memoria, entendimiento, voluntad, consuelos espirituales, y hasta el mismo deseo de la propia perfección, no queriendo en ello más que lo que Dios mismo quiere.

Llegado a esta suprema altura espiritual, culmen del obrar activo del hombre ayudado por la gracia divina, está plenamente abonado el terreno para que Dios derrame copiosamente la abundancia de sus tesoros sobre el alma, lo cual será precisamente la materia del cuarto opúsculo.

Opúsculo IV: las maravillas de la cumbre

Desde el inicio recuerda nuestro autor a su discípulo que todo el camino recorrido hasta este punto “ha sido por tus pies, acompañado de la divina gracia” (IV, 207), y está a la vista el castillo donde el celestial Esposo mora y lo espera para celebrar con su alma los divinos desposorios, para lo cual ambos han dado ya su beneplácito. No hay llave humana capaz de abrir este castillo, sino la voluntad de su Dueño, y es para entrar en él que el alma ha sido enriquecida con sus divinos dones.⁵¹ No despide Dios al que cuidadosamente se dispone y se llega al castillo con profunda humildad, y aunque el alma no sea insensible a los dones de Dios, no debe hacer presa en ellos, sino poner su atención en aquel de quien proceden.

La originalidad del *Sílex* se resiente aquí, dado que en el orden y distribución de las mansiones, Montoya va glosando al *De inquisitione pacis* de Diego Álvarez de Paz. Los quince “grados” de contemplación de este último quedan reducidos a las trece “mansiones” siguientes: conocimiento y vista de la verdad, fuga de lo visible, silencio, quietud, unión, oír las hablas divinas, sueño espiritual, éxtasis, rapto, aparición de Cristo, su santa madre y santos, visión intelectual, visión de Dios *in caligine* y admirable manifestación de Dios.⁵² A través de este itinerario el alma es llevada gradualmente hacia un recogimiento y silencio interior, cada vez más profundo, dado directamente por Dios: desde una consideración de las cosas celestiales por encima de todo discurso y raciocinio, hasta una unión de las potencias cada vez más perfecta (si bien recalca Montoya que no se hace esta unión en la sus-

51. El camino fundamentalmente pasivo que ahora se inicia queda perfeñado en el mismo título de este último opúsculo: *Sílex pasivo del divino amor en el entendimiento y voluntad*.

52. Concretamente, Montoya convierte en uno los grados décimo y undécimo de Álvarez de Paz (apariciones corpóreas e imaginarias, respectivamente, de Cristo y de los santos), y suprime el decimoquinto grado (visión clara e intuitiva de Dios). No es ocioso señalar de paso cuán afín es el término “mansión” al de las “moradas” teresianas. E. López Azpitarte, en su exhaustiva monografía sobre Álvarez de Paz, hace ver que este último “nunca da a todos y cada uno de los 15 grados un sentido *específicamente* diverso [...] Al contrario, puede ser que varios de ellos describan una idéntica realidad, o determinados aspectos comunes a todos, o fenómenos completamente accidentales a la misma contemplación” (*La oración*, 83-84). El número de 15 “grados” podrá parecer arbitrario, “pero para Álvarez es sólo una manera de dividir pedagógicamente todo lo que ha recogido sobre la contemplación a través de sus lecturas y de su contacto con las almas. Más arbitrario resultará, desde luego, aceptarlo como si formase para él otros tantos escalones de la subida hacia Dios” (*La oración*, 85). A la luz de estas reflexiones, adquieren mayor sentido las palabras que Montoya intercala al inicio de este Opúsculo IV: “Tiene un maravilloso encanto este castillo, que a veces con un solo paso se ve un alma en la tercera, octava o última mansión” (IV, 208).

tancia, de manera que el alma, perdiendo su ser propio, se convierta en el de Dios, sino que tiene lugar por la unión de dos querer en su amor). Dios habla al alma de diversos modos con palabras de gran majestad, imperio y eficacia, y a la vez llenas de suavidad y blandura, que la inclinan con facilidad a plegarse en todo a la voluntad divina.

El alma, consciente de su pobreza, se siente enriquecida de infinitos bienes que no son suyos, regocijándose en su indigencia. Cada vez más “perdida de sí misma”⁵³ y entregada a la alabanza divina, se ve más desengañada de lo visible y más firme en el amor de lo invisible, más deseosa de practicar la virtud a medida que el amor a Dios se hace más y más fuerte en ella. Con el crecimiento de las virtudes todo se le hace fácil: huye el temor de la penitencia, y se goza en las ocasiones de padecer; aumenta el deseo del cielo y el celo de las almas y de la gloria de Dios.

En los estadios más elevados, el alma accede en visión intelectual a cierta noticia oscura de Dios a través de una vista simple y repentina que el entendimiento recibe con estupor. Dejada toda semejanza de criaturas, el alma es “arrebataada a cierta entidad ilimitada e infinita, cuya entidad y substancia y modo sin modo es conocida”. Aunque el entendimiento no ve nada, “conoce que le proponen todo lo que es, y que fuera de esto que le ponen y no ve todo es nada” (IV, 242). No es que haya tiniebla en Dios, sino que su luz oscurece y embota los ojos del alma.

Queda el entendimiento “con una ciencia divina, fundada en la nesciencia de Dios, que es la mayor ciencia que se puede alcanzar en esta vida” (IV, 242). De Dios se descubre más lo que no es que lo que es, pero “en este encubrimiento se descubre clarísimamente ser Dios inefable e incomprehensible” (IV, 243). Finalmente, gracias a una luz sobrenatural que perfecciona la fe y el mismo don de sabiduría, y a ciertas especies infusas que representan a Dios muy perfectamente, puede el alma “ver” a Dios, mirando su divina grandeza con indecible paz. No aparece Dios fuera sino dentro del alma, y esta con una sola vista ve las divinas procesiones, ve cómo las personas divinas son una única sustancia, un único Creador, ve cómo habitan en ella. Puede esta visión durar meses, años, y aun toda la vida, si bien suele variar su intensidad. A veces se da *per modum habitus*, para que el alma en su propio interior se recoja en Dios cuando quisiere.

53. Cf. IV, 215.

Aunque nuestro autor discurre ampliamente sobre ciertas manifestaciones extraordinarias (y accidentales) como los raptos y las apariciones, cuida de aclarar que no se han de pedir, ni desear, y que incluso se han de evitar con reverencia, dado que “no consiste la santidad en ellas ni la perfección, si bien ayudan mucho a alcanzarla” (IV, 230). Y sabiamente añade: “si quieres salir de duda, examina la mortificación y cuidado que pone la tal alma en traer limpia el alma y desnudarse de afectos, que esto es la piedra en que se debe tocar el oro del espíritu para conocer sus quilates” (IV, 235-236). La comunicación con un “prudente y experimentado maestro” (IV, 240) es aquí necesaria para un adecuado discernimiento.

En cuanto a los efectos que se derivan de esta gracia, remite nuestro autor a la experiencia. El Señor recoge los sentidos, pacifica los afectos, llena el corazón y la parte inferior de un purísimo de leite. El alma no sólo se olvida de todas las cosas, sino aun de sí misma: ya no desea morir, porque no busca nada que sea suyo. Sí desea padecer cosas grandes por Cristo, y sin volverse a los consuelos, se vuelve a la Fuente de todos ellos y todo lo encuentra allí. No hay palabras para expresar ni concepto capaz de abarcar las maravillas que Dios hace en el alma que llega a la última mansión del castillo. El opúsculo concluye con un ardoroso anhelo: “El Señor nos conceda siquiera deseo de aspirar a escondernos de todo lo visible, porque en ese escondridijo [*sic*] está el tesoro de la ciencia de ver a Dios en esta vida, envuelto en una total nesciencia de su divino ser” (IV, 250).

Epílogo: los consejos del adiós

Cierra Montoya su obra con algunos avisos, a modo de recomendaciones finales y de compendio de lo ya expresado antes largamente.⁵⁴ Junto a ciertos temas neurálgicos resaltan sobre todo los consejos prácticos, verdadero y conmovedor testamento del anciano misionero para su joven discípulo.

Nueva insistencia sobre el tema de la desnudez interior y sobre la vanidad de las honras y riquezas de este mundo. Nuestra auténtica nobleza está en tener a Dios por verdadero Padre, a su Hijo como

54. El título que los engloba a todos es: *Nobleza y descendencia del varón perfecto. Devoción con los santos. Introducción para la oración y avisos para ella. Y breve resumen de los Opúsculos pasados.*

hermano (en cuanto Hombre), a la Santísima Virgen por madre nuestra, a los bienaventurados del cielo por hermanos (deseosos de nuestro adelantamiento espiritual), a los ángeles por amigos verdaderos, y a la patria de ellos por casa solariega. La Virgen Santísima es presentada como modelo de pureza, de humildad, de pobreza y desprendimiento, y a ella, como madre, se le ha de ofrendar todo el amor que sea posible, y más se la amará cuanto más se procure imitarla. Hay que poner en sus manos cada acción del día, para que ella aplique su fruto como le plazca, y no acostarse a dormir sin pedirle su santa bendición.

A lo dicho se suman reflexiones acerca del tiempo, el lugar y el modo de la oración: tiempo "sin tiempo", a través de una continua intuición de Dios basada en la fe; lugar "sin lugar", buscando y hallando a Dios en la propia mente; y en cuanto al modo, estando ya Francisco del Castillo diestro en el espíritu, queda en libertad para buscarlo dentro de sí mismo o fuera, en su esencia pura o en las criaturas.

Distingue, también, Montoya tres "lenguajes" en la oración: el vocal, el intelectual (donde el entendimiento y el espíritu discurren con trabajo), y el de la mente. Este último, a su vez, tiene tres variantes: la primera, a través de palabras mentales articuladas; la segunda, con solas especies, por medio de las cuales representa a Dios sus deseos, pero sin palabras; y la tercera, con un sutil, simple y silencioso mirar al Amado, con el que expresa mucho más que si hablara.

Finalmente, señala nuestro autor que todo el lenguaje del alma se reduce a tres palabras que se han de llevar impresas en el afecto: renuncio, imito, entrego. La primera entraña una renunciación firme y absoluta de todo lo creado, y para ello remite Montoya al acto de renuncia que cierra el tercer opúsculo. La segunda exige que en todas las obras se tenga por modelo al Salvador y Maestro, Jesucristo. La tercera alude a la entrega hecha al Señor Jesús de las llaves del propio corazón, donde no debe entrar cosa alguna que no sea registrada por él.

Nuestro autor encarece de modo especial la amistosa intimidad con Jesús, fomentada sobre todo a través de las visitas al Santísimo y las comuniones espirituales. Con respecto a lo que se ha de solicitar en esta oración, anima a ser generoso en el pedir, pues la riqueza del Amigo divino es infinita. Generoso será él "si le pides una cosa siempre: que habite contigo y te acompañe con voluntad unida, como con amigo íntimo del alma" (Ep. 262-263).

La advertencia final de Montoya no tiene desperdicio y trasunta a la vez su aquilatada experiencia, la conciencia de lo limitado del

lenguaje humano en orden a expresar lo inexpressable, y su conmovedora humildad:

He procurado decirte en poco mucho. Pero, como el sujeto de todo este tratado es Dios incomprensible, todo cuanto se ha dicho es nada. Sólo te ruego te ejercites con todo cuidado y diligencia en la oración continua, y para ello hallarás puntos en todos los párrafos. Lo que no hubieres experimentado o no entendieres, no lo condenes. Suspende tu juicio. Lígate a la oración que es la lámpara que arde en el altar de Dios. Y allí cobrará luz tu entendimiento. Y ruégo te no te olvides de mí en tus oraciones (Ep. 265).

El camino espiritual del *Sílex*

Montoya propone en el *Sílex*, ante todo, un camino de oración contemplativa. Camino en el que, obviamente, se entrecruzan de manera misteriosa la gratuidad de la autodonación divina y la libre correspondencia de la criatura. El cuarto opúsculo, consagrado a las gracias pasivas de oración, no es sino el coronamiento de un itinerario de purificación gradual detallado en los opúsculos segundo y tercero.

Varias definiciones nos ofrece el *Sílex* sobre la contemplación, pero en una de ellas, seguramente la más personal de todas, nos ha dejado su autor una especie de síntesis de su pensamiento y de todo el itinerario interior que quiere desplegar ante nuestra vista. Dice así:

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, en que está el punto de la contemplación (III, 192-193).⁵⁵

Es más que significativo que Montoya plantee la contemplación en clave a la desnudez interior. Esta es, tal vez, la idea subyacente más determinante en todo el *Sílex*.

Y, como el fin nobilísimo del hombre sea Dios, a quien en esta vida debe conocer y amar para gozarle en la otra, es necesario que aspire a una sublime, desnuda, segura y firme unión con el sumo Bien (II, 47-48).

55. Otras definiciones en II, 66-67; III, 145.

Deseo mi total desnudez para alcanzar sin noticia particular ni concepto material alguno una noticia confusa y general de su divina Esencia, como de un Dios incomprehensible (III, 203-204).⁵⁶

Este despojamiento comprende indudablemente todo lo que es ajeno y exterior a la persona misma, como el apego desordenado a cargos, honores, riquezas, estimación por parte de los hombres, etc., pero no es esto lo primero ni lo principal. Más bien brotará indefectiblemente como una consecuencia lógica de un aniquilamiento interior, que es el que da sentido y sirve de sustrato primordial a aquel más exterior. Es por ello seguramente que el gran acto de renuncia- ción está enunciado recién al final del camino de purificación acti- vo, como conclusión del tercer opúsculo.⁵⁷

Yendo ahora al interior de la persona misma, se impone un pro- fundo requerimiento ascético a nivel de los sentidos externos e in- ternos y de las potencias del alma, y Montoya no deja de insistir en este aspecto.

Ahuyentaste de ti la memoria de la concupiscencia para no rendirte a su obediencia: aprovechaste no poco. Pero no has hecho más que dar los primeros pasos de tu vida (II, 47).

Habitúate a una exacta mortificación de los sentidos, sin cuya guía no podrás dar un paso. Huye de aplicarlos a cosas no necesarias (II, 54). Pide luz al cielo y, si la alcanzas, verás el azote, la garrucha y rueda de navajas con que te atormentan los sayones que en tu voluntad tie- nes, del puesto que pretendes, de la honra que buscas, de la comodi- dad a que aspiras, de la soberbia que te arrastra, de la envidia que te come las entrañas, del engaño que te trae entretenido; que, alcanza- do esto que deseas, alcanzarás la paz [...]. Los cuales [pesares] troca- rás en dulcedumbre si limpias la voluntad de esos desórdenes y or- denas en ti la caridad perfecta (II, 82).

56. Las referencias explícitas o implícitas a la desnudez son muchísimas y afloran de continuo a lo largo de todo el *Sillex*. Como sería ocioso multiplicar excesivamente las citas, sólo se traerán aquí a colación algunas a título ilustrativo. Es muy notable la afinidad en el enfoque del ascenso espiritual (en clave a la desnudez) entre Ruiz de Montoya y san Juan de la Cruz. Este último llama a la suya "doctrina de la desnudez del espíritu" (*Subida*, Prólogo, en *Obras*, 457), y expresión acabada y sublime de ella son sus célebres "nadas". Dado que excede con creces el alcance de este trabajo, no hemos de detenernos en una comparación de la doctrina de Montoya con la del Doctor Místico, si bien ocasionalmente señalaremos algu- nos puntos de convergencia.

57. Cf. III, 202-205.

A todo lo viciado se ha de aplicar el molde estrecho de la más severa mortificación, la cual, aunque tenga nombre de muerte, es la clave para entrar en la verdadera vida:

Si deseas ajustar la voluntad a lo dulce y sabroso de la virtud, debes valerte de una valiente y determinada mortificación, con la cual debes limpiar con rigor y eficacia no sólo lo que está pegado y arraigado a tu voluntad viciosa, sino el olor y sabor y resabios que de los malos afectos suelen quedar. 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 acabares 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 (II, 83).⁵⁸

La aspiración a la unión íntima con Dios reclama la desnudez de todo lo que no sea él: “es necesario que circuncides tu voluntad, la abstraigas y crucifiques de todo lo que no es Dios, para que con corazón desnudo ames a él solo” (II, 77).⁵⁹

Pero no sólo se trata de combatir lo que está o puede estar viciado. Todo lo antes señalado es, podríamos decir, como una primera etapa, casi propedéutica, de la desnudez-purificación requerida. Es como un primer círculo concéntrico, necesario indudablemente, pero insuficiente. Es preciso pasar a otra dimensión, más profunda si se quiere, que reclama todo lo anterior pero a la vez lo supera con amplitud, y que implica el despojamiento de algo que, sin entrañar pecado o imperfección moral alguna en sí mismo, nos inhabilita para penetrar en la intimidad del Misterio de Dios. Se trata de nuestro modo de concebir al mismo Dios, que adolece de un vicio radical. Dado que nuestras imágenes y conceptos están vinculados (al menos en su origen) a nuestra experiencia intramundana, ello los vuelve esencialmente incapaces e insuficientes para “representar” o “expresar” a Dios.

Quita discursos. Quita formas. Quita comparaciones y figuras [...] porque el objeto que buscas tiene su habitación en las tinieblas, a cuya luz increada el más claro y despejado sol es tiniebla obscurísima.

58. La misma idea en II, 72.

59. San Juan de la Cruz dirá que la caridad hace “vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios” (*Subida*, II, 6, en *Obras*, 492).

Y así toda idea humana es infinitamente incapaz de su conocimiento (III, 117).

Estas fantasías, imágenes y representaciones son las que destruyen el concierto del reloj del alma, que debe mediante el afecto y el libre albedrío pura y desnudamente imprimirse y unirse con Dios (II, 49).

En el primer opúsculo había propuesto un primer camino para remontarse hasta Dios, a través de una mirada contemplativa puesta sobre las realidades creadas. Pero lo que de esta manera se puede llegar a conocer de Dios es muy pobre e imperfecto:

Conoces a Dios en las creaturas [...]. Si no pasas de este conocimiento, conoces poco y mucho menos a más. Porque, como es invisible lo que buscas y por lo visible lo rastreas, ahí, en ese corto conocer, se embeben tus sentidos y en eso criado y en visible se embotan y entorpecen. Con que de lo invisible nunca pueden llegar a hacer concepto (III 117).

Lo que construyamos con nuestras representaciones no será otra cosa, en definitiva, que un producto de nuestro propio yo,⁶⁰ 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.

A esta obscuridad y *caligine subida caminas*, donde la mayor obscuridad es mayor luz, y la mayor ignorancia mayor sabiduría (III, 115). No verás luz ni camino, porque su ser es invisible. Ni sabrás qué cosa es, cuál sea su esencia, porque es incomprehensible (III, 122).

En este proceso singular, la memoria será sencillamente inmolada,⁶¹ la inteligencia se verá despojada de todo concepto que sobre Dios hubiese podido formar a partir de las realidades creadas,⁶² y la

60. “Porque esos objetos que miras no es Dios, porque este Señor está totalmente fuera de todo lo sensible” (III, 135).

61. “Así en la abstracción activa como en la pasiva es fuerza que la memoria esté *omnino* muerta [...]. La memoria no se ha de suspender, sino morir totalmente” (III, 136); “De la memoria no te has de desnudar sino destruirla y así quitarla, sin acordarte de cosa alguna aunque sea buena, ni aun de cosas de Dios que ella escribió en sí. Porque esos conceptos en la memoria son *sub specie materiae*, y toda cosa material sí será estorbo” (III, 166).

62. “El entendimiento has de desnudar simplificándolo y quitándole todas las túnicas de especies con que pretende ver. Que, como es invisible lo que buscas, buscará anteojos y veli-

voluntad a través de una auténtica “muerte” será potenciada en orden al amor de Dios, presentado como un “no-objeto”.⁶³ Este itinerario de progresivo aniquilamiento, al reducir de tal modo a “nada” las potencias del hombre, las hace aptas para ser, de alguna manera, “recreadas” por la acción divina que las remontará por encima de su obrar habitual y las abrirá a un modo diferente y más perfecto de conocimiento.

Es la fe la que en este camino de despojo de todo lo sensible debe servir de guía seguro. “Entrégate a la fe” (III, 129) es el clamor que eleva Montoya a su discípulo:

Hazte compañero y aun esclavo inseparable de la fe. Obedécela y sigue sus pisadas. Que ella te guiará seguro a la primera Causa, donde la imaginación y discurso es imposible lleguen (III, 125).

Si el oficio de la fe es llevar al alma a Dios y desasirla de toda criatura, luego más cree el que más actos hace y más se aparta de criaturas, el que desecha de sí discursos del entendimiento, imágenes de la memoria, gozos y ternuras sensibles de la voluntad. Y el que de sí no destierra esto sensible, es imposible que conozca a Dios (III, 135).

Más aun, la vida contemplativa es, para Montoya, ante todo una experiencia de fe, un resultado de la maduración de la fe. De aquí que, siendo la fe común para todos, alcanzables son también para todos los dones que su perfección es capaz de brindar (supuesta la limpieza de corazón debida):

Y advierte con juicio claro que la fe no es para uno u otro, para éste o aquél; común es para todos [...]. Un solo acto de fe es la materia en que de varón espiritual has de tomar forma. No se te pide más. Sólo un accidente se te pide de más y es que estés limpio, porque si no lo estás es imposible que recibas la forma. Creer que hay Dios, aquesto solo basta a un continuo cuidado de su actual presencia, para llegar a hacerte dueño de cuanto encierran las arcas del celestial tesoro. La dificultad no está sino en la aplicación de tu querer (III, 153-154).

fllos prestados de la imaginación [...]. Porque el objeto que ha de tener en esta vista es una impotencia de no poder ver, no poder comprender, no poder alcanzar, no poder penetrar lo que desea. Y esa impotencia, tenebrosidad, deslumbramiento, ceguedad y pérdida total de poder ver es el objeto de su mayor vista. Y entonces ve más cuando se ve más ciego” (III, 166). Cf. también III, 203-204.

63. “De manera que la voluntad [...] termine su acto fijamente en el objeto que sin conocer conoció el entendimiento. Y así, desnudo este y aquella, ambos se aúnen a ver lo que no es visible y amar con encendido afecto lo que debe[n] amar a ciegas, que es el mismo

Todo este proceso, aunque conducido por una vía de negación, tiene la motivación y el alcance más positivo que pueda pensarse, ya que “de aquesta muerte y desunión de materias y formas de criaturas, como de su causa, se sigue la unión vivífica con Dios” (II, 47).

A la vez, este vaciamiento de toda forma y representación de la realidad divina no sólo se funda en la incapacidad de estas para expresar a Dios, sino también, como contrapartida, en una exigencia que parte del mismo Dios, de esa primera Causa, “que, como desnuda de formas y accidentes, necesitas para hallarla de una total desnudez de ellas” (III, 117).

La absoluta simplicidad divina reclama también un esfuerzo de simplificación en aquel que pretenda aproximársele. Y si en esa Simplicidad increada se armonizan de modo misterioso pero real los atributos aparentemente más opuestos, también la experiencia de esa Simplicidad increada unifica en la criatura las realidades más contrastantes. Esto conduce a un “ver” en la tiniebla, a una “docta ignorancia”, a un buscar ansioso y pacífico a la vez, para reposar en un hallazgo a la vez pacífico y ansioso.⁶⁴

Pero no se trata ya (como ocurría en el Opúsculo I) de salir a buscar a Dios fuera, sino dentro de la propia alma, en el centro más profundo de la misma.

Luego despídete y enciértrate en la región del alma y, con llaves de un total olvido, pon tus sentidos en prisión estrecha, desnúdate y abstráete de todo lo criado, obliga a tu memoria a que no se acuerde, a tu imaginación a que ya no pinte, a tu entendimiento ponle, a que no discorra, precepto riguroso; y así, desnudo y solo, entra en la última pieza, retrete y *apex* de tu alma (III, 147).

amor esencialmente” (III, 168). De tal modo la voluntad llega a morir a sí misma que llega a ser “no-voluntad”, cuando “ya ni está desnuda ni tiene potencias a actos, ni tiene lo pasivo de aplicación a padecer, ni tiene la aptitud a resistir, sintiéndose totalmente desnuda de todo [...], haciéndose no voluntad ni querer [...], fundiendo el metal de su voluntad en el metal de otra, con que parece recibe otra nueva forma de la que tenía” (II, 104). Sobre Dios como “no-objeto”, cf. II, 108.

64. “Pon tu entendimiento libre a los rayos de aquellas obscurísimas tinieblas, donde verás que es la luz que de nadie fue criada” (III, 131); “Fúndate totalmente en la ignorancia. Que en ésta hallarás el más sublime saber y la ciencia mayor” (III, 121); “Sola la voluntad se reconoce presa de un ansioso y pacífico deseo [...]. Con que reconocerás la causa que te inquieta, que es la fuente perenne de la paz” (II, 108, 109).

Aquí se verá que el apartamiento de las criaturas a fin de hallar a Dios en alas de la fe nos ha abierto las puertas de mundos más dilatados y fascinantes todavía:

Mira qué de cielos tienes en tu alma, qué de palacios en que tu Padre celestial habita. Retretes son divinos. Si los desocupas, a ellos solos, a estos retretes te convida el Hijo que entres a buscar al Padre [...]. La entrada es dejar fuera todo lo criado, toda materia y forma (III, 171-172).

La desnudez-simplificación que Montoya exige es una proyección hacia el centro de uno mismo, una reducción y concentración del hombre en lo más profundo y elevado de sí,⁶⁵ no para una mera introspección sino para encontrar allí el punto más certero de contacto con el Dios vivo.⁶⁶

Si el hombre se lanza hacia el centro de sí mismo es para descubrirlo habitado por Aquel que sustenta su propio ser y para dirigir a su vez desde allí sobre su increada Inmensidad una mirada contemplativa:

Mira con un acto de fe que aquélla [el alma] es su posada y que no quiere de ti más que, vacía de todo, se la entregues (III, 151).

Cree con firme acto que Éste en ti es todo potencia, todo amor, todo dulzura, todo claridad y luz; y que es tu tierno y cariñoso Amante. El cual asiste en el íntimo centro de tu alma, a donde la mente debe asestar toda la perspicacia de su vista en un profundo silencio de las potencias y facultades todas de tu alma [...]. Atiende sólo a estarte quieto y la mente a tener su vista fija en aquella infalible certidumbre que allí está presente el que busca (III, 190).

Y, pues naciste para Él, a Él aplica sólo tus sentidos y potencias (III, 186-187).

Aquí se dan la mano en misteriosa continuidad la experiencia fundante de nuestro ser creatural y la experiencia mística: Dios, en el fondo de nosotros mismos, sostiene nuestro ser y es a la vez la clave más honda de nuestro conocer y de nuestra vida de relación, que es ante todo un conocer-a-Dios y un amar-a-Dios.

65. "Ahora te conviene entrar en lo más escondido de tu alma, en donde la has de acabar de desnudar de la más delicada e interior túnica que tuviste, para que quede desnuda totalmente en su pura substancia sin accidente alguno por sutil que sea" (III, 165-166).

66. Cf. M. ANDRÉS, *Historia*, 251-253.

Esta experiencia reclama como exigencia ineludible una asimilación a Dios que presupone incluso el desasimiento de la dimensión del espacio. Es lo que nuestro autor denomina gráficamente: vivir en “no lugar”.

El lugar en que has de tener este modo de orar, mirando en un solo acto la primera Causa, ha de ser sin lugar. Y así procura que no sea en lugar tu habitación. Porque Dios como es uno es amigo de unidad. Y tú y lugar son dos. Y Dios te quiere solo. Sin lugar has de estar, para que en ti tenga lugar esta presencia (III, 152).⁶⁷

Más aun, ese contacto vital con Dios, culmen del proceso activo de desnudez exterior e interior, se da precisa y paradójicamente (no podía ser de otra manera) en la misma “nada” donde él habita y a la que su omnipotencia es capaz de hacer fecunda sobre toda ponderación.

En este espacio, a que tu imaginación no halla entrada, te mostrará la fe más mundos que arenas tiene el mar y más que gotas tiene toda el agua [...]. Arrebata el espíritu en un profundo raptó el contemplar a Dios en esta nada. Tan rico de tesoros que de la infinidad de nada saca cuanto quiere [...]. Allí habita y allí lo hallarás presente con acto vivo de fe (III, 185).⁶⁸

Tan rigurosa es la exigencia de renuncia interior, que no se ha de hacer presa ni siquiera en el consuelo que la contemplación pueda brindar, a fin de que el acto de fe desnuda sea acompañado por un amor también desnudo, desposeído de toda adherencia sensible:

Desnúdate de gustos totalmente (III, 188).

Los sentimientos sensibles son en el corazón oficina baja donde se sienten los golpes, los desmayos, las heridas de amor que da el Esposo al alma, las ternuras y afectos. Y no digo que seas insensible, que no sientas estos y otros afectos. Que es imposible dejar de sen-

67. Vivencia esta profundamente arraigada en nuestro autor, como lo evidencia un texto suyo recogido por su biógrafo: “Yo no tengo en esta vida cosa alguna, porque deseo vivir no en lugar; y donde no hay lugar no hay cosas que lo ocupen” (F. JARQUE, *Ruiz de Montoya*, IV, 209).

68. Podría aplicarse a estas expresiones de Montoya lo que se ha dicho acerca de la “nada” divina en el Pseudo Dionisio: “Le néant divin désignant la Deité révèle en Dieu une causalité matricielle infinie, et Dieu lui-même comme Source infinie: causalité créatrice et rédemprice, éternelle au coeur de son activité extatique” (A. GOUHIER, *Néant*, en DSAM, XI, 67).

tirlos y sus efectos gustosos. Lo que te digo es que, ya que es imposible dejar de sentirlos, ni los apetezcas ni te dejes llevar de ellos. Huye cuanto pudieres de eso sensible y acógete en fuerza a lo insensible. Que más vale un acto de fe limpio y amoroso en tu entendimiento y voluntad, que todos esos ruidos y sentimientos del corazón; y son muy sospechosos y peligrosos (III, 191-192).

No hagas caso de esos gustos. No repares en ellos. No los desenvuelvas ni examines, sino con velocidad pasa por ellos y, dejados atrás, pasa adelante, a la unión y vista del Ente que es todo ser y es sin accidentes [...]. Procura no comerlos porque son manjar de la naturaleza, no del alma [...]. Nunca jamás [sigas] a la naturaleza, que siempre finge engaños. Destruyela y despójala de todo y verás cómo se sujeta y rinde a la gracia (III, 174-175).⁶⁹

Se vislumbra ahora la lógica profunda que orienta todo este proceso de desnudez: si Dios habita en la “nada”, si es, de alguna manera, “nada”,⁷⁰ el modo de llegar a él será reduciéndose también a nada en un radical y absoluto vaciamiento de sí.⁷¹ El encuentro vital con Dios como “no-objeto” sólo puede darse en estado de “no-sujeto”: “sólo pretendo la [gloria] divina y mi aniquilación total, poniéndome en estado de no sujeto” (III, 202).

Este progresivo e implacable despojamiento reduce a la criatura, en cierto sentido, a la disponibilidad absoluta de la materia prima, preparada para recibir la forma.

69. Cf. también II, 74; III, 119-120. Desasimiento supremo que recuerda la emblemática frase de san Juan de la Cruz, fiel expresión de su pensamiento: “Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada [...] para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo” (*Subida*, I, 13, en *Obras*, 480, 481).

70. “Y así le ha de buscar [a Dios] debajo de nada y con determinación de que no ha de hallar nada. Y en esta nada está el hallar a Dios” (III, 136-137). Expresión suprema de la divina transcendencia, en una vertiente de claro sabor neoplatónico que recuerda algunas de las afirmaciones más atrevidas del Pseudo Dionisio: “[Dios] trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre [...]. El mismo está fuera de las categorías del ser [...]. Él es todo y no es ninguna cosa [...]. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. Él es todo en todas las cosas y nada entre las cosas” (PSEUDO DIONISIO, *Los nombres de Dios*, I, VII, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, 1990, 270, 277, 339).

71. San Juan de la Cruz lo sintetizó de manera admirable al escribir: “Para que entienda el buen espiritual [...] y sepa que cuanto más se anihilase [sic] por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniera a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (*Subida*, II, 7, en *Obras*, 496). Todo el resto de este capítulo terrible y sublime es un verdadero clamor en favor de la desnudez interior). Sobre la “nada” como itinerario de los místicos puede verse M. ANDRÉS, *Historia*, 329-330.

La disposición que debes procurar con todas veras es la que la materia tiene en manos del artífice, que no repugna a la forma que en ella quiere sacar de su idea. Déjate en las manos de Dios, como en las mías este papel, para que yo escriba en él lo que quisiere. Y, si esta disposición alcanzas, verás en ti la forma que te imprime (III, 119).⁷²

Esa “nueva forma” es, precisamente, la divina. Dios quiere hacernos deiformes, y el áspero itinerario exigido para reducirnos a la extrema “nada”, no busca sino posibilitar en nosotros esa “nueva creación”, que es la divinización del hombre:

Ya has visto la condición de Dios que cuanto hace lo saca de sus infinitos tesoros de la nada. Y así te importa reducir a nada cuanto en ti tienes, para que tu ser sea en Dios y puedas transformarte en un ser deífico (III, 200).

En ti quiere formar un nuevo cielo, una casa de su recreación acá en la tierra. Y, como el principio de su obrar sea la nada, de la cual sacó los cielos, los ángeles, los hombres, con todo lo que ves y lo demás que tu vista no alcanza, quiere, para fabricar en ti lo que desea, hallar en ti disposición de nada y lo que ésta encierra en sí, que es no repugnancia [...]. Ponte en aquel paraje que tenías antes que en ti naciera el ser que tienes [...]. Mira que para volver a ser lo que no eras necesitas de volver a la nada que en ti eras [...]. Toma este consejo y vuélvete a tu nada (III, 159-160).

Si por él te deshaces y aniquilas, él te hará en sí deífico, transformando tu aniquilación y nada en un infinito ser por participación (III, 201).⁷³

Era para llegar a esto que se imponía la negación de nuestra manera habitual de conocer: “Dice que ceses de toda material operación, si quieres venirte a Dios y en cierta manera hacerte Dios” (III, 135).

El mismo acto de fe desnuda que nos habilita para percibir a Dios en esa “nada” es el que funda la abstracción “activa”,⁷⁴ elevada

72. En el “acto de renunciación” que clausura el Opúsculo III, dice nuestro autor: “Deseo ponerme desnudo absolutamente en la presencia de mi Dios, como lo estaba la nada, para que de mí, como de nada, haga o deje de hacer lo que fuere de su debido gusto” (III, 203).

73. En plena sintonía con Ruiz de Montoya, dice Antonio de Rojas, su contemporáneo, en su obra *Vida del espíritu* (Madrid, 1628, 1629, 1630): “Quien se niega en esta senda/ hasta el centro de la nada,/ en nuevo ser se traslada” (M. ANDRÉS, *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*, Madrid, 1996, 262).

74. Cf. III, 119, 121-122, 134-137. Parece referirse a lo que otros autores espirituales han llamado contemplación “activa” o “adquirida”, y cuya existencia y naturaleza ha sido objeto de acalorada discusión varias décadas atrás. Para una panorámica del tema (que sobrepasa con creces los límites de este trabajo) puede verse GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALE-

en su misma simplicidad, que Montoya propone con insistencia a su interlocutor como oración continuada, capaz de mantener el espíritu intensamente recogido en Dios aun en medio del mayor bullicio de ocupaciones.

Si quieres ser amator diestro y hacer con tu amor grandes ganancias, has de dejar esta razón de amor en un solo atributo y ponerte en una eminencia de una razón común que comprende todas las razones cuantas son posibles y que pueda alcanzar el pensamiento para amar a Dios, en que también se encierran las razones a que es imposible llegue el entendimiento. Y todo esto harás si contemplas a Dios en sí, en un acto simplísimo en que se comprenda toda perfección. Y así cuanto conociste en Dios por las criaturas ha de venir a este punto de conocerle en sí con un solo acto. Y aquí, fijo en este acto simple, dejaste ya las criaturas. Y ya no le conoces por ellas sino en sí mismo y por sí mismo (III, 182).

Un solo punto es y un acto solo de tu entendimiento, que arroja en la voluntad una primera Causa simplísima, sin rastro de accidentes ni embarazos. Este debe ser el punto único de tu oración que en lugar tuviste [...]. Y prueba, entre los más pesados golpes de tu obrar externo, si lo hieren, molestan o impiden a un mirar continuo la primera Causa. Sopesa este cuidado de mirarla siempre. Mídelo en la balanza de los pesados cuidados de tu oficio. Y verás que su suavidad, su ligereza sutil no sólo no te es de carga y peso, aun alivia el peso en tus trabajos (III, 151).

Mientras se ejercita este acto de contemplación no hay que volverse tampoco sobre sí mismo ni sobre cosa creada alguna, pues eso implicaría renegar de la simplicidad exigida; sería violar con un ruido inoportuno el silencio interior del alma:

Aquí advierte que tu alma, supuesto que aún esto no es pasivo totalmente, advierta que de su parte no haga diligencia alguna más de permanecer fija en aquella advertencia amorosa y simplísima, sin más acción que un risueño agrado, con que se muestra graciosa y agradecida a quien con tanta fineza de amor la está hermoheando [...]. Sin advertir miras el objeto, que es imposible veas, con una ociosidad pacífica y serena, con la disposición del aire para recibir los rayos del sol que lo ilumina (III, 188, 189).

NA, *San Juan de la Cruz. Doctor del amor divino*, Burgos, 1965, 106-111, 175-181. Una postura crítica en F. JUBERIAS, *La divinización del hombre*, Madrid, 1972, 306-326, 701-703. También R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1957, 882-884.

Pero la desnudez interior no debe quedar ceñida al tiempo del simple acto de contemplación:

Y aun te aconsejara que, después de pasada esta presencia y este acto, no reflectieras sobre el modo con que amaste o en el gusto que te dio ese amor, sino, olvidado de esto, prosigas con tu mente fija en la vista de lo que no viste, haciendo actos de amor sin reflexión al modo (III, 193).

Las realidades creadas, a las que se había renunciado con violencia, son ahora recuperadas, pero de una manera más elevada, es decir, en Dios mismo y desde él, que es su Fuente. Dios es entrevisto como el *continens* de toda criatura,⁷⁵ el que llena con su presencia todo lo que existe y aun lo que podría existir, empezando por nosotros mismos.

Y en este Ente que sin ver has visto verás al ángel, al hombre, lo irracional, la planta y todo ente *simul*, y aun con admiración verás el tiempo que ya pasó, el que ahora va pasando y aun mucho del futuro. Y esta vista no es de la imaginación, sino del entendimiento (III, 139).

Culminado el recorrido que el hombre puede realizar por sus propias fuerzas (siempre con la ayuda de la gracia divina), queda abierta la puerta para que se derramen en él las gracias pasivas descritas en el Opúsculo IV.⁷⁶ Como ya se ha dicho, aquí es Montoya menos original que en los opúsculos precedentes, pues depende básicamente de la clasificación de Álvarez de Paz. Las variantes aportadas por nuestro autor, aunque sustanciosas, no llegan a modificar esencialmente lo dicho en el *De inquisitione pacis*.⁷⁷

Es importante recordar que, aun en medio de los elevados dones descritos en el Opúsculo IV, persiste la exigencia básica de la desnudez interior. Por sublime que sea el consuelo experimentado, y aun que este no pueda dejar de sentirse, es preciso trascenderlo:

75. Ya en el primer opúsculo, Montoya había expresado esta idea (cf. I, 10, 14), pero ahora, desde la intuición simplificada de Dios, adquiere un relieve muy particular.

76. "Este castillo [...] no hay llave humana que lo abra, porque sólo la tiene el mismo Dueño que abre y cierra cuando quiere; entra o despide al que le place. Si bien está muy cierto que no despide a ninguno que con cuidado se dispone y con profunda humildad se llega" (IV, 207, 208).

77. No nos detendremos aquí en detalles sobre las mansiones del Opúsculo IV, que se han expuesto antes de modo sintético y global. Creemos, por otra parte, que lo más propio y peculiar del *Sílex* se halla en los Opúsculos II y III (sobre todo, en este último), y es a ellos que básicamente nos hemos ceñido en esta sumaria presentación del pensamiento espiritual de Montoya.

Gusta, pero de tal suerte que en él no hagas presa, antes quitando de ellos la atención debes ponerla pura y desnudamente en el infinito ser de que proceden, que es el mismo Dios. Y Dios no es ese gusto. Y mira que en esto está tu crecimiento, y en entretenerte en solo ese gusto y deleite, tu desmedro (IV, 208).

Hasta el fin ha de ser la desnudez la condición *sine qua non*, la verdadera "atmósfera" que hace posible el contacto estrecho entre Creador y criatura.

Sin dejar de reconocer que podría seguramente exponerse la doctrina espiritual de Ruiz de Montoya en base a otras claves o ideas-fuerza, nos ha parecido que la de la desnudez era la más fecunda, la que explicaba de modo más perfecto las diversas facetas de su pensamiento. Ella es como un sustrato básico que da coherencia y organicidad a una obra cuyo hilo discursivo no es siempre fácil de seguir, pero cuya intencionalidad fundante resalta clarísima desde su mismo inicio: "rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo [...]. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros" (I, 3, 4).

Es justamente para alcanzar tan copiosa y vivificante herencia que Montoya nos hace recorrer el áspero desierto de la desnudez interior. Un simple repaso de las gracias contemplativas descritas en el Opúsculo IV nos puede hacer comprender que para llegar a tan dichoso fin está sobradamente justificado tan arduo combate preliminar.

Últimas consideraciones

En el *Sílex del divino amor*, Antonio Ruiz de Montoya nos ha legado una obra que merece un lugar de honor en la historia de la espiritualidad de nuestro continente. Obra que refleja múltiples influjos de diversas corrientes espirituales de la España de su tiempo, siendo a la vez deudora del peculiar ámbito americano. Sin embargo, más allá de todos los influjos (detectados o no), no puede negarse que la síntesis resultante está estrechamente vinculada a los caminos interiores del propio autor. Por haber sido este un misionero eminente, la mística del *Sílex* es también, a su manera, un testigo más que abonado sobre la evangelización de nuestra América.

La presentación sintética que hemos ofrecido de la doctrina espiritual del *Sílex*, tomando la desnudez interior (como camino para

la divinización) a modo de clave interpretativa básica, nos ha permitido acceder a una comprensión más plena de sus contenidos esenciales.

Pero ya al final de estas líneas podríamos preguntarnos si el itinerario que Montoya nos ofrece, tal y como se halla en el *Sílex*, es realmente válido para todos. La respuesta no es sencilla por la variedad de factores que entran en juego.

En primer lugar, no puede dejarse de lado el hecho fundamental de que la obra fue escrita y pensada para Francisco del Castillo.

Además, resulta patente que la purificación de los desórdenes a nivel ascético ocupa en el *Sílex* un espacio considerablemente menor que las recomendaciones (repetidas incansablemente con mil variantes) en orden a abandonar toda imagen y todo asidero sensible en la vida de oración. Esto sería plenamente válido para Francisco del Castillo, ejercitado muchos años en la práctica de las virtudes y en la oración mental,⁷⁸ pero ¿podría serlo igualmente para todos?⁷⁹

Indudablemente, la purificación a nivel ascético de los desórdenes interiores es un requisito ineludible para todo ascenso espiritual auténtico, y en este sentido la obra adquiriría mayor valor y utilidad para una persona que, como Francisco del Castillo, hubiese recorrido ya un serio camino de renuncia y oración meditativa.

No deja de ser significativo el hecho de que el *Sílex* haya sido juzgado merecedor de ver la luz de la imprenta en orden a brindar una ayuda "para los que tratan almas", es decir, a los que supuestamente tienen suficiente conocimiento y experiencia como para distinguir en él lo que más puede ayudar a cada caso particular. Esto nos indica, por una parte, que no sería una obra apropiada para cualquier persona, indistintamente, sin consideración de su grado de formación y aun de vida espiritual. Pero, a la vez, nos manifiesta que

78. "Años ha que caminas por puertas y zaguanes de discursos, en que tu imaginación con muy poco fruto te entretiene, sin dejarte entrar al palacio y casas reales, ni al retrete donde la Majestad suprema habita" (III, 129-130); "Ya me dijiste que ha treinta años que andas en busca de la primera Causa por sus efectos, en que has trabajado mucho y ganado poco. Ahora es tiempo ya de hallarla en sí, en donde con más claros ojos verás encerrados sus efectos" (III, 139).

79. Viene muy a propósito la autorizada reflexión del P. Rouillon: "Claro que la vehemente exhortación a dar el salto al abismo de Dios que recorre el *Sílex* está dirigida sólo a Francisco, en quien [el autor] ha adivinado los largos años de fidelidad y de purificación, de pruebas interiores y de dones con que Dios lo favorecía. Sería una lectura incorrecta del *Sílex* aplicar textualmente a otros casos lo que aquí afirma Ruiz de Montoya" (J. ROUILLON, Introducción, en *Sílex*, LIX).

hay en el *Sílex* elementos que trascienden la particularidad del camino interior de Montoya o de Francisco del Castillo, que tienen un alcance más universal, como ocurre con las obras de todos los grandes místicos. Por ejemplo, la incansable insistencia en orden a una profunda desnudez interior, más allá de las peculiaridades concretas que reviste en el *Sílex*, es una condición *sine qua non* en todo itinerario contemplativo auténtico.

Lo dicho nos confirma que los escritos de cualquier místico, por personales que puedan ser o parecer (y cabe preguntarse si hay algo más personal que la relación íntima con Dios que se alcanza en la vida de oración) siempre tienen un valor inmenso, que trasciende con creces su mérito literario, su alcance doctrinal, su mayor o menor sistematicidad, e incluso sus lagunas y omisiones. Esas obras son testigos (limitados e imperfectos, pero testigos al fin) de la acción amorosa y misteriosa de Dios en el corazón del hombre, y aunque no sirvieran más que para darnos cuenta del camino exclusivo por el que ese hombre ha sido conducido, siguen hablando a las generaciones siguientes.

Hablan de la perenne solicitud de un Amor absoluto y exigente por entablar un diálogo profundo con el ser humano, por inclinarse sobre su debilidad para estrecharlo en un abrazo misterioso y trascendente.

Hablan también de la inquietud del hombre por buscar a aquel que es la Fuente de su ser y quien da sentido a su vivir, de la lucha que debe emprender para remontarse sobre sí mismo en orden a entrar en una profunda comunión de amor con él.

El *Sílex* habla indudablemente tanto en un sentido como en el otro y, más allá de sus otros logros, ese mérito suyo será siempre indiscutible.

Carlos Alberto González