

01069 6
ry



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BASES TOMISTAS DE *EL SUEÑO DE*
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Tesis
que para obtener el grado de
MAESTRO EN LETRAS
(LITERATURA MEXICANA)
presenta:

ALEJANDRO SORIANO VALLÉS



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Ciudad Universitaria, 25 de marzo de 1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

Agradezco a la maestra María Dolores Bravo Arriaga, a los doctores Elsa Cecilia Frost, José/Pascual Buxó, Mauricio Beuchot y Carlos Pereda, la paciencia, inteligencia y sabiduría con que supieron conducir este trabajo. A Artemio López Quiroz, la amical ayuda cibernética y mecanográfica.

No sé explicarte lo que sentí. Supe que estábamos a punto de ver algo extraordinario, que de alguna manera unía pasado y presente en su significado. Pero era consciente todo el tiempo de que esto resultaría erróneo. Omnisciente en el sueño, sabía de antemano que este sacrificio resultaría increíblemente alterado por la suposición, por la imperfecta memoria y el prejuicio y distorsión de los historiadores hasta el punto de haber perdido casi por completo su significación.

MALCOLM LOWRY.

En efecto, de la misma manera que los ojos de los murciélagos se ciegan a la luz del día, la inteligencia de nuestra alma se ciega ante las cosas que se nos presentan con más evidencia.

ARISTÓTELES.

Aunque el artista lograra encerrar en su obra toda la luz del cielo y toda la gracia del jardín primaveral, no por ello tendría la dicha perfecta, porque se halla en la pista de la sabiduría y corre al olor de sus perfumes, pero no la posee. Aunque el filósofo conociera todas las esencias inteligibles y todas las virtudes del ser, no tendría el gozo perfecto, porque su sabiduría es humana. Aunque el teólogo conociese todas las analogías de las procesiones divinas y todos los porqués de las acciones de Cristo, no tendría dicha perfecta, porque su sabiduría tiene, sí, un origen divino, pero un modo humano y una voz humana. ¡Oh, voces moribundas, acabad de morir!...

JACQUES MARITAIN.

1 LA SOMBRA "EXTERNA"

ENTRE LOS VERSOS MÁS HERMOSOS y enigmáticos de la literatura castellana se encuentran los iniciales de *Primero sueño* (1-18). En ellos se describe la poderosa imagen de una sombra, "piramidal" y "funesta", que se eleva de la tierra con dirección al cielo. Esta "sombra" se "encamina" a las estrellas con intenciones de guerra, aunque las luces de éstas, "exentas siempre, siempre rutilantes", no se ven invadidas por ella. En efecto, la sombra no alcanza siquiera la órbita de la luna, aunque sí consigue "enpañar" el aire (o parte de él) terrestre.

Imagen fuerte en su tiempo, lo es quizá más para nosotros, que desconocemos muchas de las claves que nos permitirían descifrarla. Incluso un contemporáneo de Sor Juana como lo fue Álvarez de Lugo se halla en problemas cuando intenta explicar el pasaje. En efecto, estos pocos versos, que tanto por su contundencia como por su posición inicial, son el sello de la obra, han sido interpretados a través del tiempo, metafóricamente, de diversas maneras. José Pascual Buxó, por ejemplo, dice que

Para todos es evidente que los primeros versos de *El sueño* se refieren al fenómeno astral de la noche (a ese "siendo de noche me dormí", como dice Calleja en su resumen), pero no se ve la necesidad de examinar más de cerca el nivel "natural"¹ del sentido, seguramente porque los epítetos seleccionados por Sor Juana para especificar la condición de aquella sombra "piramidal" y "funesta" que la tierra proyecta sobre la luna y las estrellas, parecen revelar el carácter inmediatamente metafórico de tales imágenes. Y no es así. La descripción de Sor Juana —en la que se asentarán los demás sentidos "medulados" en el texto— se ajusta de manera sorprendentemente exacta a la descripción "realista" de la noche y eclipse lunar que dio Plinio en su *Historia natural*.²

Y tras hacer la cita del latino,³ añade que para él

no ofrece ninguna duda el hecho de que Sor Juana haya "acomodado" a su texto un pasaje de aulor tan prestigioso como Plinio, y [cree] que a este género de "noticias" eruditas se referían Calleja y Navarro Vélez cuando señalaban, entre otras materias aludidas en *El sueño*, las relativas a las "historias naturales". Así, pues, en la descripción de esa "sombra de la tierra" [que para él es la noche y] cuya forma asemeja la de las pirámides y obeliscos,⁴ y cuya punta, aun tocando el cóncavo de la Luna, no puede eclipsar las demás estrellas, coinciden la poetisa y el filósofo natural. Pero —como decía León Hebreo— "debajo de las mismas palabras" que sustentan el sentido literal de las fábulas poéticas se trasparecen otros sentidos, que podríamos llamar "astrologales o teologales", y que —[a su] juicio— parecen extenderse a todo lo largo del poema.

Sin dejar de estar de acuerdo, efectivamente, con esta última afirmación, será necesario en cambio decir que, en cuanto al hecho de que sea "evidente que los primeros versos" del poema "se refieran al fenómeno astral de la noche" tan solo, hay algo que agregar, porque, aunque en efecto los versos parecen describir el anochecer,⁵ queda la cuestión de si es posible hallar en ellos, desde este punto de vista meramente "natural", alguna otra cosa. El pasaje es el siguiente (vv. 1-18):

PIRAMIDAL, funesta, de la tierra
nacida sombra, al Cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las Estrellas;

¹ Y es precisamente este "nivel natural" el primero que aquí analizaré, dejando el metafórico para la segunda parte del presente capítulo.

² *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su Sueño*. México: UNAM, 1984, pp. 37-9.

³ *Ib.*, p. 38.

⁴ Comenta antes el propio Pascual Buxó (*ib.* p. 38) que Plinio "añade luego, rozando también, como lo hizo Sor Juana, el aspecto 'teologal' del fenómeno: 'y el término de estas sombras es lo último del aire y el principio de la región etérea. Encima de la Luna todo es puro y lleno de continua luz'...".

⁵ Verbigracia, Octavio Paz dice: "la noche no llega a las estrellas y apenas si roza la esfera de la Luna" (*Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Primera reimpresión. México: FCE, 1985, p. 486), con lo que fácilmente asocia la "sombra" con la noche. (Poco antes ha dicho que en "general se dice que la noche cae del cielo y que la sombra descende sobre la Tierra; sor Juana describe el movimiento contrario..."; *ib.*, p. 485.)

si bien sus luces bellas
—exentas siempre, siempre rutilantes—
la tenebrasa guerra
que con negros vapores le intimaba
la pavorosa sombra fugitiva
burlaba tan distantes,
que su atezado ceño
al superior convexo nun no llegaba
del orbe de la Diosa
que tres veces hermosa
con tres hermosos rostros ser ostenta,
quedando sólo dueño
del aire que empañaba
con el aliento denso que exhalaba [...]

Como explicábamos, el hecho de que se trata de la descripción “física” del anochecer, parece obvio.⁶ La sombra que “nace” de la tierra aparenta ser, en efecto, la obscuridad producida por el movimiento del sol que, al iluminar el hemisferio opuesto, deja sumido a éste en tinieblas que se proyectan hacia la luna. Esta última es la razón, como todos sabemos, de las fases y eclipses lunares, producidos por la sombra de la tierra sobre su satélite. Así, por ejemplo, Ingemar Düring dice que Aristóteles

polemiza contra una teoría de Anaxágoras sobre la Vía Láctea. Según éste el Sol es más pequeña que la Tierra y, cuando el Sol desaparece debajo de ésta, las estrellas que se encuentran en la sombra de la Tierra, forman con su propia luz la Vía Láctea. “Esto es [dice Aristóteles] evidentemente falso, porque, en primer lugar, la Vía Láctea forma un círculo máximo y aparece siempre en las mismas constelaciones, y nunca se ha observado que la Vía Láctea cambie su lugar con la posición del Sol. En segundo lugar, conforme a lo que los astrónomos han demostrado ahora, el Sol es más grande que la Tierra y las estrellas están mucho más alejadas de la Tierra que el Sol, así como también el Sol está más lejos de la Luna; además, la extremidad del cono luminoso del Sol tendría que caer no lejos de la Tierra, y la sombra de la Tierra, que llamamos noche, no podría alcanzar hasta las estrellas”.⁷

Asimismo Fray Luis de Granada:

Pues esto vemos por experiencia: que cuando el sol de noche está de la otra banda del mundo debajo de la tierra, la sombra della se va siempre estrechando, de modo que no llega más que al cielo de la luna, y por eso la eclipsis cuando acierta a ponerse debajo de la tierra enfrente della, más allí fenece esta sombra, de modo que no llega al tercero cielo, donde está el lucero del alba, el cual se eclipsa, porque la sombra de la tierra no llega a él. Lo cual abiertamente declara ser el sol, que tan pequeño nos parece, mayor que todo el cuerpo de la tierra y agua, pues cuando él está debajo de la tierra la sombra della siempre se va ensangostando de tal manera que no pasa del cielo de la luna, que es el que está más vecino a nosotros.⁸

Y Álvarez de Lugo, “descifrando” a Sor Juana:

Luego que deja el día de ser día, por llevar el sol sus luces al contrario hemisferio, comienzan a teñirse de negra, funesta sombra las horas de la noche. La sombra, pues, que la tierra hace (porque el sol entonces se halla debajo de su globo terrestre), es llamada, de los que trataron de la natural filosofía, sombra *piramidal*, como aquí soror Juana.⁹

Esta idea de que la sombra de la tierra no va más allá del cielo de la luna, proviene, como es sabido, de la ordenación concéntrica que desde antiguo se atribuyó al universo. Según el modelo ptolemaico, aún no desplazado totalmente en el siglo XVII por la nueva física, y por lo mismo operante todavía, el cosmos se hallaba dividido en diez u once esferas o cielos. Los cristianos identificaban el último de estos cielos con

⁶ Al decir que el fragmento ha sido interpretado de diversas formas, era con referencia al nivel metafórico, por supuesto.

⁷ Aristóteles. México: UNAM, 1990, p. 602.

⁸ *Introducción del símbolo de la fe*. Ed. de José María Balcels. Barcelona: Bruguera, 1984, I, 38.

⁹ SÁNCHEZ ROYNA, ANDRÉS. *Para leer “Primer sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: FCE, 1991, pp. 61-2.

el Empíreo, morada de Dios;¹⁰ el noveno era el *primum mobile*, cielo “que llaman el primer móvil, el cual con su movimiento arrebatada y mueve todos los otros cielos inferiores, y les hace dar una vuelta al mundo en un día natural”.¹¹ El octavo cielo era el de las estrellas fijas o firmamento, correspondiendo los restantes a sendos siete planetas conocidos entonces, incluidos la luna y el sol, que se encontraba después de Venus. Cada uno de los cielos era, dentro del pensamiento cristiano de la época, movido por una Inteligencia Angélica, idea esta tan antigua que se encuentra ya en San Jerónimo.¹² Así, Fray Luis de Granada puede decir: “y sobre esta maravilla hay otra no menor, y es que un sólo ángel es el que, aplicando su virtud a esta tan grande máquina del noveno cielo, la mueve desde el principio del mundo hasta hoy sin cesar, y sin cansar, y sin revezarse otro en este oficio...”¹³ Aparejada a ella, venía la de incorruptibilidad de las esferas. Se trata del concepto de *quintaesencialidad* de Aristóteles que atribuía una pureza absoluta a los cuerpos celestes, por oposición a la corruptibilidad de los cuatro elementos que se creía conformaban los cuerpos que se hallaban bajo la esfera de la luna, también llamados *sublunares*.¹⁴ En estos últimos actuaban como instrumentos de Dios y mediante una serie de influencias —cual podían ser las de la luna en las mareas o la del sol en el crecimiento de las plantas— los cuerpos celestes. Y esto, dice Fray Luis, “porque dado caso que Dios sea la primera causa que mueve todas las otras causas, pero estos cuerpos [los astros] con las inteligencias que los mueven son los principales instrumentos de que él se sirve para el gobierno de este mundo inferior [...] Y porque estos cuerpos celestes son los primeros instrumentos del primer movedor, que es Dios, y tienen tan principal oficio en este mundo, que es ser causa eficiente de todo lo corporal, los aventajó y ennobleció el Criador con grandes preeminencias sobre todos los otros cuerpos”.¹⁵ Nos encontramos así ante una especie de mecanismo “descendente” con el que Dios mueve el universo a través de una serie de “poleas” perfectamente acopladas y cuyos efectos llegan al más pequeño de los seres.

Todavía queda por mencionar que, en lo que nosotros llamaríamos la atmósfera de la tierra, y que era el espacio existente entre el cielo de la luna y nuestro planeta, había tres “capas” o regiones diversas del elemento *aire*.¹⁶ De ellas dice Granada que

Mas aquí es de notar que la Divina Providencia dividió el aire en tres regiones principales para el uso de las cosas que aquí declaramos. La primera y más alta parte del está junto al elemento del fuego, y por eso es calidísima, conforme a la calidad de su vecino. La más baja, que está junto a la tierra y al agua, es templada, mas no deja de tener (mayormente en algunos tiempos) calor, por razón de la reflexión de los rayos del sol que hieren la tierra. Mas la parte del aire que está en medio destes dos extremos es frigidísima, porque huyendo destes dos extremos, se recoge y reconcentra dentro de sí mesma, y así está más fría...¹⁷

Entonces, recapitulado, es posible ver cómo todavía en el siglo XVII, y sobre todo en los países católicos, esta ordenación del universo que partiendo de la tierra como centro concebía una serie de círculos cada vez mayores que la rodeaban, era aceptada¹⁸ e incluía una gradación que iba de lo menos puro (los cuerpos sublunares o elementales) a lo más (Dios).

¹⁰ Cf. por ejemplo el propio Granada: *Simb.* I, 38.

¹¹ *Ib.*

¹² Cf. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. prólogo y notas de los tres primeros volúmenes de Alfonso Méndez Plancarte; ed. del cuarto de Alberto G. Salceda. México: FCE, 1951, v. I, p. 591, nota al v. 287.

¹³ *Op. cit.* I, 38.

¹⁴ Cf. por ejemplo la *Libra astronómica y filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora (segunda edición. Presentación de José Gaos. Ed. de Berbabé Navarro. México: INAM, 1984, pp. 173-4), donde se nota cómo ya el uso del telescopio ha llevado esta doctrina a tambalearse (cuando menos por lo que a la incorruptibilidad de las esferas se refiere). Sin embargo, el concepto de *incorruptibilidad* de las esferas se halla presente en buen número de composiciones poéticas sorjuaninas —aunque sólo sea, no lo sabemos, así, “poéticamente”.

¹⁵ *Simb.* I, 4.

¹⁶ Sobre esto volveré más adelante, cuando trate los versos 327ss. Para otra fuente, cf. la *Libra astronómica... Op. cit.*, p. 11.

¹⁷ *Simb.* I, 7.

¹⁸ Para corroborarlo baste con leer a Sigüenza y Góngora, que es uno de los espíritus más “modernos” del Virreinato. En sus textos aparece una concepción del cosmos que oscila entre este geocentrismo ptolemaico y, pasando por la “síntesis” de Tycho Brahe, el heliocentrismo copernicano. En cuanto a Sor Juana, nosotros suscribiremos con gusto la afirmación de Pascual Buxó referente a que él está de acuerdo con José Gaos cuando el crítico apunta “refiriéndose al ‘saber atestiguado’ por Sor Juana, y en particular al astronómico”, que “éste ‘se contiene dentro del sistema antiguo y medieval del mundo, dominante aún,

1.1 COMO EXHALACIÓN

Ahora bien, regresando a los versos iniciales de *El sueño*, que, como dijimos, hablan sin lugar a dudas del fenómeno de la noche, tendremos que replantear la cuestión: ¿se trata allí *tan solo* del anochecer, o hay algo más?

Cuando Pascual Buxó relacionó algunos de los *Emblemas* de la *Idea de un príncipe político cristiano* de Saavedra Fajardo con el poema de Sor Juana dio ciertamente un paso adelante en la identificación de las fuentes iconográficas de *Primero sueño*.¹⁹ En ellos se representan figuras de eclipses y “anocheceres” según los concebía la imaginación contemporánea. Sin embargo ya hemos ejemplificado cómo estas figuras eran frecuentes desde la época aristotélica (no nos referimos, por supuesto, sólo al aspecto gráfico, sino a la “esquemmatización” mental²⁰ que de ellos se tenía).

Empero, hay otra “figura” que es posible rastrear desde los primeros versos hasta los últimos del poema. Se trata de una figura que viene trenzada con esta imagen inicial de la noche y que, por lo mismo, hemos pasado por alto. Tal figura se “independiza” luego, y aparece claramente en cada una de las “secciones” de *Primero sueño*; sobre todo en algunas de las series finales. Veamos.

La idea de que la tierra emite exhalaciones es muy antigua. Hablando de ellas Düring explica que en la *Meteorología*

Aristóteles recapitula primero sus teorías anteriormente desarrolladas [...]: todos los cuerpos en el cosmos superior se componen del primer elemento, *to próton sóma*; en el cosmos inferior hay cuatro elementos cuyas propiedades están determinadas por las cuatro cualidades fundamentales; los elementos tienen movimiento natural; los cuatro elementos y sus movimientos naturales son los factores materiales en el cosmos inferior, pero la causa última de todos los cambios físicos ha de buscarse en el cosmos superior [...] El estrato supremo de naturaleza ígnea, que llaman *hyperkkauma*, es descrito en la *Meteorología* como seco y caliente. “A esta materia se la llama fuego, porque esta exhalación humeante no tiene ningún nombre; hay que quedarse con la designación tradicional de fuego, porque esta es la materia más fácilmente inflamable”. Como veremos, la modificación se conecta con su doctrina de las dos exhalaciones y de la génesis de los vientos.²¹

Prosigue Düring citando a Aristóteles:

Alrededor de la Tierra y cerca del centro se hallan las materias más pesadas y frías, tierra y agua; junto a ellas el aire y lo que ordinariamente llamamos fuego, pero que no es fuego. Pues el verdadero fuego es un calor desmedido, en cierto modo un abrasarse. Se tiene uno que imaginar que una parte del aire, llamado así por nosotros, que rodea la Tierra, es un elemento húmedo y caliente, porque es de índole vaporosa y recibe evaporación desde la Tierra.²²

Ambos componentes del aire (el húmedo y el seco) se presentan en mezcla; pero cuando uno de ellos domina se crean, en el primer caso, la lluvia, y en el segundo los vientos. Explica también Düring que esta idea de la exhalación caliente de la tierra se remonta a Anaximandro. De él dice Aristóteles que pensaba que en un tiempo todo era húmedo en la tierra, pero que calentada por el sol parte de dicha humedad se evaporó, produciendo así los vientos, mientras que de la restante se formaba el mar. Asimismo refiere Düring que, aunque Aristóteles rechazó tal teoría, es ella la base de su propia teoría de la exhalación seca.²³ En ésta, dice, basa todas sus explicaciones de los fenómenos naturales:

incluso entre los cultos [...] corocedores del sistema copernicano, pero fieles a la Iglesia, que aún no admita este último sistema'...” (*Las figuraciones del sentido*. México: FCE, 1984, p. 243.)

¹⁹ *Ib.*, pp. 240ss.

²⁰ “Esquemmatización” que, por cierto, no ha cambiado mucho: en efecto ¿de qué otro modo representamos nosotros la “calda” de la noche?

²¹ *Op. cit.*, p. 597.

²² *Ib.*, p. 598.

²³ *Ib.*, p. 599.

Para su doctrina de la *anathymiasis* el hecho empírico primario, ello es evidente, fue el proceso de formación de la niebla. La exhalación húmeda y fría es para él una exhalación del elemento agua y ella causa la formación de niebla, nubes y lluvia. La exhalación seca, con forma de viento y humo, que asciende de la Tierra bajo el influjo del Sol, la consideraba como una secreción del elemento fuego desde la Tierra [...] La exhalación seca asciende y al final forma en el estrato más alto un *Hypekkanma* [sic], una materia fácilmente inflamable, en cierto modo una yesca. Con ayuda de esta hipótesis explica Aristóteles una serie de fenómenos...²⁴

Entre ellos se encuentran los cometas, que al friccionalarse la capa más alta de la exhalación con el movimiento de las esferas los producen. De esto explica Sigüenza y Góngora que un cometa es “un meteoro encendido y engendrado de nuevo de una copia grande de exhalaciones levantadas del mar y de la tierra hasta la suprema región del aire”,²⁵ si se acepta la opinión de Aristóteles de que se trata de formaciones sublunares. Aunque si se acepta la de Kepler en el sentido de que son celestes, “se forman los cometas de varios humos crasos y pingües, que exhalan los cuerpos de las estrellas, los cuales, *porque no inficionen la áurea etérea*, los une la naturaleza a un determinado lugar, donde se consumen encendidos en el fuego del Sol [...] Y si esto no fuere, serán en sentir de Wilibrodo Snellio [y otros] exhalaciones del Sol que son las que le forman las manchas, las cuales, arrojadas más allá de su atmósfera [...] se encienden allí hasta que se resuelven y acaban. Y si tampoco fuere esto, será lo que propone el padre Baltasar Téllez en su *Filosofía* y es, que de los hálitos y evaporaciones de todas las errantes se hace un conglobado, que *consume el fuego celeste...*”²⁶

Más allá de esta discusión de Sigüenza con el padre Kino referente a la producción e influencia de los cometas en la vida de los hombres, lo que aquí nos interesa es el aspecto de las “exhalaciones levantadas del mar y de la tierra hasta la suprema región del aire” que, como dijimos, es la más cercana a la luna.

Efectivamente, según esto, la tierra produce cada noche²⁷

exhalaciones gruesas, pingües, nitrosas y sulfúreas, con las cuales ocupada esta primera región del aire [la superior] que nos circunda, y mediante partículas mordaces, deletéreas, corrosivas y acrimoniosas de que constan, necesariamente hablan de esterilizar las tierras corromper las plantas y *alterar los humores*, si no se elevasen a la región superior, *donde se consumen con la violencia del fuego*, que las acaba, quedando entonces libre y purgada de tan malas cualidades esta parte inferior de la atmósfera que habitamos; y por consiguiente, con pronuncio de bienes, [a los] que pudieran estorbar *aquellos vapores y exhalaciones*, si no faltasen.²⁸

Es más, dichas exhalaciones resultaban en ocasiones tan masivas “por los muchos vapores y hálitos celestes que, ocupando gran parte de la áurea etérea, impedían el tránsito de los rayos solares”, y esto “según lo refiere Kircher en su *Itinerario extático* y Pedro Gassendo en sus *Comentarios...*”²⁹ Es por ello precisamente que son útiles los cometas, porque “era necesario que hubiese alguna cosa donde se juntasen y consumiesen los hálitos, vapores, expiraciones y efluvios venenosos, que pasaron a la región del aire...”³⁰ Esta opinión, como dijimos, se funda en Aristóteles que “en el libro I de los *Meteoros*” explica que “los cometas no son otra cosa que un cuerpo vastísimo *compuesto de varias exhalaciones que, levantándose del mar y tierra y encumbrándose a la suprema región del aire*, adquieren allí bastante compactación y densidad...”³¹

No cabe duda entonces de que lo que de la tierra se evapora tiene carácter negativo, porque

²⁴ *Ib.*, pp. 598-600.

²⁵ *Libra astronómica...Op. cit.*, p. 11.

²⁶ *Ib.*, pp. 12-13; los subrayados son míos.

²⁷ *Ib.*, p. 11.

²⁸ *Ib.*, p. 12. Los subrayados son míos.

²⁹ *Ib.*, p. 13.

³⁰ *Ib.*, p. 14.

³¹ *Ib.*, p. 47; los subrayados son míos.

lo que corrompe el aire (origen de las pestes, mortandades, sequedades y terremotos, etc.) son los hálitos, efluvios y evaporaciones del glóbo terráqueo, y éstas son pábulo y alimento del fuego que le da forma al cometa...³²

Y, en el mismo sentido, Sigüenza cita a "Raxo, en el libro I [del] *De Cometis*":

"El fin último de los cometas es resolver las exhalaciones provenientes de las grandes conjunciones, eclipses u otras malignas mutaciones de los astros, a las que la Tierra, infectada y como hinchada por alguna enfermedad gravísima, expele como en una crisis..."³³

Empero tal fenómeno de las evaporaciones terrestres no es excepción; todo lo contrario:

Y si esto es cometa, no sé por qué de él se atemorizan tanto los hombres, cuando no hay noche alguna que dejen de inflamarse otros tantos cometas, cuantas son las estrellas que nos parece que corren y que verdaderamente no son sino exhalaciones de tan poca compacción y cuantidad, que apenas se encienden cuando al instante se acaban...³⁴

Como ya mencioné al inicio de este apartado, la base de dicha manera de pensar proviene de las observaciones que hizo Aristóteles del fenómeno de la niebla. El hecho de que la tierra "produzca" evaporaciones, condujo a esta teoría de las emanaciones "nocivas" que, como veremos adelante, tiene su contraparte en fisiología. Ello por la idea, predominante hasta la época de Sor Juana, de que el hombre es *microcosmos*; es decir "modelo" del *orden* del universo, que es el *cosmos*.

Ahora bien, regresando a la figura de las emanaciones, diremos que nuestra hipótesis es la de que tejida con la descripción que en los versos iniciales (1-18) del poema se hace del anochecer, se encuentra esta otra narración de un "vapor" que se "encamina" al cielo; "vapor" que, a lo largo de la obra, será posible descubrir en sucesivos pasajes, y que tendrá función capital en la alegoría de la misma.

1.2 SUS SIGNIFICADOS

De que en los momentos iniciales de *El sueño* Sor Juana habla del anochecer, parece no haber duda. Como ya comenté, la mayoría de los intérpretes están de acuerdo en ello. Así, por ejemplo, Karl Vossler sintetiza con estas breves palabras los primeros versos del poema:

La sombra piramidal lanza la punta de la noche hacia las estrellas, aunque sin conseguir llegar a la esfera de la luna.³⁵

Ya cité la opinión de Pascual Buxó³⁶ y, por su lado, José Gaos cree que *El sueño*

Empieza con una soberbia imagen astronómica y bélica de la noche: la imagen de la guerra "intimada" por la sombra de la Tierra, es decir por la noche, a las estrellas.³⁷

La lectura de Robert Ricard³⁸ es muy similar a la de Vossler. Abelardo Villegas también explica que

³² *Ib.*, p. 48; el subrayado es mío.

³³ *Ib.* Claro que antes ha comentado, con respecto a Raxo, que se trata de "la decrepita doctrina de los filósofos y astrólogos que así lo dicen". Sin embargo la base de la presente teoría de las emanaciones pestilentes es avalada por él mismo en toda esta sección. El subrayado es mío.

³⁴ *Ib.*, p. 58; el subrayado es mío.

³⁵ *Escritores y poetas de España*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1974.

³⁶ *Cf. supra* pp. 1ss.

³⁷ "El sueño de un sueño". *Historia mexicana*. El Colegio de México. Núm. 37, t. X, núm. 1, julio-septiembre de 1960, p. 54.

³⁸ "Reflexiones sobre 'El sueño' de Sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de la Universidad de México*. Núm. XXX, 4-5, diciembre de 1975-enero de 1976, p. 26.

Las sombras de la noche se elevaban como negros obeliscos de la tierra al cielo, tratando de cubrir en vano la perenne luz de las estrellas.³⁹

Basten estos autorizados ejemplos por ahora. Sin embargo, llegados aquí, será necesario citar a Octavio Paz, para quien se trata asimismo de que “la noche no llega a las estrellas y apenas si roza la esfera de la Luna”.⁴⁰ Empero, el crítico, anexa a la imagen del anochecer, ha sabido ver la imagen de “la sombra [que] es una emanación de los ‘negros vapores’ que arroja la corrupción terrestre y con los que quiere cubrir la esfera supralunar, región de las inteligencias celestes y los ángeles”.⁴¹

Esta última afirmación, acertada en un sentido, pero incompleta en otro,⁴² es importante para nosotros porque nos remite a la “emanación [...] que arroja la corrupción terrestre y [...] que quiere cubrir la esfera supralunar [sic]”. Emanación que, como ya explicamos, era en la época de Sor Juana el fundamento teórico de una serie de fenómenos físicos, entre ellos el de los cometas. Estas mismas ideas se hallan, por ejemplo, en los vv. 25-37 de la silva que lleva el n. 215 en las *Obras completas*. En ellos Sor Juana usa epítetos muy similares a los de *Primero sueño*:

Así preñada nube, congojada
de la carga pesada,
de téreas condensada exhalaciones,
sudando en densas lluvias la agonía
—vibra de vapores espantosa,
cuyo silbo es el trueno
que al cielo descompone la armonía—,
el pavoroso ceño
que concibió la máquina fogosa
(que ya imitó después la tiranía
en ardiente fatal artillería),
rasga, y el hijo aborta, luminoso,
que en su vientre aun no cupo vaporoso.

En *El sueño* la descripción de dicha evaporación está entreverada con la de la caída de la noche, de modo que cuando la monja escribe que la sombra piramidal y funesta nacida de la tierra encaminaba su punta altiva con la pretensión de escalar las estrellas, podemos leer ya una, ya otra “imagen”. Es decir, que bajo esta figura de los versos 1-18 se describen tanto el fenómeno de la noche como el de las evaporaciones mencionado.

En efecto, los términos escogidos por Sor Juana en este paraje permiten ambas lecturas. Habrá que aclarar sin embargo que no se trata de una segunda interpretación que hayamos impuesto al poema. Dentro de poco diremos más al respecto. Por el momento nos conformaremos con mostrar cómo el inicio de la obra también puede entenderse de manera que en él se descubran los “vapores” antedichos.

El modo más obvio será quizás apelar a los significados que de la palabra *vapor* ofrece, por ejemplo, el *Diccionario de autoridades*:⁴³

- 1- *Vapor*: La parte sutil y húmeda, que mediante el calor se eleva de los cuerpos
- 2- *Vapor*: Se toma también por el humor sutil que se eleva del estómago, ú otra parte del cuerpo, y ocupa, y mortifica la cabeza, ú la desvanece, ó aturde.

³⁹ “El cielo y la tierra en ‘El sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Filosofía y letras*, 27: 53-54, enero-junio de 1954, p. 244.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 486.

⁴¹ *Ib.*, p. 485.

⁴² Acertado porque el exégeta sabe ver en el pasaje el *otro* aspecto de la “sombra”, es decir “la corrupción terrestre”; incompleta porque ve en ella una descripción que “no es realista sino simbólica” únicamente (*ib.*). En cuanto al simbolismo de estas evaporaciones, cf. *infra* cap. 3.

⁴³ Gredos. Ed. fines., 1976.

3- *Vapor*: Se llama también el vaho, que se despiden con la respiración, ó el humor, que se pega á los vidrios, y crystales, y los empañá.

4- *Vapor*: Metaphoricamente se toma la especie, ó sugestión, que perturba, y obscurece la razón. Lat. *vapor*. Hortens. paneg. P 1. 194. Con quantas tinieblas de su infernal *vapor* pretendió no empañar solo, sino apagar aquella luz.

5- *Vaporoso*: Lo que arroja de si vapores, ú los ocasiona.

Si dejamos para después los significados 2, 3 y 4 que se refieren al nivel microcósmico o corporal humano,⁴⁴ y nos fijamos en el primero y último que pueden muy bien aplicarse tanto a éste como al del “gran cosmos”, veremos que “vapor” y “vaporoso” son voces usadas para nombrar al producto del fenómeno físico de la gasificación. Es fácil darse cuenta de que en ninguno de los casos el significado de estas palabras es sinónimo de “noche”. Igual sucede si ponemos nuestra atención en los restantes 2, 3 y 4. Todas y cada una de las variantes están relacionadas con la emanación de gases, provengan éstos ora del cuerpo humano en específico (núms. 2, 3 y 4), ora de los cuerpos físicos en general (núms. 1 y 5), incluida, como luego se verá, la tierra en ellos.

El uso de “vapor” como equivalente de “noche” lo hallamos tan solo en el n. 4, donde se dice que “metaphoricamente” se utiliza por “perturbación y obscurecimiento de la razón”; y ni aquí siquiera, porque es únicamente en el ejemplo donde se da a entender que “vapor” es equivalente de “tinieblas” (“Con quantas tinieblas de su infernal *vapor*...” &).

El hecho de que sólo metafóricamente “vapor” sea sinónimo de “noche” parecería apoyar la teoría de que —cuando menos a un nivel semántico primario— el empleo que Sor Juana hace de esta palabra implica que no únicamente está puesta en *Primero sueño* como equivalente de “noche”, sino que lleva también su significado “propio” de “la parte sutil y húmeda, que mediante el calor se eleva de los cuerpos”.

Y, si se nos permite, es posible dar un segundo fundamento a esta hipótesis llevando la mirada hasta el final del poema, sitio en el que la figura de la noche torna a ser descrita. En esos versos volvemos a hallarnos de frente con el icono de “la noche”, aunque esta vez no en la forma “triumfal” —si pudiéramos llamarla así— y ascendente del inicio, sino en la de su “despeño” y “derrota” (vv. 887-975). Aquí, al término del poema, los epítetos utilizados por la jerónima para nombrar a la noche en fuga no incluyen, ¡ni una sola vez siquiera!, equivalente o derivado alguno de “vapor”. La razón de esto la daremos más adelante;⁴⁵ empero, veamos ahora un par de ejemplos de ello en las descripciones de la noche. En los versos 887ss dice Sor Juana que, luego de la aparición primera de Venus y de la Aurora, la noche (“tirana usurpadora/ del imperio del día” que “negro laurel de sombras mil ceñía/ y con nocturno cetro pavoroso/ las sombras gobernaba,/ de quien aun ella misma se espantaba”), ante el surgimiento de los primeros rayos solares

a la fuga ya casi cometiéndolo
más que a la fuerza, el medio de salvarse,
ronca tocó bocina
a recoger los negros escuadrones
para poder en orden retirarse [...]
(vv. 934-8)

Pero, al estarlo haciendo, “Llegó, en efecto, el Sol cerrando el giro/ que esculpió de oro sobre azul zafiro” (vv. 943-4), y la noche (vv. 952-8)

que sin concierto huyendo presurosa

⁴⁴ Vid *infra* cap. 2. Aunque, también hay que decirlo, los núms. 1 y 5 son igualmente aplicables a este nivel.

⁴⁵ Cf. *infra* 2.7, 3.1.4 y 3.2.

—en sus mismos horrores tropezando—
su sombra iba pisando,
y llegar al Ocaso pretendía
con el (sin orden ya) desbaratado
ejército de sombras, acosado
de la luz que el alcance le seguía.

Donde podemos apreciar que, por ejemplo, términos como “sombra”, “funesta” y “negro” utilizados en la descripción inicial de la noche, se repiten, mientras que “vapores”, “empañaba” y “aliento denso” no. Aún más. Si nos imaginamos el proceso del anochecer según lo hemos descrito,⁴⁶ de modo que al girar el sol en torno a la tierra produzca en uno de los dos hemisferios (el que no está iluminado) una sombra (que es la propia de la tierra) que “se va siempre estrechando” hasta que “fenece” y “no llega más que al cielo de la Luna”,⁴⁷ obtendremos la siguiente figura de la “caída” de la noche:

Consiguió, al fin, la vista del Ocaso
el fugitivo paso, [de la noche]
y —en su mismo despeño recobrada
esforzando el aliento en la ruina—
en la mitad del globo que ha dejado
el Sol desamparada,
segunda vez rebelde determina
mirarse coronada [...]

(vv. 959-66)

Y que no es sino el proceso opuesto al que se describe en los primeros versos de *El sueño* (opuesto si lo “vemos” desde el hemisferio que está siendo iluminado, como es aquí el caso; el mismo si nos situamos en el hemisferio que está siendo “desamparado” por el sol, como sucede al inicio del poema). De modo que podría decirse que estos versos comprendidos entre el 959 y el 966, son equivalentes a los que se hallan entre el 1 y el 18. En efecto, en ambos periodos se describe el mismo fenómeno físico del anochecer (ya en uno, ya en otro hemisferio). Sin embargo —y este era el otro argumento que aducíamos como prueba de que en los primeros versos del poema se encuentra descrito asimismo un segundo fenómeno físico que no se halla en los que acabamos de citar y que es el de las emanaciones vaporosas— *sólo en el periodo que marcan los versos 1-18 usa Sor Juana de los términos tantas veces mencionados: “vaporoso”, “aliento denso”, &c. ¿Por qué?*⁴⁸

⁴⁶ Vid supra p. 2.

⁴⁷ Cf. *Smb.* I, 38.

⁴⁸ Cf. *aslamismo* 2.7, 3.1.4 y 3.2.

2 LA SOMBRA "INTERNA"

LA SOLUCIÓN A LO ANTERIOR parece estar en el concepto de microcosmos antedicho.¹ Tal idea de que hay un *macrocosmos* o gran mundo (concepto que corresponde al de universo, más o menos como nosotros lo entendemos) y un *microcosmos* o pequeño mundo (el hombre), y según el cual éste es modelo o "imagen" de aquél, es muy antigua. Se basa en la interpretación del universo a partir del propio hombre. Su origen parece hallarse en la cosmogonía órfica.

Entre los griegos se encuentra ya en Platón, por ejemplo (*Timeo* 30); y en Aristóteles luego (*Física*, VIII). Es posible toparse con ella en diversos sitios. Los neoplatónicos la usaron; también los pseudoherméticos, herederos en cierta manera del orfismo primitivo.² Buen ejemplo de ello es el siguiente pasaje, tomado del tratado pseudohermético que lleva por nombre *La llave*, y que pretende ser vehículo de las enseñanzas del dios Hermes:

Dado que el mundo es una esfera, es decir una cabeza, y que por encima de la cabeza no hay nada material, de la misma manera que debajo de los pies tampoco hay nada inteligible, antes bien todo es material, y dado que el intelecto es la cabeza, cabeza que se mueve con un movimiento circular, es decir con el movimiento propio de la cabeza...&³

Este concepto pasó de aquí al Renacimiento bajo algunas formas mágicas; lo topamos verbigracia en Tomás Campanella (*De sensu rerum* I, 10); y en sus manifestaciones alquímicas en Paracelso. Tal interpretación antropomórfica del mundo tiene en estas corrientes el sentido de dominación del mundo natural por analogía.

Otra vertiente de la misma idea de microcosmos la descubrimos a través de la influencia platónica en el pensamiento cristiano. Prueba de ello nos la da el propio Granada, quien explica, citando a Teodoreto y a San Gregorio Magno, que si

el hombre se llama mundo menor es porque todo lo que hay en el mundo mayor, se halla en él, aunque en forma más breve. Porque en él se halla ser como en los elementos, y vida como en las plantas, y sentido como en los animales, y entendimiento y libre albedrío como en los ángeles. Por lo cual lo llama San Gregorio "toda criatura", por hallarse en él la naturaleza y propiedades de todas las criaturas.⁴

Sin embargo, dice el mismo Fray Luis, es factible rastrear tal concepto hasta la Biblia, porque al hombre

lo crió Dios en el sexto día, después de ellas [las criaturas] criadas, queriendo hacer en él un sumario de todo lo que había fabricado, como hacen los que dan o toman cuentas por escrito, que al remate dellas

¹ Vid *supra* p. 6, e *infra* 7.9.5.4.

² Cf. lo que al respecto dice Samaranch en la introducción a su edición de *Tres tratados*, Hermes Trismegisto. Buenos Aires: Aguilar, 1984, p. 15.

³ *Ib.*, p. 68.

⁴ *Smb.* I, 23.

resumen en un renglón la suma de todas ellas, de modo que aquel solo renglón comprende todo lo que en muchas hojas está explicado. Y lo mismo en su manera parece haber hecho el Criador en la formación del hombre, en el cual recapituló y sumó todo lo que había criado.⁵

Idea esta que se encuentra en la base de toda la estructura de la primera parte de la *Introducción del símbolo de la fe*, y que tan cara fue al Siglo de Oro. Ejemplo más cercano se halla en Sigüenza y Góngora. En su disputa con el Padre Kino y con referencia a la afirmación del astrónomo europeo de que entre mayor la edad del mundo más cometas aparecerán, pregunta el sabio mexicano por el fundamento de tal conclusión. ¿Cuál sera éste?

¿La analogía que hay entre el mundo grande, que es aquél, y el hombre, que es el que en sí lo epiloga?; en proferirlo tan absolutamente no dice bien. Lo primero porque esta analogía o semejanza no ha de ser tan material como pretenden algunos, sino como lo explica elegantísimamente el padre Kircher en su *Itinerario extático*: "Dios proveyó otro mundo intelectual, constituido en la mente humana, en el que está escondido todo el racional fulgor y espiritual emanación; en el cual también acumuló, a manera de epitome del mundo insensible, los grados de todos los seres del universo, mediante los cuales la mente humana, no inferior ya al mundo de todas las cosas, plena de fecundidad intelectual e impregnada de todas las especies, se extiende a la otra región del mundo intelectual, y en tal forma que llega a ser universal tanto por el alma como por el cuerpo, etc".⁶

Y, por último, en Sor Juana⁷:

Dice el Génesis sagrado,
que fué la creación del Hombre
la perfección de los Cielos
y el complemento del Orbe.

Luego, pecando él, por fuerza
todo el universal orden,
aunque en las partes perfecto,
quedó, cuanto al todo, informe.

(vv. 1-8)

⁵ *Ib.*, cf. los vv. 690ss, donde Sor Juana expresa lo mismo casi con idénticas palabras:

el Hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluta
parece al Ángel, a la planta, al bruto;
cuya altiva hajeza
toda participó Naturaleza.
¿Por qué? Quizá porque más venturosa
que todas, encunbrada
a merced de amorosa
Unión sería.

Antes ha dicho que el Hombre es "último de su Eterno Autor ngrado". Cf. *infra* 7.9.5 Ass.

⁶ *Op. cit.*, p. 26.

⁷ Núm. 276; cf. *infra* 7.9.4ss.

Donde se encuentra no únicamente la idea mencionada, pero aquélla bíblica según la cual la creación del hombre es “la perfección de los Cielos”. Es decir, que él es no sólo síntesis del universo, sino señor del mismo.⁸ Y también en este villancico es María Inmaculada, preservada *ab aeterno* del pecado por ser madre del Salvador, “perfección y alegría”:⁹

Pues ya que toda criatura
quedó deudora a María
de perfección y alegría,
de ornato y hermosura,
canten su Concepción pura,
pues la perfección encierra
1.—del Hombre,
2.—del Ángel,
3.—del Cielo
4.—y la Tierra.
(vv. 17ss)

O sea que es María, puesta aquí como exponente excelso de la raza humana, compendio, “epílogo” del cosmos todo, y el ser con quien él, por lo mismo y por hallarse “preservada de los comunes horrores”, está en deuda:

El todo del Universo,
que fué imperfecto hasta entonces,
por su último complemento
su Pureza reconoce.
(vv. 13-6)

Entonces, esta misma idea de “correspondencia” entre el hombre (microcosmos) y el universo (macrocosmos) aparece en Sor Juana en diversos momentos, uno de los cuales es el que se muestra en los versos 690 y siguientes de *Primero sueño*,¹⁰ pero que se extiende de modo implícito por todo el poema.

Ejemplo concreto de ello lo tenemos en la transición que en éste nos lleva de la *sombra* “exterior” a la “interior” —como hemos nombrado a cada uno de estos momentos del mismo “proceso”—, y que a partir del verso 252 se manifiesta en que la “sombra” que antes (“afuera”) subía hacia el cielo, ahora (“adentro”) lo hace hacia el cerebro.

Equivalentes son, en efecto, las figuras de tales sombras vaporosas que “ascienden”, una al aire terrestre, otra a la cabeza.

2.1 EL ALMA VEGETATIVA

⁸ Cf. *infra* 7.9.5.4ss.

⁹ Cf. *infra* 7.9.3.

¹⁰ Cf. *supra* nota 5 e *infra* 7.9.5.4.

Para que lo anterior queda más claro, será necesario ubicarnos en el verso 151, donde comienza la sección que Méndez Plancarte llamó *El dormir humano*.

El “cambio de escena” es aquí patente. La narración pasa del *Sueño del Cosmos* —sección ésta que, a su vez, proviene de la intitulada *Invasión de la noche*, y que es aquélla en la que Sor Juana describe el anochecer arriba explicado— a la del *Dormir humano*. La poetisa ha hecho una especie de *close up* repentino con el que nos muestra no ya al anochecer producido por la sombra en el macrocosmos y la manera en que “cae” sobre toda criatura, sino los efectos y modos fisiológicos con que el sueño se va apoderando del ser humano¹¹, del microcosmos. Tales modos acabarán produciendo una nueva evaporación, que será la causa última del sueño. Es a esta evaporación a la que hemos llamado *sombra* “interna”, por su equivalencia con la “externa”.

La mención concreta de dicha evaporación la hace Sor Juana en el v. 255 (“húmedos, mas tan claros los vapores”). Sin embargo, la “producción” de estos vapores ha comenzado desde antes.¹²

El modo en que se generan los vapores internos causantes del sueño es el siguiente. Dice Fray Luis de Granada¹³ que

Es, pues, agora de saber que en nuestra ánima hay tres potencias o facultades, de las cuales la primera es vegetativa, cuyo oficio es nutrir y mantener el cuerpo, y otra que llaman sensitiva, que es la que nos da sentido y movimiento, y la tercera es la intelectual, que nos diferencia de los brutos y nos hace semejantes a los ángeles.

El alma humana subsume así las facultades de los seres inferiores a ella, de modo que posee virtualmente las potencias que se hallan en las almas tanto de las plantas (vegetativa), como en las de los animales (sensitiva), a las que viene a añadirse, por supuesto, la que es característica de los seres espirituales (los ángeles, por ejemplo), entre los que el hombre representa el más bajo peldaño.¹⁴

Con respecto a la primera, explica Fray Luis que la facultad vegetativa es indispensable, porque su utilidad es “ser necesario mantenimiento ordinario para conservar la vida”.¹⁵ La explicación médica del proceso nutritivo se basa principalmente en cómo se genera el calor necesario que nos permite seguir viviendo.

La razón desto es porque el calor de nuestros cuerpos, mediante el cual vivimos, ése también no menos es causa de nuestra muerte que de nuestra vida.¹⁶

¹¹ “Del ser humano particular”, “de la persona”, estuvimos a punto de escribir porque, como se verá luego, es de ella misma de quien la monja habla. Para comprobarlo sólo hay que leer la última frase del poema, que es “yo despierta” (cf. *infra* 8.4.2; el subrayado es mío).

¹² Desde el v. 151 como dijimos, en que la poetisa comienza la descripción científica del proceso fisiológico, tal y como era entendido por la medicina tradicional de su época.

¹³ *Stmb.* I, 25. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II, 2, 413 a, e *infra* 7.9.3 y 7.9.5.4. En cuanto al sitio del que sacó Sor Juana la información de cómo se realiza este proceso fisiológico, apunta Paz que, referente no sólo a la medicina, pero a la cosmografía y astronomía, “Méndez Plancarte dice que sigue a fray Luis”, a lo que el propio Paz agrega: “tal vez” (*op. cit.*, p. 487). Empero, este “tal vez” debería convertirse en “muy probablemente”, porque las semejanzas son notorias.

¹⁴ Cf. *infra* 7.9.3 y 7.9.5.4.

¹⁵ *Stmb.* I, 25.

¹⁶ *Ib.*

Por ello, dice Sor Juana que el alma en el cuerpo dormido “dispensaba” a éste “los gajes del calor vegetativo” (v. 200).

El calor natural en el cuerpo actúa, según el símil, que se encuentra ya en Hipócrates, puesto por el propio Granada, como la llama de una lámpara de aceite que lentamente va consumiéndolo hasta extinguirse. Tal “aceite” se llama en el cuerpo humano *húmedo radical*. Es la humedad corporal que, al irse agotando por la acción del calor, será necesario reponer “con el manjar que se come”.

Sin embargo

porque nunca es tan perfecto lo que se restaura como lo que antes había, de aquí viene poco a poco el húmedo radical a perder su vigor y virtud y, cuando éste del todo se menoscaba, viene a acabarse juntamente con él la vida.¹⁷

Los elementos nutritivos procedentes de la alimentación se distribuyen por todo el cuerpo. Dentro de poco veremos cómo se habrán de convertir en *espíritus* de vida y otras formas.¹⁸ Para que la distribución se consiga, son necesarios venas, arterias y nervios.¹⁹ El nutrimento de cada órgano del cuerpo se hace posible porque cada una de ellos posee tres diversas facultades (que no hay que confundir con las tres *almas* antes mencionadas). Ellas son la *atractiva*, la *conversiva* y la *expulsiva*.

Porque cada miembro atrae de las venas, que son acarreadoras del mantenimiento, lo que es necesario para su nutrición, y después lo convierte en substancia, y, si tiene alguna superfluidad que no le convenga, despídela de sí.²⁰

O sea que cada miembro es capaz de absorber sólo lo que es propio para su conservación, dejando a un lado lo que no.

El cuerpo está compuesto por los llamados *cuatro humores*.²¹ Estos son *sangre*, *flema*, *cólera* y *melancolía*. De ellos, según explicábamos, “cada miembro toma lo que conviene a su naturaleza, y no toca lo demás”. La alteración de la comida produce, en última instancia, la nutrición y el mantenimiento de la vida. Para conseguirlo, se da la cooperación de todos y cada uno de los miembros, que son como las herramientas del alma vegetativa.²²

¹⁷ *Ib.* En el poema Sor Juana habla de los

pequeños robos al calor nativo,
algún tiempo horndos,
nunca recuperados,
si ahora no sentidos de su dueño,
que, repetido, no hay robo pequeño [...]
(vv. 221-5)

Con lo que refiere este fenómeno de pérdida de “vigor y virtud” del balance entre el húmedo radical y el calor del cuerpo (cf. *infra* 2.4).

¹⁸ Cf. *infra* 2.2ss.

¹⁹ *Symb.* 1, 25.

²⁰ *Ib.*

²¹ *Ib.*

²² *Ib.*

El proceso se inicia en la boca con la masticación; es ésta la *primera digestión*. Pasa el bocado, ya molido, por la garganta o garguero y va a dar al estómago, “que es el cocinero general de todos los miembros”.²³

El estómago

comienza luego a alterar el manjar que recibe, y a darle otra forma, y aquí se hace la segunda digestión. Y porque ésta no se puede hacer sin calor y sin fuego, sirve para esto primeramente el corazón, que es su vecino, y es miembro calidísimo, y así influye calor en esta olla del estómago.²⁴

Aquí empezamos a entender que, en la concepción médica antigua, el proceso nutritivo se da por la acción conjunta de diversos órganos. Porque además de la intervención del corazón, se da la colaboración de “todos los miembros, como si tuvieran sentido para conocer que el estómago guisa de comer para todos ellos”, y esto debido a que “ayudan a este cocimiento con su propio calor”. Es tal la razón por la que “acabando de comer se nos enfrían los pies y manos, porque el calor destes miembros va a ayudar al cocimiento del manjar con que ellos se han de mantener”.

El camino que la digestión sigue tiene como próxima meta los intestinos. Sin embargo, el proceso no concluye, como nosotros supondríamos, aquí, sino que continúa en el hígado. A éste llega una serie de venas procedente de la sección intestinal; por ellas cruza “el manjar ya digesto y cocido, dejando en los intestinos lo menos puro y más grueso para mantenerlos”.

El hígado, por su parte, “recociendo más con su calor natural el manjar que recibe”, despide “de sí lo menos puro, como vemos que lo hace la olla de carne puesta al fuego cuando hierve”.

Es aquí donde nos encontramos con los cuatro humores antedichos, porque

como el manjar que dentro de sí recibe [el hígado], estén todos los cuatro humores [...] lo que sobra de la melancolla envía al bazo, el cual por sus conductos y caminos lo atrae a sí, y se mantiene dél, pero lo demasiado de la cólera envía a la vejiguilla de la hiel, que está pegada con el mismo hígado, la cual atrae a sí este humor con que ella se mantiene.²⁵

La función de la melancolla es, entre otras, la de producir el hambre, indispensable para el mantenimiento de la vida:

mas la melancolla que está en el bazo sirve para causar hambre y gana de comer, sin la cual el animal perecería, si no tuviese este *despertador* que le solicitase.²⁶

Cada uno de los humores corresponde a uno de los cuatro *elementos* (fuego, aire, agua y tierra). Sin embargo, dice Granada, es maravilloso saber que en el cuerpo humano se invierten tales correspondencias, porque, la cólera por ejemplo, que debería ascender a las

²³ *Ib.*, l, 26.

²⁴ *Ib.*

²⁵ *Ib.* Estos humores son los causantes, por su exceso o insuficiencia, de las enfermedades y “temperamentos” humanos.

²⁶ *Ib.*, cf. los vv. 827ss del poema; el subrayado es mío.

partes altas corporales por ser de la misma naturaleza del elemento fuego, desciende; mientras que la melancolía, cuya naturaleza es la de la tierra, asciende.

Es también en el hígado donde se produce la sangre. Es él quien la conduce a la totalidad del cuerpo. Para ello fabrica dos "masas" sanguíneas. La primera es "para el mantenimiento de todos los miembros y huesos, la cual sangre se distribuye por las venas de todo el cuerpo"; van con ella mezclados los otros humores, de manera que mediante la función atractiva cada parte se queda con lo que es "conforme a su naturaleza".

Es esta masa de sangre la que se usa mayormente. La otra en cambio va "derecho al corazón", el cual

como tenga dos ventrículos o senos distintos, recibe esta sangre en el primero dellos, y allí, con el gran calor dél, otra vez se refina y purifica, despidiendo por la canal del pulmón toda la fuminosidad y hollín que tiene.²⁷

Y es dicha sangre venal, purificada en arterial en el segundo ventrículo, de la que se formarán los *espíritus vitales*, que "son los que dan calor y vida a nuestros cuerpos".

El proceso de purificación del alimento, realizado a través de diversos "cocimientos", ha ido "espiritualizándolo"²⁸ para que así tenga "mayor virtud para oficios más altos y más importantes". Dichos "oficios" serán los de transformarse a su vez en *espíritus animales*, que son los que permiten el movimiento y la sensación;²⁹ actividad ésta que es ya la del alma sensitiva.

El camino de los espíritus de vida será el que lleva, por las arterias, el nutrimento necesario a todo el cuerpo.

Llama Fray Luis "rey" al corazón porque está "en medio de nuestro pecho, cercado de otros miembros principales, que sirven al regimiento de nuestro cuerpo".³⁰ Es él quien "influye" asimismo "calor de vida en todos los miembros".

Es, empero, tan grande el calor del corazón, que hace falta un mecanismo que "atemperé" su acción:

Por ser el corazón calidísimo, como está dicho, le proveyó aquel sapientísimo Maestro como a rey de un continuo refrescador que le está siempre haciendo aire para que no se ahogue con su demasiado calor, el cual oficio ejercita siempre, así cuando dormimos como cuando velamos, porque en ambos tiempos respiramos.³¹

Tal "refrescador" es, por supuesto, el pulmón

De suerte que este miembro, a manera de fuelles, se está siempre abriendo y cerrando y, abriéndose, recibe el aire fresco con que refrigera el corazón y, cerrándose, despide el caliente que dél procede.³²

²⁷ *Ib.* Poco después veremos que el funcionamiento conjunto de corazón y pulmones es la fuente principal que mantiene la temperatura adecuada del cuerpo, ya que éstos son una especie de "radiador" (*fielle*, le llaman muchas veces; cf. los vv. 210ss del poema).

²⁸ *Ib.*

²⁹ *Ib.*, I, 27.

³⁰ Cf. los vv. 210ss del poema, e *infra* 6.4.2.3, notas 58 y 63.

³¹ *Symb.* I, 26.

³² *Ib.*

El proceso de producción de espíritus vitales se completa con el funcionamiento de los pulmones:

Tiene también otra facultad y virtud el pulmón, que es disponer el aire que por él entra, para que dél se engendren aquellos espíritus vitales que dijimos, los cuales se forman *de los vapores* de la sangre arterial, junto con una parte de aire, el cual distribuyéndose por todos los senos y substancias del pulmón, recibe dél virtud para esto. Los cuales espíritus, demás de darnos vida, sirven de otro oficio no menos importante, que es: ser materia de que se engendren otros espíritus más nobles, que son los que se llaman animales, mediante los cuales sentimos y nos movemos...³³

Entonces, resume Granada lo hasta aquí dicho del siguiente modo:

Y comenzando por la primera causa de nuestra nutrición y mantenimiento, vemos que el manjar se mastica y dispone en la boca para ir desnudado y molido al estómago, donde toma otra forma, que los médicos llaman quilo,³⁴ con la cual purificado de las heces que se despiden por los intestinos, se dispone para ir al hígado, en el cual recibe otra forma más perfecta, que es de sangre. Y purificada ya ésta, y despedida la cólera y melancolla con la superfluidad de lo que bebemos, se dispone para ir al seno derecho del corazón. Y en éste se refina y purifica más para ir al seno o ventrículo izquierdo, donde se forman los espíritus vitales, y éstos así dispuestos vienen a ser materia de que se engendren los otros espíritus más nobles, que son los que dijimos llamarse animales.³⁵

2.2 EL ALMA SENSITIVA

Son éstas las funciones vegetativas del alma. Siguen ahora las *sensitivas*:

Pues para esto es de saber que todo lo que hasta aquí se ha dicho no sirve más que para mantener y dar vida a nuestros cuerpos. Mas porque con esto no pudiendo el hombre moverse de un lugar, ni ver la diversidad de las cosas que en este mundo hay criadas (sin la noticia de las cuales le fuera imposible naturalmente poder venir en conocimiento del Criador), quedaba imperfecta la fábrica, no quiso nuestro Hacedor ser menos liberal con los hombres en esto que en todo lo demás, antes crió en ellos un tercer principio demás del hígado y corazón, en el cual como en una fragua se forjan los espíritus, mediante los cuales vemos, oímos, gustamos, tocamos y nos movemos, llamados por esta razón de los latinos, animales, los cuales se engendran de los espíritus de vida, que dijimos hacerse en el corazón. Este tercer principio llamamos a los sesos, cuya silla está en la parte más alta del cuerpo...³⁶

Los espíritus animales se forman luego en el cerebro a partir de los vitales, que lo hacen en el corazón. Hay aquí una "ascensión" a la cabeza, la cual es también una "sutilización" aún mayor, dado que los espíritus animales son más puros que los vitales. Ello se debe a que son estos espíritus animales los "instrumentos próximos" al alma, y por lo mismo era

³³ *Ib.*; el subrayado es mío.

³⁴ Cf. los vv. 243ss del poema.

³⁵ *Symb.* I, 26

³⁶ *Ib.*

necesario que “se pareciesen y proporcionasen con ella, y o fuesen puramente espirituales, o a lo menos se llegasen mucho a la condición y nobleza” de la misma.

Es decir, se trata de una idea que entiende que el alma, que es la causa de la vida, no pueda estar, debido a su condición espiritual, en relación “directa” con los órganos materiales. Tal relación se da pues a través de una serie “descendente” de “instrumentos” que van de la casi espiritualidad, como la de los espíritus animales, a la materialidad, como la de los intestinos, por ejemplo.³⁷

Esta es, pues, la causa por que ponemos este linaje de espíritus, que son más vecinos y proporcionados a la dignidad y naturaleza de nuestra ánima, que (como dijimos) es substancia espiritual.³⁸

La gradación referida tiene asimismo sus correspondencias con los cuatro elementos, siendo el fuego el más espiritual y la tierra la más material. Al ser el fuego más espiritual, es también más activo y eficaz para obrar.³⁹

Los espíritus animales corren por el cuerpo, a través de los nervios y a partir del cerebro donde se forman.

Aquí tornamos a encontrar la analogía macrocosmos-microcosmos:

porque así como los cielos son causa de cuantos movimientos y alteraciones hay en este mundo inferior, mediante la luz del sol y de los planetas, así los sesos, que son la más alta parte de nuestro cuerpo y como el cielo deste mundo menor, son causa [los espíritus animales], mediante los rayos desta luz [de los espíritus animales], de todos los movimientos u sentidos de nuestro cuerpo. Y desta manera aquel Artífice soberano que, como dijimos, ordena todas las cosas suavemente, quiso proporcionar el gobierno deste mundo menor con el del mayor, cuanto a esta parte.⁴⁰

2.2.1 LOS SENTIDOS

Y son los espíritus animales causa no sólo del movimiento, sino también del sentido.

Los “sentidos” eran no únicamente los cinco reconocidos por nosotros, o sea tacto, gusto, olfato, oído y vista, a los que llamaban *exteriores*, pero asimismo los *interiores*, conformados por el *sentido común*, la *imaginativa* (también llamada *imaginación*), la *estimativa* (que en el hombre se llama asimismo *cogitativa*) y la *memoria (sensible)*. Esta clasificación de los sentidos proviene esencialmente de Aristóteles, y llega a Sor Juana, como fuente principalísima, a través del tomismo.⁴¹

³⁷ Esta misma tesis la volveremos a encontrar cuando hablemos de los *sentidos* (interiores y exteriores) del hombre. Cf. *infra* 2.2.1 e *ib.* 1, 27.

³⁸ *Ib.*, 1, 27.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ *Ib.*, 1, 28.

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima* y *S. th.* 1, q. 78, a. 3. También se halla, procedente del peripatetismo, en D. SCOTO *In sent.* 1, d. 3, q. 8. Vid *infra* nota 48.

Se encuentra aquí de nuevo la antedicha teoría de la espiritualización de los "instrumentos" del alma. Así, los sentidos exteriores se hallan ligados a sendos órganos corporales, aunque su acción dependa en última instancia del alma.⁴²

El grado de inmaterialidad del sentido está en relación con la "modificación material"⁴³ que efectúa "lo sentido" en el sentido. Por ejemplo, el órgano del oído sufre una alteración (modificación) al escuchar (el sonido lo "modifica" materialmente). Otra cosa ocurre con la vista, que es el más inmaterial de los sentidos externos, puesto que su actividad no conlleva ninguna alteración corporal. A los sentidos externos *siguen*, por supuesto, los internos. Se hallan aquéllos sobre nuestro conocimiento meramente sensible e inmediato de los objetos. Los sentidos internos permiten ir más allá, pues con ellos nos es posible comparar, asociar y reproducir las sensaciones para su uso práctico.⁴⁴ Hay que decir empero que los sentidos internos dependen, para su funcionamiento, de la información proporcionada por los externos, sin los cuales no hay "datos" que puedan ser discernidos por aquéllos. Estos sentidos se encuentran en los animales, residiendo la diferencia con el hombre en que en él la estimativa se llama cogitativa, debido a que posee facultades superiores y, además, a que se halla en "contigüidad con la vida del espíritu".⁴⁵

Explica Santo Tomás que

Cinco condiciones se requieren para la perfección del conocimiento sensible, que le baste al animal. — 1o. que el sentido reciba la "species" de los sensibles: lo cual es el acto del sentido propio — 2o. que discrimine los sensibles percibidos y distinga unos de otros: lo cual debe efectuarse por una potencia en la que desemboquen todos los sensibles y que se llama "sentido común"; — 3o. que las "species" de las cosas sensibles recibidas sean conservadas. En efecto, el animal tiene necesidad de aprehender las cosas sensibles, no solamente cuando están presentes, sino también cuando han desaparecido. Y esto necesariamente debe ser llevado a una potencia distinta, porque aun en las cosas corporales, uno es el principio que recibe y otro el que conserva, pues sucede que lo que es apto para recibir bien sea impropio para conservar. Tal potencia se denomina imaginación o "fantasía". — 4o. mas se requieren ciertas "intenciones", como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, por cierto instinto natural: así, la oveja huye naturalmente del lobo por serle dañino. Así es que con este fin está ordenada en los animales la "estimativa" natural, y en el hombre el poder "cogitativo", que es almacenador de "intenciones" particulares, lo que le vale la denominación de "razón particular" y de "intelecto pasivo". — 5o. en fin, es necesario que lo que primeramente fue aprehendido por los sentidos e interiormente conservado sea llamado de nuevo para una consideración actual. Esto depende de la facultad de la memoria, que en los animales produce su acto sin que halla investigación, mas en el hombre con investigación y aplicación: por lo cual en el hombre no es solamente memoria sino reminiscencia. Ahora bien, era muy necesario que fuera ordenada a esta función una potencia distinta, puesto que los actos de las otras potencias sensibles se producen según un movimiento que va de las cosas al alma, mientras que el de la memoria se efectúa, a la inversa, según un movimiento que va del alma a las cosas.⁴⁶

La concepción filosófica se complementa con la siguiente médica:

⁴² Cf., p. ej., GARDEIL, *op. cit.*, pp. 50ss.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Ib.*

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ *Quaest. disp. de anima*, n. 13. Cit. p. GARDEIL, *op. cit.*, trad. de S. Abascal, pp. 199-201.

Los [sentidos] exteriores y particulares son los cinco que todos conocemos, los cuales van a rematarse en un sentido común que tenemos en la primera parte de los sesos.⁴⁷

O sea que fisiológicamente la “conexión” de los sentidos externos con los internos está en los nervios que “nacen” de la susodicha “primera parte de los sesos” y

por los cuales pasan los espíritus [animales] que dan virtud de sentir a estos cinco sentidos, y por estos mismos nervios envían ellos las especies y imágenes de las cosas que sintieron, a este sentido común, y le dan nuevas de lo que percibieron, y en esta moneda pagan el beneficio recibido, sirviendo como criados y mensajeros a su señor, dándole cuenta de lo que por de fuera pasa. Y éste es, como los filósofos dicen, el principio de todo nuestro conocimiento, que comienza de estos sentidos.⁴⁸

De este *sensus communis* o sentido común, comenta Gardeil que en Santo Tomás tiene dos funciones: a) la de reflexionar sobre la actividad de los sentidos particulares, es decir que “percibo que veo, oigo, etc. En él se realiza y se unifica lo que se puede llamar conciencia sensible, que en el hombre está estrechamente ligado a la conciencia intelectual”⁴⁹ y b) la de “centralizar” los conocimientos sensibles; o sea, la de “relacionar y comparar” las actividades de cada uno de los sentidos: “sin él la percepción global del objeto sensible sería inexplicable”. Su importancia reside en que “en el conjunto del organismo del conocimiento constituye como una parada intermedia encargada en particular de transmitir a las potencias superiores los datos primarios de la sensación”.⁵⁰

Y dice Granada que

Después de este sentido común está un poco más adelante otro seno, que llamamos la imaginación, que recibe todas estas imágenes, y las retiene y guarda fielmente, porque el sentido común está en una parte de los sesos muy tierna y por eso está muy dispuesta para que en ella se impriman estas imágenes, mas no lo es para retenerlas y conservarlas por su mucha blandura. Y por esto proveyó el Criador de otro ventrecillo en otra parte de los sesos más duros, que se sigue después desta, la cual recibe todas estas imágenes y las guarda, y por eso se llama imaginativa. *Con la cual potencia por ser orgánica y corporal, nos hace muchas veces nuestro adversario guerra cruel, pintándonos las cosas hermosísimas, y a veces feísimas, como cumple a su malicia...*⁵¹

También Gardeil explica que

Esta facultad juega en el aristotelismo un doble papel. En primer lugar, recibe y conserva las impresiones sensibles que le son transmitidas por el “*sensus communis*”, y con este carácter es ella una especie de memoria; en segundo lugar, reproduce en ausencia del objeto exterior, esas impresiones.⁵²

⁴⁷ *Symb.* 1, 29.

⁴⁸ *Ib.* Es importante llamar la atención sobre la nota que Balcells hace a este pasaje y según la cual “tales filósofos no son sino los aristotélicos y tomistas” (p. 271).

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 66-7.

⁵⁰ *Ib.*

⁵¹ *Ib.* He subrayado esta frase porque es importante; cf. *infra* 2.5 y 8.4.2.

⁵² *Op. cit.*, pp. 67ss.

Y asimismo, que es la actividad de esta facultad importantísima para la vida psíquica.⁵³ En efecto, la imaginativa

está para ellos [los antiguos] en la base de la vida pasional; es también la facultad de los sueños, y es por sus encantos por lo que el error penetra en el espíritu.⁵⁴

La imaginativa (o imaginación) está sujeta a error porque su "objeto" (llamado también *fantasma*) es una imagen "irreal", en comparación con el objeto de la sensación. "La imagen no es la presentación, sino la representación de un objeto real, en ausencia de éste".⁵⁵

Dicha imagen "a veces se produce en continuidad con la sensación, sin intervalo de tiempo, [y] por lo tanto en presencia del objeto real. Pero incluso en este caso no hace más que *representarlo*, mientras que la sensación lo *presenta*. Por ello la imaginación está sujeta a error [...] Santo Tomás [...] decía [...]: 'El sentido no se equivoca sobre su propio objeto [por ejemplo la vista sobre lo visible], pero las imaginaciones son casi siempre falsas', *phantasiae ut plurimum sunt falsae*".⁵⁶ Sobre esto volveremos después. Por ahora escuchemos al p. Granada:

Después de esta potencia está un poco más adelante en los mismos sesos otro ventrecillo, que en los brutos se llama estimativa, y en los hombres, por ser en ellos más excelsa esta facultad, se llama cogitativa, la cual es potencia más espiritual que las pasadas, y por eso puede concebir cosas que no tienen figura ni cuerpo.⁵⁷

Y pone como ejemplo de estas "cosas" la "enemistad" y "la amistad" que, sin ser corpóreas, hacen a los animales huir o acercarse, según sea el caso, de lo que les pone en peligro o les conviene.

Y

últimamente, en la postrera parte de los sesos que están en el colodrillo, puso la memoria, la cual es más propia del hombre que de los brutos, aunque della participan algunos [...] Mas en el hombre es más perfecta y más universal esta memoria [...] la cual es un singular beneficio de Dios, y aun gran milagro de naturaleza. Y digo beneficio, porque ella es depositaria de las ciencias, pues sólo aquello sabemos de que nos acordamos. Ella es ayudadora fiel de la prudencia, la cual por la memoria de las cosas pasadas entiende el paradero y suceso de las presentes y venideras. Ella es la conservadora de las experiencias, las cuales sirven no menos para la ciencia que para la prudencia.⁵⁸

En cuanto a la *cogitativa* se refiere, explica Gardeil⁵⁹ que de "manera precisa la 'cogitativa' se distingue de la 'estimativa' en que tiene un campo de ejercicio más extenso y sobre todo

⁵³ *Ib.*

⁵⁴ *Ib.*, p. 68. Cf. los vv. 250ss del poema. El subrayado es mío: para entender la importancia de esta frase aplicada a la obra, cf. *infra* 2.5 y 8.4.2.

⁵⁵ ROGER VERNEAUX. *Filosofía del hombre*. Décima edición. Barcelona: Herder, 1988, p. 68.

⁵⁶ *Ib.*, p. 70.

⁵⁷ *Shmb.* I, 29.

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 69.

en que ella puede, en razón de su proximidad con las facultades superiores⁶⁰, efectuar en el orden concreto relaciones que lindan con síntesis propiamente intelectuales”. Y que en “esta contigüidad con la vida del espíritu la ‘cogitativa’ debe jugar en el psiquismo humano un papel extremadamente importante. Entre el sentido, que estriba sobre lo singular concreto, y la inteligencia, que es la facultad de lo universal abstracto, ella desempeña de algún modo el papel de mediador. Ella interviene así en la constitución de los esquemas imaginativos que servirán de materia a la intelección; y a ella la encontramos cuando se trata de adaptar los imperativos superiores de la razón a la acción en el mundo sensible”.⁶¹

Posec, dice Verneaux, la misma función que la *estimativa*, aunque, pregunta: “¿por qué darle un nombre distinto? Porque el hombre es inteligente, y su inteligencia influye sobre el juego de sus instintos. Los perfecciona, de modo que, aunque sean instintos, no son ya instintos animales, sino instintos humanos [...] También se llama a la cogitativa *ratio particularis*: consiste en una comparación, *collatio*, de los casos particulares para obtener una regla empírica de acción [...] La ciencia no puede sustituirla precisamente porque es abstracta, establece leyes universales, mientras que la acción versa siempre sobre situaciones concretas”.⁶²

Por último, la memoria. Gardeil explica que

La conservación y la simple reproducción de las impresiones sensibles es, como se ha dicho, el acto de la imaginación; lo que corresponde, según parece, a la memoria, es ser el “tesoro” de esas relaciones abstractas que habla concebido la “cogitativa”: ella las despierta en la conciencia al mismo tiempo que las imágenes. Pero el carácter verdaderamente distintivo de esta facultad es, para Aristóteles, el poder que tiene de representarse las cosas pasadas, “sub ratione praeteriti”.⁶³

Y Verneaux:

Con frecuencia se confunde la memoria con la imaginación. La memoria la supone, y podemos llamar memoria, en sentido amplio, a la facultad de conservar y reproducir imágenes. Pero lo que especifica a la memoria es su objeto formal, a saber: *el pasado*. Es el conocimiento del pasado como tal, *cognitio praeteriti ut praeteriti* [...] Su acto propio es, pues, el *reconocimiento* de los recuerdos, o el recuerdo como tal, es decir, una imagen en cuanto es referida al pasado.⁶⁴

2.2.2 SUS “SITIOS” CORPORALES

Como decíamos, a esta explicación filosófica corresponde una médica que “ubica” los sitios anatómicos en que se hallan tales *sentidos*:

Mas tratando del órgano de la vista, es de saber que de aquella parte delantera de nuestros sesos, donde dijimos que estaba el sentido común, nacen dos nervios, uno por un lado, y otro por otro, por los cuales

⁶⁰ Cf. *infra* 5.9.5.5.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 69.

⁶² *Op. cit.*, pp. 72-3.

⁶³ *Op. cit.*, p. 70.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 73.

descienden hasta los ojos aquellos espíritus que llamamos animales, y éstos les dan virtud para ver, siendo primero ellos informados con aquellas especies y imágenes de las cosas que dijimos.⁶⁵

Son pues los espíritus animales creados en el cerebro los que facultan a los ojos, virtualizándolos con su acción, para ver. En efecto

De modo que por ellos [los humores oculares] bajan los espíritus animales que nos hacen ver, y por ellos mismos suben las imágenes de las cosas a este ventrecillo del sentido común susodicho, y de ahí caminan a los otros interiores. Y según esto podemos decir que todo el mundo visible, cuan grande es, entra en nuestra ánima por esta puerta de los ojos.⁶⁶

Lo propio ocurre con el oído:

Pues deste sentido son causas dos nervios que proceden del sentido común, uno por una banda y otro por otra, los cuales llevan consigo los espíritus animales que nos dan virtud para oír.⁶⁷

Y con el olfato.⁶⁸ En cuanto a éste, nos interesa remarcar una afirmación que no sólo confirma la relación macrocosmos-microcosmos arriba explicada, sino que está estrechamente ligada con los vapores que se producen en la tierra y que son emanaciones dañinas que la purifican al alejarse de ella. De esto ya hablamos antes. Veamos ahora lo que dice Fray Luis de la utilidad de la nariz para el hombre (microcosmos):

Sirven también las narices, con los dos agujeros que tienen, para que no solamente por la boca, sino también por ellas, se purgue la flema que se cria en el cerebro, *porque como los vapores de nuestro cuerpo suban a lo alto de la cabeza, como los de la tierra suben a la parte alta del aire, proveyó el Criador estos dos desagaderos, por donde se purgase este mismo ruin humor.*⁶⁹

Tornamos a encontrar aquí en el hombre la idea, ya expresada con respecto al macrocosmos, de que ciertos vapores producto de la corrupción se elevan para así ser desechados.

Por otra parte y como explicábamos anteriormente, la conexión entre los sentidos externos, los órganos corporales y los sentidos internos se da a través de los llamados *espíritus animales*, producto de la sublimación de la digestión.

⁶⁵ *Stmb.* 1, 30. Las *species* a que hace referencia Fray Luis, son aquellas "imágenes" de las cosas indispensables para verlas: "para lo cual es de saber que todas las cosas visibles, que son las que tienen color o luz, producen de sí en el aire sus imágenes y figuras, que los filósofos llaman especies, las cuales representan muy al propio las mismas cosas cuyas imágenes son. La razón desto es porque, según reglas de filosofía, las causas que producen algún efecto han de tocarse una a otra, o por su propia substancia, o por alguna virtud o influencia suya. Y pues aquí tratamos deste efecto, que es ver las cosas, y ellas están apartadas de nuestra vista, es necesario que se toquen y junten por algún tercero. Y para esto proveyó el Criador una cosa digna de admiración, la cual es que todas las cosas visibles produzcan en el aire estas imágenes y especies que llegan a nuestros ojos, y representan las mismas cosas que han de ser vistas". *Cf. infra* cap. 6, nota 76.

⁶⁶ *Ib.*

⁶⁷ *Ib.*

⁶⁸ *Ib.*

⁶⁹ *Ib.*; el subrayado es mío.

2.3 EL ALMA INTELECTIVA

Llegamos ahora a las funciones intelectivas del alma que, cual dijimos, son las propias de los seres espirituales. A diferencia de las otras dos "partes" del alma, ésta no tiene asiento en lugar alguno corporal, precisamente por su calidad de *sustancia espiritual*. Asimismo y por ser de esta calidad, es más perfecta "y tanto mayor virtud tiene para obrar".⁷⁰

Es por dicha facultad intelectual del alma humana que el hombre se distingue del resto de los animales y se "hace semejante a Dios y a sus santos Ángeles".⁷¹ Y esto "no porque sea ella partícula de aquella divina substancia, como algunos herejes dijeron, sino porque *participa* en muchas cosas la condición y propiedades de Dios, como luego veremos".⁷² (He aquí expresado también el otro concepto: la criatura humana es asimismo imagen de Dios: "por representar el hombre y el ángel mucho más [que el resto de los seres creados] de aquella altísima naturaleza, se llaman imágenes de Dios".) El hombre es imagen de Dios "porque tiene libre albedrío y entendimiento como Dios y como sus ángeles".⁷³

De igual modo

es también singular propiedad de Dios estar en todo lugar presente, en el mundo y fuera del mundo. Y nuestra ánima intelectual corre también por todos los lugares del mundo, cuando quiere [...] *Pues por aquí se entiende no haber sido hecha a imagen de Dios aquella parte corporal que hay en nosotros, sino aquella que con la agudeza de su vista ve los ausentes, y pasa de la otra banda del mar, y corre con la vista por todas las cosas, escudriña las escondidas, y en un momento rodea sus sentidos por todos los fines del mundo, y sube hasta Dios, y se ayunta con Cristo, y desciende al infierno, y sube al cielo, y libremente se pasea por él...*⁷⁴

Sin embargo

otra cosa hay más admirable, en que nuestra ánima imita la virtud y poder de Dios, en lo cual sobrepaja aun a los ángeles. Porque aunque en ellos resplandezca más perfectamente la imagen de Dios, por ser substancias puramente espirituales, apartadas de toda materia, pero nuestra ánima, demás de ser substancia espiritual, representa esta imagen por otra vía, que es con la variedad de los oficios que ejercita en los cuerpos donde mora. Porque lo que obra Dios en este mundo mayor, eso obra nuestra ánima en el mundo menor, que es el hombre. Venos, pues, en el mundo mayor cuánta infinidad de criaturas y de obras naturales hay, y en todas ellas obra Dios, conservándolas en el ser que tienen, y dándoles virtud y facultad para todas las obras que hacen, porque la primera causa concurre con todas las otras inferiores, sin cuya virtud y influencia no podrían ellas obrar. Pues desta manera tiene nuestra ánima tan plenaria jurisdicción

⁷⁰ *Stmb*, I, 34.

⁷¹ *Ib.*

⁷² *Ib.*; el subrayado es mío. Así, Sor Juana dirá en *Primero sueño* del alma que "La cual, en tanto, toda convertida/ a su inmaterial sér y esencia bella,/ aquella contemplaba,/ *participada* de alto Sér, *contempla/ que con similitud en sí gozaba*" (vv. 292-6); donde no es difícil encontrar esta misma idea del alma intelectual hecha a imagen de Dios (cf. *infra* 4.5.3 y 7.9.5.5).

⁷³ *Ib.*, I, 35.

⁷⁴ *Ib.* He subrayado parte del texto por su parecido con el periplo del alma en el poema de Sor Juana. En efecto, es sólo cuando la descripción ha llegado a la facultad intelectual del alma que comienza el intento onírico de conocimiento. Inmediatamente antes se ha dicho que se encuentra el alma "participada de alto Sér", o sea que la protagonista del poema "contemplaba" la imagen de Dios que, por así decir, en sí tiene (*vid supra* nota 72). Por otro lado, y si la explicación de Fray Luis se quedara en este sitio, no sería difícil el descubrimiento de huellas de origen platónico. Sin descartar dicha influencia (que llega por supuesto al tralle a través de San Agustín como fuente principalísima), será necesario continuar la lectura (que abajo proporcionamos) para observar la importancia que inmediatamente después asigna al cuerpo.

y señorío dentro deste territorio de su cuerpo, que ninguna obra se hace en él de que ella no sea principio y causa [...] Porque ella es la que ve en los ojos, oye en los oídos, huele en las narices, gusta en la lengua, toca con todos los otros miembros, cuece el manjar en el estómago, conviértelo en sangre en el hígado, y repártela por las venas en todo el cuerpo, crea los espíritus de vida en el corazón, y los animales en el cerebro, y distribuye los unos por las arterias y los otros por los nervios en todas las miembros del cuerpo. Ella pinta las cosas que vio en la imaginación, y acuerdase de infinitos vocablos y cosas con la memoria, y discurre y disputa con el entendimiento, y ama o aborrece con la voluntad.⁷⁵

O sea que es el compuesto humano (alma y cuerpo) más admirable incluso que los ángeles (que únicamente son espíritu).

En cuanto a la facultad intelectual del alma, diremos aquí tan solo que se distingue del *sentido* en que, como dice Gardeil, “la inteligencia tiene por objeto lo universal, mientras que el sentido no alcanza sino lo singular: ‘intellectus est universalium, sensus est particularium’; lo que yo veo con mis ojos es esta planta determinada y particular, y mi inteligencia comienza por formarse la noción general de planta. En segundo lugar, sucede que la inteligencia aprehende objetos no sensibles, la idea de verdad por ejemplo, o la de Dios, y el sentido, por su parte, no puede elevarse por encima de la percepción de las propiedades corporales. Además, la inteligencia es una facultad que por reflexión puede tomar conciencia de sí misma y de su actividad, cosa que no le es dable al sentido, al menos en el mismo grado [...] Estas diferencias consisten en el fondo en que la inteligencia, que es la facultad del ser, penetra hasta la esencia misma de las cosas, mientras que los sentidos se detienen en sus particularidades exteriores”.⁷⁶

2.4 EL FUNCIONAMIENTO CORPORAL

Desandemos ahora el camino para regresar al sitio en que en la interpretación de *Primero sueño* nos quedamos.

Decíamos que a partir del verso 151 la poetisa “cambia” su descripción para pasar de la sección que Méndez Plancarte nombró *Sueño del Cosmos* —que, a su vez, proviene de la llamada *Invasión de la Noche*— a la del *Dormir humano* en que nos encontramos, y que para ello nos mostraba no ya el anochecer producido por la sombra en el macrocosmos y la manera en que “cae” sobre toda criatura, sino los efectos y modos fisiológicos con que el sueño se va apoderando del ser humano (del microcosmos). Asimismo que tales modos acabarán produciendo una nueva evaporación (si tomamos en cuenta, claro, la primera macrocósmica), que será la causa última del sueño. Dijimos también que a dicha evaporación, por ser equivalente a la primera a la que denominamos “externa”, la llamaremos “interna”. Explicamos, por último, que la mención concreta de dicha evaporación se hace en el verso 255 (“húmedos, mas tan claros los vapores”), y que, sin

⁷⁵ *Ib.* Lejos de aparecer aquí una escisión alma-cuerpo, hay una confirmación de la teoría hilemorfista aristotélica que postula que “el alma es forma del cuerpo” (*De anima* II, 1). Aunque, debemos decirlo, el acento principal se halla en el alma (aunque ésta que proviene sin duda del tomismo).

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 79.

embargo, la “producción” de ésta ha comenzado desde antes, siendo tal “antes” el verso 151. Atendamos.

Luego de la *Invasión de la Noche*, tras la que ha quedado todo bajo su “imperio silencioso”, Sor Juana se dilata narrando cómo se extiende tal imperio por el mundo: sólo se consienten las voces graves de las aves nocturnas (vv. 20-4); el vuelo de la lechuza (vv. 25-38) y de los murciélagos (vv. 39-52); únicamente se escuchan sus murmullos (vv. 65-8), que más convidan al sueño que a otra cosa (vv. 65-79); poco a poco se van quedando quietos el viento, el can, el mar, los peces y los pájaros marinos (vv. 80-96); todo está en penumbra; y en las cuevas de los montes duermen los animales, incluso el león, que es rey, el ciervo y el águila (vv. 97-146).

Como vemos, la descripción hasta aquí es global y desde “arriba”. Pero de pronto la monja hace un alto y concreta:

El sueño todo, en fin lo posela;
todo, en fin, el silencio lo ocupaba:
aun el ladrón dormía;
aun el amante no se desvelaba.
(vv. 147-50)

A manera de epítome: incluso los “desvelados” por excelencia, el ladrón y el amante, se han quedado dormidos. El sueño, la noche, son amos absolutos de todo. La descripción entonces “desciende” bruscamente; a la manera cinematográfica, se “cierra” sobre un objeto solo: el hombre (Sor Juana).

Y es que (v. 151) “el conticinio casi ya pasando” iba, y la medianoche (“la sombra dimidiaba”—v. 152) llegaba, cuando

[...] de profundo
sueño dulce los miembros ocupados,
quedaron los sentidos
del que ejercicio tienen ordinario
—trabajo, en fin pero trabajo amado,
si hay amable trabajo—,
si privados no, al menos suspendidos [...]
(vv. 166-72)

Con lo que al cansancio del trabajo —y también del deleite— del día ha seguido el sueño (vv. 151-72) del hombre, incluidos el Papa, el emperador y el pobre. Y es este sueño “retrato del contrario de la vida” (v. 173), es decir de la muerte, no sólo porque “suspende” el “ejercicio ordinario” de los sentidos, sino porque “el sayal mide igual con el brocado” (v. 191), o sea que con la misma vara *mide* al emperador, al Papa y al más humilde “labradorcillo” (Méndez Plancarte).

A pesar de que estos últimos versos parezcan referirse a más de una persona, en realidad son únicamente ejemplos de la acción universal del sueño; acción que sin embargo se está desarrollando —cada vez con mayor contundencia en la descripción— en *esta específica persona protagonista del poema*.

En efecto, la narración que, como decíamos arriba, comenzó a “cerrarse” desde el verso 151, se centra ahora aún más en el acontecer fisiológico de *este ser humano concreto*.

Veamos ahora cómo tiene lugar dicho acontecer.

Ya explicábamos anteriormente⁷⁷ que cuando Sor Juana dice en los versos 192ss que, al instante de dormir

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno —en que ocupada
en material empleo,
o bien o mal da el día por gastado—,
solamente dispensa
remota, si del todo separada
no, a los de muerte temporal opresos
lánguidos miembros, sosegados huesos,
los gajes del calor vegetativo [...]
(vv. 192-200)

Está haciendo referencia a la acción de la facultad vegetativa del alma, que no es otra que la que nutre y conserva la vida. El alma, como causa del vivir, no puede dejar esta su función primaria, por ello “dispensa” a los “lánguidos miembros”, a los “sosegados huesos”, el “calor vegetativo” indispensable para su pervivencia, incluso durante el dormir. Encontramos también aquí la noción antedicha de “calor”, que se verá confirmada en los siguientes momentos.

Empero, antes concluirá la idea: el cuerpo está quieto y aparentemente muerto. De que está vivo y no muerto (tal es su quietud) da, “tardas señas”, leves muestras, el corazón, “reloj humano”, a través de su pulsación, “arterial concierto”:

el cuerpo siendo, en sosegada calma,
un cadáver con alma,
muerto a la vida y a la muerte vivo,
de lo segundo dando tardas señas
el del reloj humano
vital volante que, si no con mano,
con arterial concierto, unas pequeñas
muestras, pulsando, manifiesta lento
de su bien regulado movimiento.
(vv. 201-9)

He aquí a la facultad vegetativa del alma en plena actividad (y cuya descripción se extiende hasta el v. 255 aproximadamente). También al susodicho concepto de “calor”:

Este, pues, miembro rey y centro vivo
de espíritus vitales,
con su asociado respirante fuelle
—pulmón, que imán del viento es atractivo,

⁷⁷ Cf. *supra* 2.1.

que en movimientos nunca desiguales
o comprimiendo ya, o ya dilatando
el musculoso, claro arcaduz blando,
hace que en él resuelle
el que lo circunscribe fresco ambiente
que impele ya caliente,
y él venga su expulsión haciendo activo
pequeños robos al calor nativo [...]
(vv. 210-21)

Si recordamos, la acción del calor en nuestros cuerpos es de importancia capital. Es él quien a la larga "cuece" los alimentos de los que saldrán no sólo los cuatro humores, sino los espíritus vitales y animales, productores estos últimos del movimiento y del sentido. Asimismo es él quien, al consumir el húmedo radical, la humedad del cuerpo, permite que se dé la vida. Y aún dentro de esta idea, es el corazón el miembro más caliente de todos. Ello porque en él será la *purificación* del alimento llevada a uno de sus máximos grados, ya que del corazón saldrá con su nueva forma de espíritus vitales, que, según Granada, "son los que dan calor y vida a nuestros cuerpos". Estos espíritus vitales, como ya dijimos, se convertirán a su vez en espíritus animales, permitiendo así la existencia de las facultades sensitivas del alma.

Pero antes, habrá también que recordar que al cocimiento efectuado por el órgano cardíaco coadyuvan los pulmones, ya que, de no ser así, el corazón se "ahogaría", como dice Granada, "con su demasiado calor". Esta operación de los pulmones no puede cesar nunca, "así cuando dormimos, como cuando velamos, porque en ambos tiempos respiramos".

No viene mal citar de nuevo el fragmento del *Símbolo* (I, 26) a que ya antes nos referimos:

De suerte que este miembro [el pulmón], a manera de fuelles, se está siempre abriendo y cerrando y, abriéndose, recibe el aire fresco con que refrigera el corazón y, cerrándose, despidе el caliente que del procede.

Con lo que seguramente el pasaje anterior del poema quedará claro: dice la monja que el corazón, "rey⁷⁸ y centro vivo de espíritus vitales" (vv. 210-11), en asociación con los pulmones, "respirante fuelle", y mediante "movimientos nunca desiguales" que impelen y expelen el aire, "el que le circunscribe fresco ambiente" (v. 218) (esto a través del "claro arcaduz blando", que aquí es la garganta⁷⁹) van haciendo "pequeños robos al calor nativo".

⁷⁸ Antes explicamos (cf. *supra* 2.1) que el propio Granada llama "rey" al corazón por estar como tal "en medio de nuestro pecho, cercado de otros miembros principales..." (*Símb.* I, 26). Méndez Plancarte dice que se trata de un "eco de Aristóteles", pero pertenece más generalmente a la tradición heredada de la antigüedad griega, según la cual hay un *orden* cósmico que implica una serie de jerarquías para cada una de las "clases" de seres existentes en las que, a la vez, hay un "primate", es decir un ente principal de dicha "clase" (cf. *infra* 6.4.2.3, notas 58 y 63).

⁷⁹ Cf. *Símb.* I, 26: "de la boca se sigue por la garganta un coladero o garguero, porque así le llamaremos de aquí adelante, el cual atrae a sí el manjar ya molido, y lo lleva al estómago, que es el cocinero general de todos los miembros. Mas antes que pasemos adelante, será necesario advertir que de la parte de nuestra boca más vecina a la garganta proceden dos canales: la una es este garguero que decimos, por do va el comer y beber al estómago, el cual está siempre cerrado para que no entre aire ni frío por él, que impida el cocimiento de la

Esto último hay que relacionarlo, por supuesto, con el calor del cuerpo de que acabamos de hablar. Y ello porque, como ya también mencionamos, va éste consumiendo el húmedo radical, que se repone con la alimentación; sin embargo, “porque nunca es tan perfecto lo que se restaura como lo que antes había, de aquí viene poco a poco el húmedo radical a perder de su vigor y virtud y, cuando éste del todo se menboscaba, viene a acabarse juntamente con él la vida”.⁸⁰

Por esto, con la “expulsión” del aire se van haciendo

pequeños robos al calor nativo,
algún tiempo llorados,
nunca recuperados,
si ahora no sentidos de su dueño,
que, repetido, no hay robo pequeño— [...]
(vv. 221-5)

Y de ese modo se va acabando la vida.

Sin embargo, aún queda en estos versos algo más: la formación de los espíritus vitales que, según antes explicamos, son los que mantienen vivo al hombre. Dicha formación es posible no sólo por el calor del órgano cardíaco, sino por el aire que los pulmones le llevan de fuera. Estos espíritus son *vapores* producto del aire y de la sangre arterial.⁸¹ Es precisamente ésta la razón por la que la poetisa escribe que el corazón es “centro de espíritus vitales” (vv. 210-11), así como la de que lo ponga en relación estrecha con los pulmones.

Y todavía hay algo extra: son estos versos la descripción maravillosa no únicamente de las facultades vegetativas del alma, sino asimismo de las sensitivas. Con maestría inigualable ha sabido Sor Juana “resumir” en unos cuantos magníficos versos toda la concepción médico-filosófica de su época. Hela aquí:

éstos, pues, de mayor, como ya digo,
excepción, uno y otro fiel testigo,
la vida aseguraban [...]
(vv. 226-8)

Hasta este punto habla aún del corazón y de los pulmones, “uno y otro fiel testigo”, que “la vida aseguraban”, y por lo tanto del alma vegetativa. Pero como ambos no sólo tienen esta última función, sino que, cual recién dijimos, tienen también la de producir los espíritus vitales, de los que surgirán a su vez los espíritus animales causantes del sentido y del movimiento, resulta entonces que la poetisa aprovecha esta circunstancia para, con insensible transición, llevarnos hasta el alma sensitiva:

digestión, pero ábrese y dilátase con el mismo manjar, que el estómago atrae a sí. Mas la otra canal va a parar al pulmón, que es por donde respiramos y hablamos, y ésta está siempre abierta, para que siempre respiremos por ella”.

⁸⁰ *Ib.*, I, 25

⁸¹ *Cf. Ib.*, I, 26. Es importante recordar que se trata, en efecto, de “vapores”, porque este dato será de suma importancia para la adecuada lectura del poema.

mientras con mudas voces impugnaban
la información, callados, los sentidos
—con no replicar sólo defendidos—,
y la lengua que, torpe, enmudecía,
con no poder hablar los desmentía.

(vv. 229-33)

Es cierto que los sentidos (exteriores, se comprende) aparecen aquí con un aspecto que podríamos llamar “negativo”, porque se habla de ellos para decir que están “callados”; o sea, para hacerlos aparecer en su condición de no funcionamiento (porque se hallan “dormidos”, igual que el cuerpo todo); en su condición de “enmudecidos”; en la de “inoperantes” (Méndez Plancarte). Los sentidos “desmienten” a los testigos de la vida que son el corazón y los pulmones con su funcionamiento, precisamente porque ellos no “funcionan”. Empero, la mención está hecha: Sor Juana no ha olvidado que, a pesar de que en este momento permanezca “acallada”, la facultad sensitiva del alma existe. Con sólo hacer referencia a ella la acepta; y, lo que es más, también la describe. Por eso y no por otra causa cuando está hablando del corazón y los pulmones *incluye* a los sentidos. No se trata de un agregado repentino, sino razonado; justificado por existir un nexo médico-filosófico entre la actividad del corazón, la de los pulmones y la de los sentidos

Palmariamente. Pocos versos después (a partir del 254) la poetisa volverá sobre esto al incluir también a los sentidos interiores; hecho que corroborará lo que afirmamos, pues son estos últimos parte del alma sensitiva.

Empero y con respecto a lo anterior, no hay que olvidar tampoco que la otra “parte” de la facultad sensitiva del alma, que es el movimiento, no se describe por el mismo obvio motivo: el cuerpo se halla dormido.

Ahora bien, todo indicaría que, a partir del verso 234, Sor Juana retorna a la descripción nutritiva, y por lo mismo a la función vegetativa del alma.

Sin embargo ello es sólo aparente:

Y aquella del calor más competente
científica oficina,
próvida de los miembros despensera,
que avara nunca y siempre diligente,
ni a la parte prefiere más vecina
ni olvida a la remota,
y en ajustado natural cuadrante
las cantidades nota
que a cada cuál tocarle considera,
del que alambicó quilo el incesante
calor, en el manjar que —medianero
piadoso— entre él y el húmedo interpuso
su inocente substancia,
pagando por entero
la que, ya piedad sea, o ya arrogancia,
al contrario voraz, necia, lo expuso
—merecido castigo, aunque se excuse,
al que en pen dencia ajena se introduce—;

ésta, pues, si no fragua de Vulcano,
templada hoguera del calor humano [...]
(vv. 234-53)

En todo este pasaje tornamos a encontrarnos con conceptos que nos son ya familiares: el calor corporal, el húmedo radical, el cocimiento del manjar, &. Sor Juana describe ahora el funcionamiento del estómago, “templada hoguera del calor humano”, que, como también sabemos, es uno de los “instrumentos” del alma vegetativa.⁸² Sin embargo este aparente regreso es sólo táctico: la monja está preparando el terreno que le permitirá llegar no únicamente a la “parte” faltante del alma sensitiva, es decir, a los sentidos interiores, sino a lo que más le interesa: ¡las facultades intelectivas del alma!

Pero no nos anticipemos y observemos atentamente la manera cuidadosa con que prepara el salto.

Hasta el verso 233 ha hablado de la presencia del alma sensitiva, pero al hacerlo también se ha desviado en cierta forma. Esto porque al mencionar a los sentidos exteriores, la bifurcación de la descripción ha torcido hacia el camino que la aleja de los interiores. Sin embargo era necesario hacerlo. Al depender de la facultad sensitiva tanto los sentidos exteriores como los interiores, no podía sino tratar de uno de los dos primero. La ramificación de los exteriores la llevó a una especie de “callejón sin salida” descriptivo. Para continuar debe ahora regresar y tomar la otra vía; vía que le permitirá “ascender” hasta el cerebro; y, una vez allí, el camino será recto. Este “camino” comienza en el estómago. Su actividad depende, como sabemos, de la del alma vegetativa. Es este el sitio donde se realiza el primer “cocimiento” del bocado; también donde comienza la segunda digestión (empezando la primera con la masticación⁸³). Ahora bien, aquí nos encontramos con dos situaciones; la primera es que Sor Juana, usando de aquella su sorprendente habilidad para sintetizar poéticamente materias que de suyo son arduas, ha puesto en escasos diecinueve versos (234-53) todo el proceso fisiológico de la nutrición; la segunda es que el proceso está, desde el punto de vista narrativo, como invertido.

En efecto, el camino del cocimiento del manjar se inicia, cual acabamos de decir, en el estómago; de allí pasa, a través del intestino, al hígado, &.⁸⁴ Pues bien, la escritora ha iniciado no con el estómago, como secuencialmente debería, sino con el hígado (“Y aquella del calor más competente/ científica oficina,/ pródigo de los miembros despensera” —vv. 234-6).

De este órgano dice Granada que

Para esto se ha de presuponer que el hígado es como el despensero de la casa de un gran señor, que reparte raciones y da de comer a todos los de su casa, de suerte que, como el estómago es el cocinero, así el hígado es el repartidor y despensero.⁸⁵

⁸² Y asimismo el del hígado, “aquella del calor más competente/ científica oficina”, otro de los *instrumentos* del alma vegetativa.

⁸³ *Ib.*, 1, 26.

⁸⁴ *Cf. supra* 2.1.

⁸⁵ *Ib.*, 1, 26.

ésta, pues, si no fragua de Vulcano,
templada hoguera del calor humano [...]
(vv. 234-53)

En todo este pasaje tornamos a encontrarnos con conceptos que nos son ya familiares: el calor corporal, el húmedo radical, el cocimiento del manjar, &. Sor Juana describe ahora el funcionamiento del estómago, “templada hoguera del calor humano”, que, como también sabemos, es uno de los “instrumentos” del alma vegetativa.⁸² Sin embargo este aparente regreso es sólo táctico: la monja está preparando el terreno que le permitirá llegar no únicamente a la “parte” faltante del alma sensitiva, es decir, a los sentidos interiores, sino a lo que más le interesa: ¡las facultades intelectivas del alma!

Pero no nos anticipemos y observemos atentamente la manera cuidadosa con que prepara el salto.

Hasta el verso 233 ha hablado de la presencia del alma sensitiva, pero al hacerlo también se ha desviado en cierta forma. Esto porque al mencionar a los sentidos exteriores, la bifurcación de la descripción ha torcido hacia el camino que la aleja de los interiores. Sin embargo era necesario hacerlo. Al depender de la facultad sensitiva tanto los sentidos exteriores como los interiores, no podía sino tratar de uno de los dos primero. La ramificación de los exteriores la llevó a una especie de “callejón sin salida” descriptivo. Para continuar debe ahora regresar y tomar la otra vía; vía que le permitirá “ascender” hasta el cerebro; y, una vez allí, el camino será recto. Este “camino” comienza en el estómago. Su actividad depende, como sabemos, de la del alma vegetativa. Es este el sitio donde se realiza el primer “cocimiento” del bocado; también donde comienza la segunda digestión (empezando la primera con la masticación⁸³). Ahora bien, aquí nos encontramos con dos situaciones; la primera es que Sor Juana, usando de aquella su sorprendente habilidad para sintetizar poéticamente materias que de suyo son arduas, ha puesto en escasos diecinueve versos (234-53) todo el proceso fisiológico de la nutrición; la segunda es que el proceso está, desde el punto de vista narrativo, como invertido.

En efecto, el camino del cocimiento del manjar se inicia, cual acabamos de decir, en el estómago; de allí pasa, a través del intestino, al hígado, &.⁸⁴ Pues bien, la escritora ha iniciado no con el estómago, como secuencialmente debería, sino con el hígado (“Y aquella del calor más competente/ científica oficina,/ próvida de los miembros despensera” —vv. 234-6).

De este órgano dice Granada que

Para esto se ha de presuponer que el hígado es como el despensero de la casa de un gran señor, que reparte raciones y da de comer a todos los de su casa, de suerte que, como el estómago es el cocinero, así el hígado es el repartidor y despensero.⁸⁵

⁸² Y asimismo el del hígado, “aquella del calor más competente/ científica oficina”, otro de los *instrumentos* del alma vegetativa.

⁸³ *Ib.*, I, 26.

⁸⁴ *Cf. supra* 2.1.

⁸⁵ *Ib.*, I, 26.

Y Sor Juana agrega “que avara nunca y siempre diligente,/ ni a la parte prefiere más vecina/
ni olvida a la remota,/ y en ajustado natural cuadrante/ las cantidades nota/ que a cada cuál
tocarle considera” (vv. 237-42). Porque, según Fray Luis, el hígado

hace desta masa de sangre dos partes principales: la una es para mantenimiento de todos los miembros y
huesos, la cual sangre se distribuye por la venas de todo el cuerpo, que tienen su principio y raíces en el
hígado.⁸⁶

Sin embargo, la producción de la sangre requiere, como paso previo, de la transmutación
del alimento en *quilo* (vv. 243-51). Es éste, como dice la monja, resultado del “cocimiento”
de la comida por la acción conjunta del calor y del húmedo radical. Se trata del paso previo
a su transformación en sangre. El quilo, pues, no se elabora en el hígado, sino antes, en el
estómago. De ello comenta Granada:

Y comenzando por la primera causa de nuestra nutrición y mantenimiento, vemos que el manjar se
mastica y dispone en la boca para ir desmenuzado y molido al estómago, donde toma otra forma, que los
médicos llaman quilo, con la cual purificado de las heces que se despiden por los intestinos, se dispone
para ir al hígado, en el cual recibe otra forma más perfecta, que es de sangre.⁸⁷

O sea que, una vez en el hígado, será el quilo “alambicado” en sangre por la acción del
“incesante calor” (vv. 243-4), y así distribuido por el cuerpo.

Ahora bien, hasta aquí se refiere Sor Juana al hígado. Nuevamente la transición es tan
suave que no la percibimos. A partir de la coma del verso 243 que separa “calor” de
“manjar”, comienza la jerónima a referirse al estómago (“...en el manjar que...”, &).
Veamos.

El hígado distribuye lo que “a cada cuál tocarle considera”, pero esto no puede hacerlo
sino mediante la sangre, porque él purifica el quilo a través de un nuevo “cocimiento”
(“alambicamiento”) en sangre. Sin embargo el quilo, para ser “alambicado”, tuvo que haber
surgido de algún sitio. Este no puede ser, como ya explicamos, más que el estómago, cuya
función es precisamente la de producirlo. Por lo tanto, cuando después de la coma Sor
Juana escribe “en el manjar”, lo que en realidad hace es *unir*, por medio de “quilo”, los
trabajos del hígado con los del estómago; de modo que lo que verdaderamente dice es algo
así como “las sustancias que el hígado distribuye por el cuerpo, las alambicó, con el
incesante calor *del* (o sea, “a partir *del*”) quilo que ese mismo calor había producido ya
antes (y a través también del húmedo radical) en el estómago al transformar el manjar en
ese preciso quilo”.

Esto parece un poco complicado, pero en realidad no lo es tanto; solamente hay que
pensar que la palabra “quilo” pertenece a la vez a la descripción del hígado y a la del
estómago; es por ello que sirve de nexos.

⁸⁶ *Ib.*

⁸⁷ *Ib.*

Entonces, hasta "calor" habla del hígado, y a partir de "manjar" del estómago. Por eso, igual que con la palabra "quilo", Sor Juana usa "calor" también para describir el funcionamiento del estómago.

Ya habíamos dicho⁸⁸ que el proceso nutritivo está en estos versos al revés: en lugar de hablar primero del estómago y después del hígado siguiendo el orden natural del proceso, lo que hace la poetisa es invertirlo.

Luego, el hígado ya ha distribuido por el cuerpo y mediante la sangre los nutrimentos; ahora toca al estómago aportarle la materia necesaria *para que pueda hacerlo*, es decir el quilo.⁸⁹

La manera de producirlo es la que ya mencionamos: luego de llegar el alimento al estómago, comienza su "cocimiento". El calor necesario para ello se obtiene de otros sitios: del corazón, del hígado y de la cólera que "como un leño encendido se pone debajo del suelo desta olla para darle calor".⁹⁰ Lo que el calor cuece es, por supuesto, la comida; pero ella es la que viene a restaurar la humedad del cuerpo que es, en primera instancia, lo consumido por dicho calor. Es la analogía de la lámpara de aceite a que nos referimos antes, y según la cual la humedad corporal, el húmedo radical, es el aceite que sustenta nuestras vidas. Por esto mismo el manjar hace aquí las veces de "medianero" (v. 244) entre ambos elementos: por un lado alimenta la flama, por otro restituye la humedad necesaria para ello.⁹¹ De este cocimiento surgirá el quilo.

Hasta aquí, y como decíamos antes, la narración se ha "invertido", porque del hígado, pasa Sor Juana al estómago, cuando la secuencia natural era la contraria. Sin embargo *esto es sólo en el orden descriptivo*, porque *en el de lo descrito* se mantiene el de la naturaleza: claramente se entiende que es *del* estómago de donde pasa el quilo *al* hígado, y no al revés.

Por lo tanto, cuando arribamos al v. 253 y escuchamos a la monja decir que la "templada hoguera del calor humano" que es el estómago

al cerebro enviaba
húmedos, mas tan claros los vapores
de los atemperados cuatro humores [...]
(vv. 254-6)

Sabemos que tal "envío" no es sino indirecto y luego de haber pasado por el hígado, siguiendo el camino que le correspondía.

Algo más. Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, ¿estaríamos luego facultados para creer que el proceso debe seguir su vía "natural" y, *pasando por el corazón*, llegar al cerebro? La respuesta parece ser *sí*, porque, a pesar de que estos vapores se queden en el hígado, "enviando" aparentemente de él los vapores a los sentidos interiores, como poco después veremos, no parece admisible que Sor Juana, que en lo demás se muestra tan exacta, dejara pasar por alto un punto de tal importancia.

⁸⁸ Cf. *supra* p.

⁸⁹ El que Sor Juana se refiere en los versos 234-44 al hígado, no parece haber sido notado con claridad; incluso da la impresión de que Méndez Plancarte asigna todo este pasaje sólo al estómago (cf. su prosificación y apostillas al mismo).

⁹⁰ *Smb.*, I, 26.

⁹¹ Cf., *ib.*, I, 25.

Tengo la impresión de que la solución se halla en lo que páginas arriba explicábamos.

Efectivamente, allí⁹² comentamos que este “retorno” que, a partir del v. 234, la poetisa ha hecho al alma vegetativa con aparente olvido del tratamiento que del alma sensitiva había ya iniciado, era necesario. Y lo era porque, una vez mencionados los sentidos exteriores, no podía sino retomar el camino para tratar de los internos.

Empero, y he aquí la solución que proponemos, como ya había entonces tratado del corazón (y de los pulmones), resultaba innecesario volver a hacerlo. A esto hay que agregar que, si tomamos en cuenta que el orden de la descripción está invertido (con una de esas típicas piruetas del barroco), la lectura realizada en esa misma dirección inversa nos lleva al orden “natural” del proceso nutritivo. O sea, si en lugar de leer “desde arriba” y del verso 210 al 254 (lectura que nos da la siguiente “secuencia” *invertida*: corazón [pulmones]⇒ hígado⇒ estómago), lo hacemos “desde abajo” y del 254 al 210, obtenemos la “secuencia” (estómago⇒ hígado⇒ corazón [pulmones]) del natural proceso de la nutrición del cuerpo humano.

2.5 FORMACIÓN Y ACCIÓN DE LOS VAPORES

Ahora llegamos a los “vapores” —o, según la llamamos, “sombra interna”—, objeto principal de este apartado. De acuerdo a lo que al inicio dijimos, la imagen poética de éstos corresponde a la de los vapores “externos”. De ellos hablaremos luego. Por el momento veamos cómo se forman dentro del cuerpo humano.

Escribe Sor Juana que la “templada hoguera del calor humano”, el estómago

al cerebro enviaba
húmedos, mas tan claros los vapores
de los atemperados cuatro humores,
que con ellos no sólo no empañaba
los simulacros que la estimativa
dió a la imaginativa
y aquésta, por custodia más segura,
en forma ya más pura
entregó a la memoria que, oficiosa,
grabó tenaz y guarda cuidadosa,
sino que daban a la fantasía
lugar de que formase
imágenes diversas.

(vv. 254-66)

Nuevamente nos encontramos con términos conocidos: los cuatro humores, los sentidos internos, &. Del proceso de producción de los *vapores* hemos también oído algo. Completemos la idea.

⁹² Cf. *supra* pp.

Este último verso, el 266, es la frontera entre las facultades sensitiva e intelectual del alma. La poetisa ha explicado ya la forma en que el alma vegetativa nutre al cuerpo; también la existencia dormida del alma sensitiva; queda ahora abordar la tercera "parte" del alma: la intelectual, que le permitirá iniciar su aventura onírica.

Pero no nos adelantemos y entendamos primero la condición de posibilidad de dicha aventura.

Según referimos antes, el cuerpo se mantiene vivo por la creación de los llamados espíritus vitales, que se distribuyen en él a través de las arterias para llevar los nutrimentos. Tal creación se realiza a partir de la sangre que llega al corazón, donde "purificada" por el calor se "espiritualiza".

El "proceso" no termina aquí, sino que prosigue en la formación de los espíritus animales, que a su vez provienen de un mayor refinamiento de los vitales.

En cuanto a estos últimos, todavía hay que recordar que, como dice Granada⁹³, no sólo se engendran "de los vapores de la sangre arterial", sino "junto con una parte del aire" que atrae el pulmón.

Como vemos, la "espiritualización" paulatina del alimento es semejante a una "gasificación", aunque en realidad el símil no sea exacto. Esto se debe, cual ya también explicamos, a que lo que está más cercano al alma como instrumento, debe ser lo más parecido a ella en cuanto a inmaterialidad se refiere.

Efectivamente, la serie de *nexos* establecida por la fisiología antigua para explicar el gobierno corporal del alma, implica una causalidad que va de la inmaterialidad absoluta de ésta, a la materialidad (por así decir) total de los órganos del cuerpo. La escala intermedia se acerca a lo inmaterial cuando el "instrumento" está más próximo a la causa eficiente que es el alma, y a lo material cuando lo está al "instrumento" último. La teoría de los espíritus es perfecta para este fin. Los "vapores" parecen hallarse en el paso intermedio entre el *espíritu vital*, por ejemplo, y la sangre de que éste se forma.

De los espíritus vitales se crean otros más otros más puros, que son los *animales*. Ellos se forman en el cerebro, y son la condición de que "veamos, oigamos, gustemos, toquemos y nos movamos";⁹⁴ por eso se llaman "animales", porque nos dan *animación*. Es ésta la vida sensitiva del alma, que como mencionamos se manifiesta de dos maneras: movimiento y sensación. Del movimiento son responsables los espíritus animales, pues es el cerebro quien, a través de los nervios, ordena por medio de ellos el cambio.

En cuanto a la sensación, entramos aquí en la teoría médico-filosófica de los sentidos *externos e internos*.

Los externos son los cinco que todos conocemos. Los internos son cuatro, y de ellos (de hecho también, como enseguida se verá, de los externos) depende no sólo la vida sensitiva, sino asimismo la intelectual.

Los sentidos internos necesitan para su funcionamiento de los datos aportados por los externos, sin los que no pueden de ningún modo y en un primer momento comparar, asociar

⁹³ *Simb.* 1, 26.

⁹⁴ *Ib.*

y reproducir las sensaciones para su uso práctico.⁹⁵ Es este el principio establecido por Aristóteles, de acuerdo con el cual el alma no tiene ninguna idea innata, como postulaban los platónicos, hallándose *sicut tabula rasa*.

En realidad nos estamos adelantando un poco, pero sí podemos decir que incluso los sentidos externos están en total dependencia del *objeto* que los especifica (p. ej., el oído de “lo que oye”). En cuanto a esto, Gardeil explica que

Así el alma, si llega a estar separada del cuerpo, ya no posee sus potencias sensibles [porque éstas se encuentran encarnadas en órganos determinados] sino de manera radical, y ya no puede ejercer los actos de ellas.⁹⁶

Lo que decimos no es casual: la vida intelectual del alma depende de la sensitiva, pues es de ella de donde obtiene la información indispensable para su actividad. Todos los datos le llegan del mundo exterior. Es esta, según Santo Tomás de Aquino, una condición que le viene al hombre por su calidad de espíritu encarnado (sin que exista dualidad en los términos; por el contrario, para el tomismo alma y cuerpo se complementan, pues entrambos forman la naturaleza del hombre).

Pero volvamos a la facultad sensitiva del alma tal y como se manifiesta en los sentidos internos. Según Granada, los sentidos externos “envían” las “especies y imágenes de las cosas que percibieron al *sentido común*”, siendo éste el “principio de todo nuestro conocimiento”. De ahí pasan las imágenes a la *imaginativa*, donde son “retenidas y guardadas fielmente”;⁹⁷ tiene la imaginativa la capacidad de reproducir las imágenes, con palabras de Gardeil, “en ausencia del objeto exterior”.

No podemos seguir adelante sin repetir lo que ya dijimos antes: la imaginativa “*es también la facultad de los sueños, y es por sus encantos por los que el error penetra en el espíritu*”.⁹⁸

En efecto, el error proviene de que la imagen (llamada también “fantasma”) es “no la *presentación*, sino la *representación* de un objeto real, en ausencia de éste”⁹⁹ (aspecto de importancia suma, podemos agregar, para la comprensión de *Primero sueño*, y que no ha sido considerado hasta ahora como se debe).

Porque la imaginativa es fuente de error es que dice Santo Tomás en el *De anima* que “*phantasiae ut plurimum sunt falsae*”. Recordemos esto bien, ya que será capital para el desciframiento del poema.

Como sabemos, a la imaginativa sigue la *estimativa* o *cogitativa* que, cual dice Fray Luis, “es potencia más espiritual que las pasadas, y por eso puede concebir cosas que no tienen figura ni cuerpo”.¹⁰⁰ Ella establece relaciones particulares entre las cosas, en los casos concretos.

⁹⁵ Cf. GARDEIL, *op. cit.*, pp. 50ss.

⁹⁶ *Ib.*, p. 60; el subrayado es mío.

⁹⁷ *Smb.* 1, 29.

⁹⁸ GARDEIL, *op. cit.*, p. 68; el subrayado es mío. Cf. *supra* 2.2.1.

⁹⁹ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁰ *Smb.* 1, 29.

Por último está la *memoria* (sensitiva), que es “depositaria de las ciencias, pues sólo aquello sabemos de que nos acordamos. Ella es ayudadora fiel de la prudencia, la cual por la memoria de las cosas pasadas entiende el paradero y suceso de las presentes y venideras. Ella es la conservadora de las experiencias, las cuales sirven no menos para la ciencia que para la prudencia”.¹⁰¹ Y Verneaux explica que la diferencia de la memoria con respecto a la imaginativa reside en que ésta simplemente conserva y reproduce las impresiones sensibles, mientras que la memoria es la que “despierta en la conciencia al mismo tiempo que las imágenes” las “relaciones abstractas que había concebido la cogitativa”; la memoria, más que nada, puede representarse el pasado.¹⁰² Es esta la potencia cuya actividad, distintamente a las anteriores y cual explica el Aquinate, se efectúa “según un movimiento que va del alma a las cosas”.¹⁰³

Ahora bien, ¿cómo podemos entender, luego de esto, los versos 254-66 de *Primero sueño*?

El estómago enviaba al cerebro

húmedos, mas tan claros los vapores
de los atemperados cuatro humores [...]
(vv. 255-6)

Es decir los vapores que hasta aquí hemos visto, y que son los procedentes del corazón; los espíritus vitales que habrán de convertirse en animales. El aval de esto está en que, luego de mencionarlos, Sor Juana habla explícitamente de los sentidos internos, que como dijimos pertenecen plenamente al alma sensitiva, y cuyo funcionamiento depende de ellos. Sin embargo, podemos afirmar que bajo esta figura de los vapores, exactamente igual que en la de la “noche” del principio, es posible descubrir una segunda: ¿son estos vapores los que han producido el sueño! Pero no sólo el “sueño” como acto de dormir, que esto ya sucedió, sino el “sueño” como acto de representarse imágenes cuando se está dormido.

De que los vapores mencionados por Sor Juana son en parte los espíritus que habrán de convertirse en animales, parece no haber duda: el solo hecho de que actúan sobre los sentidos internos lo confirma. A ello hay que sumar el que su producción ha seguido el camino referido por Granada: se forman de la evaporación de la sangre arterial mezclada con el aire exterior procedente del pulmón; sin olvidar tampoco que del órgano cardíaco “suben” a la cabeza; su origen primero son los cuatro humores

Y comenzando por la primera causa de nuestra nutrición y mantenimiento, vemos que el manjar se mastica y dispone en la boca para ir desmenuzado y molido al estómago, donde toma otra forma, que los médicos llaman quilo, con lo cual purificado de las heces que se despiden por los intestinos, se dispone para ir al hígado, en el cual recibe otra forma más perfecta, que es de *sangre*. Y purificada ya ésta, y despedida la *cólera* y *melancolla* con la superfluidad de lo que bebemos, se dispone para ir al seno derecho del corazón. Y en éste se refina y purifica más para ir al seno o ventrículo izquierdo, donde se

¹⁰¹ *Ib.*

¹⁰² *Op. cit.*, p. 70.

¹⁰³ *Quaest...Loc. cit.*

forman los espíritus vitales, y éstos así dispuestos vienen a ser materia de que se engendren los otros espíritus más nobles, que son los que dijimos llamarse animales.¹⁰⁴

He repetido la cita de este pasaje porque epítome de él son los antedichos versos 255-6. Como vemos, suben al cerebro, "atemperados" por este proceso que describe Fray Luis, los cuatro humores para formar allí los espíritus animales.

Y son los vapores de tal calidad según Sor Juana

*que con ellos no sólo no empañaba
los simulacros que la estimativa
dió a la imaginativa
y aquésta, por custodia más segura,
en forma ya más pura
entregó a la memoria que, oficiosa,
grabó tenaz y guarda cuidadosa,
sino que daban a la fantasía
lugar de que formase
imágenes diversas.*

(vv. 257-66)

O sea: "los vapores que el estómago enviaba al cerebro eran tan claros que con ellos no sólo no empañaba los simulacros que la estimativa dio a la imaginativa, sino que daban esos mismos vapores a la fantasía lugar de que formase imágenes diversas", si atendemos a los versos que he subrayado. Es aquí exactamente donde comienza el acto de soñar. Acto que, como ahora veremos, tiene también su explicación médico-filosófica.

Según lo que acabamos de decir, la bivalencia en el significado de "los vapores", se carga hacia la segunda de sus acepciones, pasando a representar, al final del periodo, más a los "vapores" productores del sueño que a los de los espíritus animales.

En cuanto a la manera en que los vapores producen las ensoñaciones, bastará citar el siguiente pasaje de la *Summa theologica*. Dice, en efecto, el Angélico Doctor que

Según el Filósofo, los sentidos pierden su actividad durante el sueño a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos; y el mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, se paralizan no solamente los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto de no presentarse ninguna imagen, como ocurre sobre todo al iniciar el sueño después de haber comido y bebido abundantemente. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se presentan imágenes, pero desfiguradas y en desorden, como sucede a los calenturientos. Si es aún más lento, se presentan las imágenes con orden, como sucede principalmente al fin del sueño y en los hombres sobrios y dotados de fuerte imaginación. Y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común, de tal modo que aun durmiendo juzga a veces el hombre que lo que ve es un sueño, como discerniendo entre las realidades y sus imágenes. Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre. —Así, pues, en la medida en que el sentido común y la imaginación se van recobrando durante el sueño, recobra también el juicio el entendimiento, pero no

¹⁰⁴ *Simb.* 1, 26; los subrayados son míos.

totalmente. Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo.¹⁰⁵

Como se aprecia, las similitudes con *Primero sueño* son extraordinarias. Esto lo iremos confirmando en el transcurso del presente trabajo. Remarquemos ahora dos cosas: tanto la imaginativa como el sueño son fuentes de error.

Respecto a ello, recordemos la afirmación de Gardeil: “la imaginativa es también la facultad de los sueños, y es por sus encantos que el error penetra en el espíritu”.¹⁰⁶

La razón de que así sea ya la expusimos. La imaginativa cumple la función de conocimiento de *representarse* un objeto.¹⁰⁷ Este objeto es de orden *sensible*, pues es un objeto concreto. Se diferencia de la sensación en que la imagen o fantasma es *irreal*, o sea que se lleva a cabo *en ausencia* del objeto real. El objeto de la imaginativa es entonces el fantasma, “no tiene existencia fuera del acto que lo ve”.¹⁰⁸

Asimismo, la imaginativa permite conservar y reproducir las imágenes o fantasmas. La reminiscencia de los fantasmas “consiste en tomar conciencia de la forma conservada, o más exactamente en construir una imagen, *species expressa*, partiendo de la *species impressa*”.¹⁰⁹

Ahora bien, como la imaginativa *representa* —a diferencia del sentido que *presenta* al objeto, y que por lo mismo no puede equivocarse en cuanto a su *sensible propio* (el ojo con relación a lo visible, por ejemplo)— es fuente de error. Ello se debe a que, al *juzgar*, se puede tomar como conforme con la realidad a la imagen, existiendo la posibilidad de que no sea así. Por eso decía Santo Tomás que “el sentido no se equivoca sobre su propio objeto, pero las imágenes son casi siempre falsas”.¹¹⁰

Y abundando en el tema, Granada dice que a veces el maligno usa de este sentido para tentar al hombre:

Después de este sentido común está un poco más adelante otro seno, que llamamos la imaginación, que recibe todas estas mismas imágenes, y las retiene y guarda fielmente, porque el sentido común está en parte de los sesos muy tierna, y por eso está más dispuesta para que en ella se impriman las imágenes, mas no lo es para retenerlas y conservarlas por su mucha blandura. Y por esto proveyó el Criador de otro ventrecillo en otra parte de los sesos más duros, que se sigue después desta, la cual recibe todas estas imágenes y las guarda, y por eso se llama imaginativa. Con la cual potencia, por ser orgánica y corporal, nos hace muchas veces nuestro adversario guerra cruel, pintándonos las cosas hermosísimas, y a veces feísimas, como cumple a su malicia...¹¹¹

Tornemos luego a lo que dice el Aquinate que ocurre con la imaginación durante el sueño:

¹⁰⁵ I, q. 84, a. 8.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁷ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁸ *Ib.*

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 69. *Vid supra* nota 65.

¹¹⁰ *Ib.*, p. 70.

¹¹¹ *Stob.* I, 29.

...y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común [...] Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre [...] Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo...

Ahora entendemos que al que sueña se le libera la imaginativa, mientras que su capacidad de juzgar las imágenes permanecer "ligada". Es esta la causa principal de que los sueños presenten cosas falsas, es decir, que sean fuente de error.

De ello el propio Aristóteles decía que

Falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero cuya naturaleza aparece de forma distinta a como son, o lo que no son; por ejemplo, un paisaje en perspectiva y los sueños son, desde luego, una realidad, pero no lo son los objetos de los cuales nos dan la imagen. Así se dice que las cosas son falsas, o bien porque no existen en sí mismas, o bien porque la apariencia que resulta es la de una cosa que no existe.¹¹²

Sin embargo, no es el entendimiento —facultad superior del hombre— el que se engaña "por sí mismo", el error de juicio proviene, precisamente, de las facultades inferiores que le presentan "apariencias". Esto lo explica el Doctor Angélico de la siguiente manera:

De ahí que nunca se engaña [el entendimiento] por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede con el que duerme.¹¹³

Y Verneaux lo reseña diciendo que "la pasión excita a la imaginación que está llena de imágenes vivas y obsesivas: *la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad por último sigue al juicio*".¹¹⁴ Mas lo que la imaginativa representa durante los sueños, así como su carácter de falso, vuelve a quedar claro en Santo Tomás:

En cambio, se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por esto dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellos no están las cosas cuyas apariencias ostentan.¹¹⁵

De modo que las ensomnaciones poseen la doble característica de *representar imágenes* (fantasmas) provenientes de una imaginativa excitada por ciertos vapores "enrarecidos" que, ante una capacidad de juicio impedida (aunque sea parcialmente), aparecen como ciertas (es decir, como acordes con la realidad).

¹¹² *Metafísica*. Versión de Rosario Bianquez y Juan F. Torres Samsó. Barcelona: Iberia, 1971, V, 29. Esta idea está presente también en la Biblia. Dice el *Eclesiástico* (XXXIV, 1-3): "creer en los sueños es querer agarrar una sombra o perseguir el viento. Lo que uno ve en los sueños es sólo una imagen, como un rostro reflejado en un espejo".

¹¹³ I, q. 94, n. 4.

¹¹⁴ *Op. cit.*, pp. 172-3 (el subrayado es mío).

¹¹⁵ I, q. 17, n. 2.

...y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común [...] Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre [...] Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo...

Ahora entendemos que al que sueña se le libera la imaginativa, mientras que su capacidad de juzgar las imágenes permanecer “ligada”. Es esta la causa principal de que los sueños presenten cosas falsas, es decir, que sean fuente de error.

De ello el propio Aristóteles decía que

Falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero cuya naturaleza aparece de forma distinta a como son, o lo que no son; por ejemplo, un paisaje en perspectiva y los sueños son, desde luego, una realidad, pero no lo son los objetos de los cuales nos dan la imagen. Así se dice que las cosas son falsas, o bien porque no existen en sí mismas, o bien porque la apariencia que resulta es la de una cosa que no existe.¹¹²

Sin embargo, no es el entendimiento —facultad superior del hombre— el que se engaña “por sí mismo”, el error de juicio proviene, precisamente, de las facultades inferiores que le presentan “apariencias”. Esto lo explica el Doctor Angélico de la siguiente manera:

De ahí que nunca se engaña [el entendimiento] por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede con el que duerme.¹¹³

Y Verneaux lo reseña diciendo que “la pasión excita a la imaginación que está llena de imágenes vivas y obsesivas: *la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad por último sigue al juicio*”.¹¹⁴ Mas lo que la imaginativa representa durante los sueños, así como su carácter de falso, vuelve a quedar claro en Santo Tomás:

En cambio, se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por esto dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellos no están las cosas cuyas apariencias ostentan.¹¹⁵

De modo que las ensomnaciones poseen la doble característica de *representar imágenes* (fantasmas) provenientes de una imaginativa excitada por ciertos vapores “enrarecidos” que, ante una capacidad de juicio impedida (aunque sea parcialmente), aparecen como ciertas (es decir, como acordes con la realidad).

¹¹² *Metafísica*. Versión de Rosario Bianquez y Juan F. Torres Sanisó. Barcelona: Iberia, 1971, V, 29. Esta idea está presente también en la Biblia. Dice el *Eclesiástico* (XXXIV, 1-3): “creer en los sueños es querer agarrar una sombra o perseguir el viento. Lo que uno ve en los sueños es sólo una imagen, como un rostro reflejado en un espejo”.

¹¹³ I, q. 94, a. 4.

¹¹⁴ *Op. cit.*, pp. 172-3 (el subrayado es mío).

¹¹⁵ I, q. 17, n. 2.

De los vapores explica Granada que

los humos de vapores de la comida, como de olla que hierve, suben al cerebro [...] y lo cubren con una niebla oscura, con lo cual se impide la operación de aquellas potencias...¹¹⁶

Noción que corresponde a la de Santo Tomás arriba citada.

En *Primero sueño* vemos el modo con que dichos vapores excitan a la imaginativa:

ésta, pues, si no fragua de Vulcano,
templada hoguera del calor humano,
al cerebro envñaba
húmedos, mas tan claros los vapores
de los atemperados cuatro humores,
que con ellos no sólo no empañaba
los simulacros que la estimativa
dió a la imaginativa
y aquésta, por custodia más segura,
en forma ya más pura
entregó a la memoria que, officiosa,
grabó tenaz y guarda cuidadosa,
sino que daban a la fantasía
lugar de que formase
imágenes diversas.

(vv. 252-66)

Los vapores no sólo no “empañaban” los “simulacros que la estimativa/ dió a la imaginativa” (y que a su vez entregó a la memoria), “sino que daban a la fantasía/ lugar de que formase/ imágenes diversas”. Aquí la relación vapores-imaginativa (reminiscencia de imágenes) no puede ser más clara; son ellos quienes las permiten; no hay duda al respecto.

Empero algo nos desconcierta. El orden de “funcionamiento” de los sentidos internos no es el correcto. Dicho orden es el que ya mencionamos: sentidos externos ⇒ sentido común ⇒ imaginativa ⇒ estimativa ⇒ memoria.¹¹⁷

Sor Juana parece decir que la imaginativa entrega a la memoria las imágenes; y que éstas le han sido entregadas a su vez por la estimativa. Da la impresión de que la estimativa ha sido “sacada” de su lugar para anteponerla a la imaginativa, ¿qué sucede?

En efecto, parece que el orden “natural” está alterado en la presente sección del poema. De seguirse éste, debería ser la imaginativa quien diera a la estimativa los “simulacros”. Ello se debe al carácter de *ratio* que posee la estimativa —que en los humanos lleva el mejor nombre de *cogitativa*—, y que no es otro que el de ser “regla *empírica* de acción” (Verneaux), es decir, el de establecer reglas de acción “sobre situaciones concretas”. Es la *cogitativa* la que capta la nocividad o utilidad de las cosas percibidas; aspectos que, en modo alguno, son captados por otro sentido. Para realizar su actividad necesita, por supuesto, de la imagen, que le representa la imaginativa. Resulta obvio que sin la imagen de

¹¹⁶ *Cit.* p. Méndez Plancarte; *cf.* nota al v. 254.

¹¹⁷ Esto, evidentemente, muy simplificado, ya que existe otra serie de interrelaciones, sobre todo con las funciones superiores. Así, por ejemplo, la *cogitativa*, que sirve de “mediadora” entre “lo singular concreto y la Inteligencia” (*cf.* GARDEIL, *op. cit.*, p. 69).

la cosa representada, sin el fantasma, no puede la estimativa (cogitativa) captar su "razón" de utilidad o de perjuicio (Gardeil). Es a la vez la estimativa (cogitativa) quien entrega estas relaciones de las imágenes a la memoria.¹¹⁸

Después de haber dicho esto, ¿podemos concluir que Sor Juana se equivocó? No lo creemos de quien, hasta aquí, se ha mostrado tan exacta.

Hay que reflexionar en que, si la jerga filosófica que ahora tratamos de analizar, y que para la mayoría de nosotros resulta extraña, era cosa relativamente corriente (cuando menos para las personas con cierta preparación) en tiempos de nuestra monjita, ¿cuánto más no lo sería para alguien como ella?

Vemos, por ejemplo, que en su obra el uso de ciertos términos es sumamente preciso. Así, la palabra "simulacro" no puede serlo más. De ella —sin consultar siquiera un texto especializado— da el *Diccionario de autoridades* el siguiente significado: "vale también aquella especie, que forma la phantasia de lo que en sueños se le representa". Esto confirma nuestro aserto. Por un lado, Sor Juana utiliza el término técnico adecuado para lo que quiere expresar; pero, por otro, parece que dice que los "simulacros" (v. 258) son formados por la estimativa y no por la imaginativa, cual debería de ser.

A todo esto podemos sugerir algo, y es que quizá seamos nosotros y no la poetisa quien se ha descuidado. Es decir, que cabe dentro de lo posible que lo que suceda sea que existe un hipérbaton no detectado.¹¹⁹ O sea, que puede ser que la lectura de estos versos sea, en lugar de la de "los simulacros que la estimativa/ dió a la imaginativa", tal cual la hacemos directamente, la de "los simulacros que a la estimativa/ dió la imaginativa". Es posible.

Sin embargo, lo realmente importante no es esto, sino que el sentido completo del pasaje es palmario: los vapores que han subido al cerebro han "dado lugar" a la fantasía "de que formase/ imágenes diversas" (vv. 265-6). Entonces ha tenido inicio el acto de soñar.

Por ahora no insistiremos más en el carácter engañoso de las imágenes así formadas. Tan solo repetiremos que esta peculiaridad proviene de que la capacidad de producir dichas imágenes (la imaginativa) ha sido excitada, mientras que la de enjuiciarlas permanece "ligada" por los mismos vapores. Para corroborar esto en *Primero sueño* habrá que ir mucho más abajo, hasta el momento mismo en que los vapores comienzan a perder fuerza, y por lo tanto las imágenes a desaparecer.¹²⁰

2.6 SU DESAPARICIÓN (VERSOS 827-886)

Vayamos ahora casi al final del poema, al periodo formado por los versos 827-86, cuya correspondencia con el recién analizado (vv. 192-266) es notoria. Se trata, en efecto, de periodos cuya relación reside en que, mientras este último es la descripción del inicio del acto de soñar, aquél lo es tanto del fin de dicho acto, como del propio dormir. Algo similar vimos que sucedía cuando hablamos de la "Sombra externa". Allí explicamos cómo Sor

¹¹⁸ Cf., *ib.*, p. 70.

¹¹⁹ En efecto, este factible hipérbaton no está consignado en el catálogo que de ellos Rosa Perlmutter presenta en su libro (cf. *Noche intelectual: la oscuridad idiomática en el Primero sueño*. México: UNAM, 1982, p. 132).

¹²⁰ Cf. *infra* 8.4ss.

Juana narra tanto la "ascensión" de la sombra al cielo en los versos iniciales de la obra, como la "caída" de la misma en los finales.¹²¹ Pues bien, con la "Sombra interna" ocurre algo semejante: ésta asciende en forma de "vapores" al cerebro en los versos 192-266, y "cae" en los presentes 827-86. De modo que podemos aventurar en este momento que esas dos (o cuatro) correspondencias no son fortuitas. Hay un esquema, que a nosotros nos parece perfectamente claro, según el cual *Primero sueño* se halla dividido de manera que, en sus *extremos*, se describe la "Sombra externa" o macrocósmica; su "ascensión" y "caída"; en tanto que en los *medios*, es decir en las secciones que se encuentran "pegadas" a estas dos, se da cuenta de la "ascensión" y "caída" de la "Sombra interna o microcósmica"; quedando por lo tanto el *centro* para la aventura onírica en sí.

Pero nos estamos adelantando, porque lo que ahora toca es, según dijimos, el análisis del pasaje comprendido entre los versos 827 y 886; o sea el de la subsección que puede muy bien llevar el nombre de "Caída de la *sombra interna*".

Hasta este momento hemos estudiado las otras tres; es decir, la "Ascensión" y "Caída" de la *Sombra externa*, y la "Ascensión" de la *Interna*. Resta pues tratar la "Caída" de esta última. Con ello, decíamos, podremos también confirmar el carácter engañoso que los vapores poseen. Atendamos.

El pasaje que ahora examinaremos es el que Méndez Plancarte llamó *El despertar humano*, y no es, evidentemente, el que corresponde en la secuencia del poema; es, sí, la contraparte, o, mejor, el desenlace del fenómeno de las emanaciones iniciado en el verso 192 que hasta aquí hemos venido explicando. Al revisarlo corroboraremos, según acabamos de afirmar, la índole engañadora de las evaporaciones causantes del acto de soñar; pero también asistiremos a la conclusión no sólo del acto de soñar como tal, es decir, a la representación de imágenes que tiene lugar en el alma protagonista del poema, sino asimismo a la del dormir.¹²²

El pasaje parece estar dividido en dos bloques: a) el que comienza con el verso 827 ("Mas mientras entre escollos zozobraba") y que concluye en el 867 ("su operación, los ojos entreabriendo"), referido principalmente a la terminación del dormir, y b) el iniciado en el verso 868 ("Y del cerebro, ya desocupado"), con finalización en el 886 ("cuando aun ser superficie no merece"), cuyo tema central en el de la conclusión del acto de soñar.¹²³

El primero está subdividido a su vez en dos: a¹) comenzando en el mismo verso 827, e interrumpido por un largo periodo que abre el guión del verso 830 ("[...] —no hallando"), que cierra el del verso 863 ("volviendo al otro lado—"), y cuyo tema principal es la descripción "exterior" del despertar del cuerpo; y a²) el mismo periodo marcado por los antedichos guiones, cuyo objeto principal es la descripción "interior" o fisiológica del despertar.

¹²¹ Cf. *supra* 1.2 e *infra* 8.4.2.

¹²² Este aspecto hay que subrayarlo pues es muy importante. En efecto, la crítica ha soslayado el hecho de que, a partir del verso 852 aproximadamente ("las cadenas del sueño desataban") en que poco a poco el cuerpo comienza a despertar, la descripción del amanecer y de la "Caída de la *sombra externa*" por lo tanto, *no es ya soñada, sino vista en la vigilia* por la persona protagonista del poema; sobre ello volveremos después (cf. *infra* 8.4.2).

¹²³ Esto a nivel descriptivo por supuesto, ya que no podría darse este último habiendo concluido aquél en realidad.

El segundo parece tener un solo tema: la narración más filosófica que médica del fin del acto de soñar. Expliquémoslos brevemente.

En este gran periodo hay pues planteadas, por un lado, dos formas de tratar el acto de dormir-soñar: la médica-fisiológica y la filosófica; estas dos formas equivalen plenamente a las de los versos 192-266 arriba explicados; por otro, la descripción se ubica ya “fuera”, ya “dentro” del cuerpo (principalmente ésta).

Este último modo con que Sor Juana aborda técnicamente el problema del despertar es magistral: insensiblemente nos lleva del “interior” (del soñar) en que hemos permanecido largo tiempo, al “exterior” (al despertar).

En cuanto al primer aspecto, vemos que corresponde, *grosso modo*, el médico-fisiológico al bloque *a*, mientras que el filosófico al *b*, sin que ello quiera decir en ningún momento que no permanecen interrelacionados.

Los versos del periodo son los siguientes:

Mas mientras entre escollos zozobraba
confusa la elección, sirtes tocando
de imposibles, en cuantos intentaba
rumbos seguir —no hallando
materin en que cebarse
el calor ya, pues su templada llama
(llama al fin, aunque más templada sea,
que si su activa emplea
operación, consume, si no inflama)
sin poder excusarse
había lentamente
el manjar trasformado,
propia substancia de la ajena haciendo:
y el que hervor resultaba hulficioso
de la unión entre el húmedo y ardiente,
en el maravilloso
natural vaso, había ya cesado
(faltando el medio), y consiguientemente
los que de él ascendiendo
soporíferos, húmedos vapores
el trono racional embarazaban
(desde donde a los miembros derramaban
dulce entorpecimiento),
a los suaves ardores
del calor consumidos,
las cadenas del sueño desataban:
y la falta sintiendo de alimento
los miembros extenuados,
del descanso cansados,
ni del todo despiertos ni dormidos,
muestras de apeteer el movimiento
con tardos esperezos
ya daban, extendiendo
los nervios, poco a poco, entumecidos,
y los cansados huesos

(aun sin arbitrio de su dueño)
volviendo al otro lado—,
a cobrar empezaron los sentidos,
dulcemente impedidos
del natural beleño,
su operación, los ojos entreabriendo.

Y del cerebro, ya desocupado,
los fantasmas huyeron,
y —como de vapor leve formadas—
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.
Así linterna mágica, pintadas
representa fingidas
en la blanca pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando de la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece,
cuerpo finge formado
de todas dimensiones adornado,
cuando aun ser superficie no merece.

(vv. 827-86)

Ahora bien, como dijimos, pertenecen al bloque *a* los versos comprendidos entre el 827 y el 867. De éstos, los versos 827, 8, 9 y 30 (la mitad marcada por el guión), y los 864, 5, 6, y 7, corresponden al *a'*. En ellos se trata fundamentalmente del despertar visto desde “fuera”.

En realidad, y para ser justos, esto no ocurre en la primera parte del bloque *a'*, donde se describe la postrera actitud del alma durante el acto de soñar:¹²⁴

Mas mientras entre escollos zozobraba
confusa la elección, sirtes tocando
de imposibles, en cuantos intentaba
rumbos seguir [...]

(vv. 827-30)

Empero, es este sólo el preámbulo del despertar, visto como dijimos “desde fuera”:

a cobrar empezaron los sentidos,
dulcemente impedidos
del natural beleño,
su operación, los ojos entreabriendo.

(vv. 864-7)

¹²⁴ Cf. *infra* 8.4.1ss.

El que sea visto "desde fuera" es, por supuesto, discutible, ya que la última frase, "los ojos entreabriendo", igual puede ser descriptivamente "vista desde dentro". Sin embargo, apreciamos aquí la maestría con que la poetisa nos lleva de una "escena" a otra sin que lo sintamos siquiera: es este cambio de "escena" idéntico a la sensación que uno tiene al despertar; el cruce de la frontera vigilia-dormir es casi siempre así de imperceptible: un mundo se desvanece con la aparición de otro.

Y es eso precisamente lo que queríamos expresar: aun admitiendo que hasta el verso 867, hasta que "los ojos se entreabren", la descripción sea "desde dentro", estamos ya en el umbral de la vigilia: los ojos que se abren pueden ahora contemplar de hito en hito al "Padre de la Luz ardiente".¹²⁵

¿Cómo se da fisiológicamente este despertar? Es precisamente lo que se describe en la segunda parte del bloque *a*, aquella que llamamos *a*².

El proceso narrado tiene los mismos fundamentos médicos que antes, en la sección que llamamos "Ascensión de la *sombra interna*", explicamos;¹²⁶ y es por ello su continuación (y, en cierta forma, su contraparte). Los elementos principales tornan a ser el calor corporal, el húmedo radical, los cuatro humores, &.

Repasemos muy brevemente cómo se produjo el sueño para entender cómo termina.

El alma, decíamos,¹²⁷ haciendo uso de su función vegetativa, dispensa el nutrimento necesario al cuerpo mediante venas, arterias y músculos. El calor es indispensable para tal función, pues es él quien "cuece" los alimentos, de los que saldrán los cuatro humores. También es el calor el que consume el húmedo radical, la humedad corporal, para mantener así la vida. Del "cocimiento" del manjar saldrán a la larga los espíritus vitales y animales, que, respectivamente, serán causantes de la vida, del movimiento y del sentido. El húmedo radical es consumido poco a poco por el calor corporal hasta irse agotando; para reponerlo es necesario el alimento. Las evaporaciones surgidas en primera instancia del estómago "suben" hasta el cerebro para convertirse en espíritus animales; asimismo ellas producen el sueño, la excitación de la imaginativa, y el entorpecimiento de la facultad de juzgar las imágenes relacionándolas con la realidad. Otro de sus efectos es el de producir el *sueño* en su otro sentido, es decir el de "impedir" el movimiento corporal, la facultad motriz del alma sensitiva.

Bajo el sueño producido por los vapores, se encuentran casi todas las potencias cubiertas por "como una niebla oscura" (Granada). Obviamente al ir menguando éstos irán las potencias recobrando paulatinamente su actividad. Los vapores comienzan a declinar cuando la causa que los produjo hace lo propio. Y como dijimos que provienen del cocimiento del manjar, resulta evidente que al agotarse éste ellos también desaparezcan. Por eso:

[...] —no hallando
materia en que cebarse
el calor ya, pues su templada llama

¹²⁵ Para la importancia del despertar en la simbología del poema, cf. *infra* 8.4.2.

¹²⁶ Cf. *supra* 2.1ss.

¹²⁷ *Idem.*

(llama al fin, aunque más templada sea,
que si su activa emplea
operación, consume, si no inflama)
sin poder excusarse
habla lentamente
el manjar transformado,
propia substancia de la ajena haciendo: [...]
(vv. 830-9)

Lo que quiere decir que el calor corporal ha consumido y transformado ya todo el alimento, del que a su vez se ha mantenido ("propia substancia de la ajena haciendo"). Nos topamos aquí con el símil de la lámpara de aceite, donde el calor del cuerpo es la llama que se alimenta del aceite constituido por el húmedo radical; combustión o cocimiento efectuado en el estómago ("natural vaso"):

y el que hervor resultaba bullicioso
de la unión entre el húmedo y ardiente,
en el maravilloso
natural vaso, habla ya cesado
(faltando el medio) [...]
(vv. 840-4)

O sea el alimento.

Ahora bien, el que se haya agotado la comida es la razón de que no se produzcan más vapores, y de que por lo tanto concluya el sueño:

[...] y consiguientemente
los que de él ascendiendo
soporíferos, húmedos vapores
el trono racional embarazaban
(desde donde a los miembros derramaban
dulce entorpecimiento),
a los suaves ardores
del calor consumidos,
las cadenas del sueño desataban:
y la falta sintiendo de alimento
los miembros extenuados,
del descanso cansados,
ni del todo despiertos ni dormidos,
muestras de apetecer el movimiento
con tardos esperezos
ya daban, extendiendo
los nervios, poco a poco, entumecidos,
y los cansados huesos
(aun sin entero arbitrio de su dueño)
volviendo al otro lado— [...]
(vv. 844-63)

Hasta aquí la explicación fisiológica del modo con que se terminan los vapores, y por tanto el sueño. A partir de este momento Sor Juana abrirá los ojos para presenciar despierta un amanecer espléndido (vv. 887-975). Sin embargo todavía nos falta analizar el bloque *b*, en que se nos describen las características de falsedad de la “sombra” producida por los vapores.

Y es por esta última razón que el acto de soñar posee asimismo tintes de falsía.

En efecto, ya expusimos los motivos por los que la filosofía aristotélico-tomista considera que el sueño es causa de error;¹²⁸ ahí dijimos que se debe a que las evaporaciones del estómago “ascienden” a la cabeza, sede de los sentidos, donde excitan a la imaginativa, produciendo de tal forma una serie de imágenes o fantasmas que, por hallarse “ligada” la capacidad de juicio encargada de establecer su relación con la realidad, aparecen como verdaderos. Veamos ahora cómo, al recuperarse con el despertar dicha capacidad, son percibidos los fantasmas en su auténtica calidad de “fácil humo”:

Y del cerebro, ya desocupado,
los fantasmas huyeron,
y —como de vapor leve formadas—
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.

(vv. 868-72)

No hay duda alguna del carácter vacuo de los fantasmas o imágenes: son formados de “vapor leve”, se han convertido en “fácil humo”, en “viento”.¹²⁹ Sin embargo, esto no es todo, porque las “varias figuras” representadas son asimismo “fingidas”, y, lo que es más, la “sombra”, “fugitiva” ya (porque se “desvanece en la claridad” —Méndez Plancarte), “finge cuerpo formado” cuando incluso “ser superficie no merece” (v. 886):

Así linterna mágica, pintadas
representa fingidas
en la blanca pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece,
cuerpo finge formado,
de todas dimensiones adornado,
cuando aun ser superficie no merece.

(vv. 873-86)

Con relación a esto, hay que recordar lo que Aristóteles decía de la falsedad:

¹²⁸ Cf. *supra* 2.5.

¹²⁹ Cf. *supra* nota 112, e *infra* 6.9 y 8.4.2.

Falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero cuya naturaleza es aparecer de forma distinta a como son, o lo que no son; *por ejemplo, un paisaje en perspectiva y los sueños* son, desde luego, una realidad, pero no lo son los objetos de los cuales nos dan la imagen. Así se dice que las cosas son falsas, o bien porque no existen en sí mismas, o bien porque la apariencia que resulta es de la de una cosa que no existe.¹³⁰

Tales son, efectivamente, los caracteres de los fantasmas aquí presentados: parecen cuerpos, pero ni siquiera ser superficie merecen.¹³¹

Sólo hay que explicar por último esto de la “linterna mágica”. De ella dice Méndez Plancarte que era “novedad entonces flamante”, así como que “la acababa de ilustrar su probable inventor, el P. *Atanasio Kircher*, s.j., en su ‘*Ars Magna lucis et umbrae*’, Roma, 1646”.¹³² En su libro, O. Paz presenta una reproducción de dicha ilustración.¹³³ El grabado muestra un aparato que podríamos considerar como el antecedente del moderno proyector de diapositivas. En efecto, se trata de un instrumento óptico que tiene en un extremo una lámpara dentro de un cajón, y cuya luz, luego de pasar a través de una lente o tubo, proyecta la imagen colocada en el extremo opuesto sobre la pared. La habitación donde se ubica esta *linterna mágica* se halla en penumbra.

Hasta aquí el “sueño” como tal. Viene enseguida el apartado que Méndez Plancarte llamó *El triunfo del día* (vv. 887-975). A partir de aquí el poema se desarrollará con Sor Juana “despierta”. Sin embargo esto no lo estudiaremos ahora, sino al final del presente trabajo.¹³⁴

2.7 ESQUEMA DE PRIMERO SUEÑO

Queda aún relacionar las dos grandes secciones que llamamos “Sombra externa” y “Sombra interna”. Veremos cómo se corresponden, presentando características similares. Se trata de realidad del mismo fenómeno, sólo que en dos niveles distintos: macro y microcósmico.

Palmariamente. Cuando hablamos de ello, comentamos que, desde antiguo, existe la idea de afinidad entre el cosmos y el hombre. Dijimos que es éste epítome de aquél, debido a que posee, como en resumen, sus perfecciones. Explicamos que este pensamiento pasó al cristianismo, entre otros, por San Agustín, aunque de hecho se halla desde mucho antes en la Biblia. En cuanto a *Primero sueño*, afirmamos que en la serie de versos que inicia en el 690, tal idea se hace presente de forma explícita.¹³⁵ En ellos se encuentran mencionadas las perfecciones del universo que el hombre posee: las del ángel (su condición espiritual), las del bruto (su alma sensitiva), las de la planta (su alma vegetativa), entre otras.

Por eso decía Granada que

¹³⁰ *Metaf.* V, 29; el subrayado es mío.

¹³¹ *Cf. infra* 8.4.2.

¹³² Nota al v. 873.

¹³³ *Op. cit.*, aunque la del crítico es la de la edición de Amsterdam de 1676.

¹³⁴ *Cf. infra* 8.4.2.

¹³⁵ *Cf. supra* 2 e *infra* 7.9.5.4.

la razón porque el hombre se llama mundo menor es porque todo lo que hay en el mundo mayor, se halla en él, aunque en forma más breve. Porque en él se halla ser como en los elementos, y vida como en las plantas, y sentido como en los animales, y entendimiento y libre albedrío como en los ángeles. Por eso lo llama San Gregorio "toda criatura", por hallarse en él la naturaleza y propiedades de todas las criaturas.¹³⁶

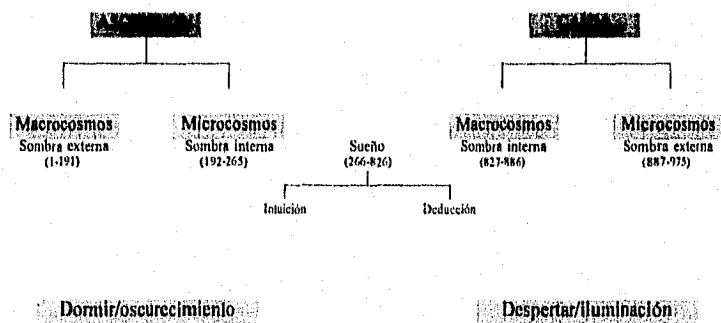
Basados en esta analogía, sugerimos una división del contenido de *Primero sueño* que quedaría poco más o menos de la siguiente manera:

1.- La "Sombra externa", sección conformada por los versos 1-191, que en realidad debería llevar el nombre de "Ascensión de la *sombra externa*"; y por los versos 887-975, cuyo tema es el amanecer, y a la que hemos denominado "Caída de la *sombra externa*". Estos dos grandes periodos representan los "extremos" del poema, asimismo el nivel macrocósmico.

2.- La "Sombra interna", constituida por los versos 192-266, y a la que debimos haber puesto el título de "Ascensión de la *sombra interna*"; y por los versos 827-886, que tratan del despertar, y a la que hemos llamado "Caída de la *sombra interna*". Ambos periodos están colocados junto a los "extremos", de modo que bien pueden considerarse como los "medios"; representan indudablemente el nivel microcósmico.

3.- El "Sueño" en sí, largo pasaje ubicado en el "centro" (vv. 267-826) de la obra, y que es la aventura onírica como tal. Esta sección se encuentra a su vez subdividida.¹³⁷

El esquema quedaría así:



¹³⁶ *Smb.* 1, 23.

¹³⁷ De manera general por los dos grandes "métodos" de conocimiento: el intuitivo y el deductivo (cf. *infra* 4.5ss y, *passim*, caps. 6 y 7).

Un análisis de cerca nos puede llevar a las siguientes conclusiones.

Como dijimos, las partes primera y última del poema (los extremos) tratan de la ascensión y caída de la sombra externa, y representan por lo tanto los sitios en que Sor Juana habla del macrocosmos. En ellas se nos describe el modo con que, en la parte inicial, la sombra se va "adueñando" del mundo sublunar, incluidas todas sus criaturas; mientras que, en la final, lo que se nos narra es el "despeño" y huida presurosa de dicha sombra por el arribo del amanecer.

De igual forma, en los "medios" lo que se describe es, en la primera sección, la manera con que la sombra crece hasta el cerebro; mientras que, en la segunda, se nos explica cómo ésta se "desvanece". Es el sitio en que Sor Juana se refiere al microcosmos.

Es fácil apreciar ahora que ambos niveles (macro y microcósmico) tienen exactas correspondencias en sendos apartados. Es decir, que lo que ocurre en el macrocosmos ocurre en el microcosmos, y viceversa. La lectura del poema nos lleva por el siguiente camino: macrocosmos⇒ microcosmos⇒ sueño⇒ microcosmos⇒ macrocosmos; donde Sor Juana va del mundo al hombre y al sueño, y del sueño al hombre y al mundo.

Ahora bien, que lo que sucede en el mundo sucede en el hombre, no puede ser más exacto. Así, vemos cómo a la ascensión de una sombra en aquél, corresponde la de otra en éste; lo propio pasa con la "caída". Y la similitud no queda ahí, sino que si la sombra del mundo lo oscurece, la del hombre también.¹³⁸ De igual manera, cuando por la fuga de las "sombras" el mundo quede al final "iluminado", el hombre (Sor Juana) quedará, recuperando la operación de sus sentidos, "despierto".

Resta sólo recordar que es el carácter nocivo de los vapores, en cuanto son producto de cierta forma de corrupción, el que produce los efectos que acabamos de mencionar.¹³⁹ Es esto lo que afirma Fray Luis cuando, comparando entrambas evaporaciones (macro y microcósmica), dice que

Sirven también las narices, con los dos agujeros que tienen, para que no solamente por la boca, sino también por ellas, se purgue la flegma que se cría en el cerebro, porque como los vapores de nuestro cuerpo suben a lo alto de la cabeza, como los de la tierra suben a la parte alta del aire, proveyó el Criador estos dos desagüaderos, por donde se purgue este ruin humor.¹⁴⁰

Con lo cual parece no quedar duda al respecto. Este es el nivel "primero" o de significación literal de las imágenes analizadas, resta aún establecer el "segundo" o metafórico, con el que se nos revelará en qué consiste la "nocividad" última de las *sombras*.

¹³⁸ Ello porque, como ya explicamos, su capacidad de juicio queda "ligada" con los vapores (y para ello no obsta el que la poeta los llame "claros", dado que con esta palabra Sor Juana se refiere a la acción de los mismos, y no a su calidad). Cf. *infra* 8.4.2, y mi obra *La invertida escala de Jacob: filosofía y teología en El sueño de Sor Juana Inés de la Cruz*. Toluca: IMC-UAEM, 1996.

¹³⁹ La polifemía de la imagen de la sombra (noche, vapores-terrestres, vapores-espiritus, vapores-soporíferos), es la que, por un lado, dificulta la lectura de la obra, pero la que, por otro, le brinda parte de su riqueza.

¹⁴⁰ *Simb.* I, 30.

3 EL NIVEL METAFÓRICO DE LA SOMBRA

HE MANIFESTADO YA MI CONVICCIÓN de que *Primero sueño* no puede menos que ser una obra alegórica.¹ Es decir, que debe forzosamente poseer aquella característica de “metáfora continuada” de que hablaba Aristóteles. Lo que en otras palabras significa que hay una idea metafórica única y global que encierra a las metáforas individuales en su totalidad. Es dicha idea la rectora del poema, ya que le da coherencia y dirección. Sin ella no sería posible conjuntar las aparentemente aisladas metáforas individuales en un sentido superior y definitivo. La alegoría es pues la significación última de la obra. Cada jeroglífico e imagen particulares se explican en razón de ella. De no ser así, *Primero sueño* sería un amasijo incoherente de metáforas dispersas.²

Ahora bien, nos conformaremos por el momento con tratar de explicar de qué manera dichas metáforas individuales aportan sus contenidos individuales a la significación global de una metáfora “mayor”, que es la de la (s) *sombra* (s); metáfora que, a su vez, será pieza clave para entender el sentido total del poema. De esto hemos dicho ya algo en el capítulo precedente; trataremos en éste de completar lo allí expuesto.

Por otro lado, el hecho de que la figura de la (s) *sombra* (s) nos lleve a entender la alegoría de *Primero sueño*, no quiere decir de ningún modo que sea la única metáfora que se encuentra entre ella y las metáforas particulares. Existen, es cierto, dos o tres más; esto será tratado posteriormente.

Pero regresando a la figura de la (s) *sombra* (s), lo dicho arriba nos sirve de guía. Como indicamos,³ la valencia múltiple de la imagen de la *sombra* hace, por un lado, difícil la lectura del poema, mientras que, por otro, le brinda parte de su riqueza. Y es que, efectivamente, dicha figura significa a la vez “noche”, “vapores-terrestres”, “vapores-espíritus”, &. Sin embargo, trataremos de encontrar en todo esto un común denominador que nos permita dar con el nivel último metafórico.

3.1 LA SOMBRA EXTERNA

De ella dijimos que “abarca” dos figuras cuando menos: la por todos reconocida de la “noche”, y la de la “evaporación” terrestre, fenómeno descrito desde la época griega y aceptado aún en tiempos de Sor Juana.

3.1.1 COMO NOCHE

En cuanto a la primera toca, los análisis abundan, y por eso quizá sea necesario decir tan solo algunas cosas. Podemos partir, por ejemplo, de la inspección interna del poema y, dentro de sus propios límites, mencionar lo que resulta evidente: los calificativos elegidos por la poetisa para referirse a la figura de la noche son, sin excepción alguna, “negativos”.⁴ Baste con hacer una breve relación para comprobarlo: en los primeros nueve versos la llama sucesivamente “funesta”, “vana”, “altiva”, “pavorosa”.⁵ Y si nos remitimos a los versos finales en que la figura reaparece, la evidencia se convierte en seguridad. En efecto, a partir del verso 887 y hasta el final, oímos a Sor Juana llamarla “tirana usurpadora” que “con nocturno

¹ Cf. *supra* mi obra *La invertida escala...Op. cit.*

² Se trata, haciendo abstracción de la terminología, de lo que poco más o menos Pascual Buxó apunta como “el tercer sentido, llamado ‘teológico’ o ‘científico’ por Hebreo [que] habrá de aludir forzosamente a un ‘verdadero conocimiento’ de la ‘significación de las cosas’, conocimiento a partir del cual se constituya un modelo que rija y determine la significación última o global del poema; es decir, se configura como una formación ideológica englobante en la cual irán recalando los demás sentidos ‘enredados’ en la fábula” (*Las figuraciones...Op. cit.*, p. 249).

³ *Vid* nota 139 del capítulo II.

⁴ Así, Paz dice que “sobre el significado negativo que da Sor Juana a la pirámide de *sombra* no hay la menor duda: la llama «funesta»” (*op. cit.*, p. 486).

⁵ Es, según el propio Paz, “la imagen del mundo subterráneo, donde imperan el accidente, la corrupción y el pecado” (*ib.*).

etro pavoroso/ las sombras gobernaba,/ de quien aun ella misma se espantaba" (vv. 914-6). O: "cobarde" de "funesta capa", "funesta tirana", &.

Ahora bien, si hacemos lo propio con la figura del día, que es como su opuesto, veremos más claramente y por contraste que lo dicho es cierto. Para el amanecer la monja no tienen sino clogios: el sol es "Padre de la Luz ardiente" (v. 887) que "nuestro Oriente ilustra luminoso" (v. 884); también Venus es "el hermoso/ apacible lucero"; mientras que la Aurora es "hermosa si atrevida" (v. 901); y el sol vuelve a ser el "Planeta fogoso" que "esculpió de oro sobre azul zafiro" (v. 944), es "madeja hermosa" de "luz judiciosa" (vv. 968-9), &.

Como vemos, la jerónima ha descrito un marcado claroscuro en el que los adjetivos, por supuesto, cumplen un papel capital.⁶ A través de ellos sabemos inicialmente la calidad "negativa" de la sombra que pretende ascender hasta el cielo de la luna. Empero no son la única clave. Algo podemos decir también de las metáforas individuales que se hallan comprendidas en ésta de la *sombra*.⁷

3.1.2 LAS METÁFORAS INDIVIDUALES

Básicamente pertenecen a la mitología grecolatina; la poetisa sigue aquí una moda típica del barroco.⁸

Las figuras mitológicas principales que aparecen desde el inicio de la obra como bajo el dominio de la sombra y hasta el verso 151 ("El conticinio casi ya pasando") en que comienza la sección llamada por Méndez Plancarte *El dormir humano*,⁹ son:

A) NICTIMENE:

Can tardo vuelo y canto, del oído
mal, y aun peor del ánimo admitido,
la avergonzada Nictimene acecha
de las sagradas puertas los resquicios [...]
(vv. 25-8)

De esta Nictimene explica el P. Méndez Plancarte que es "la Lechuza, que fué una doncella de Lesbos, metamorfoseada en tal ave en pena de un infando delito". Y dicho delito lo describe Ovidio de la siguiente manera:

La historia es muy conocida en la ciudad de Lesbos...Nictimene sintió un amor criminal por su padre; es cierto que ella fue convertida en pájaro; pero el remordimiento de su acción la obliga todavía a huir de la luz; se hunde en las tinieblas de la noche y todos los pájaros le tienen declarada guerra sin cuartel.¹⁰

Álvarez de Lugo comenta:

⁶ Al respecto, O. Paz dice, comparando *Primero sueño* con las *Soledades*, que "el mundo de Góngora es un espacio llenado de colores [...] En Góngora triunfa la luz [...] en sor Juana hay penumbra: prevalecen el blanco y negro" (*ib.*, p. 470). Sin embargo, me parece que el crítico pasa por alto muchos pasajes "coloridos" del poema: he ahí si lo, verbigracia, el tocante a la flor (vv. 730-56), en cuyos versos no caben ya más referencias a los tintes que la adornan. Otro tanto ocurre con el amanecer, donde la llegada de la luz y su reflejo en las cosas prácticamente llenan la descripción de color. El "claroscuro" del que hablamos se refiere más bien al contraste noche-día que, en términos metafóricos, se planteará como "negatividad"- "positividad" (*cf. infra* 8.4.2).

⁷ Analizo aquí sólo las metáforas mitológicas.

⁸ Dice Abelardo Villegas que Sor Juana "no se referirá nunca, por más que trate los temas teológico-filosóficos fundamentales, a las Sagradas Escrituras, pues todas las metáforas de que se vale para ilustrar sus ideas son tomadas de la teogonía helénica" ("El cielo y la tierra en 'El sueño' de Sor Juana". *Filosofía y Letras*. 27: 53-54, enero-junio de 1954, p. 245). Sin embargo, esta afirmación, que podría ser válida para los actuales versos, no lo es para el conjunto del poema. En efecto, más adelante veremos cómo tanto la teología católica, como el instrumental filosófico utilizado para su exégesis, y concretas imágenes tomadas directamente de la Biblia, constituyen parte fundamental del armazón conceptual de *Primero sueño* (*cf., passim*, los siguientes capítulos).

⁹ O sea, las que, en la división de Méndez Plancarte, aparecen en las secciones de *La invasión de la noche* (vv. 1-79) y de *El sueño del Cosmos* (vv. 80-150).

¹⁰ *Las metamorfosis*. II, 4. México: Espasa-Calpe, 1984.

No fue el caso sucedido a Nictimene menos que para andar avergonzada, castigándola siempre su delito. *Occultum quatiene animo tortore flagellum?* Oscureciendo el fuego de una lascivia nefanda la luz de la razón a esta desdichada ninfa, oscureció también su ilustre fama contrayendo con el mayor delito el mayor parentesco, haciéndose más parienta de su padre Nictes ignorándolo su padre. Llegando, pues, a saberlo, y queriendo enojado labar la mancha oscura del incesto (que agenció una oscura noche facilitando sus sombras lo que después se hizo clara infamia), se le escapó huyendo del acero vengativo implorando el auxilio de la diosa Minerva, a la que dio condolidas alas con que se escapase convirtiéndola en ave. Esta, pues, avergonzada de tan enorme delito, sólo de noche vela, huyendo de la luz.¹¹

B) LAS MINEIDAS:

Y aquellas que su casa
campo vieron volver, sus telas hierba,
a la deidad de Baco inobedientes
—ya no historias contando diferentes,
en forma sí afrentosa transformadas—,
segunda forman niebla,
ser vistas aun temiendo en la tiniebla,
aves sin pluma aladas:
aquellas tres officiosas, digo,
atrevidas Hermanas,
que el tremendo castigo
de desnudas les dió pardas membranas
alas tan mal dispuestas
que escarnio son aun de las más funestas [...] (vv. 39-52)

Son las mineidas, en explicación de Méndez Plancarte, “aquellas tres doncellas Tebanas —las hijas de Minias, que incrédulas de las deidad de Baco, en vez de acudir a sus cultos, proseguían laboriosas sus tejidos y se entretenían en narrarse las leyendas de Píramo y Tisbe o de Marte y Venus, por lo que el Numen arrasó su casa, convirtió sus teleas en hiedras y pámoanos, y a ellas las metamorfoseó en Murciélagos...” Ovidio lo describe así:

Terminando el cuento, aún se resistieron las hijas de Mineo a marchar a las fiestas en honor de Baco. Súbitamente, desde donde estaban, oyeron el guirigay que formaban tambores, trompetas, flautas, sin que, no obstante, distinguieran a nadie. Un intenso olor a mirra se extendió por toda la sala y, ¡lo que parece increíble!, las telas que trabajaban se convirtieron en hojas de parra, los vestidos en esquemas de hiedra, el hilo en sarmiento y el estambre en pámpanos. Y cuando llegó la noche y las sacrilegas quisieron marchar a sus aposentos, se notaron en vez de brazos, membranas...quisieron caminar...¡y volaron, con los cuerpos cubiertos de plumal [sic] Quisieron hablar, gritar...¡y no lograron sino un silbido apagado y agarero! Desde entonces no vivieron más que por la noche. Las aterraba la luz solar. Desde entonces se les conoce con el nombre de murciélagos.¹²

Por su parte, Álvarez de Lugo:

Alcitoé, Arsione y Leucotea, tres hermanas tejederas, negándose con desprecio a las fiestas bacanales, se mostraron tres furias profanando las fiestas; pero Baco más furia, en el enojo que concitó el desprecio de las tres que le dejaron (por no dejar las telas que tejían y fábulas que contaban), las dejó de su mano convirtiéndolas en aves dignas de todo desprecio (como los son los murciélagos) porque lo despreciaron.¹³

C) ASCÁLAFO:

éstas, con el parlero
ministro de Plutón un tiempo, ahora
supersticioso indicio al agorero,
solos la no camora

¹¹ Para leer...*op. cit.*, pp. 73-4.

¹² *Metam.* IV, 3.

¹³ *Op. cit.*, p. 77.

componían capilla pavorosa [...] (vv. 53-7)

Las mineidas, comenta Méndez Plancarte, “en compañía con el Buho [*sic*] (Ascálafo, el indiscreto espía de Plutón, que por haber delatado una mínima falta de Proserpina se convirtió en esta Ave, que ahora sirve a los agoreros de supersticioso indicio), componían, ellos, solos, la «no canora capilla»”.

Ovidio narra el hecho:

Un día en que se paseaba [Proserpina] por los jardines del palacio de Plutón, cogió una hermosa granada, de la cual comió siete granos; nadie se había dado cuenta de tal cosa, sino Ascálafo, que Orfe, una de las más celebradas ninfas del Infierno, había concebido del río Aqueronte. Sólo estaba cuando Proserpina comió de esa fatal granada. El facilitó a Plutón el rapto de Proserpina y él fue quien puso este obstáculo, para que ella no pudiera volverse al Olimpo. Quedó Proserpina mortalmente afligida, y para castigar la indiscreción de Ascálafo le transformó en pájaro de mal agüero. Le roció con el agua de Flegetón, formó una especie de monstruo de grandes plumas y de grandes ojos; todo su cuerpo se componía de dos grandes alas nugarillas, una inmensa cabeza y una uña crecidísima. En una palabra, fue transformado en búho, pájaro que anuncia la desgracia.¹⁴

A lo que Álvarez de Lugo agrega:

Ahora, pues, siendo ese saplo del parlero Ascálafo haber visto comer de una granada siete granos a la reina infernal hija de Ceres, encendió el soplo llamas de mucha ira para que Proserpina, perdiendo las esperanzas de salir de aquel infernal reino, le hiciera a Ascálafo perder el ser de hombre, transformándolo en búho, ave tan animosa a los gentiles, ave de tan mal agüero que se hace al oír la *supersticioso indicio al agorero*.¹⁵

D) HARPÓCRATES:

—el silencio intimando a los vivientes,
uno y otro sellando labio obscuro
con indicante dedo,
Harpócrates, la noche, silencioso [...] (vv. 73-6)

Dice Méndez Plancarte “que la Noche —como un silencioso Harpócrates, la deidad egipcia y griega que sellaba con un dedo sus labios—, intimaba el silencio a los vivientes”.

De esta figura explica Álvarez de Lugo que

entre muchas deidades que los egipcios veneraron (tropezando en este delirio por faltarles la luz del Evangelio), fue Harpócrates una, cuya efígie pusieron en el templo de Serapis sellando con el índice los labios, encargando con esta demostración el silencio de cuya deidad era esta estatua simulacro. Refiriéndolo así Alejandro de Alejandro en sus *Días Geniales*...¹⁶

Cita también Álvarez de Lugo el pasaje de *Las metamorfosis* que alude a este dios¹⁷.

En la *Ciudad de Dios* explica San Agustín que “como en casi todos los templos donde adoraban a Isis y a Serapis había también una imagen que, puesto el dedo en la boca, parecía que advertía que se guardase silencio, piensa el mismo Varrón que esto significaba que callasen el haber sido hombre”.¹⁸

Cuenta Sor Juana en el *Neptuno alegórico* que era Harpócrates

¹⁴ *Metam.* V, 3.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 84.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 90.

¹⁷ *Ib.*; cf. *Metam.* IX.

¹⁸ XVIII, 5. Haber sido hombre el propio Serapis, personaje histórico divinizado por los egipcios, según refiere el santo. Era este Serapis Apis, rey de los argivos, a quien luego de muerto “le constituyeron aquellas gentes llusas por uno de los mayores dioses de Egipto”.

días grande del silencio, como lo llamó San Agustín, lib. 18, cap. 5. Civit. Dei; y Paliciano, cap. 83 de sus Misceláneas, advirtiéndole que al que los egipcios daban la apelación de Harpócrates, era el dios que veneraban los griegos con el nombre de Sigalión. Cartario, in Miener., pág. 250: *Aegyptii silentii deum inter praecepta sua numina suut venerati, cum Harpocratem vocaverunt, quem graeci Sigalionem dicunt.*¹⁹

E) ALCIONE O ALMONE:

y entre ellos, la engañosa encantadora
Alcione, a los que antes
en peces transformó, simples amantes,
transformada también, vengaba ahora.
(vv. 93-6)

El pasaje lo prosifica Méndez Plancarte así: “y no muy lejos de ellos [de los peces], igualmente dormían los Pájaros Marinos, como Alcione —la antes hija de Eolo—, que había transformado en peces (cautivándolos con las redes de su amor) a sus incautos amantes, y que luego —siendo ya esposa de Céix o Ceico, rey de Tracia, y arrojándose desde la costa sobre su cadáver náufrago—, fué metamorfoseada, igual que él, en Aleión o Martín Pescador (con desventura en que pudiera verse una ‘venganza’ o castigo de sus juveniles crueldades)”.

Esta figura de Alcione ha sido discutida. En las antiguas ediciones del poema aparece con el nombre de *Almone*. Parece ser que fue Vossler quien sugirió adoptar el de *Alcione*, tal y como aparece en la edición de Méndez Plancarte.²⁰

Respecto a estos versos, dice Álvarez de Lugo:

No he visto en mitológica de nombre la fábula de Almone. Halléla casualmente en el apolillado estéril de un anónimo que, con estilo bajo, imitó el alto estilo de Ovidio transformando las frases elegantes de sus *Transformaciones* (traduciéndolas en lengua castellana). Dándole a la ninfa, que es en Ovidio Nais,²¹ este nombre de Almone, dice así este autor sin nombre (hablando en persona de Alceste, que se ofrece a cantar a sus hermanas la fábula que quisieren de las muchas que sabe): *¿Por ventura queréis que os traiga a la memoria otra de Almone? La cual estaba en un corsario puerto a la costa de la mar, burlando y engañando a cuantos por allí pasaban, a los cuales, después de gozando de sus personas con astucias y mañas, robándoles sus haciendas (como hoy día otros muchos hacen con sus encantos y yerbas), los convirtió en peces, aunque de esto llevó su pago, que uno vino allí adonde ella estaba; el cual, pareciéndole muy bien, le tuvo por amigo; y después supo tanto del arte que supo robar él solo lo que ella habla tomado a muchos y la volvió también en pez, como ella habla hecho a otros.*²²

Lo que evidentemente se acerca a la sugerencia hecha por Corripio —quien presenta una cita afín a ésta hecha por Álvarez de Lugo en apoyo de su tesis²³—, referente a que “debe volverse al texto antiguo y por tanto dejar Almone”, pues por dicha cita “se ve claramente que otro autor de la época de Sor Juana le da el nombre de Almone a la mencionada ninfa; y tomando en cuenta que esta versión de las Metamorfosis es una de las tantas que hubo de la traducción de Jorge de Bustamante, cuya primera edición data de 1542, podemos pensar que no era tan raro en aquellos años poseer alguna de estas traducciones en que aparecía la ninfa Almone”,²⁴ a pesar de que ésta carece, en la obra de Ovidio, de nombre.

Es verdad que, como dice Corripio, este cambio de Alcione por Almone, al ser colocado en su sitio “dentro del sentido de los versos” de *Primero sueño*, no funciona correctamente, pues “Alcione es totalmente ajena a la ninfa que convertía a sus amantes en peces, sufriendo ella luego la misma

¹⁹ Ll. 139ss.

²⁰ Para quien “es la lección indudable” (cf. su “Justificación de lecciones”, *Obras completas*, V. I, p. 578).

²¹ En cuanto a ello, explica Manuel Corripio que en la fábula de Ovidio “no solamente Nais no es nombre propio, sino que ni siquiera tenía nombre la ninfa. La confusión puede provenir de que en otros personajes mitológicos sí es nombre propio...” (“Una minucía en *El Sueño* de Sor Juana”. *Ábside*, núm. XXIX, 4, México, 1965, p. 475.)

²² *Op. cit.*, pp. 95-6.

²³ *Op. cit.*, p. 474. El dato bibliográfico que Corripio ofrece es el de que se trata de “*Las Metamorfosis o Transformaciones de Ovidio*, editado en Madrid por Domingo Morrás en el año de 1664, a costa de Antonio del Ribero Rodríguez”, página 71.

²⁴ *Ib.*, pp. 474-5.

metamorfosis”.²⁵ Por lo que no hay que dejar de considerar la posibilidad de que la “lección” que el padre Méndez Plancarte aceptó como indudable, esté equivocada.

F) ACTEÓN:

El de sus mismos perros acosado,
monarca en otro tiempo esclarecido,
tímido ya venado [...]

(vv. 113-5)

Dice Méndez Plancarte que “el que fue antaño Príncipe glorioso —el cazador Acteón, que por sorprender a Diana y sus Ninfas en los estanques del Eurotas, fue trocado en Ciervo y desgarrado por su propia jauría—, convertido ya en tímido Venado, también duerme en la selva...”

La fábula es muy conocida, Ovidio la narra así:

Entre tanto Acteón, que había interrumpido su caza, dirigiéndose hacia el bosque, sin rumbo conocido, fue llevado por su destino cruel al lugar donde Diana se bañaba. No hizo sino llegar cuando las ninfas, chillando, se apresuraron a rodear a la diosa; pero ésta, más hermosa y alta, dejaba ver aún así su rostro. Y, valga la imagen: lo mismo que las nubes se iluminan y sonrojan cuando los rayos del Sol, al nacer, las hieren, así, del mismo color y lumbré, quedó el semblante de Diana cuando se vio sorprendida en la desnudez *por un hombre* [...]. Duro gesto el de Diana entonces. No teniendo a mano las arrojadas, hubo de contentarse con arrojar agua al rostro de Acteón, mientras le decía el presagio de su desgracia: “Intenta, a ver si puedes, ir diciendo que has visto a Diana desnuda.” Instantáneamente, en la frente del nieto de Cadmo empezaron a brotar enemigos de ciervo; se alargaron su cuello y su cabeza; sus manos se transformaron en patas. Una extraña timidez, que le aconsejaba huir, le invadió...²⁶

Por último, Álvarez de Lugo comenta que

fue imprudencia más que grande, fue culpable ligereza entrarse de repente Acteón en la cueva donde Diana estaba con sus ninfas lavándose, y así, por su osadía lo transformó en venado, cuya ligereza grande después fue castigo muy digno de aquella ligereza. Castigó su atrevimiento la avergonzada diosa con arrojarle encima agua de aquella fuente [...] Finalmente, siendo el agua arrojada castigo del arrojo imprudente, pudo apagar las llamas de la ira que encendió aquese arrojo.²⁷

3.1.3 SU CARÁCTER NEGATIVO

Hasta aquí las figuras mitológicas principales anteriores al verso 192 que, como antes dijimos, marca el inicio de la “Sombra interna”.²⁸ Pertenecen pues a la sección llamada por nosotros “Sombra externa”. O sea, son ellas las *unidades* que nos permitirán trascender el nivel literal de la figura de la *sombra* para acceder al metafórico. De existir, la uniformidad en la carga de valor de dichas unidades metafóricas nos llevará al conocimiento de la carga de valor general de la figura de la sombra externa, en la cual se insertan.

Ya hemos dicho parte de ello: tal carga es “negativa”.²⁹ Como primera prueba, adujimos el hecho de que los calificativos elegidos por Sor Juana para la noche, poseen todos este signo, tanto en los versos

²⁵ *Ib.*, pp. 473-4. Es por eso que Méndez Plancarte sugiere que la figura de Alcione, que en Ovidio fue transformada en pájaro, es en Sor Juana asimilada a la de la náyade convertida en el propio Ovidio en pez (“con desventura en que pudiera verse una ‘venganza’ o castigo de sus juveniles crueldades”), dado que, efectivamente, en Ovidio el mito de Alcione no incluye que metamorfosera en peces a sus “simples amantes”. No por otra razón el sorjuanista afirmó que, “metafóricamente”, habla “transformado en peces (cautivándolos en las redes de su amor)” a sus amantes, puesto que la fábula de Alcione no menciona tal situación.

²⁶ *Metam.* III, 2.

²⁷ *Op. cit.*, p. 101.

²⁸ Hay, es cierto, todavía dos menciones en esta sección del poema: la del “ave generosa” de Júpiter (vv. 129-30), que significa aquí más directamente el águila, y que no es por tanto una alusión como tal a Júpiter, sino un recurso expresivo, y la de Morfeo (v. 190), que es solamente sinónimo de “sueño” (cual podría ser, si se nos apura, el caso de *Harpócrates*, que parece ser únicamente un icono de “silencio”). Las otras figuras hacen, en cambio, referencia a mitos concretos, por lo que van más allá de esta simple función metonímica.

²⁹ *Cf. supra* 3.1.1 y 3.1.2.

iniciales como en los finales. Sugerimos también que esto se nota mucho mejor si contrastamos la figura de la noche con la del día, para la que la descripción es exclusivamente elogiosa. Como segunda prueba, propusimos el análisis de la interpretación de las metáforas individuales iniciado en el apartado anterior; análisis que ahora proseguimos.

Efectivamente, hemos comenzado por considerar seis figuras mitológicas³⁰ principales que, según nuestra hipótesis, deberán tener un común denominador (aparte del de estar todas incluidas en la susodicha figura de la *sombra*) que les otorgue coherencia alegórica.

Debemos, ante todo, reconocer que ya Pascual Buxó ha dicho lo que, por otras rutas, habíamos entendido como aplicable a *Primero sueño*:

Dentro de la longeva tradición humanista, las fuerzas del mundo inferior suelen expresarse por medio de aquellas entidades míticas cuya metamorfosis tiene por origen común alguna grave transgresión de los preceptos divinos [...] En efecto, es en el complejo paradigma de lo sacrilego o impío donde, al parecer, debe buscarse el significado "moral" de las "figuras" evocadas o descritas por Sor Juana en las primeras secciones de "La noche"...

Palmariamente. Ejemplos de esto los tenemos en el pensamiento grecolatino por doquier. Citaremos aquí, a guisa de ejemplo, parte del mito de Aracne, que resume muy bien el castigo que reciben aquellos cuyos actos son contrarios a la divinidad. La historia es conocida: una joven humilde, pero incomparable tejedora, se atreve a sugerir que ni la propia Minerva podría igualarla. Poco después la diosa aparece ante ella y acepta el desafío. Ambas tejen exquisitos lienzos. Los motivos que éstos desarrollan son, en el de Aracne, los defectos de los dioses, y en el de Minerva el castigo de los irreverentes. Ovidio cuenta esto último así:

Sin embargo, para hacer comprender mejor a su rival el castigo que la esperaba por su temeridad, trazó en pequeño en las cuatro esquinas del lienzo la historia de cuatro combates. En uno se veía la aventura de Hemo, rey de Tracia, y de Ródope, su esposa, que fueron convertidos en rocas por haber tenido la audacia de llevar los nombres de Júpiter y Juno. En el otro ángulo estaba la historia de Piga, reina de los pigmeos, a quien Juno, para castigarla por su presunción, cambió en grulla con el fin de que ella misma estuviera en guerra continua con su pueblo. En el tercer ángulo se veía a Antígona, que había tenido la audacia de compararse con la esposa de Júpiter. Esta diosa la metamorfoseó en cigüeña; ni la ciudad de Ilión, ni Laomeolón, su padre, lograron impedir que la revistiera de blancas plumas, de las cuales tuvo la vanidad de celebrarlo. Al fin, en la cuarta esquina, se veía a la infortunada Cinara abrazando con lágrimas en los ojos las gradas de un templo. Eran sus propias hijas, a quienes los dioses así las habían metamorfoseado.³²

Como vemos, la conclusión es obvia: aquel que se enfrenta a la divinidad sufre el castigo de la transformación. Lo mismo sucede a quienes transgreden el orden social: más allá de éste se encuentra el orden divino, al cual el hombre no puede acceder. La arrogancia, la soberbia y otros desórdenes hallan su castigo en la mutación física, que es como un signo de la alteración moral.

Al respecto, Pascual Buxó escribe que "Sor Juana dice que en ese 'imperio silencioso' sólo se muestran aquellas aves nocturnas —y fatalmente monstruosas, pues es evidente la correspondencia entre la fealdad moral y la malformación física— que aceptan, no sin dejar de avergonzarse por ello, la tiranía de lo irracional".³³

Ahora bien, hemos mencionado seis figuras mitológicas. En cuanto a las tres primeras, Pascual Buxó sugiere, además de lo citado, que Sor Juana las eligió "como emblemas del 'imperio silencioso', es decir, de lo carente de lenguaje y privado de razón";³⁴ y enseguida se interroga: "¿qué significado común pueden tener Nictimene, las hijas de Minias y Ascálafo en el texto de Sor Juana?". A lo que responde: "y es

³⁰ Vid supra nota 28.

³¹ *Las figuraciones...Op. cit.*, p. 255.

³² *Metam.* VI, 1.

³³ *Las figuraciones...Op. cit.*, p. 256.

³⁴ *Ib.*, p. 258.

precisamente en esto en lo que se asemejan y coinciden las tres figuras de la [para él] segunda sección de 'La noche', en constituir representaciones emblemáticas de lo que desconoce a la divinidad o que, por atentar contra ella, se ve privado de su condición humana".³⁵

En esta línea, Álvarez de Lugo explica que fueron las hijas de Minias metamorfoseadas en murciélagos "por soberbias",³⁶ es decir, por "despreciar" las fiestas de la divinidad:

Aves aladas, esto es, con alas, pero sin plumas en ellas, son estas aves diformes en que se transformaron, por soberbias, Alcitoé, Arsione y Leucotea. Dioles su altivez alas para despreciar las orgías o tritéricas fiestas [Mas] No solamente fueron inobedientes estas soberbias hermanas en faltar a las tritéricas fiestas [...] empero tuvieron el arrojo de afirmar atrevidas no ser [Baco] hijo de Júpiter.³⁷

Como puede verse en esta fábula que hemos puesto de ejemplo, la falta es doble: por un lado se atenta contra una institución social y religiosa; la inasistencia a las celebraciones es un rompimiento del orden comunitario; es una alteración de las costumbres de un pueblo; por eso hay que castigarlo. Por otro, el desorden es el de los límites que existían entre lo divino y lo humano: la negación de la filiación divina de Baco es una negación de la divinidad misma. Es, a la postre, una sobrestimación que el hombre hace de su propio juicio, creyendo que aun en materia que lo sobrepasa puede juzgar: la negación de la divinidad es una deificación del personal entendimiento; es una deificación del hombre, que se supone así el criterio último.

Precisamente por esto, viene muy al caso la cita que poco después hace Álvarez de Alciato. En ella dice que el murciélago, además de representar a los de mala fama, *representa a los filósofos que tratando de investigar las cosas del cielo se engañan con mentiras*.³⁸ O sea, a quienes, tratando de ir más allá de sus límites naturales, pierden, con ellos, su relación con la verdad.

Y, todavía dentro de esta figura del murciélago, explica Álvarez de Lugo que aquellos versos de Sor Juana "alas tan mal dispuestas/ que escarnio son aun de las más funestas" (51-2), se refieren a que "tan mal dispuestas son estas alas que para pintar diforme al común enemigo lo más común es ponerle tales alas".³⁹

Ahora bien, si retomamos la afirmación de Pascual Buxó, veremos que él habla no sólo de la "impiedad" de estos personajes, sino de su aceptación de la "tiranía de lo irracional".⁴⁰ Dice el crítico a la letra: "figuras cuyo difundido simbolismo le permitiría [a Sor Juana] ir fijando el carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar y, sucesivamente, el sosiego de los elementos naturales y el sueño profundo que, liberando al entendimiento humano de sus ataduras corporales, le dispondría a la soñada aventura del «conocimiento posible»".⁴¹ Con lo que postula a estas figuras como "símbolos asignados al mundo inferior", es decir "como emblemas o 'jeroglíficos' de alguno de los cuatro elementos del mundo sublunar".⁴² Y son estas, según el mismo Pascual Buxó, las razones "por las cuales Sor Juana eligió esos tres personajes mitológicos como emblemas del 'imperio silencioso', es decir, de lo carente de lenguaje y privado de razón".⁴³ La conclusión que saca es la de que

Sor Juana confirma el sentido alegórico que debemos atribuir a esas figuras de "La noche", todas ellas emblemas o "jeroglíficos" del mundo inferior que la razón humana debe abandonar, así sea por medio del sueño fisiológico que,

³⁵ *Ib.*, p. 259.

³⁶ *Op. cit.*, p. 77.

³⁷ *Ib.*, pp. 80-1.

³⁸ *Ib.*, p. 82.

³⁹ *Ib.* Fernando Benítez sostiene algo parecido: "esta parte de la noche puede verse como una lección moral. El pecador, el transgresor sufre una metamorfosis horrible. De sus brazos y sus piernas brotan alas membranosas y su boca se trucea en hocico armado de filosos colmillos" (*Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era, 1985, p. 230).

⁴⁰ *Las figuraciones...* *Op. cit.*, pp. 255-6.

⁴¹ *Ib.*, pp. 256-7.

⁴² *Ib.*, p. 257.

⁴³ *Ib.*, p. 258.

precisamente en esto en lo que se asemejan y coinciden las tres figuras de la [para él] segunda sección de 'La noche', en constituir representaciones emblemáticas de lo que desconoce a la divinidad o que, por atentar contra ella, se ve privado de su condición humana".³⁵

En esta línea, Álvarez de Lugo explica que fueron las hijas de Minias metamorfoseadas en murciélagos "por soberbias",³⁶ es decir, por "despreciar" las fiestas de la divinidad:

Aves aladas, esto es, con alas, pero sin plumas en ellas, son estas aves diformes en que se transformaron, por soberbias, Alceitoé, Arsione y Leuceateu. Dioles su altivez aias para despreciar las orgías o tritérides fiestas [Mas] No solamente fueron inabedientes estas soberbias hermanas en faltar a las tritérides fiestas [...] empero tuvieron el arrojio de afirmar atrevidas no ser [Baco] hijo de Júpiter.³⁷

Como puede verse en esta fábula que hemos puesto de ejemplo, la falta es doble: por un lado se atenta contra una institución social y religiosa; la inasistencia a las celebraciones es un rompimiento del orden comunitario; es una alteración de las costumbres de un pueblo; por eso hay que castigarlo. Por otro, el desorden es el de los límites que existían entre lo divino y lo humano: la negación de la filiación divina de Baco es una negación de la divinidad misma. Es, a la postre, una sobrestimación que el hombre hace de su propio juicio, creyendo que aun en materia que lo sobrepasa puede juzgar: la negación de la divinidad es una deificación del personal entendimiento; es una deificación del hombre, que se supone así el criterio último.

Precisamente por esto, viene muy al caso la cita que poco después hace Álvarez de Alciato. En ella dice que el murciélago, además de representar a los de mala fama, *representa a los filósofos que tratando de investigar las cosas del cielo se engañan con mentiras*.³⁸ O sea, a quienes, tratando de ir más allá de sus límites naturales, pierden, con ellos, su relación con la verdad.

Y, todavía dentro de esta figura del murciélago, explica Álvarez de Lugo que aquellos versos de Sor Juana "alas tan mal dispuestas/ que escarnio son aun de las más funestas" (51-2), se refieren a que "tan mal dispuestas son estas alas que para pintar diforme al común enemigo lo más común es ponerle tales alas".³⁹

Ahora bien, si retomamos la afirmación de Pascual Buxó, veremos que él habla no sólo de la "impiedad" de estos personajes, sino de su aceptación de la "tiranía de lo irracional".⁴⁰ Dice el crítico a la letra: "figuras cuyo difundido simbolismo le permitiría [a Sor Juana] ir fijando el carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar y, sucesivamente, el sosiego de los elementos naturales y el sueño profundo que, liberando al entendimiento humano de sus ataduras corporales, le dispondría a la soñada aventura del «conocimiento posible»".⁴¹ Con lo que postula a estas figuras como "símbolos asignados al mundo inferior", es decir "como emblemas o 'jeroglíficos' de alguno de los cuatro elementos del mundo sublunar".⁴² Y son estas, según el mismo Pascual Buxó, las razones "por las cuales Sor Juana eligió esos tres personajes mitológicos como emblemas del 'imperio silencioso', es decir, de lo carente de lenguaje y privado de razón".⁴³ La conclusión que saca es la de que

Sor Juana confirma el sentido alegórica que debemos atribuir a esas figuras de "La noche", todas ellas emblemas o "jeroglíficos" del mundo inferior que la razón humana debe abandonar, así sea por medio del sueño fisiológico que,

³⁵ *Ib.*, p. 259.

³⁶ *Op. cit.*, p. 77.

³⁷ *Ib.*, pp. 80-1.

³⁸ *Ib.*, p. 82.

³⁹ *Ib.* Fernando Benítez sostiene algo parecido: "esta parte de la noche puede verse como una lección moral. El pecador, el transgresor sufre una metamorfosis horrible. De sus brazos y sus piernas brotan alas membranosas y su boca se trueca en hocico armado de filosos colmillos" (*Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era, 1985, p. 230).

⁴⁰ *Las figuraciones...Op. cit.*, pp. 255-6.

⁴¹ *Ib.*, pp. 256-7.

⁴² *Ib.*, p. 257.

⁴³ *Ib.*, p. 258.

atenuando o suspendiendo las actividades de los sentidos corporales, permite al alma acercarse al conocimiento de la "Causa Primera"...⁴⁴

Luego agrega:

en *El sueño* de Sor Juana no sólo se actualiza un considerable número de símbolos sancionados por una tradición humanística aún prevalente en su medio y en su tiempo...⁴⁵

Con lo que estamos plenamente de acuerdo.

...sino un modelo neoplatónico del mundo en el cual se armonizaban la mitología, la astronomía y la física clásicas con el sistema teológico cristiano.⁴⁶

A lo que ya tenemos algo que objetar.

En efecto, eso de que en *Primero sueño* se "actualice" un "modelo neoplatónico del mundo" es muy discutible. Este no es el sitio para hacerlo, pues la refutación la haremos luego,⁴⁷ sin embargo adelantemos ahora que las conclusiones a que llega Pascual Buxó,⁴⁸ provienen principalmente de la aceptación de que en el poema Sor Juana postula la antinomia alma-cuerpo proveniente del platonismo. Ello, como se verá más tarde, es inexacto, pues *Primero sueño* se explica mucho mejor dentro del hilemorfismo tomista.

Y es precisamente ésa la causa de que Pascual Buxó adjudique a las figuras mencionadas no sólo el carácter de "sacrílegas" —afirmación por supuesto correcta—, pero el de ser emblemas del "carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar", resultado con el que discrepamos.

Aclaremos: el error que nosotros apreciamos no está en asignar a las figuras el signo "negativo" que en realidad tienen, sino en relacionar la "negatividad" con "el mundo sublunar" como tal, es decir con los seres del mundo elemental por el mero hecho de serlo. En otras palabras, la falla proviene de aceptar como correcta la hipótesis de que *Primero sueño* es una obra neoplatónica (con la evidente conclusión de que en sus versos se postula la tesis de que espíritu y materia se oponen irreconciliablemente).

Ello resulta claro desde que, para el "sistema teológico del cristianismo", el mundo sublunar no es "negativo", puesto que también es obra de Dios. Es en este sentido que la propia Sor Juana escribió que "estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal. Nada veía sin refleja; nada oía sin consideración, *aun en las cosas más menudas y materiales*; porque no hay criatura, por más baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus...*",⁴⁹ el "Dios me hizo".

He aquí bellamente expresada la idea teológica católica de la grandeza de la Obra de Dios. Pregunta Granada:

¿Qué es, Señor, todo este mundo visible, sino un espejo que pusistes delante de nuestros ojos para que en él contemplemos vuestra hermosura? Porque es cierto que, así como en el cielo vos seréis espejo en que veamos las criaturas, así en este destierro ellas nos son espejo para que conozcamos a vos [...] ¿Qué hoja de árbol, qué flor del campo, qué gusanico hay tan pequeño, que, si bien considerásemos la fábrica de su cuerpezuelo, no viésemos en él grandes maravillas? ¿Qué criatura hay en este mundo, por muy baja que sea, que no sea una grande maravilla?⁵⁰

Y, en otro lado y repitiendo las palabras del Salmo LXII, exclama con San agustín:

⁴⁴ *Ib.*, p. 260.

⁴⁵ *Ib.*, p. 261.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Cf.*, v. gr., *Infra* 4.5.2ss.

⁴⁸ Como algunos otros críticos, entre ellos Paz y Trabuise (*cf. infra* 4.5.1ss).

⁴⁹ *Respuesta a Sor Filotea*, ll. 743ss; el subrayado es mío.

⁵⁰ *Shb.* 1, 2.

atenuando o suspendiendo las actividades de los sentidos corporales, permite al alma acercarse al conocimiento de la "Causa Primera"...⁴⁴

Luego agrega:

en *El sueño* de Sor Juana no sólo se actualiza un considerable número de símbolos sancionados por una tradición humanística aún prevalente en su medio y en su tiempo...⁴⁵

Con lo que estamos plenamente de acuerdo.

...sino un modelo neoplatónico del mundo en el cual se armonizaban la mitología, la astronomía y la física clásicas con el sistema teológico cristiano.⁴⁶

A lo que ya tenemos algo que objetar.

En efecto, eso de que en *Primero sueño* se "actualice" un "modelo neoplatónico del mundo" es muy discutible. Este no es el sitio para hacerlo, pues la refutación la haremos luego,⁴⁷ sin embargo adelantemos ahora que las conclusiones a que llega Pascual Buxó,⁴⁸ provienen principalmente de la aceptación de que en el poema Sor Juana postula la antinomia alma-cuerpo proveniente del platonismo. Ello, como se verá más tarde, es inexacto, pues *Primero sueño* se explica mucho mejor dentro del hilemorfismo tonista.

Y es precisamente ésa la causa de que Pascual Buxó adjudique a las figuras mencionadas no sólo el carácter de "sacrilegas" —afirmación por supuesto correcta—, pero el de ser emblemas del "carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar", resultado con el que discrepamos.

Aclaremos: el error que nosotros apreciamos no está en asignar a las figuras el signo "negativo" que en realidad tienen, sino en relacionar la "negatividad" con "el mundo sublunar" como tal, es decir con los seres del mundo elemental por el mero hecho de serlo. En otras palabras, la falla proviene de aceptar como correcta la hipótesis de que *Primero sueño* es una obra neoplatónica (con la evidente conclusión de que en sus versos se postula la tesis de que espíritu y materia se oponen irreconciliablemente).

Ello resulta claro desde que, para el "sistema teológico del cristianismo", el mundo sublunar no es "negativo", puesto que también es obra de Dios. Es en este sentido que la propia Sor Juana escribió que "estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal. Nada veía sin refleja; nada oía sin consideración, *aun en las cosas más menudas y materiales*; porque no hay criatura, por más baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus...*",⁴⁹ el "Dios me hizo".

He aquí bellamente expresada la idea teológica católica de la grandeza de la Obra de Dios. Pregunta Granada:

¿Qué es, Señor, todo este mundo visible, sino un espejo que pusistes delante de nuestros ojos para que en él contemplemos vuestra hermosura? Porque es cierto que, así como en el cielo vos seréis espejo en que veamos las criaturas, así en este destierro ellas nos son espejo para que conozcamos a vos [...] ¿Qué hoja de árbol, qué flor del campo, qué gusanico hay tan pequeño, que, si bien considerásemos la fábrica de su cuerpezuelo, no viésemos en él grandes maravillas? ¿Qué criatura hay en este mundo, por muy baja que sea, que no sea una grande maravilla?⁵⁰

Y, en otro lado y repitiendo las palabras del Salmo LXII, exclama con San Agustín:

⁴⁴ *Ib.*, p. 260.

⁴⁵ *Ib.*, p. 261.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Cf.*, v. gr., *infra* 4.5.2ss.

⁴⁸ Como algunos otros críticos, entre ellos Paz y Trabulse (*cf. infra* 4.5.1ss).

⁴⁹ *Respuesta a Sor Filotea*, II. 743ss; el subrayado es mío.

⁵⁰ *Serb.* 1, 2.

"Si anduvo tu ánimo rodeando este mundo, y mirando las obras de Dios, hallarás que todas ellas, con el artificio maravilloso con que son fabricadas, están diciendo: Dios me hizo".⁵¹

Es este el concepto religioso del *libro del mundo*, que, tal como explica Curtius, "la idea de que el mundo o la naturaleza son como un libro", tiene su "origen en la oratoria sagrada".⁵²

Luego, retomando lo hasta aquí explicado, podemos preguntar por el signo "negativo" de las figuras antedichas: si no es, cual Pascual Buxó supone, el del "carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar", ¿de qué es entonces?

Ya hemos apuntado algunas claves. Lo fundamental parece residir en la primera afirmación referente al desorden moral intrínseco a la actitud de los personajes mitológicos; desorden que tuvo como consecuencia sendas metamorfosis. Tal desorden, dijimos, se manifiesta de dos modos: como alteración de la organización sociorreligiosa, o como desconocimiento voluntario y usurpación de lo tocante a la divinidad.

En este sentido afirmábamos que las conclusiones primeras de Pascual Buxó son correctas, pero que olvida incluir en su lista cuando menos dos figuras más. La razón de ello parece estar en que no le "funcionan" como emblemas neoplatónicos de lo "confuso e irracional" del mundo elemental. De ahí su aseveración de que "Sor Juana eligió esos *tres* personajes mitológicos como emblemas del 'imperio sileneioso', es decir de lo carente de lenguaje y privado de razón".⁵³ El hecho de que escriba "tres" y no "cinco" o "seis" es significativo, porque *Acteón*, por ejemplo, no parece "servirle" como icono de lo "privado de razón", ya que no posee las características por él requeridas de malformación física y monstruosidad representativas de lo "confuso e irracional". Esto se debe ante todo a que en su análisis se halla presente la antedicha hipótesis de que "debajo del cerco de la luna" se sitúan "todas las fuerzas oscuras de lo caótico y lo irracional"; hipótesis que él parece tomar, en última instancia, del neoplatonismo de Marsilio Ficino,⁵⁴ y que, en realidad, no aparece en *Primero sueño*.

Ahora bien, si deseartamos esta hipótesis y aceptamos con Granada el concepto bíblico de que la Tierra es el lugar creado por Dios para el hombre, y, por tanto, el de que lejos de ser el sitio de lo "caótico e irracional", es ella el espejo donde el hombre encuentra la grandeza de su Padre, la cosa cambia.

Entonces podemos incluir, además de las susodichas "tres" figuras, las dos restantes: *Almone* y *Acteón*. Esto significa que si nos deshacemos de la idea de que la materia es *ab initio* "mala", mientras que el espíritu es "bueno", y de la resultante conclusión en el sentido de que por lo tanto éste debe, para conocer, apartarse de aquélla, y la sustituimos por la de que el hombre es un *espíritu encarnado* y la tierra su lugar natural, podremos enseguida comprender que es el cuerpo indispensable para el conocimiento humano.

Todo esto nos lleva, evidentemente, a descartar el que las "tres" figuras mitológicas sean representativas de la "irracionalidad" del mundo sublunar ("irracionalidad" inaceptable por ser este último obra divina), quedando luego exclusivamente con su carácter de emblemas ("negativos") de desorden moral. Éste, cual ya dijimos, tiene dos manifestaciones, que se expresan en las figuras tanto como desórdenes sociorreligiosos —formas de desorden social⁵⁵ que, en realidad, lo son de desorden religioso,

⁵¹ *Ib.* La cita la toma fray Luis de la obra del santo *Enarratio in Psalmum LXII*; cf. *loc. cit.*, nota 33 de Balcells.

⁵² *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 1975, p. 451.

⁵³ *Las figuraciones...* *Op. cit.*, p. 258; el subrayado es mío.

⁵⁴ *Ib.*, p. 254, nota 19.

⁵⁵ Almone, por ejemplo, quien es metamorfoseada en pez como pena a sus engaños y atrocidades. O Nicímene, reo de una grave falta sancionada por el cuerpo social, cual es la de sentir amor lascivo por su padre. A ello hay que agregar la peculiaridad de que Sor Juana la hace, ya en su calidad de lechuza, ucechar

de las sagradas puertas los resquicios,
o de las claraboyas eminentes
los huecos más propicios
que capaz a su intento le abren brecha,
y sacrilega llega a los lucientes
faroles sacros de perenne llama [...].

(vv. 28-33)

Calificándola de "sacrilega", lo que la incluye, por supuesto, en la categoría de los transgresores de los límites de la relación divinidad-humanidad.

"Si anduvo tu ánimo rodeando este mundo, y mirando las obras de Dios, hallarás que todas ellas, con el artificio maravilloso con que son fabricadas, están diciendo: Dios me hizo".⁵¹

Es este el concepto religioso del *libro del mundo*, que, tal como explica Curtius, "la idea de que el mundo o la naturaleza son como un libro", tiene su "origen en la oratoria sagrada".⁵²

Luego, retomando lo hasta aquí explicado, podemos preguntar por el signo "negativo" de las figuras antedichas: si no es, cual Pascual Buxó supone, el del "carácter confuso, irracional y perverso del mundo sublunar", ¿de qué es entonces?

Ya hemos apuntado algunas claves. Lo fundamental parece residir en la primera afirmación referente al desorden moral intrínseco a la actitud de los personajes mitológicos; desorden que tuvo como consecuencia sendas metamorfosis. Tal desorden, dijimos, se manifiesta de dos modos: como alteración de la organización sociorreligiosa, o como desconocimiento voluntario y usurpación de lo tocante a la divinidad.

En este sentido afirmábamos que las conclusiones primeras de Pascual Buxó son correctas, pero que olvida incluir en su lista cuando menos dos figuras más. La razón de ello parece estar en que no le "funcionan" como emblemas neoplatónicos de lo "confuso e irracional" del mundo elemental. De ahí su aseveración de que "Sor Juana eligió esos *tres* personajes mitológicos como emblemas del 'imperio silencioso', es decir de lo carente de lenguaje y privado de razón".⁵³ El hecho de que escriba "tres" y no "cinco" o "seis" es significativo, porque *Acteón*, por ejemplo, no parece "servirle" como icono de lo "privado de razón", ya que no posee las características por él requeridas de malformación física y monstruosidad representativas de lo "confuso e irracional". Esto se debe ante todo a que en su análisis se halla presente la antedicha hipótesis de que "debajo del cerco de la luna" se sitúan "todas las fuerzas oscuras de lo caótico y lo irracional"; hipótesis que él parece tomar, en última instancia, del neoplatonismo de Marsilio Ficino,⁵⁴ y que, en realidad, no aparece en *Primero sueño*.

Ahora bien, si descartamos esta hipótesis y aceptamos con Granada el concepto bíblico de que la Tierra es el lugar creado por Dios para el hombre, y, por tanto, el de que lejos de ser el sitio de lo "caótico e irracional", es ella el espejo donde el hombre encuentra la grandeza de su Padre, la cosa cambia.

Entonces podemos incluir, además de las susodichas "tres" figuras, las dos restantes: *Almone* y *Acteón*. Esto significa que si nos deshacemos de la idea de que la materia es *ab initio* "mala", mientras que el espíritu es "bueno", y de la resultante conclusión en el sentido de que por lo tanto éste debe, para conocer, apartarse de aquélla, y la sustituimos por la de que el hombre es un *espíritu encarnado* y la tierra su lugar natural, podremos enseguida comprender que es el cuerpo indispensable para el conocimiento humano.

Todo esto nos lleva, evidentemente, a descartar el que las "tres" figuras mitológicas sean representativas de la "irracionalidad" del mundo sublunar ("irracionalidad" inaceptable por ser este último obra divina), quedando luego exclusivamente con su carácter de emblemas ("negativos") de desorden moral. Éste, cual ya dijimos, tiene dos manifestaciones, que se expresan en las figuras tanto como desórdenes sociorreligiosos —formas de desorden social⁵⁵ que, en realidad, lo son de desorden religioso,

⁵¹ *Ib.* La cita la toma fray Luis de la obra del santo *Enarratio in Psalmum LXII*; cf. *loc. cit.*, nota 33 de Bulcells.

⁵² *Literatura europea y Edad Media latina*. México: FCE, 1975, p. 451.

⁵³ *Las figuraciones...Op. cit.*, p. 258; el subrayado es mío.

⁵⁴ *Ib.*, p. 254, nota 19.

⁵⁵ Almone, por ejemplo, quien es metamorfoseada en pez como pena a sus engaños y atrocidades. O Nictimene, reo de una grave falta sancionada por el cuerpo social, cual es la de sentir amor lascivo por su padre. A ello hay que agregar la peculiaridad de que Sor Juana la hace, ya en su calidad de lechuza, acechar

de las sagradas puertas los resquicios,
o de las claraboyas eminentes
los huecos más propicios
que capaz a su intento le abren brecha,
y sacrilega llega a los lucientes
faroles sacros de perenne llama [...]
(vv. 28-33)

Calificándola de "sacrilega", lo que la incluye, por supuesto, en la categoría de los transgresores de los límites de la relación divinidad-humanidad.

ya que constituyen atentados contra el orden establecido por la divinidad misma— como en estrictos desórdenes religiosos. Estos últimos claramente visibles en lo que hemos explicado del jeroglífico de las *mineidas*, quienes se atreven a negar la filiación divina de Baco. Lo mismo puede decirse de *Acteón*, culpable de *atreverse* a conocer la intimidad sagrada de Diana.⁵⁶

He aquí pues el común denominador que buscábamos como segunda clave de la “negatividad” de la *sombra*; las figuras mitológicas usadas por la poetisa tienen todas la característica de representar formas de desorden moral; desorden que es, principalmente, un intento de rompimiento de los límites humanos, y, por tanto, una pretensión de divinización. No es otro el signo “negativo” de estas metáforas individuales integrantes del emblema general de la “sombra”.

3.1.4 COMO EVAPORACIÓN

¿Qué es lo que podemos decir de la *sombra externa* en su condición de “evaporación”? También en este caso señalamos ya algunas cosas. Puntualicemos ahora.

La propia monja nos hace saber, en otros lados, el carácter “negativo” que la sombra posee. Por ejemplo, en el villancico 320 dedicado a Santa Catarina, la compara con la luna, de manera que

[...] Si Catarina se llama,
que Luna quiere decir,
claro está que su lucir
será de celeste llama,
que al mundo en candor derrama
la que el Sol imprimió en ella
más fogosa.

(vv. 25-31)

Y explica Méndez Plancarte que “tal nombre, en realidad, proviene del griego ‘katharós, á, ón’, que significa «puro, limpio»”. Ahora bien, en el número 321, tornamos a encontrarnos con esta imagen; pero asimismo con otra que nos es bien conocida:

Luna siempre brillante,
a quien vapor impuro
quiso eclipsar obscuro,
pero tu Fe constante
supo hallar plenilunio en la menguante.

(vv. 21-5)

Donde parece no haber más duda sobre el carácter negativo de la evaporación,⁵⁷ ya que, desde el punto de vista simbólico, se identifica, por un lado, a la santa con la luna (“siempre brillante”) y, por otro, a la “sombra” con aquello que atenta contra su “Fe constante” (de la que es a la vez signo la luna).

Como dijimos antes, esta teoría física de que la tierra sufre el fenómeno de las evaporaciones, es muy antigua, y proviene esencialmente de Aristóteles: los dos componentes del aire (húmedo y seco) se presentan en mezcla, pero cuando uno de ellos domina se crean, en el primer caso, la lluvia, y en el segundo, los vientos. Hallamos esta idea presente en la silva que lleva el número 215:

Así preñada nube, congojada
de la carga pesada,
de térreas condensada exhalaciones,

⁵⁶ En cuanto a la figura de *Harpócrates*, repitamos que más parece estar en calidad de *signo* del silencio (como la de *Atorfeo* (v. 190), por ejemplo, lo es del sueño), que en la de “fábula” articuladora de un sentido alegórico superior (cf. *supra* nota 28).

⁵⁷ Aquí utilizada también la figura como “sombra” estrictamente hablando: “supo hallar plenilunio en la menguante”.

ya que constituyen atentados contra el orden establecido por la divinidad misma— como en estrictos desórdenes religiosos. Estos últimos claramente visibles en lo que hemos explicado del jeroglífico de las *mineidas*, quienes se atreven a negar la filiación divina de Baco. Lo mismo puede decirse de *Acteón*, culpable de *atreverse* a conocer la intimidad sagrada de Diana.⁵⁶

He aquí pues el común denominador que buscábamos como segunda clave de la “negatividad” de la *sombra*: las figuras mitológicas usadas por la poetisa tienen todas la característica de representar formas de desorden moral; desorden que es, principalmente, un intento de rompimiento de los límites humanos, y, por tanto, una pretensión de divinización. No es otro el signo “negativo” de estas metáforas individuales integradoras del emblema general de la “sombra”.

3.1.4 COMO EVAPORACIÓN

¿Qué es lo que podemos decir de la *sombra externa* en su condición de “evaporación”? También en este caso señalamos ya algunas cosas. Puntualicemos ahora.

La propia monja nos hace saber, en otros lados, el carácter “negativo” que la sombra posee. Por ejemplo, en el villaneico 320 dedicado a Santa Catarina, la compara con la luna, de manera que

[...] Si Catarina se llama,
que Luna quiere decir,
claro está que su lucir
será de celeste llama,
que al mundo en candor derrama
la que el Sol imprimió en ella
más fogosa.

(vv. 25-31)

Y explica Méndez Plancarte que “tal nombre, en realidad, proviene del griego ‘katharós, á, ón’, que significa «puro, limpio»”. Ahora bien, en el número 321, tornamos a encontrarnos con esta imagen; pero asimismo con otra que nos es bien conocida:

Luna siempre brillante,
a quien vapor impuro
quiso eclipsar obscuro,
pero tu Fe constante
supo hallar plenilunio en la menguante.

(vv. 21-5)

Donde parece no haber más duda sobre el carácter negativo de la evaporación,⁵⁷ ya que, desde el punto de vista simbólico, se identifica, por un lado, a la santa con la luna (“siempre brillante”) y, por otro, a la “sombra” con aquello que atenta contra su “Fe constante” (de la que es a la vez signo la luna).

Como dijimos antes, esta teoría física de que la tierra sufre el fenómeno de las evaporaciones, es muy antigua, y proviene esencialmente de Aristóteles: los dos componentes del aire (húmedo y seco) se presentan en mezcla, pero cuando uno de ellos domina se crean, en el primer caso, la lluvia, y en el segundo, los vientos. Hallamos esta idea presente en la silva que lleva el número 215:

Así preñada nube, congojada
de la carga pesada,
de térrcas condensada exhalaciones,

⁵⁶ En cuanto a la figura de *Harpócrates*, repetimos que más parece estar en calidad de *signo* del silencio (como la de *Morfeo* (v. 190), por ejemplo, lo es del sueño), que en la de “fábula” articuladora de un sentido alegórico superior (cf. *supra* nota 28).

⁵⁷ Aquí utilizada también la figura como “sombra” estrictamente hablando: “supo hallar plenilunio en la menguante”.

sudando en densas lluvias la agonía
—vibora de vapores espantosa,
cuyo silbo es el trueno
que al cielo descompone la armonía—,
el pavoroso ceño
que concibió la máquina fogosa [...] (vv. 25-33)

Cuando las exhalaciones que suben de la tierra son “secas”, llegan hasta el elemento fuego de la capa superior del aire, donde, al friccionarse por el movimiento de rotación de los cielos, producen los cometas.⁵⁸ Como también dijimos, esta teoría era aceptada en tiempos de Sor Juana. De ella usó Sigüenza y Góngora en su conocido libro sobre el tema. En él explica que los cometas son en todo caso “bucnos”, porque al ser producidos se consumen todas aquellas exhalaciones perniciosas que, de no elevarse y consumirse así, habrían de contaminar la tierra.

La “negatividad” entonces de las evaporaciones parece quedar demostrada incluso en su nivel “literal”. En cuanto al metafórico, creemos haber mostrado con suficiencia que las metáforas individuales que articulan a la general de la “sombra”, funcionan igualmente para ésta en su calidad de “vapor”. Sin embargo, nuestro intento no es el de decir exclusivamente que la sombra es “negativa”, cosa esta que es casi de suyo evidente (incluso a un nivel primario de apreciación “sensible”), sino el de descubrir el carácter preciso de dicha “negatividad”; carácter íntimamente ligado al sentido último de *Primero sueño*.

Ello se irá aclarando con lo que, tomando como base lo hasta aquí dicho, expliquemos adelante. Por el momento veamos cómo la figura de la *sombra* usada por la poetisa en diversas ocasiones aparece con este signo. Pongamos como ejemplo el número 366: en este poema, que trata de la “profesión de una religiosa”, pide Sor Juana a Cristo, “poderoso Rey, que cuida a su nueva esposa:

conservadla en tal grandeza
sin que los viles, humanos
bajos vapores se atrevan
a empañar candores tantos. (vv. 27-30)

Donde nuevamente los “vapores” podrían “atreverse” a “empañar” la región superior. He aquí repetida la imagen de la *sombra* que asciende del mundo sublunar y corruptible al de lo puro.

Pongamos otra muestra. En el número 254, es la Virgen María la “Astrónoma grande”, la que conoce el Universo y sus secretos; y también

De benigno aspecto
es Luna serena,
con que crisis hizo
de su achaque letal Naturaleza. (vv. 21-4)

Y por eso:

De eclipse y menguantes
vive siempre ajena,
pues de su epiciclo
ni el Sol se aparta, ni la sombra llega. (vv. 25-8)

⁵⁸ Cf. *supra* 1.1.

En el que no queda duda de la calidad de la *sombra*:⁵⁹ es ella quien atenta contra la intocable pureza de la Virgen, significada aquí por la luna.

Tornamos ahora a lo anteriormente dicho: la “intención” de la figura de la *sombra*, manifestada en sus metáforas particulares tal y como acabamos de ver en el capítulo precedente, es la de, con evidente desprecio de los límites establecidos por la divinidad, ascender hasta ella.⁶⁰

Los límites se hallan representados en Sor Juana por la estructura física del universo, según su época la concebía; es decir, que la limitación física (y psicológica⁶¹) manifestada en la separación de los mundos sublunar (corruptible) y lunar es, metafóricamente, la de lo humano y lo divino. En esta línea, todo intento por cruzar dicha frontera —ir más allá del “lugar” del hombre; ir allende la órbita de la luna— es, metafóricamente, un intento de acceder a lo que al hombre no le corresponde: el lugar de Dios. De ahí la “negatividad” de la sombra; de ahí que sea “funesta”, de ahí que el transgresor sea castigado.⁶²

El “eclipse”, el “empañamiento” de la luna, por ser el suyo el primer cielo del mundo de lo incorruptible, representaría la *usurpación* de lo divino; esa es la razón de que tal intento no se logre: los límites, aunque se trate de diversas maneras, son infranqueables.⁶³

Todo esto no significa, obviamente, una polarización (bueno-malo) del cosmos; es, simplemente, el mantenimiento del orden establecido por Dios mismo: el hombre tiene un “lugar”, que es el suyo, y por lo tanto es bueno; todo intento de alterar esta situación constituye, por lo tanto, un *desorden*, que en términos cristianos se llama *pecado*. No es otra cosa que la sublevación de la criatura contra su Creador: querer llegar a Dios *confiando en las propias fuerzas* es creerse Dios.⁶⁴ Se trata, en efecto, del primer pecado, que es el de soberbia.

Con respecto a ello, dice en los *Ejercicios de la Encarnación* nuestra poetisa que, tocante a la Creación del primer día, en esa jornada dividió Dios la luz de las tinieblas, por lo que recomienda a los ejercitantes: “en este día absténganse del primero de los pecados, que es Soberbia, y hagan actos de humildad, porque al día primero corresponda la primera virtud y sea desterrado el primero y capital de los vicios”.⁶⁵

Ya hablaremos más de ello. Sin embargo veamos aquí dos cosas: 1) lo antedicho del primer pecado, y 2) que unida a la idea de éste se encuentra la antinomia luz (justos)-tinieblas (pecadores). No es pues casual que esta contraposición sea tan clara en *Primero sueño*.

Efectivamente, dicha contraposición luz-sombra tiene en el poema un papel metafórico más. De esto hemos mencionado ya algo, y todavía diremos más. Por ahora bástenos para confirmar no sólo la expresión de dos situaciones extremas en la obra (negatividad-positividad), sino para avalar el carácter “negativo” de la sombra como relacionado con el desorden moral antedicho.⁶⁶

3.2. LA SOMBRA INTERNA

Ahora bien, lo hasta aquí dicho en cuanto a los niveles metafóricos de la por nosotros llamada “sombra externa”, no se ve afectado si la entendemos como sinónimo de “noche” o de “vapor”.

⁵⁹ En los *Ejercicios de la Encarnación*, dice Sor Juana: “y en el verso: *Benedicite lux, et tenebrae Domini*, entiéndase que no sólo deben alabar a Dios los justos, que son como la luz, sino los pecadores, que son como las tinieblas...” (II. 124ss).

⁶⁰ Cf. *passim*, los capítulos siguientes.

⁶¹ Cf. *infra* capítulo 6, nota 19.

⁶² Cf. *passim*, los capítulos siguientes.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Aclaremos desde ahora que esto no quiere decir que el conocimiento en sí sea “malo” o pecaminoso. Trataremos este punto después. Por el momento digamos que, así como el hombre tiene un “lugar” que le corresponde, del mismo modo posee una forma de conocer que es la suya propia (cf. *passim*, los capítulos siguientes).

⁶⁵ Ll. 141ss.

⁶⁶ En cuanto al aspecto “positivo”, digamos en este momento que, aunque sea por contraste, la iluminación del día al final del poema representa el restablecimiento del *orden* y, por tanto, la aceptación de las limitaciones naturales del hombre (cf. *infra* 8.4.2).

La distinción importa cuando pasamos a considerar la "sombra interna". Una vez llegados a este punto, sí interesa hacer la distinción, o, más bien, interesa recalcar que bajo el icono de la *sombra* se encuentran significadas esas dos figuras. Y ello porque el paso del macro al microcosmo implica el concepto de *sombra* como "vapor".⁶⁷

La correspondencia del "mundo mayor" con el "menor" establece en este punto que las evaporaciones nocivas que encontramos al hablar del primero, deben hallarse asimismo en el segundo.⁶⁸ Y, en efecto, en el poema descubrimos que, a partir del verso 252, la "sombra" que "afuera" sube al cielo, "adentro" lo hace con dirección al cerebro. La correspondencia pues ha sido marcada por Sor Juana.⁶⁹ La "sombra interna" se da en forma de evaporación (v. 255). Y así como los "vapores externos" son negativos, lo son también los "internos".

De ello nos ha dicho Granada lo siguiente:

porque como los vapores de nuestro cuerpo suban a lo alto de la cabeza, como los de la tierra suben a la parte alta del aire, proveyó el Criador estas dos desagüaderos [la nariz], por donde se purgase este ruin humor.⁷⁰

Y Sigüenza y Góngora:

porque, como aquella apostema se causó de los humores de aquel viviente dentro de cuyo cuerpo se resolvió; así también el cometa daña al orbe dentro de que se resuelve, porque así se originó de los humores (digámoslo así) del mundo.⁷¹

Donde lo que nos interesa no es lo benéfico o dañino de los cometas o de los "apostemas", sino lo nocivo de las evaporaciones de los humores, ya que en aquéllos se resuelven.

Estas correspondencias a nivel físico lo son, evidentemente, asimismo a nivel metafórico. O sea, que ambas emanaciones comparten no sólo sus características "físicas", pero también las alegóricas. Vistas así las cosas, la "negatividad" que posee la sombra "externa" debe poseerla a su vez la "interna". En este sentido, ya explicamos que son las evaporaciones internas las causantes directas del sueño:⁷² los vapores suben al cerebro, donde se producen tanto los espíritus vitales y animales que permiten la vida humana, como el propio sueño. Por un lado, tienen, durante éste, la capacidad de excitar la facultad imaginativa, es decir, de hacerla trabajar en la producción de imágenes carentes de cualquier referencia con la realidad; mientras que, por otro, pueden también "ligar" al resto de tales facultades, que son las destinadas a establecer dicha referencia, o sea a enjuiciar. Repitamos que, precisamente por esto último, son los vapores los causantes del acto de soñar, debido a que, al excitar a la imaginativa, la hacen *representar* imágenes falsas, que, empero, no pueden ser juzgadas como tales, porque ellos impiden asimismo que el resto de nuestras facultades cumplan con esta su función.⁷³ Y de todo esto proviene el que se considere a los sueños como el fenómeno por el que muy frecuentemente "el error penetra en el espíritu".⁷⁴ Por eso, dice Santo Tomás, "los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo".

Ahora bien, parece innecesario decir que el error es de suyo "negativo"; sin embargo, él es también fuente de desórdenes. Explica Granada:

Con la eunt putencia [la imaginativa], por ser orgánica y corporal, nos hace muchas veces nuestro adversario guerra cruel, pintándonos a veces cosas hermosísimas, y a veces feísimas, como cumple a su malicia...⁷⁵

⁶⁷ Cf. *supra* 2.5s.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ *Ídem*.

⁷⁰ *Simb.* I, 29.

⁷¹ *Libra...Op. cit.*, p. 44.

⁷² Cf. *supra* 2.4s.

⁷³ Cf. *supra* 2.5.

⁷⁴ GARDEIL, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁵ *Simb.* I, 29.

Son entonces las evaporaciones causa de que el que duerme crea que lo que contempla es real, a pesar de que tales imágenes no merezcan “ser superficie” (v. 886) siquiera. Y en *Primero sueño* lo que “imagina” quien sueña es que “sube” hasta el conocimiento de Dios.⁷⁶

Podemos decir ahora que, así como la sombra externa intenta “ascender” hasta la órbita de la luna sin conseguirlo, la sombra interna “asciende” hasta la cabeza del que duerme para hacerle creer que “sube” igualmente. Los resultados son por tanto equivalentes: fracaso de la sombra externa, manifiesto en su “despeño”, y fracaso de la sombra interna,^{76bis} evidente en su resolución “en fácil humo” (v. 871). En suma: ¡fracaso de las sombras cuyos signos negativos están puntualmente expresados en cada una de las metáforas particulares que las conforman! ¡Fracaso de lo que ha pretendido sobrepasar aquello que por justicia le corresponde! ¡Fracaso del que se ha sobrestimado! ¡Fracaso⁷⁷ del error y la soberbia!

⁷⁶ Cf., *passim*, los siguientes capítulos.

^{76bis} Cf. mi obra *La invertida escala...Op. cit.*

⁷⁷ Cf., v. gr., José Gaos, quien, refiriéndose a la parte central de la obra, y aunque en otro sentido, dice que “la mayoría de las imágenes articuladoras del sueño [...] no son, en efecto, sino imágenes de fracaso...” (“El sueño de un sueño”. *Historia mexicana*. El Colegio de México. Núm. 37, t. X, núm. 1, julio-septiembre 1960, p. 62).

4 EL ACTO DE SOÑAR

¿La verdad es lo que se ve durmiendo, o lo que se ve estando despierto? Sobre todos estos puntos no hay evidentemente ninguna duda. No hay nadie, por lo menos, que soñando una noche que se encuentra en Atenas estando en Libia, se ponga en camino hacia el Odeón.

Aristóteles

UNA VEZ ESTABLECIDA LA SIGNIFICACIÓN de la (s) sombra (s) como la del fracaso, veamos más exactamente en qué consiste éste.

Mucho es lo que se ha escrito con respecto a ello. Algunos críticos actuales consideran a *Primero sueño* como el poema "de los límites del saber humano";¹ esto es verdad, pero sólo hasta cierto punto. En realidad el fracaso no lo es del conocimiento humano, sino en cuanto éste ha querido ser llevado más allá de las fronteras que desde el inicio le corresponden. En otras palabras, el poema no es el del fracaso del saber humano, sino en la medida en que con él se ha tratado de sobrepasar la condición humana para acceder a la divina. O sea: la obra es como una marca de los límites del intelecto humano; es una delimitación. En este sentido no es de ninguna manera el poema del fracaso del entendimiento humano; es, sí, un reconocimiento. El fracaso lo es *del desorden*; de la pretensión de cruzar la infinita frontera que separa a Dios de nosotros: el hombre se engaña (es soberbio), y por eso fracasa, cuando supone que es capaz de conocer lo que Dios. Otra cosa ocurre si intenta entender lo que le toca: entonces el conocimiento humano es (en tanto que humano) adecuado; no fracasa.

4.1 ALGUNAS INTERPRETACIONES

De ello hablaremos en adelante, por lo que ya habrá tiempo para desarrollarlo. Mencionemos antes algunas de las más conocidas opiniones al respecto.

En su libro sobre Sor Juana, Octavio Paz dice que "es indudable que *Primero sueño* cuenta la historia de una derrota", y pregunta: "pues bien, ¿cuál es el sentido de esa *derrota*?", a lo que responde:

El defecto de "no conocer en un acto todo lo creado" [*sic*], según se lee en la sección central, es un defecto del hombre caldo. Sor Juana sí reflexionó sobre los límites de la razón: este es el tema de su poema y uno de los ejes de su vida interior.²

Enseguida apunta que

La mayoría de los críticos piensan [*sic*] que el poema se refiere al "sueño del conocimiento humano". Inmediatamente dan a la palabra *sueño* el sentido de ilusión y vanidad. El alma "sueña" en conocer, fracasa y, ya despierta, se da cuenta de que el conocimiento es un "sueño" vano e imposible. El escepticismo de sor Juana, como el de tantos, desemboca en un fideísmo: la entrega a Dios.³

Con lo que está en desacuerdo. Luego da su propia versión:

No: *Primero sueño* no es el poema del conocimiento como un vano sueño sino el poema del acto de conocer. Ese acto adopta la forma del sueño, no en el sentido vulgar de la palabra sueño ni en el de ilusión irrealizable, sino en el de

¹ Cf. nota siguiente.

² *Op. cit.*, p. 497. Paz omite referir que el poema dice "con un *intuitivo* acto" (vv. 591-2), lo que, como se verá, cambia mucho las cosas (cf. *infra* 4.5ss).

³ *Ib.*, pp. 497-8.

viaje espiritual. Durante el sueño el alma está despierta, algo que olvidan casi todos los críticos. El viaje —sueño lúcido— no termina en una revelación como en los sueños de la tradición del hermetismo y el neoplatonismo; en verdad el poema *no termina*: el alma titubea, se mira en Factón y, en esto, el cuerpo despierta. Épica del acto de conocer, el poema es también la confesión de las dudas y las luchas del Entendimiento. Es una confesión que termina en un acto de fe: no en el saber sino en el alán de saber.⁴

Y páginas adelante concluye: “El acto de conocer, incluso si termina en fracaso, es un saber: la no-revelación es una revelación [...] el *acto de conocer* es, ya que no un conocimiento, un *saber*”.⁵

Por otra parte, y fiel a su interpretación pseudohermética, Elías Trabulse escribe:

Sin duda que se trata de un poema al conocimiento humano maravillado ante los misterios del hombre y de su [*sic*] cosmos; de su insaciable deseo de develar los enigmas que encierra y de describir sus misterios.⁶

Sigue:

Las interpretaciones que han querido ver en esta obra una expresión del conocimiento filosófico se han acercado bastante a su significación ya que, en realidad, si se trata de un conocimiento científico del mundo [pero] Se trata del conocimiento científico tal como lo concebían los filósofos herméticos de los siglos XVI y XVII, adseritos a lo que actualmente se conoce como la “tradición mágica”.⁷

Empero —cree Trabulse—, el mundo no puede ser conocido completamente por el hombre, porque su “vastedad toda sólo le es permitido a Dios conocer y ante la cual la razón humana se detiene impotente después de recorrer desde el microcosmos hasta el macrocosmos. Es entonces que Sor Juana ‘desengañada’, despierta, ya que el largo camino ha terminado y el sueño también, pues ha amanecido”.⁸ Y concluye con que, en su opinión, el “meollo” del poema está en “describir cómo lo que preside las relaciones entre todos los seres creados [...] es la armonía musical”.⁹

Como vemos, esto de los “límites del conocimiento humano” se trata aquí de otra manera; o sea, tras reconocer que sólo Dios puede conocer la “vastedad toda” del cosmos y no el hombre, se concluye que, al menos, es posible para la limitación humana “describir” la “armonía musical” del universo. (Parece ser que para Trabulse son estos los topes del conocimiento humano, aunque en realidad de ellos sólo negativamente nos refiera que “la razón humana se detiene impotente”).

Como es este acto de soñar el corazón del poema, y por tanto el sitio en que se localiza parte central de la significación del mismo, nos detendremos un poco más.

Gaos explica que

Lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo, si se quiere llamar método al primero [Y] si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera.¹⁰

⁴ *Ib.*, p. 499.

⁵ *Ib.*, p. 505. Las cosas no parecen completamente claras. Antes ha escrito Paz que el tema de *Primero sueño* “es un tema religioso como el viaje del alma pero lo es de una manera negativa: es el reverso de la revelación. Más exactamente: es la revelación de que estamos solos y de que el mundo sobrenatural se ha desvanecido. De una manera u otra, todos los poetas modernos han vivido, revivido y recreado la doble negación de *Primero sueño*: el silencio de los espueles y la visión de la no-visión” (p. 482). ¿Cómo compaginar esto con lo arriba dicho? ¿Es la no-revelación la revelación de que no hay revelación? ¿A dónde nos conduce esto? Paz dice que el saber “que estamos solos”, o sea a que no hay Dios (“el mundo sobrenatural se ha desvanecido”); o cuando menos a que Dios está muy alejado del hombre. Empero el crítico asegura que *El sueño* es “el poema del acto de conocer” (p. 499), y que “el *acto de conocer* es, ya que no un conocimiento, un *saber*” (p. 505). ¿Es decir que el poema nos lleva a *saber* que no conocemos; a *saber* que sabemos que no conocemos? ¿Cómo *saber* entonces que “estamos solos”? Esto va más allá del simple *saber* que no conocemos, por supuesto; aquí al menos sabríamos que conocemos que no hay Dios, lo que es ya un conocimiento que supera al mero “*acto de conocer*”. Las cosas, en fin, no son tan claras.

⁶ *El círculo roto*. México: FCE, 1984, p. 82.

⁷ *Ib.*

⁸ *Ib.*, pp. 85-6.

⁹ *Ib.*, p. 91.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 64-5.

Y luego de descartar que las intenciones del poema sean las de ser las de un “escepticismo doctrinal o filosófico por influencia del espíritu de la edad”, dice que se trata más bien de “dar expresión poética a la experiencia capital de su vida: la del fracaso de su afán de saber, del que había orientado su vida toda, la vida de ella...”¹¹

Para Gaos “el *Sueño* es el poema del afán de saber como sueño”. Es decir: “La poetisa fabula, finge soñar lo que ha vivido despierta: que el afán de saber es un sueño, una quimera”. Sin embargo, el autor pone, como obstáculo infranqueable que la misma Sor Juana habría visto ante sí para el cumplimiento del mencionado “afán”, su condición de mujer. Así, habría escogido para expresar tal situación el tema del sueño: la “vida de vigilia intelectual de alma” consiste en soñar “que el afán de saber, animador de la vida real de los seres humanos en cuanto humanos, es un sueño”:¹² “sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, es sueño...” El sueño de Sor Juana, comenta Gaos, “es un sueño *creado* en vigilia, un sueño *poético*: es la poetización como sueño del sueño vital fracasado”.¹³

Sergio Fernández piensa lo siguiente:

Como su necesidad es la de comprender el misterio del universo, viaja oníricamente para decidir qué es lo que ocurre [...] Pero ¡vano esfuerzo! Cansada de la búsqueda, atrozmente desconcertada, la conciencia-alma del narrador despierta al amanecer sin saber nada, sin nada comprender como no sea ese estado ambiguo que consiste en un predicamento: saber que no sabemos.¹⁴

Y Francisco de la Maza:

El gran poema *El sueño* [...] es la cima de la labor poética y a la vez de su afán de conocimiento. Es la pregunta eterna de la posibilidad humana del saber.¹⁵

Enseguida, luego de citar el muy conocido resumen del padre Calleja,¹⁶ explica este crítico que “su despertar [el del protagonista de la obra] fue quedar como antes estaba: sin saber nada del Cosmos”. Y: “Es indudable que en el fondo —y a lo largo y a lo ancho— del poema, hay un escepticismo primordial. También diríamos agnosticismo. Nos referimos, como ella, a una desesperación de saber, racionalmente, los principios y causas”.¹⁷ Concluye así:

Síncera, atrevida, ella misma asustada de su intrepidez, conciente [*sic*] de su fracaso metafísico, [la protagonista del poema] se resigna humilde al “ignoramos e ignoraremos”, por la vía racional, el ser del Cosmos.¹⁸

La opinión de Marie-Cécile Bénassy-Berling, es la de que “el *Sueño* es la expresión de una impotencia intelectual”, resultado aparente de la imposibilidad de lograr una completa “inteligibilidad del mundo”,¹⁹ según se desprende del fragmento en que la autora analiza las filiaciones filosóficas de la monja.

Anita Arroyo cree que “en este querer zambullir a fondo en el problema gnoseológico acaba por perderse Sor Juana. Porque la ciencia no alcanza a alumbrarle el camino”.²⁰

Y, Benítez, en fin, asegura que Sor Juana se “asomó al inmenso y sonoro mar galáctico y debió confesar que el Universo, obra de la mente divina, es una incógnita”.²¹

¹¹ *Ib.*, pp. 66-7.

¹² *Ib.*, p. 68.

¹³ *Ib.*, p. 69.

¹⁴ *Sor Juana Inés de la Cruz, una antología general*. México: SEP-UNAM, 1982, p. 9.

¹⁵ *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*. México: SEP, 1967, p. 58.

¹⁶ *Cf. infra* 4.3.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 60.

¹⁸ *Ib.*, p. 63.

¹⁹ *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: UNAM, 1983, pp. 155-6.

²⁰ *Razón y pasión de Sor Juana*. México: Porrúa, 1980, p. 98.

²¹ *Op. cit.*, p. 234.

4.2 EL FRACASO

Regresemos ahora al inicio del presente apartado. Ahí asegurábamos que la significación²² de la (s) sombra (s) es la del fracaso. Sin embargo, no afirmamos de ningún modo que dicho fracaso lo fuera del saber humano como tal. Lo que sí dijimos fue que el fracaso existe en tanto lo es del *desorden*, o sea, del intento de quebrantar el orden jerárquico por el que a la criatura humana le corresponde una "porción" bien delimitada del conocimiento.²³ Esto no quiere decir más que el conocimiento *absoluto* es exclusivo de Dios.

Sobre esto volveremos después. Baste por ahora con explicar que ello no significa que el entendimiento humano sea deficiente; por el contrario, para la Escuela, nuestro intelecto posee una perfección que es la suya²⁴ propia (lo mismo para el entendimiento angélico).

Ahora bien, cuando se habla en general de "los límites del saber humano", se tiende a olvidar esto último, dejando implícito que la "limitación" es una especie de fracaso. El aceptar el fracaso en este sentido, es aceptar tácitamente que el "saber humano" (o el *conocimiento*, o el *entendimiento*, como se prefiera) lo puede *todo*. En efecto, porque, si no, ¿dónde residiría el fracaso? No se puede lógicamente pedir a alguien o a algo que cumpla con aquéllo para lo que no está facultado. Y en este mismo sentido no se puede hablar de "fracaso". Se habla, por el contrario, de fracaso, cuando ese alguien o algo está realmente capacitado para ejercitar cierta función y falla al realizarla o intentar realizarla. El fracaso es, en tal caso, evidente.

Se habla, por otra parte, de fracaso, cuando alguien pretende efectuar una acción para la que no posee las facultades pero que, sin embargo y por una razón determinada, *Cree*, o *supone* tenerlas (o poder tenerlas). Es el caso de quien se "topa" con la realidad que, así, lo "desengaña".

El fracaso puede, en esta línea, entenderse de dos maneras: o bien fracasa aquel que, ignorando sus limitaciones, se lanza en pos del objetivo, o bien lo hace aquel que, consciente de ellas pero restando importancia a este conocimiento, intenta a pesar de todo alcanzarlo.²⁵ En el primer caso puede hablarse de ignorancia, en el segundo de sobrestimación; en ambos el que fracasa posee cierto grado de responsabilidad. Palmariamente, porque quien se lanza tras una meta ignorando que es incapaz de alcanzarla, es responsable de haberlo hecho sin pararse a medir sus fuerzas, volviéndose entonces negligente, necio y/o temerario. Quien, por el contrario, sabe que no está capacitado para alcanzar el objetivo, y, pese a ello, lo intenta, es, cuando menos, arrogante. La situación cambia aún más cuando el objetivo es sagrado.²⁶ Pero regresemos ahora al punto de considerar que *Primero sueño* es el poema de los límites del saber humano.

Según decíamos antes, no basta con decir que en la obra trató su autora del fracaso del entendimiento humano, sin aclarar en qué consiste dicho fracaso.

Como hemos podido apreciar en los críticos arriba citados, hay una idea bastante extendida de que *Primero sueño* habla de, en palabras de Paz, "la historia de una derrota"; *derrota* consistente en la imposibilidad del alma protagonista de la obra de conocer. Algunas interpretaciones pretenden incluso que tal imposibilidad de conocimiento llega hasta no poder comprender *nada* (Paz, Fernández, De la Maza), si no es aquel "saber que no sabemos" (Fernández).

²² Aceptando provisionalmente que la sombra, en su calidad de "sello" (*cf. passim*, cap. 5), lo es de buena parte de la significación general del poema, cosa que trataremos de demostrar en adelante.

²³ *Cf. passim*, los siguientes capítulos.

²⁴ *Cf.*, v. gr., GARDEIL, *op. cit.*, pp. 90ss.

²⁵ *Cf. infra* 8.3ss. Puede existir, es verdad, una tercera clase de fracaso, que es aquella de quien, estando facultado para conseguir un objetivo, falla por cuestiones ajenas a él; sin embargo, ésta es una situación en la que no interviene la capacidad de quien lo intenta como causa directa del fracaso, por lo que la dejamos a un lado.

²⁶ *Cf. infra* 4.4.2.

Esta paradoja es, evidentemente, inaceptable. Es como si Sor Juana hubiera querido decir: "si no puedo conocerlo todo, no puedo entonces conocer nada"; cosa que, a todas luces, desmentiría, no sólo con el resto de su obra, sino aun con la serie de conocimientos múltiples que utilizó para la construcción de *Primero sueño*. Dichas interpretaciones están basadas en la idea expuesta de que el fracaso del alma en su intento de saberlo todo es el fracaso del conocimiento humano; idea que supone que el entendimiento del hombre es capaz efectivamente de conocerlo todo.

Tal interpretación se viene abajo si aceptamos en cambio que nuestro entendimiento tienen un *objeto* que le es *propio*, o sea, si usamos de otra hipótesis, concretamente de aquélla que supone que el hombre tiene no sólo un aspecto de la realidad que le es dado conocer *directamente*, sino también un *modo* para hacerlo. Tal hipótesis supone asimismo que el conocimiento del *todo* (incluido Él mismo) pertenece sólo a Dios.

Vistas así las cosas, el intento del alma por conocer la totalidad, así como su "fracaso", adquieren otra significación.

4.3 EL "DESENGAÑO"

Habría que hacer ahora un par de puntualizaciones. En primer lugar la de referir que parte del equívoco resultante de creer que *El sueño* "cuenta la historia de una derrota" *solamente*, proviene de la lectura errada del "resumen" del poema hecho poco tiempo después de muerta su autora por el padre Calleja. Concretamente de la lectura equivocada de *una* palabra de éste. Veamos.

Dice el biógrafo de nuestra monja que, por lo que a *Primero sueño* se refiere

la Madre Juana Inés no tuvo en este escrito mas campo que este: Siendo de noche me dormí; soñè que de una vez quería comprehender todas las cosas de que el Universo se compone; no pude, ni aun d'ivisar por sus cathgoricas, ni aun solo un individuo. Desengañada, amaneci, y desperté.^{26bis}

He subrayado la palabra "desengañada", porque me parece que ella ha sido la causa de error.

Efectivamente, el sentido "fuerte" con que hoy la leemos es, sobre todo, el de "desencanto", "desilusión", "decepción" o, en todo caso, "desesperanza". El *Diccionario de autoridades* pone, en cambio, el acento en otro sitio:

- Desengaño - Luz de la verdad, conocimiento del error con que se sale del engaño.
- Desengaño - Se llama tambien al objeto que excita al desengaño.
- Desengaño - Vale asimismo claridad que se dice á otro, echandole la falta en cara.
- Desengañar - Hacer conocer el engaño, advertir el error ó ignorancia, hablar con claridad.
- Desengañado - Lo assi sacado del error o engaño.
- Desengañado - Vale tambien despreciable y malo; y assi se dice, que es cosa desengañada la que está mal hecha, y por consecuencia despreciable.
- Desengañado - Se llama asimismo el hombre que retirado del bullicio y comercio del mundo, vive recogido y apartado, sin pretender otra cosa, que su quietud y salvación.

Ahora bien, si nos remitimos a los significados de la palabra "engaño", encontramos que:

- Engaño - Falta y mengua de verdad en lo que se dice ó hace, ó en lo que se piensa, cree ú discurre.

^{26bis} *Fama y Obras Posthumas del Fenix de Mexico*. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz Murga, 1700.

Mientras que “engañar” es “Inducir á otro á creer y tener por cierto lo que no es, valiendose de palabras ú de otras aparentes y fingidas”. “Engañado” es “el assi inducido á creer lo falso”.

Basta una ojeada entonces para corroborar que los sentidos actuales se hallan ausentes de la acepción que se otorgaba a estos términos en el siglo XVII. Es decir, que quizá sólo por el significado que atribuye “desengañado” a quien se retira del “comercio del mundo” en busca de su “quietud y salvación”, pudiéramos inferir que Sor Juana “desengañada” abandona sus pesquisas intelectuales. Sin embargo, hay que recordar que si el alma es “derrotada”, según las versiones antedichas, lo es en función de su inicial confianza en poder comprender *absolutamente*. O sea que el “desengaño” en este último sentido provendría forzosamente de darse cuenta del “engaño” del principio. Y como el “desengaño” es ahí el del que se retira del “comercio del mundo”, habría necesariamente que reconocer que tal “comercio” ha sido identificado por el que lo abandona como “engaño”. Ahora bien, si apelando a dicha acepción entendemos que la protagonista del poema se retira al final “desengañada” por haberse dado cuenta de que no puede conocer, entonces resulta que la pretensión de conocer que la motivó al inicio ha sido identificada como “engaño”.

La afirmación de Paz referente a que los críticos que dan en el poema a la voz “sueño el sentido de ilusión y vanidad”²⁷ se equivocan, es acertada, pero sólo en cierta forma.

En efecto, según hemos visto, la palabra “engaño” (o su correspondiente “desengaño”) no poseía en el siglo XVII una carga de significación equiparable a nuestra moderna “ilusión”, que entonces se entendía como “aprehensión errada de las cosas”. Su significado principal se refería a “falta y méngua de verdad en lo que se dice ó hace, ó en lo que se piensa, cree ú discurre”, o sea al antónimo de “verdad”. El término “ilusión” era entonces entendido como sinónimo de “engaño”, es decir como aquello donde falta la verdad. Hoy, en cambio, entendemos “ilusión” en el sentido de “esperanza”, sin que necesariamente esta voz tenga relación con “error” más que en cierta dirección de “confianza inocentemente fallida”.

Esta es, sin embargo, una vuelta un tanto cuanto innecesaria que hemos dado, puesto que, en efecto, los sueños eran considerados desde antiguo como fuentes de error.²⁸ Aristóteles así lo dice. Platón a su vez lo afirma.²⁹ Santo Tomás de Aquino hace lo propio y, en fin, la Biblia igual.³⁰ Hay toda una tradición que ve en los sueños no “ilusiones” (en el sentido que hoy tienen de “aquello en que candidamente ponemos nuestra esperanza”) sino *engaños*. Es decir, “apreciaciones falsas de la realidad”, cuando menos. Es esta la segunda cosa que queríamos apuntar.

Ahora bien, cuando decíamos que la aserción de Paz es verdadera sólo en cierta forma, nos referíamos a que, en efecto y como él lo explica, tales interpretaciones que ven en la voz “sueño” el “sentido de ilusión y vanidad”, “son realmente una lectura que hemos impuesto sobre el poema para que coincida con la poesía barroca del desengaño y con la visión del escepticismo como camino hacia la fe”.³¹ Empero el estudioso se equivoca cuando afirma que *El sueño* “no es el poema del conocimiento como un vano sueño, sino el poema del acto de conocer”.³²

En cuanto a lo primero, es verdad que la obra no es una manifestación lírica del “desengaño” en el sentido que se le ha dado de “reconocimiento de que lo que este mundo ofrece es mentira, por lo que hay que poner la confianza en el *otro*”, sino cosa distinta.

Con relación a lo segundo, hemos confirmado que si tal “acto de conocer” nos lleva, como Paz pretende, a “saber que estamos solos”, no es entonces ya, estrictamente hablando, sólo el “poema del acto

²⁷ Cf. *supra* 4.1.

²⁸ Cf. *supra* 2.5.

²⁹ Cf. *Taeteto* 158.

³⁰ Cf., p. ej., Eco XXXIV, l. Calderón en *La vida es sueño* (III, 10): “Pues ¿tan parecidas/ A los sueños son las glorias./ Que las verdades son/ Tenidas por mentrosas./ Y las fingidas por ciertas?/ ¿Tan poco hay de unas a otras./ Que hay cuestión sobre saber/ Si lo que se ve y se goza./ Es mentira o es verdad?” Donde por supuesto se asocia “sueño” con “mentira”.

³¹ *Op. cit.*, p. 498.

³² *Ib.*, p. 499.

de conocer”,³³ sino que hay algo *extra* que conocemos: es decir, *sabemos* que no sabemos, por un lado, pero, por otro, que estamos solos; luego *sabemos*, cuando menos, dos cosas: podríamos entonces decir también que *Primero sueño* es “el poema del conocimiento de que estamos solos”, o algo así.

Recapitulando. Es posible afirmar que el uso de la voz “desengañada” en el resumen de Calleja ha llevado a sendas equivocadas. Y esto porque “desengañado” en el tiempo de Sor Juana era sinónimo de “advertir el error”, o sea de conocer que se estuvo en error. La utilización de “desengañado” como equivalente del “decepcionado” actual representa, cuando menos, una lectura forzada.³⁴

Tal interpretación se ha visto fortificada por la lectura hecha de “sueño” como “ilusión”. Si se desechan ambas lecturas y se adoptan las corrientes en la época, se tiene que “sueño” no es “ilusión” (en el sentido fuerte actual), sino “engaño”, por una parte, mientras que, por otra, “desengaño” no es³⁵ “decepción” (en el sentido actual asimismo), sino “conocimiento del error con que se sale del engaño”.

Podemos ahora decir que la sección que hemos denominado “Acto de soñar”, posee la característica de ser expresión de un “error” o, más bien, de un “engaño”. Engaño cuyo *signo* se halla codificado en las figuras o metáforas particulares que anteceden y suceden a esta misma sección.

4.4 SU RELACIÓN

En adelante trataremos de mostrar cuál es la relación que existe entre el “fracaso” significado por la (s) sombra (s) y el engaño del alma.³⁶

Para entender esto quizá sería conveniente retomar el “resumen” de Calleja y, en vez de donde dice “soñé que de una vez quería comprender todas las cosas de que el Universo se compone; no pude ni aun divisar por sus categorías, ni aun solo un individuo. Desengañada, amaneció, y desperté”, leer “tuve la ilusión que de una vez quería comprender todas las cosas de que el Universo se compone; no pude [...] Des-ilusionada, amaneció, y desperté”, leer en cambio “sufrió el engaño que de una vez quería comprender todas las cosas de que el Universo se compone; no pude [...] Fuera del engaño, amaneció, y desperté”.

Leído el resumen con la significación última, que es la que corresponde a aquella que en época de Sor Juana se daba a entrambos términos, las cosas aparecen distintas.

Si remarcamos el asunto es porque su importancia es capital. Para comprenderlo baste repetir la estructura que hemos hallado en *Primero sueño*: la parte central, “Acto de soñar”, se encuentra flanqueada por dos (o cuatro) secciones simétricas.³⁷ En dicha parte central se desarrolla la aventura onírica del alma, mientras que en los dos extremos se describen, *grosso modo*, la “ascensión” y “caída” de la (s) sombra (s).

Es entonces el espacio comprendido entre los versos 266-826 el que Sor Juana utiliza para describir el acto onírico del alma; el resto del poema describe *otras cosas*. Esto es importante dejarlo claro, ya que nos permite descartar la, cuando menos, “impresión” de que *todo* el poema es sueño (soñado). No todo *Primero sueño* es, en efecto, “soñado”,³⁸ tampoco “sueño”. Papel fundamental lo juega, por ejemplo, el amanecer. Sin embargo se olvida generalmente que cuando la monja describe la llegada del día, la protagonista del poema *está* ya despierta. Podemos afirmar que, cuando menos desde el verso 826, la descripción se encuentra *más acá del sueño*.

Verbigracia, Paz asegura que “el poema de sor Juana cuenta la peregrinación de su alma por las esferas supralunares cuando su cuerpo dormía”,³⁹ lo que evidentemente minimiza el resto de las cosas

³³ Cf. *supra* nota 5.

³⁴ “Decepcionado” en el siglo XVII significó “lo mismo que Engaño”

³⁵ “Desilusión”, palabra que el *Diccionario de autoridades* no registra.

³⁶ En realidad también veremos que es la (s) sombra (s) signo de tal “engaño”. Se trata más bien de dos momentos de un mismo hecho: engaño-fracaso.

³⁷ *Vid supra* 2.7.

³⁸ Cf. PAZ, *op. cit.*, pp. 471 ss.

³⁹ *Ib.*, p. 472.

(suponiendo, sin conceder, que sean éstas que el estudioso dice) que el poema "cuenta". En este sentido será suficiente repasar las diferentes interpretaciones que arriba hemos citado para corroborar que la atención de buena parte de la crítica se halla centrada en la aventura onírica con menoscabo del resto (y de la unidad) de la obra, especialmente de su final.

Esta actitud es resultado en buena medida de la lectura equívocada de "desengaño" como "decepción". Palmariamente, porque si el poema lo es del "soñar" como sinónimo de la "necesidad de comprender el misterio del universo" (Fernández), resulta lógico que el "despertar" antes de haber conseguido tal objetivo sea sólo un agregado; es decir que el poema (entendido sólo como sueño) desemboca en un "fracaso" (el del soñar) y por lo mismo el amanecer es únicamente algo que viene a *darse*, sin que tenga mayor consecuencia para el desenvolvimiento de la obra que el de ser una especie de "fenómeno natural" con muy poca relación con el sueño en sí. Todo lo más, el amanecer representa una especie de interrupción que impide que el alma llegue a su meta. En otras palabras, si el poema trata solamente de la imposibilidad de conocer del hombre, imposibilidad ("decepción") *mostrada* ya en el acto de soñar, el amanecer carece de importancia alegórica dentro del esquema del mismo.

Por otro lado, si se acepta que el poema no es sólo sueño, o sea, que Sor Juana construyó una obra alegórica *completa*, en la que cada una de sus partes posee significación completa; si se descarta la idea de "sueño" como "decepción", según la cual el poema concluye (alegóricamente cuando menos) con el fin del acto de soñar, y se acepta en cambio "sueño" como "engaño", el amanecer entonces adquiere el valor alegórico que le corresponde.

Entendidas las cosas así, la parte final del "resumen" de Calleja *incluye* al amanecer en la alegoría; entendidas de otro modo lo *excluye*. En efecto, porque parte del equívoco proviene también de la alteración que, tanto en el poema como en el resumen, se hace del orden de los acontecimientos. El orden *real* es evidente: desperté y amaneció ("porque desperté pude ver el amanecer"); sólo que como Sor Juana colocó la palabra "desperté" al último generalmente se da por supuesto que es éste el último suceso del poema. Por ello es comprensible la exclusión de la alegoría que se hace del amanecer. Es decir, que se da implícitamente por supuesto que el amanecer es parte del soñar, con lo que al mismo tiempo se cree que como ya el alma no puede conocer, el amanecer, que todavía sería parte del soñar, para entonces fallido, carece de importancia alegórica.

Y, aunque no se tome así, es verdad que si ya el soñar ha fallado (y el poema lo es del *soñar* como la pretensión de conocerlo todo; o del *soñar* como de la "decepción" por no poder conocerlo todo), con el mismo soñar la alegoría de la obra ha concluido. La *exclusión* de la importancia alegórica del amanecer en estas interpretaciones proviene entonces en buena parte de leer "desengañada" como "decepcionada", donde con el sueño ha finalizado lo que la autora tenía que decir. Del otro modo, es decir, si entendemos "desengañada" como "sacada del engaño", la figura del amanecer queda *incluida* alegóricamente, puesto que todavía tiene la poetisa, después del acto de soñar, algo que decirnos. La lectura correcta de la secuencia (" 'desengañada', desperté y amaneció") debe pues llevarnos por esta senda.

4.4.1 EL CONOCIMIENTO HUMANO

Ahora bien, explicado lo anterior, estamos en condiciones de seguir a Sor Juana en la narración de la sección de "El acto de soñar". Esta parte es la alegoría del "engaño", propiamente dicho, que se encuentra "alegorizado" por el "acto de soñar". Tal alegoría no es nueva por supuesto, proviene, según hemos dicho,^{39bis} de la creencia común desde antiguo de que los sueños son fuentes de error.⁴⁰

^{39bis} Cf. *supra* 2.5 y 4.3.

⁴⁰ Basta cejar una ojeada al *Diccionario de autoridades* para comprobar que las significaciones que da de "sueño" y "soñar" se encuentran lejos del sentido actual de "ilusión" (unreality); se habla allí en general de "dar por cierto lo que no es", siendo la acepción más parecida, en todo caso, al tema de la decepción

En efecto, ya vimos cómo la filosofía aristotélico-tomista considera a los sueños como “imaginaciones” falsas por carecer de referencias concretas a la realidad.⁴¹

Dicha idea está basada en el modo de conocer del hombre, que implica la teoría hilemorfista de que “el alma es la forma del cuerpo”. Se trata de las afirmaciones hechas por Aristóteles en el sentido de que la materia y el alma son las dos realidades constituyentes de nuestro ser.

La teoría hilemorfista desarrollada por el Estagirita se opone, por un lado, al materialismo griego que lo había precedido (el alma es un cuerpo), y, por otro, al dualismo platónico (el alma es una entidad espiritual separada del cuerpo). Según Aristóteles, no es posible soslayar ante todo que “el ser vivo aparece en el mundo como un ser corporal”;⁴² esta sustancia corporal viva es para nosotros la más evidente (pues las sustancias espirituales escapan a nuestra observación directa). Ahora bien, Aristóteles afirma que “en toda sustancia corporal [viva] hay tres cosas: la materia, la forma y el compuesto”,⁴³ por lo que el alma no puede ser ni la materia ni el compuesto (o sea la totalidad que es el cuerpo viviente). El Filósofo acepta que es el alma “el principio primero y más profundo de la vida”.⁴⁴

Sin embargo, el alma no es en el aristotelismo “una entidad espiritual separada del cuerpo y cuya acción se [ejerza] sobre él desde el exterior, como la de un motor”, según es corriente entre los platónicos.⁴⁵ El aceptar esto último representa un atentado contra la verdadera unidad del ser: si el hombre (identificado así con el alma tan solo) es meramente espíritu, no pertenece entonces al “mundo de las cosas físicas, lo cual es contrario a la experiencia”;⁴⁶ por ello hay que incluir necesariamente al cuerpo. Para Aristóteles la unidad del hombre (del ser vivo) requiere de la unidad ontológica de alma y cuerpo (del compuesto). En esta teoría, el alma es, como antes explicamos, “forma del cuerpo”; es decir que, en palabras de Santo Tomás, “el alma es por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto; pero tal cosa es forma: el alma humana es, pues, la forma del cuerpo”.⁴⁷

Debido a lo anterior, es necesario concluir que todo cuerpo está constituido por dos principios: materia y forma. Es la forma la que da unidad y actividad al cuerpo, debido a ello es el alma la forma del cuerpo vivo.⁴⁸

Ahora bien, en cuanto a esto, comenta el Aquinate que “vivir, para los vivientes, es ser”, y como aquello por lo que vive el cuerpo es el alma, resulta que la unión de alma y cuerpo no puede ser, como aseguran los platónicos, accidental. Se trata, luego, de una unión substancial:

Queda, pues, que el alma es un individuo substancial, en el sentido de que puede subsistir por sí, no como si poseyera en sí una especie completa, sino como acabando, como forma del cuerpo, la naturaleza específica del hombre. Por lo cual es a la vez forma e individuo substancial.⁴⁹

La teoría hilemorfista supone entonces la unidad ontológica de cuerpo y alma en el hombre: el hombre es alma y cuerpo, cosa que asegura la unidad del ser vivo; sin embargo es el alma *principio formal* de las diferentes actividades humanas.⁵⁰

Ahora bien, en la escala jerárquica de perfección de los seres vivos, el hombre, que ocupa entre ellos el más alto grado, se distingue por ser el único que posee inteligencia.⁵¹

Con relación a ello, explica el Angélico Doctor que:

la que se refiere a la brevedad de las cosas. Sin embargo, parece no haber duda del sentido de *imaginaciones carentes de fundamento* como dominante. En el sentido de “anhelar” no aparece.

⁴¹ Cf. *supra* 2.5.

⁴² GARDEIL, *op. cit.*, p. 35.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Ib.*, p. 29; *S. th.* 1, q. 75, a. 1.

⁴⁵ GARDEIL, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Quaest. disp. de anima*, a. 1. *Cit. p.* Gardell.

⁴⁸ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁹ *Quaest. disp.*, *cit. p.* Gardell.

⁵⁰ GARDEIL, *op. cit.*, p. 39.

⁵¹ Cf. *infra* 7.9.3ss.

Así pues, por la operación del alma humana, es posible reconocer cual es el modo de ser de ésta. En efecto, en la medida en que su operación trasciende las cosas materiales, su ser se halla por encima del cuerpo, e independiente de él; pero en la medida en que por naturaleza debe ella adquirir, a partir del conocimiento material, un conocimiento inmaterial, es evidente que no puede darse el acabado de su naturaleza específica sin unión al cuerpo. *En efecto, una cosa no puede ser específicamente completa si no posee todo lo que es necesario para su propia operación específica.* Por lo tanto, si el alma humana, en cuanto está unida al cuerpo como forma, tiene sin embargo su ser elevado por encima del cuerpo e independiente de él, es manifiesto que se halla establecida en el linderó de los cuerpos y de las substancias separadas.⁵²

Y es que para el tomismo el cuerpo humano es condición de conocimiento. Es decir, que el conocimiento (así se trate de las realidades inmatrimales) presupone la participación del cuerpo. Por ser el hombre un espíritu, no puede dejar de tomar parte en la vida superior de la inteligencia; pero por tratarse de un espíritu *encarnado* debe su conocimiento referirse en primera instancia a la realidad material, de la que también participa. Y es esta precisamente la razón de que sea el hombre el más alto eslabón en la cadena de los seres materiales, pero el último en la de los espirituales.

Todo lo anterior supone que sin el cuerpo el hombre no puede conocer, o sea que necesariamente debe, para tener un conocimiento *cierto*, referirse en primera instancia a las cosas sensibles. El conocimiento de las cosas inmatrimales lo obtendrá de modo indirecto (llamado *ananoético* o por analogía).

El conocimiento de las cosas sensibles es indispensable para nosotros. Se trata de la negación del *innatismo* de las ideas de Platón, según el cual el hombre "recuerda" lo que ya ha "visto" antes; es decir, se niega que el hombre haya tenido un conocimiento previo de las *ideas* por medio de las cuales y a través de actos de "reminiscencia" conoce. El hombre, según Aristóteles, carece de tales ideas innatas, por lo que todo su conocimiento procede de una constante referencia al mundo sensible. Para Platón en cambio, el alma tiene ya ciertas *ideas*, mediante las cuales conoce. Para el Estagirita, nuestra alma se halla *sicut tabula rasa*, es decir, en blanco, y, por lo mismo, en condiciones de conocer.

Es aquí precisamente donde debemos buscar la explicación de que sean los sueños fuente de error. Ya escuchamos decir al Aquinate que el que sueña se engaña porque al perder los sentidos "su actividad durante el sueño a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos" se paraliza a veces la imaginativa, pero a veces queda libre, con lo que el *sentido común*, en parte también libre, pero en parte "ligado", juzga equivocadamente en cuanto a ciertas imágenes "vistas".⁵³ La causa principal reside en que tales imágenes soñadas le son presentadas por la imaginativa al que sueña mientras su capacidad de juicio se halla entorpecida, es decir, que el soñador no está en posibilidades de utilizar su entendimiento para reconocer la falsía de dichas imágenes. Como los sentidos están inactivos, al que duerme le es imposible remitirse a la realidad para establecer la veracidad o falsedad de lo que la imaginativa le presenta. En otras palabras, mientras que la facultad de producir imágenes se halla excitada por los vapores, la de enjuiciarlas está, en cambio, embotada; y como en la teoría hilemorfista el alma no posee ideas innatas, resulta entonces que las imágenes vistas durante el sueño deben forzosamente ser contrastadas con la realidad para ser enjuiciadas. Es esta la razón, dice Santo Tomás, de que "los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo".

Ahora bien, es preciso recordar aquí nuevamente que, por ser el hombre un espíritu, participa de la vida intelectual de éstos, pero por serlo *encarnado*, participa asimismo de las realidades materiales. Debido a ello, el modo propio de conocer del hombre es a través de las realidades del mundo sensible. En efecto, al ser el hombre una unidad ontológica integrada por alma y cuerpo, su *modo* de conocer es con referencia a este último: el *objeto propio*⁵⁴ de la inteligencia humana es el mundo corporal.

Todo nuestro conocimiento viene de los sentidos, es ésta, para la escolástica, una verdad insoslayable.

⁵² *Quaest. disp.*, cit. p. Gardell; el subrayado es mío.

⁵³ *Cf. supra* 2.5.

⁵⁴ *Cf. infra* cap. 6, nota 93.

Dice Santo Tomás que la función propia del entendimiento humano “es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, mas no tal como es en esta materia. Conocer lo que existe en la materia individual, no tal como se halla en ella, es abstraer la forma de la materia individual, que representan las imágenes. *Es pues necesario decir que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales abstrayendo de las imágenes; y por medio de las materiales así consideradas alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales; al contrario de los ángeles que por las inmateriales conocen las materiales*”.⁵⁵

El objeto propio entonces de nuestra inteligencia es la naturaleza de las cosas sensibles. Ello es debido a que el intelecto humano está unido a un cuerpo. Esto significa por supuesto una diferencia: el conocimiento intelectual va más allá de la mera singularidad de las cosas materiales presentadas por los sentidos; la inteligencia abstrae⁵⁶ de la materia individual la forma de ésta que representan las imágenes: la *naturaleza* de las cosas es entonces conocida como *universal*. Y es esta precisamente la diferencia establecida entre el simple conocimiento de los sentidos, que sólo alcanzan realidades singulares, y el de la inteligencia, que consigue lo universal. Este último es el objeto propio de nuestra inteligencia: la naturaleza o *quiddidad* de las cosas sensibles; es lo que el intelecto humano alcanza *directamente*.

Como vemos, la referencia a lo sensible es indispensable para que nuestro entendimiento, que, como ya dijimos, originalmente se halla en “blanco”, conozca: todo el conocimiento del hombre se da *a partir* de las imágenes del mundo sensible; al que, por otro lado, debe “retornar” para verificar su exactitud.

Es necesario, para la mejor comprensión de la sección central de *Primero sueño*, hablar brevemente del *objeto propio* de las inteligencias que, en la escala de emanación vital,⁵⁷ se hallan por encima de la humana. Dice el Angélico, tratando de los grados de dicha escala, que

En consecuencia hay un grado supremo y perfecto de vida que es según el entendimiento, porque éste reflexiona sobre sí mismo y se puede entender a sí mismo. Pero también en la vida intelectual hay diversos grados. Porque aunque puede conocerse a sí mismo, el entendimiento humano toma del exterior los primeros elementos de su conocimiento, porque no hay conocimiento intelectual sin imágenes, como es patente por lo ya expuesto. Más perfecta, pues, es la vida intelectual de los ángeles, en los que para conocerse no procede el intelecto de algo exterior, sino que se conoce a sí mismo por sí. Sin embargo, no alcanza en ellos la vida la última perfección, porque aunque el objeto aprehendido les sea totalmente intrínseco, no es éste la propia substancia de ellos, porque, como ya se dijo, no es lo mismo en ellos el entender y el ser. Así es que la última perfección de la vida le corresponde a Dios, en quien no es una cosa el entender y otra el ser, como ya se demostró. Por lo cual es necesario que en Dios el objeto aprehendido sea la propia esencia divina.⁵⁸

El conocimiento humano, pues, procede en primera instancia de elementos del exterior. Algo distinto ocurre con los ángeles y Dios; sobre todo con este último, que posee un modo de conocer que sólo a El le pertenece y que, como veremos, tendrá capital importancia en el desarrollo de esta sección de “El acto de soñar”.

Ahora bien, el hecho de que el objeto propio de la inteligencia humana sea la realidad sensible, no implica que el hombre sea incapaz de conocer algo más.⁵⁹ En efecto, basada en la espiritualidad del alma, así como en el testimonio de la experiencia, la escolástica reconoce que el hombre alcanza con su entendimiento no sólo las realidades sensibles, sino también las supramateriales.⁶⁰ De esta manera se dice que, como la inteligencia es la “facultad del ser” en general (o sea, no de determinado género de ser), está en posibilidades de comprender a cualquier tipo de ser. Empero, como el objeto propio de la inteligencia humana es la naturaleza de las cosas sensibles, el conocimiento de lo que no cae dentro de lo sensible se realiza de modo *indirecto*, o sea por mediación del *objeto propio*.⁶¹ Cuando se trata de realidades

⁵⁵ *S. th.* I, q. 85, a. 1; *cit. p.* Gardell, *op. cit.*, p. 214; el subrayado es mío (*cf. infra* 6.8ss).

⁵⁶ *Cf. infra* 6.8ss.

⁵⁷ *Cf. infra* 7.9.3ss.

⁵⁸ *Cant. gen.* IV, 11; *cit. p.* Gardell, *op. cit.*, p. 189.

⁵⁹ *Cf. infra* cap. 6, nota 93.

⁶⁰ GARDEIL, *op. cit.*, p. 97.

⁶¹ *Ib.*, p. 98.

trascendentes, dicho conocimiento se consigue "de manera relativa o por analogía",⁶² lo que significa que "lo inmaterial no puede ser representado sino a partir de la concepción que nos formamos de los cuerpos, condición evidentemente muy inferior para un espíritu y que nos sitúa, Santo Tomás gusta de repetirlo, muy por abajo de la escala de las inteligencias".⁶³

El hombre, a pesar de hallarse su inteligencia "abierta a la totalidad del ser", no puede, pues, conocer directamente a Dios. Al respecto explica el Aquinate que

siendo lo conocido la perfección del cognoscente, es necesario que haya entre estos dos términos cierta proporción; ahora bien, ninguna perfección hay entre el intelecto creado y Dios, estando éstos separados por una distancia infinita; luego es imposible que el intelecto creado tenga la visión de la esencia divina.⁶⁴

Lo que evidentemente significa que el hombre, como criatura que es, no puede tener un conocimiento natural directo de Dios. Para el creyente, sin embargo, tal conocimiento es factible por *gracia*, no por naturaleza, para la que resulta, por lo antes dicho, imposible.

Cierto conocimiento de Dios no es, empero, inconseguible. Volvemos aquí a la vía de la analogía antes mencionada: a partir de las cosas sensibles puede el hombre por sí mismo llegar a ciertas conclusiones sobre Dios; se trata del conocimiento (muy imperfecto ciertamente) metafísico del que luego hablaremos.⁶⁵

La visión, el conocimiento directo de Dios es, para las solas fuerzas del intelecto humano, imposible. Dicha visión se da únicamente cuando, con el don de la gracia, la voluntad divina interviene. Se trata del conocimiento místico; conocimiento que, por supuesto, trasciende las facultades naturales de nuestra alma.⁶⁶

4.4.2 SU DESORDEN

Ahora bien, declamos antes que el "fracaso" sufrido por el alma durante el sueño lo era no del conocimiento humano como tal, sino del *desorden*. Explicamos que éste reside, según lo indican las figuras metafóricas integradoras de la más general de la "sombra", en el intento de quebrantar la ordenación establecida *ab origine* por la divinidad.

Sin buscar más lejos, esta idea se encuentra presente en las páginas iniciales del *Génesis*. Efectivamente, la desobediencia del hombre residió primeramente en preferirse a sí mismo antes que a Dios. Tal desobediencia es un rompimiento del orden según el cual la libertad humana está en un total abandono a su Creador. El hombre quiso, tentado por el demonio, "ser como Dios" (Gen III, 5). Seducido, rompió la armonía de la creación. Quiso el hombre ocupar el lugar de Dios. De este primer pecado dice Sor Juana que su nombre es *soberbia*. De él pregunta San Agustín: "¿y qué es la soberbia sino una ambición y apetito de perversa grandeza?"⁶⁷ El hombre no puede conocer a Dios por sí mismo y *directamente*, cualquier intento en esa dirección es soberbio. Se trata de un desorden que termina con las relaciones de armonía establecidas, como ya se dijo, *ab origine*. La criatura humana seducida por tal idea se "engaña" pensando que se engrandecerá. Al final lo que le aguarda es la humillación. Por eso San Agustín escribe que "el mismo acto de subir y ensalzarse es comenzar a abatirse".⁶⁸

Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos comenzar a entender por qué antes afirmamos que el supuesto "fracaso" del alma no lo es del conocimiento humano sino en cuanto ha pretendido ser llevado

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ib.*

⁶⁴ *S. th.* I, q. 12, a. 1; *cit p.* Gardeil, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁵ *Cf. infra* 5.5.4ss.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Civ. Dei.* XIV, 13.

⁶⁸ *Ib.* Esto mismo habrá que tenerlo muy en cuenta cuando analicemos las que hemos llamado "metáforas de altura" (*cf.*, *passim*, los capítulos siguientes).

más allá de sus límites. Es decir, en cuanto ha sido llevado allende la esfera que le corresponde, para querer tener con él acceso a la vida íntima de Dios.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

4.4.3 SU ADECUACIÓN

Para que todo esto quede más claro, hablemos ahora de los dos modos de conocer que Sor Juana describe en la aventura onírica del alma.

Al respecto dice J. Gaos que

Lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos y únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo, si se quiere llamar también método al primero.

Y prosigue:

Pues si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera.

Por lo que pregunta:

¿Se tratará realmente de un poema de escepticismo absoluto?

Y su respuesta ya la hemos mencionado:

la intención de la poetisa [es] muy otra que la de filosofar en verso sobre los límites del conocimiento humano [es] dar expresión poética a la experiencia capital de su vida: la del fracaso de su afán de saber, del que ha orientado su vida toda, la vida de ella, Juana de Asbaje...⁶⁹

He citado la opinión del filósofo español porque resume muy bien parte importante de las interpretaciones que recientemente se han hecho de *Primero sueño*. Sin entrar en detalles, diremos que lo que aquí nos interesa remarcar es la lectura antedicha de “el fracaso del afán de saber” (o de “los límites del conocimiento humano”, que, para lo que intentamos decir, igual da) como lo que el poema expresa. Esta lectura proviene, según antes explicamos, del equívoco de suponer que el intelecto humano naturalmente “lo puede todo”. En efecto, es esta perspectiva la que produce interpretaciones que por un lado aseguran para el poema el fracaso *total* (o casi total: Paz) del intelecto humano incapaz de conocer *nada* (o casi nada), y por otro, y como resulta de lo mismo, pasan por alto los conocimientos implícitos en la elaboración de cada uno de los versos de la obra; conocimientos que tácitamente nos hablan de que Sor Juana debió haberse regodeado al usarlos para “contar” la “historia”.

He aquí algo interesante: ¿cómo suponer que la poetisa “cuente” la “historia de un fracaso”, concretamente del “fracaso” del (o de “su”) conocimiento, cuando todo en la factura de *Primero sueño* nos habla de la posesión abundante de conocimientos? ¿No estaríamos, en todo caso, facultados para ver en dicha actitud un “guiño al lector”? Sor Juana asegura que este poema fue su preferido; es, cuando menos, el más elaborado; en él se hallan plasmados muchos de los conocimientos de su autora; ¿cómo, ante el trabajo concienzudo y meticuloso que la monja tuvo que desarrollar para fabricarlo, pensar entonces que es la expresión “del fracaso de su afán de saber”? La lectura misma de la obra desmiente (todos los lectores lo hemos experimentado) casi de inmediato la sugestión de tal “fracaso”: Sor Juana *sabía*, de eso no hay duda. Por mi parte pienso que, si con este poema sabio, lo que su autora quiere decirnos es que no

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 66-7.

es posible saber nada, estamos entonces justificados si la llamamos “presuntuosa”. Empero, estoy seguro de que la “anécdota” de

Primero sueño es otra. Para corroborarla hay que volver a lo que decíamos del *objeto* del conocimiento humano.

Como según la escolástica la inteligencia “es la facultad del ser”, resulta entonces que la nuestra está en posibilidades de comprender a cualquier ser. Sin embargo, la desproporción existente entre el intelecto creado y su Creador la imposibilita a poseer la visión de la esencia divina; o sea que el hombre no es capaz de conocer a Dios *directamente*, sino por analogía. De aquí resulta que el conocimiento o visión directa de Dios es, para el intelecto humano *solo*, imposible. Es este un *límite* bien marcado, que al intentar ser traspasado indica asimismo un desorden, que conlleva a la vez y necesariamente un fracaso. Por supuesto que el intento de conocer a Dios supone el de *todo*. En efecto, conocer a Aquel que lo conoce todo, es conocerlo todo.⁷⁰ Esta aspiración “total” tiene como contraparte, evidentemente, un fracaso “total”. Y es en dicha aspiración donde reside precisamente el “engaño” sufrido por el alma durante el sueño: el alma es engañada cuando cree que es capaz de ver a Dios.⁷¹

Nuestro aserto irá siendo reforzado en lo que falta. Completamos ahora la idea que veníamos desarrollando. Decíamos entonces que el hecho de que el hombre sea un espíritu encarnado, implica que, para poder conocer, tenga que servirse necesariamente de imágenes.

En el *Neptuno alegórico*, dice Sor Juana que

costumbre fue de la antigüedad, y muy especialmente de los egipcios, adorar sus deidades debajo de diferentes jeroglíficos y formas varias; y así a Dios solían representar en un círculo [...] No porque juzgasen que la Deidad, siendo infinita, pudiera estrecharse a la figura y término de cantidad limitada; sino porque, como eran cosas que carecían de toda forma visible, y por consiguiente, imposibles de mostrarse a los ojos de los hombres (lo cuales, por la mayor parte, sólo tienen por empleo de la voluntad el que es objeto de los ojos), fue necesario buscarles jeroglíficos...⁷²

Donde no tanto los elementos escolásticos, como la vía analógica está manifestada. En realidad la analogía la define Santo Tomás diciendo que “por medio de las [cosas] materiales así consideradas alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales”. Se trata, en general, de la idea ya expresada en la Biblia, según la cual “todos los hombres que vivieron sin conocer a Dios [...] *a pesar de ver sus obras*, no descubrieron al que las hizo” (Sb XIII). O sea, el “no hay criatura, por baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus*”, de la *Respuesta* de Sor Juana a Sor Filotea de la Cruz.

Al hombre, entonces, le es posible *cierto* conocimiento de Dios. Conocimiento por analogía y, debido a ello, muy deficiente. Es ya, sin embargo, un “conocimiento”; conocimiento limitado, claro, tanto por nuestra materialidad como por nuestra condición de seres creados. Recalquemos, empero, que es la clase de conocimiento que nos pertenece (exceptuando, obviamente, los proporcionados por la Revelación y por la Mística), y que, dentro de esta esfera, es *perfecto*.

4.4.4 SUS “MODOS”

Volvamos ahora a los *modos* de conocer de *Primero sueño*. Gaos comenta que son el *intuitivo* y el *discursivo*. En efecto, Sor Juana plantea en dos momentos subsecuentes del poema sendos “métodos” de conocimiento. En el periodo formado por los versos 266-592 aproximadamente,⁷³ habla la monja del

⁷⁰ Con respecto a ello, escribe Santo Tomás: “también en esto han colocado el fin último del hombre, el cual, según nosotros, se realizará en la visión de Dios, porque, como dice Gregorio: ‘¿Qué no verán los que vean al Que todo lo ve?’”. *De veritate*, q. 2, a. 2. (cit. p. Gardeil, *op. cit.*, p. 209).

⁷¹ Cf. los siguientes capítulos.

⁷² L.I. 1-19.

⁷³ Vid *infra* cap. 7, nota 2.

primero de ellos. Se trata en realidad de un largo pasaje que Méndez Plancarte ha dividido de la siguiente manera: a) *El sueño de la intuición universal* (266-339); b) *Intermezzo de las pirámides* (340-411); c) *La derrota de la intuición* (412-559); d) *El sueño de la omnisciencia metódica* (560-616).

Nosotros hemos establecido una división diferente que, *grosso modo*, incluye estos pasajes en una única subsección a la que, por entender que en ella se expone una misma idea, denominamos “La intuición”.⁷⁴ Hay sólo que aclarar que el pasaje *d* de la división de Méndez Plancarte, está incluido, parte en esta subsección de “La intuición”, parte en lo que consideramos son versos que pueden pertenecer ora a ésta, ora a la aneja de “La deducción”.⁷⁵

Para el apartado *b*, que en la división de Méndez Plancarte lleva el nombre de *Intermezzo de las pirámides*, hemos reservado un capítulo, lo que no significa por supuesto que se halle en nuestra segmentación como formando parte de la misma (es decir, como constituyendo una sección estructural del cuerpo de la obra).

Con respecto a “La deducción”,⁷⁶ y tomando en cuenta lo antes mencionado referente al carácter de “transición” que en nuestra parcelación tienen los últimos versos del apartado *d* del análisis de Méndez Plancarte, repitamos que dicha subsección está conformada a la vez por los apartados que en el editor de Sor Juana llevan los nombres de *Las escalas del ser* (617-703); *La sobriedad intelectual* (704-780) y *La sed desenfrenada de saber* (781-826).

Tenemos entonces dos grandes subsecciones en ésta central de “El acto de soñar”. La primera correspondiente al “modo” intuitivo de conocer (incluyendo al llamado “*Intermezzo*”); y la segunda al método deductivo.

4.5 LA INTUICIÓN

Ya en la *Summa theologiae* afirmaba Santo Tomás lo que, poco más o menos, la antigüedad había considerado: Dios “desde la eternidad *mira* todas las cosas, como realmente presentes ante Él”.⁷⁷ Es decir, que a diferencia del hombre, necesitado para conocer de una serie de afirmaciones y negaciones sucesivas, Dios tiene “de un golpe” el conocimiento (absoluto en su caso). El conocimiento humano es así el llamado *discursivo* o deductivo, mientras que el divino es el *intuitivo*.

Para el tomismo esta distinción no puede ser más clara. Verneaux lo explica diciendo que

la necesidad que tenemos de razonar para establecer verdades es el *signo de la imperfección* de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda verdad a la primera mirada. Dios no necesita razonar porque toda verdad está siempre presente a su mirada.⁷⁸

Tomemos aquí a la teoría hilemorfista explicada arriba y según la cual el alma es la forma del cuerpo. Recordemos que, por ser el hombre un espíritu encarnado, su conocimiento se inicia con los datos proporcionados por los sentidos. Esto quiere decir que el *objeto propio* de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas materiales; sin que ello signifique por supuesto que estemos imposibilitados para conocer algo más. Somos criaturas inteligentes, y como tales abiertas al conocimiento del ser en general. Sin embargo, precisamente porque el objeto propio de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas sensibles, resulta que el conocimiento de las realidades supramateriales se da a través de dicho objeto propio, o sea por analogía.

⁷⁴ Vid supra 2.7.

⁷⁵ Vid infra cap. 7, nota 2.

⁷⁶ Cf. infra capítulo 7.

⁷⁷ I, q. 14, a. 13.

⁷⁸ Op. cit., p. 149.

primero de ellos. Se trata en realidad de un largo pasaje que Méndez Plancarte ha dividido de la siguiente manera: a) *El sueño de la intuición universal* (266-339); b) *Intermezzo de las pirámides* (340-411); c) *La derrota de la intuición* (412-559); d) *El sueño de la omnisciencia metódica* (560-616).

Nosotros hemos establecido una división diferente que, *grosso modo*, incluye estos pasajes en una única subsección a la que, por entender que en ella se expone una misma idea, denominamos “La intuición”.⁷⁴ Hay sólo que aclarar que el pasaje *d* de la división de Méndez Plancarte, está incluido, parte en esta subsección de “La intuición”, parte en lo que consideramos son versos que pueden pertenecer ora a ésta, ora a la aneja de “La deducción”.⁷⁵

Para el apartado *b*, que en la división de Méndez Plancarte lleva el nombre de *Intermezzo de las pirámides*, hemos reservado un capítulo, lo que no significa por supuesto que se halle en nuestra segmentación como formando parte de la misma (es decir, como constituyendo una sección estructural del cuerpo de la obra).

Con respecto a “La deducción”,⁷⁶ y tomando en cuenta lo antes mencionado referente al carácter de “transición” que en nuestra parcelación tienen los últimos versos del apartado *d* del análisis de Méndez Plancarte, repitamos que dicha subsección está conformada a la vez por los apartados que en el editor de Sor Juana llevan los nombres de *Las escalas del ser* (617-703); *La sobriedad intelectual* (704-780) y *La sed desenfrenada de saber* (781-826).

Tenemos entonces dos grandes subsecciones en ésta central de “El acto de soñar”. La primera correspondiente al “modo” intuitivo de conocer (incluyendo al llamado “*Intermezzo*”); y la segunda al método deductivo.

4.5 LA INTUICIÓN

Ya en la *Summa theologica* afirmaba Santo Tomás lo que, poco más o menos, la antigüedad había considerado: Dios “desde la eternidad *mira* todas las cosas, como realmente presentes ante Él”.⁷⁷ Es decir, que a diferencia del hombre, necesitado para conocer de una serie de afirmaciones y negaciones sucesivas, Dios tiene “de un golpe” el conocimiento (absoluto en su caso). El conocimiento humano es así el llamado *discursivo* o deductivo, mientras que el divino es el *intuitivo*.

Para el tomismo esta distinción no puede ser más clara. Verneaux lo explica diciendo que

la necesidad que tenemos de razonar para establecer verdades es el *signo de la imperfección* de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda verdad a la primera mirada. Dios no necesita razonar porque toda verdad está siempre presente a su mirada.⁷⁸

Tornamos aquí a la teoría hilemorfista explicada arriba y según la cual el alma es la forma del cuerpo. Recordemos que, por ser el hombre un espíritu encarnado, su conocimiento se inicia con los datos proporcionados por los sentidos. Esto quiere decir que el *objeto propio* de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas materiales; sin que ello signifique por supuesto que estemos imposibilitados para conocer algo más. Somos criaturas inteligentes, y como tales abiertas al conocimiento del ser en general. Sin embargo, precisamente porque el objeto propio de nuestra inteligencia es la esencia de las cosas sensibles, resulta que el conocimiento de las realidades supramateriales se da a través de dicho objeto propio, o sea por analogía.

⁷⁴ *Vid supra* 2.7.

⁷⁵ *Vid infra* cap. 7, nota 2.

⁷⁶ *Cf. infra* capítulo 7.

⁷⁷ I, q. 14, a. 13.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 149.

Y así lo inmaterial no puede ser representado sino a partir de la concepción que nos formamos de los cuerpos, condición evidentemente muy inferior para un espíritu y que nos sitúa, Santo Tomás gusta de repetirlo, muy por abajo de la escala de las angélicas.⁷⁹

Debido precisamente a que el hombre posee el último grado en la jerarquía de los seres espirituales, su inteligencia es naturalmente discursiva: “La inteligencia humana, por su parte —explica Gardeil—, procede componiendo, dividiendo (al juzgar) y razonando: ‘componendo, divido et ratiocinando’ ”.⁸⁰ Y prosigue: “comparado con los espíritus superiores que son propiamente inteligencias, el hombre aparece así como un ser dotado de razón (animal racional)”.⁸¹ Expresión fundamental de esto es, por supuesto, el método deductivo.⁸²

La necesidad de componer, de dividir y de razonar se impone a la inteligencia humana, por el hecho de que de una primera mirada esta inteligencia no alcanza el perfecto conocimiento de la cosa, pues no alcanza más que uno de sus aspectos: su quiddidad —y sabemos que esto mismo es muy relativo—. Aprehendiendo enseguida sus propiedades, sus accidentes y todo lo que se relaciona con la esencia de la cosa, le es necesario asociar o disociar los objetos así distinguidos, lo que supone que se juzga y, si se trata de una consecuencia, que se razona.⁸³

Por el contrario, las inteligencias divina y angélica son “esencialmente intuitivas: ‘intellectus angelicus et divinis statim perfecte totam rei cognitionem habet’ (*la Pars*, q. 85, a.5)”.

El “modo” de conocer intuitivo es entonces infinitamente más perfecto, si se puede decir así. Ahora bien, de la misma manera que el objeto propio del intelecto humano es la esencia de las cosas sensibles, la inteligencia divina tiene “al ser mismo subsistente de Dios” (al que es idéntica) como tal.⁸⁴ Es por ello que la inteligencia del hombre, siendo creada, está en completa desproporción para tener la visión de la esencia de su Creador,⁸⁵ porque sólo Dios se tiene a sí como objeto propio.

Todo esto significa, evidentemente, que al hombre le es imposible poseer la visión de Dios, a menos que Él, en un acto de su voluntad, lo permita. El modo de conocer humano, necesitado de la composición y progresión del discurso, es incapaz de acceder a tal objeto.

Explica Santo Tomás que

Según hemos dicho, a Dios se le llama infinito en cuanto que es forma que no está limitada por materia alguna, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites que provengan de una forma. Y como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, síguese que lo infinito material es en sí mismo desconocido, y, por el contrario, el infinito formal, que es Dios, es conocido por sí mismo, aunque para nosotros nos sea desconocido a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en el presente estado de vida, se ordena al conocimiento de las realidades materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la futura, desaparecida la debilidad de nuestro entendimiento por la elevación gloriosa, podremos ver al mismo Dios en su esencia...⁸⁶

De donde, como el objeto propio de la inteligencia humana es el ser material, resulta que el ser divino (presente sólo a Dios mismo) le es desconocido (pudiendo saber “algo” de Él únicamente a través de las cosas sensibles, es decir, por analogía).

En cuanto al conocimiento de los ángeles, Gardeil explica que por estar completamente desprendida de la materia, su inteligencia tiene como objeto propio “la forma subsistente sin materia” ‘forma, sine materia subsistens’ ”,⁸⁷ por lo que su conocimiento es mucho más perfecto que el nuestro:

⁷⁹ GARDEIL, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁰ *Ib.*, p. 131.

⁸¹ *Ib.*, pp. 131-2.

⁸² *Cf. infra* capítulo 7.

⁸³ GARDNER, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁴ *Ib.*, p. 97.

⁸⁵ *Ib.*, p. 99.

⁸⁶ *S. th.*, I, q. 86, a. 2.

⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 96-7.

sabemos que todo ser elevada a un grado de inmaterialidad conveniente, llega a ser apto para recibir, además de su forma propia, la de los otros seres. Es un sujeto cognoscente. Pero, además, si está absolutamente libre de la materia corporal, y este es el caso de los ángeles, ocurre que es inmediatamente inteligible. El espíritu puro, el ángel, desde el punto de vista de su actividad superior, se caracteriza, por lo tanto, en que es a la vez inteligencia e inteligible en acto y en que, además, el inteligible que constituye su esencia está inmediatamente presente a su potencia. Nada falta, por lo mismo, para que el acto de conocimiento se produzca: el ángel se conoce a sí mismo por su esencia, "per essentiam", y es, en su caso, esta esencia la que constituye el objeto propio de su facultad cognoscitiva.⁸⁸

Ahora bien, para comprender mejor esto, habrá que recordar que dentro del tomismo el conocimiento humano se da sólo por medio de especies adquiridas; especies que no son ni innatas, ni infundidas por formas separadas, ni vistas en Dios,⁸⁹ sino que proceden de los sentidos. El ángel, en cambio, conoce por especies infundidas por formas separadas. Debido a ello es que Santo Tomás afirma que los ángeles, a diferencia nuestra, conoce las cosas materiales por las inmatrimales.⁹⁰ Entre los seres inteligentes, sólo el hombre requiere de *imágenes* para conocer.⁹¹ Necesitamos, pues, "de muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carece[mos] del poder espiritual de las [substancias] superiores".⁹² Por lo que nuestro modo de conocer es eminentemente deductivo (discursivo).

Hay que remarcar que, sin embargo, es tal nuestro modo de conocer, y que, en ese ámbito, es perfecto. Santo Tomás lo explica así: el hombre carece del poder espiritual de las substancias superiores, por lo que

si las substancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso.⁹³

Por lo que

Queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma...⁹⁴

En el villancico 279, Sor Juana dice:

Dios, que con un acto puro
mira todo lo criado,
del infinito pasado
al infinito futuro,
determinó su Poder,
que todo lo considera,
prevenir lo que no era
para lo que había de ser.

(vv. 13-20)

Donde *todo* está presente ante Dios. Es este el "golpe" con el que El tiene conocimiento pleno en una sola mirada; a dicho acto se le llama *intuición*.

En el romance que lleva el número 58, dice la poetisa al Cristo Sacramentado:

Con una intuición, presente
tenéis, en vuestro registro,
el infinito pasado
hasta el presente finito.

(vv. 29-32)

⁸⁸ *Ib.*, p. 179.

⁸⁹ González y Soria. *Introducción a la cuestión 84 de la 1 pars. de la S. th. Op. cit.*, pp. 369ss.

⁹⁰ *S. th.* 1, q. 85, a. 1.

⁹¹ *Ib.*, 1, q. 89, a. 1.

⁹² *Ib.*

⁹³ *Ib.*

⁹⁴ *Ib.*

En su anotación a los versos 500-1 de *Primero sueño*, Méndez Plancarte explica: “el conocerlo ‘todo’ en una sola ‘intuición’, es propio de Dios”. Y, efectivamente, así es.

Ahora bien, aunque calificado de “intuitivo”, el conocimiento angélico es distinto del divino. Del primero refiere Granada que

lo que la criatura, aunque sea angélica, puede conocer, es finito, así como ella es finita, mas la grandeza del [de Dios] es infinita. Y así ninguna proporción hay entre lo que se entiende y lo que queda por entender. Por esto dijo David que “cercó Dios de tinieblas el tabernáculo de su morada”, para significar que ningún entendimiento criado puede llegar a comprender la alteza de su divina esencia.⁹⁵

Esto lo explica el Angélico Doctor diciendo que

De que el entendimiento y esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver por su naturaleza la esencia divina, pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios.⁹⁶

El ángel, afirma el Aquinate, conoce por dos medios:

por especies innatas y por razón de las cosas que existen en el Verbo, puesto que contemplando el Verbo no solamente conocen el ser que las cosas tienen en el Verbo, sino también el que tiene en su propia naturaleza; lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en sus naturalezas propias...⁹⁷

Por razón de su inmaterialidad y de su cercanía a Dios, el ángel conoce en cambio la esencia de las cosas materiales “por sus especies inteligibles”:⁹⁸ “las [conoce] por las especies actualmente inteligibles que le son connaturales, y que son para él lo que para nuestro entendimiento las especies que hace inteligibles por abstracción.”⁹⁹

Esto debido a que

los ángeles son intelectuales por naturaleza. Luego, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.¹⁰⁰

Y a ello se refiere el conocimiento intuitivo de los ángeles, infinitamente distante del de Dios, pero asimismo lejano y diverso del progresivo del hombre.

Ahora bien, en los *Ejercicios de la Encarnación*, habla nuestra poetisa de

la altísima sabiduría con que la gran Señora [la Virgen] conoció todas las naturalezas y cualidades de todos aquellos luminares [los astros] y todos los efectos que pueden producir en los cuerpos sublunares, con perfectísima intuición.¹⁰¹

Intuición ésta que proviene, como Sor Juana misma lo aclara en el desarrollo del “Ofrecimiento” de ese *Día cuarto*, de “la enseñanza del verdadero Salomón”, es decir del Verbo que es Cristo. Se trata de la “infusa sabiduría”,¹⁰² o sea de aquella que procede directamente de Dios.¹⁰³

⁹⁵ *Smb.* I, 38.

⁹⁶ *S. th.* I, q. 56, a. 3.

⁹⁷ *Ib.*, I, q. 58, a. 7.

⁹⁸ *Ib.*, I, q. 57, a. 1.

⁹⁹ *Ib.*

¹⁰⁰ *Ib.*

¹⁰¹ l.l. 381ss.

¹⁰² *Ib.*, II, 404ss.

¹⁰³ *Cf.*, v. gr., VERNEUAX, *op. cit.*, pp. 210ss.

4.5.1 DE LOS ÁNGELES

Tomemos ahora al desenvolvimiento de “El acto de soñar”, y prestemos atención al que es el intento del alma.

Luego de “fracasar”, Sor Juana afirmará que la intención de ésta era

[...] poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado [...]
(vv. 591-2)

Y al hecho de no haberlo conseguido lo califica de “defecto” (v. 590). Este “defecto”, como ella lo llama, no es en realidad un “defecto del hombre caído”, cual O. Paz sugiere,¹⁰⁴ pues como ya dijimos con suficiencia, la intuición corresponde a Dios, de manera que no puede ser “defecto” el no poseerla, más que si se piensa que es “defecto” no poseer los actos propios de Dios. Pero entonces resultaría que el “hombre caído” que ha adquirido tal “defecto”, antes de su “caída” habría sido igual a Dios, afirmación evidentemente blasfema y ridícula en labios de Sor Juana.

La solución por supuesto hay que buscarla en la ya expresada tesis tomista de que, para nosotros, la condición de espíritus encarnados lejos de representar un “defecto”, significa una ventaja: el hombre *es* cuerpo y espíritu no porque haya caído, sino porque Dios, en su sabiduría infinita, entendió que era lo mejor para él.¹⁰⁵

La lectura adecuada para la afirmación de nuestra monja (y esto lo iremos viendo en lo que falta) es entonces la que Méndez Plancarte hace en su prosificación del pasaje: “Con lo cual se subsana sabiamente *nuestra incapacidad natural* de poder conocer con una sola intuición todo lo creado”.¹⁰⁶

Efectivamente, es como acabamos de decir que debe interpretarse este pasaje, ya que, de lo contrario, ¿cómo comprender que “ascendiendo grado a grado” (v. 594), o sea *discursivamente*,¹⁰⁷ se “repare” el “defecto” de no poder conocer intuitivamente? Si el conocimiento discursivo es propio de la inteligencia humana “caída” (ya que es “defecto”, según Paz, del hombre “caído” no poder conocer “en un acto”), ¿cómo puede entonces dicha inteligencia “caída”, usando del método propio de una inteligencia “caída”, reparar el “defecto” de esa misma “caída”? No lo sabemos.

Ahora bien, como antes mencioné, es precisamente en este pasaje donde debemos colocar la marea que separa “La intuición” de “La deducción”. Corresponden a cada una de estas subdivisiones diversos momentos que enseguida analizaremos.

¹⁰⁴ Los versos dicen así:

reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado [...]
(vv. 589-92)

Para el aserto de Paz, cf. *supra* nota 2, e *infra* 7.9ss.

¹⁰⁵ Esta es una enseñanza sostenida desde siempre por la Iglesia. Cf. p. ej., lo dicho en los concilios de Vienne (1312) y de Letrán (1513).

¹⁰⁶ El subrayado es mío.

¹⁰⁷ Cf. *infra* 7.9; el pasaje dice así:

reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que, haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado [...]
(vv. 589-94)

En cuanto a la primera, comenzamos por “atrás” su estudio porque ello nos ha permitido no sólo fijar sus límites, sino también su naturaleza. En realidad, y de acuerdo con el orden lineal del poema, este segmento de “La intuición” se inicia casi con el soñar mismo (v. 266).

Para completar su análisis, tenemos que regresar entonces a ese sitio, no sin antes recordar que hemos llegado hasta él luego de que, por efecto de los vapores, el protagonista de *Primero sueño* se ha quedado dormido, al tiempo de que, debido también a ellos, su fantasía excitada ha comenzado a formar imágenes diversas” (vv. 251-66).

En la obra, dichas “imágenes” se comienzan a presentar así:

Y del modo
que en tersa superficie, que de Faro
cristalino portento, asilo raro
fué, en distancia longísima se vian
(sin que ésta le estorbase)
del reino casi de Neptuno todo
las que distantes lo surcaban naves [...]
(vv. 266-72)

Con lo que Sor Juana nos hace un cuadro de las primeras “visiones” del alma. Esta imagen poética, luminosa como el espejo que nos describe, es de las más bellas del poema. En ella ha logrado su autora captar la claridad y transparencia del azogue que pinta.

Nuestra monja utiliza para la elaboración de esta metáfora uno de los tópicos de su época: las Siete Maravillas del Mundo. En el villancico 319, retorna a él:

1.—Pues el Mundo ha celebrado
en los tiempos que han pasado
las célebres Maravillas,
yo no quiero referillas;
sino inculcar con primor
cuál de ellas fué la mayor.
(vv. 1-6)

Y luego de ir las enumerando:

8.—Diré yo,
que fué el prodigio mas raro
aquella Torre de Faro,
que las naves conducía,
y se vía
desde su altura eminente
tan patente
todo el reino de Neptuno.
(vv. 68-75)

Es decir, el Faro de Alejandría. De él explica Méndez Plancarte que “medía unos 200 mts. y tenía en su cúspide una grande hoguera, ante un enorme espejo de vidrio; y de éste (ya después de su destrucción), los Arabes conquistadores de Egipto, en el s. vii, fantasearon que con él se podían incendiar los barcos a cien millas, y que en él se veía lo que pasaba en Constantinopla, etc. [...] La aplicación del símil, aquí, y en su expresión, recuerda el comentario de *S. Tomás* al “*De Somniis*”, de *Aristóteles*: ‘*Simulacra, quae a sensibilibus fiunt..., magis apparent in dormiendo quam in vigilando*’ ”.¹⁰⁸

Los versos siguientes de *Primero sueño* hablan de esa leyenda:

¹⁰⁸ Nota al v. 267.

—viéndose claramente
 en su azogada luna
 el número, el tamaño y la fortuna
 que en la inestable campaña transparente
 arresgadas tenían,
 mientras aguas y vientos dividían
 sus velas leves y sus quillas graves—
 (vv. 273-9)

Con lo que la descripción poética del Faro se completa. Los versos inmediatos son ya la aplicación metafórica de la descripción al “fantasear” del alma:

así ella, sosegada, iba copiando
 las imágenes todas de las cosas,
 y el pincel invisible iba formando
 de mentales, sin luz, siempre vistosas
 colores, las figuras
 no sólo ya de todas las criaturas
 sublunares, mas aun también de aquéllas
 que intelectuales claras son Estrellas,
 y en el modo posible
 que concebirse puede lo invisible,
 en sí, mañosa, las representaba
 y al alma las mostraba.
 (vv. 280-91)

Es decir, que la fantasía mostraba al alma las representaciones de todas las cosas de modo semejante a como en el espejo del Faro de Alejandría se reflejaba casi la totalidad de las del mar.

Es aquí donde los vapores comienzan a hacer creer al que duerme que las imágenes que producen son reales. El sueño (el acto de soñar) inicia. Y su inicio son estas imágenes que, producto de la excitación de la fantasía, representan al alma no sólo el Faro y lo que en él se ve, sino a ella misma “separada” y “elevada” sobre su cuerpo.

Es este periodo, como ya dijimos, no solamente el comienzo de “El acto de soñar”, pero también el de su primera subdivisión, es decir, el de la “La intuición”.

Y, en efecto, es tal modo de conocer el que Sor Juana nos presenta ahora: el alma cree que “sube” como a la torre del Faro para poder desde allí contemplar lo que en el mar (el mundo) existe. Sin embargo —y esto lo veremos más claramente después—, dicha “contemplación” pretenderá ser “de un golpe”, o sea intuitiva.

Podemos aventurar aquí que el *espejo* del Faro representa metafóricamente, por verse en él precisamente “el número, el tamaño y la fortuna” (v. 275) de todas las naves que surcan la mar, al “golpe de vista” que es la intuición. (En realidad esto es así, ya que muy poco después (vv. 280ss), Sor Juana nos dirá que de ese mismo modo la fantasía “iba copiando/ las imágenes *todas* de las cosas”.)

Ya hemos dicho que la intuición no es para el tomismo propia del conocimiento humano, sino del angélico, y, con mayor exactitud, del divino. El hombre conoce sobre todo discursivamente, es decir yendo de un concepto a otro. Veamos ahora cómo explica esto el Aquinate:

El discurso implica cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a algo que está después. Habrá, pues, conocimiento discursivo cuando de una cosa previamente conocida se llegue al conocimiento de otra que se conoce después y antes no se conocía. *Pero si al mirar una cosa se ve en ella simultáneamente otra, como al mirar un espejo se ven a la vez el espejo y la imagen reflejada en él, no por esto hay conocimiento discursivo, y así es precisamente como los ángeles conocen al Verbo.*¹⁰⁹

¹⁰⁹ S. th. 1, q. 58, a. 3; el subrayado es mío.

O sea, en este último caso hay conocimiento intuitivo.

Esta metáfora del espejo no es, como se aprecia, extraña dentro de la escolástica para explicar la intuición. Sor Juana igualmente la usa en la descripción de cómo el alma protagonista de su poema, a semejanza del espejo del Faro, “iba copiando/ las imágenes todas de las cosas”.

Ahora bien, entre las imágenes que “el pincel invisible iba formando”, se encuentran “no sólo ya [las] de todas las criaturas/ sublunares, mas aun también [las] de aquéllas/ que intelectuales claras son Estrellas” (vv. 285-7). Es decir, que la fantasía representaba al alma tanto los fantasmas de las criaturas sublunares, como los de las que están más allá de la esfera de la luna.

Cual ya explicamos, en la concepción del universo que persistía en los países católicos durante el siglo XVII, se hallaba el cosmos estructurado de tal manera que, más allá del cielo de la luna, reinaba la incorruptibilidad. Por el contrario, bajo él imperaba el mundo de lo corruptible. Hay que entender en primera instancia que, cuando Sor Juana escribe que el pincel invisible iba formando *no sólo* las imágenes de todas las criaturas sublunares, nos está diciendo que *también* formaba las imágenes de las criaturas que se encuentra allende el cielo de la luna.

En cuanto a ello, apunta el Angélico Doctor que

De ahí que en el *Laudate Dominum de caelis*, enumerados los ángeles y los cuerpos celestes, se añade: *Los fijó en la eternidad y por los siglos de los siglos*, con lo cual se designa la perpetuidad de dichas substancias.¹¹⁰

Donde confirmamos que aquello que está sobre nuestro mundo son los cuerpos celestes y los ángeles. Ambos son, dice el santo, “perpetuos”, lo que es sinónimo de “incorruptibles”. Ahora bien, si el poema se quedara aquí, podríamos dudar sobre si las imágenes que la fantasía representaba de lo que está más allá del cielo de la luna son, o bien las de los cuerpos celestes, o bien las de los ángeles, o bien las de ambos. Sin embargo, la descripción continúa para aclarar las cosas: “no sólo ya de todas las criaturas/ sublunares, mas aun también de aquéllas/ que intelectuales claras son Estrellas” (vv. 285-7).

La lectura que hace Méndez Planearte de esta última parte es la de que se trata de las imágenes de las “que son como una claras estrellas intelectuales —los espíritus puros y los conceptos abstractos...” Y en la nota al verso 287 comenta que “bajo el nombre de *Estrellas*, podemos entender los Ángeles (S. Jerónimo, ad Job, 25). Pero quizá mejor que esas ‘Inteligencias separadas’, motrices de las esferas celestes (Vossler), estas ‘intelectuales estrellas’ son aquí los conceptos espirituales (con algún sabor, en tal metáfora, de las platónicas ‘ideas subsistentes’...)”.

Que no se trata de los cuerpos celestes es claro: Sor Juana los llama “intelectuales”, y éstos, evidentemente, no lo son.¹¹¹ Sin embargo, llegado a este punto, Paz sugiere, a la manera de Vossler, que dichas “intelectuales claras estrellas” son “las inteligencias que mueven los astros”.¹¹²

Ahora bien, entre estas diversas opiniones, la nuestra es la de que, efectivamente y como explica San Jerónimo, dichas “estrellas” son los ángeles de la tradición católica, pero no exclusivamente los que mueven los cielos.¹¹³

Según Santo Tomás, el número de los ángeles sobrepasa con mucho al de los cuerpos celestes. Parte de la idea de que los primeros son “mas nobles” que los segundos:

El orden del universo parece exigir que las cosas más nobles excedan en cantidad y número a las que son menos, pues éstas son por aquéllas. Por lo tanto, conviene que las nobles, que son como para sí, sean muchas en lo posible. Y así vemos que los cuerpos incorruptibles, cual son los celestes, exceden en tanto a los corruptibles y a los elementos como si éstos no tuvieran cantidad notable en comparación de aquéllos. Ahora bien, si los cuerpos celestes son más dignos que los elementos, las sustancias intelectuales serán más que todos los cuerpos, pues son inmóviles e inmateriales, y éstos móviles y materiales.

¹¹⁰ *Cont. gen.*, II, 55.

¹¹¹ Aunque se trate de una verdad de Perogrullo, es necesario repetir que, dentro del tomismo, sólo encontramos ser espiritual en el hombre, los ángeles y Dios.

¹¹² *Op. cit.*, p. 490.

¹¹³ *Cf. infra* cap. 7, notas 114, 130 y 132.

En consecuencia, las sustancias intelectuales separadas exceden en número a toda la multitud de las cosas materiales, y, por lo tanto, no están limitadas por la cantidad de los movimientos celestes.¹¹⁴

Como antes decíamos, pensamos que con estas “intelectuales claras estrellas” Sor Juana se refiere a los ángeles, y no a los “conceptos abstractos”, ni a las “ideas subsistentes”. La razón de ello se encuentra, por un lado, en que no hay en realidad bases sobre las cuales sustentar tales aseveraciones, mientras que, por otro, en que el planteamiento que la jerónima hace de lo que al alma se le representa es muy similar al que encontraremos posteriormente al tratar del “método” deductivo.

Palmariamente, porque a partir del verso 617, la monja explicará que la intención del alma era pasar “del ínfimo grado” del ser, al hombre, en quien, siendo microcosmo, se hallan “resumidos” tanto el ángel como los elementos.¹¹⁵ La descripción de la escala jerárquica del ser que allí hace es muy similar a la de los versos que venimos analizando. Se trata de los *grados de emanación vital*, que establecen un orden creciente (o decreciente, según se observe) que va de los cuerpos materiales a Dios.¹¹⁶ Por lo tanto, cuando Sor Juana nos dice que el alma quería pasar “del ser inanimado” (v. 620) al hombre, “bisagra engazadora/ de la que más se eleva entronizada/ Naturaleza pura/ y de la que, criatura/ menos noble, se ve más abatida” (vv. 659-63), cuando nos dice esto, está haciendo referencia a dicha jerarquía ontológica.

Ya hemos dicho que el fin perseguido por el alma protagonista del poema en su aventura onírica es el conocimiento de Dios. Luego comprobaremos que esto es así¹¹⁷ tanto para “La intuición” como para “La deducción”. Por el momento consideremos sólo que con ambos “modos” el alma pretende conocer *absolutamente*.

Existe pues una simetría en ambas subsecciones de la obra que refuerza la tesis de que, en efecto, las “intelectuales estrellas” son los ángeles. Esto resulta evidente desde que no sería lógico que, queriendo con un modo de conocer (el deductivo, de suyo imperfecto como luego se verá —*cf. infra* 6.2ss) recorrer todo el orden jerárquico que va de los elementos a —haciendo omisión por ahora de Dios— los ángeles, quisiera con el otro (el intuitivo) “recorrer” (por así decir, pues ya sabemos que con la intuición se conoce “de un golpe”) un orden distinto que, en este caso, iría de los elementos a los “conceptos abstractos” (?). Es, cuando menos, más coherente suponer que el objeto de conocimiento permanezca el mismo a través de todo el soñar, siendo únicamente el “modo” el que cambie.

Hay, todavía, una tercera razón que nos conduce a pensar que las “intelectuales estrellas” son los ángeles de la tradición cristiana. Para explicarlo hay que recordar que es la fantasía la que “iba copiando las imágenes todas de las cosas”. Pero lo que ella representa al alma es el “fantasma”, o sea aquellas imágenes de que ya hemos hablado y que proceden en última instancia de lo sensible.

Recordar lo anterior es muy importante, pues se trata de un argumento que refuta la suposición de que el alma del poema se separa *en realidad* de su cuerpo; se trata de un argumento que por lo tanto niega que ella tenga una “visión” *directa* de las “ideas” de las cosas. Lo que el poema dice es que la fantasía “formaba” las figuras (los fantasmas) no sólo de las criaturas sublunares, sino incluso (“en el modo posible”) las de “aquéllas que intelectuales claras son estrellas”; nunca dice que el alma las contemple *directamente*, como sería el caso si se tratara de una descripción neoplatónica.¹¹⁸

¹¹⁴ *Cont. gen.* II, 92 (también *S. th.* I, q. 70, a.3).

¹¹⁵ *Cf. infra* 7.9.5.4ss.

¹¹⁶ *Cf. infra* 7.9.3.

¹¹⁷ *Cf.* los siguientes capítulos.

¹¹⁸ Paz escribe que “el neoplatonismo, insinuado en los versos precedentes, se vuelve manifiesto, palpable. El alma contemplaba a esas inteligencias celestes, que la ‘mañosa’ fantasía le mostraba, en el único modo posible que concebirse puede lo invisible. Ese modo era justamente el fantástico” (*op. cit.*, p. 490). Sin embargo Sor Juana nunca dice “el único modo posible”, sino “en el modo posible” (v. 288), lo que cambia el sentido de lo que Paz pretende, pues en realidad no hay un “único” modo posible de concebir lo invisible (que de acuerdo con el crítico sería el “fantástico”, definido por él como “lo intermedio entre lo espiritual y lo sensible” —p. 490); y no hay un “único” modo posible, sino “el modo posible”, lo que no significa, como parece desprenderse de lo que Paz apunta, que “sea posible”, sino “hasta donde es posible” (Méndez Plancarte). Es decir, que no hay *un* modo posible para “concebir” lo invisible (siendo éste, cual si lo “espiritual” pudiera “verse”, “lo intermedio entre lo espiritual y lo sensible” [?]), sino que la fantasía intenta, “hasta donde cabe para ella la aprehensión de lo invisible o inmaterial (Méndez Plancarte; el subrayado es mío), representar al alma dichas realidades. Si no hay *un* modo es porque no hay fantasmas (estos provienen siempre de lo sensible) de las realidades inmatriciales. El “modo posible” es, pues, la analogía, o sea, la aprehensión de los seres puramente espirituales partiendo de los materiales.

Y como la fantasía intenta “en el modo posible/ que concebirse puede lo invisible”, es decir mediante imágenes (insistamos en que no las hay de “lo invisible”), representar al alma las “invisibles”, “intelectuales claras estrellas”, debe ser “mañosa”.¹¹⁹ En pocas palabras: las “intelectuales claras estrellas” son “invisibles”, por tanto no puede haber fantasmas de ellas; sin embargo la fantasía, para “mostarlas” al alma, necesita, debido a que nuestro intelecto comienza su operación a partir de ellos, forzosamente de fantasmas; al no encontrarlos, debe usar de algún “modo” (debe darse mañas) para poder representarlas; este “modo posible” es entonces el analógico, o sea, el uso de imágenes de cosas materiales para la comprensión de las inmateriales. Esto lo veremos en adelante, ya que, como es natural, las realidades inmateriales estarán representadas por metáforas que iremos describiendo a su tiempo.

Ahora bien, si lo que el alma contempla fueran las “ideas” platónicas de las cosas, no tendría entonces necesidad de este recurso al fantasma, pues la visión de las ideas se supone mejor que la de sus¹²⁰ “manifestaciones” sensibles (de las que provendría el fantasma).

Es también necesario remarcar que Sor Juana nos dice que la fantasía se vuelve “mañosa” para representar lo invisible, o sea, para representar a las “intelectuales claras estrellas”. De que no se trata simplemente de los cuerpos celestes es evidente, pues éstos sí son visibles. Como ya hemos descartado que se trate de las “ideas” platónicas, resta sólo que el pasaje esté haciendo referencia a los ángeles.

De ellos explica Santo Tomás que no es posible entenderlos ni por el estudio ni por la investigación “de las ciencias especulativas”. Como fundamento de su aseeración, vuelve a usar el argumento de que, por ser el hombre un espíritu encarnado, debe, para conocer, necesariamente recurrir a las cosas sensibles:

Mas, si el entendimiento posible no está separado del cuerpo [como es opinión del mismo santo] en cuanto al ser, por el hecho de estar unido esencialmente a un determinado cuerpo guarda necesariamente una ordenación a las cosas materiales, de manera que sin ellas no puede llegar al conocimiento de otras. Luego de que las substancias separadas sean en sí mismas más inteligibles, no se sigue que hayan de ser más inteligibles para nuestro entendimiento. Y esto se demuestra con las palabras de Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*, pues dice allí que la dificultad de entenderlas *proviene de nosotros y no de ellas; pues nuestro entendimiento es con respecto a lo inteligible como el ojo del murciélago con respecto a la luz del sol*. Así, pues, como por las cosas materiales entendidas no se puede entender las sustancias separadas, según se declaró, se seguirá que nuestro entendimiento posible de ninguna manera podrá entender dichas sustancias separadas.¹²¹

Existe, es cierto, la posibilidad de que el entendimiento humano conozca a los ángeles:

cuando el alma se separe del cuerpo, el entendimiento posible podrá entender lo que es de por sí inteligible, o sea, las sustancias separadas, por la luz del entendimiento agente, que en nuestra alma es como una semejanza de la luz intelectual que tienen las sustancias separadas.¹²²

Sólo que dicha “separación” del alma no es la supuesta del sueño, sino la de la muerte:

Y esto es lo que dicta nuestra fe sobre nuestro entender las sustancias separadas, no en esta vida, sino después de la muerte.¹²³

Recapitulando. Dice el Doctor Angélico:

¹¹⁹ Usando de “ingeniosos medios”, según Méndez Plancarte.

¹²⁰ Cf. *Cont. gen.* III, 41.

¹²¹ *Cont. gen.* III, 45.

¹²² *Ih.*

¹²³ *Ih.* Y aun en estado de separación el alma no conoce “más perfectamente”, porque sus especies (al faltar el cuerpo) son confusas; en realidad esto es así: explica Santo Tomás que el estado de separación es para el alma humana imperfecto, porque su facultad cognoscitiva proviene en él de un influjo de la luz divina, pero cuanto más se alejan las criaturas de dicho influjo (y hay que recordar que nuestro intelecto es el último en la escala de las inteligencias) “tanto más se divide y se diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro. Por lo que las sustancias inferiores necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder espiritual de las superiores. Si las sustancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso” (*S. th.* I, q. 87, a.1).

Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes.

Por lo que sabemos que cuando Sor Juana compara al Faro de Alejandría con la fantasía, lo que está haciendo es seguir el proceso de intelección humana: de las imágenes de la fantasía abstrae el entendimiento las especies inteligibles para conocer, primeramente, las realidades materiales (abstrayendo lo universal de lo particular).

Dice Sor Juana en los versos 287ss: "...que intelectuales claras son Estrellas, / y en el modo posible/ que concebirse puede lo invisible, / en sí, mañosa, las representaba..." Este "modo posible" de concebir lo invisible es pues, como dice Santo Tomás, "por comparación con los cuerpos sensibles", o sea la analogía. En este mismo sentido, hablando de cómo nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas abstrayendo de las imágenes de la fantasía, enseña el santo que

Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.¹²⁴

Es entonces por ésta y no por otra razón que Sor Juana dice que la fantasía, para "copiar" las imágenes de los ángeles, debe volverse "mañosa", pues sólo con "mañas" puede "representar" imágenes que no existen: las "imágenes" de los ángeles deben forzosamente ser analógicas.

Esto lo veremos en adelante. Pero todavía es necesario agregar algo más: si, como pretenden algunos críticos actuales, el alma de *Primero sueño*, siguiendo la tradición neoplatónica, se separara en realidad del cuerpo, no habría necesidad de que usara de las imágenes de la fantasía, ya que según asevera el propio Aquinate:

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.¹²⁵

Tal "participación" de las realidades abstractas prescindiría por completo del recurso de una inteligencia encarnada: el fantasma. El alma separada no necesitaría en efecto de tales imágenes, por lo tanto no se daría "mañas", pues dicha "participación" no las necesita.

Encontramos entonces aquí dos cosas: la primera es que tomamos a confirmar que las "intelectuales Estrellas" no son los "conceptos abstractos" o las "ideas subsistentes" neoplatónicas, y que son, por consiguiente, los ángeles de la tradición cristiana; la segunda es que, aunque toda esta subdivisión que llamamos "La intuición" y que, claramente desarrolla el "tema" del alma intentando conocer de ese modo, no puede, sin embargo, ni en la forma en que está escrita, ni en la descripción propiamente dicha, desembarazarse del modo consecutivo. Ello sólo significa que, para la *forma* en que está escrita, Sor Juana debió usar (y he aquí otra verdad de Perogrullo, ya que no hay de otra en este sentido) *forzosamente* de una "secuencia" de ideas que fuera describiendo lo que pretendía decir. En cuanto a *lo que se dice* (a la descripción *en sí*), dicha "secuencia de ideas" explica cómo, aunque el alma *intenta* conocer intuitivamente, su "modo" es el consecutivo. (Más adelante veremos que gran parte del "fracaso" del intento del alma proviene no sólo de querer conocer a Dios, sino de querer conocer *como* Dios, es decir intuitivamente.)

Pero ya dijimos que no puede el hombre tener conocimiento de las sustancias separadas por el estudio e investigación de las ciencias especulativas:

¹²⁴ *Ib.*, I, q. 85, a.1.

¹²⁵ *Ib.*

Efectivamente, todos los principios propios de cualquier ciencia dependen de los primeros principios indemostrables y evidentes en sí mismos, cuyo conocimiento recibimos de los sentidos, como se ve al final de los *Análiticos posteriores*. Ahora bien, las cosas sensibles no nos suministran un conocimiento suficiente de las inmateriales, según probamos antes. Luego no es posible que se dé alguna ciencia mediante la cual podamos llegar al conocimiento de las sustancias separadas.¹²⁶

Luego, no es parte del intento del alma el conocer *sólo* “científicamente”, pues no hay ciencia de las sustancias separadas: lo que sabemos de ellas es casi exclusivamente por la fe (a partir de la cual el metafísico se eleva a su consideración).

Lo anterior significa que el alma del poema, engañada por los vapores del sueño, supone que se separa de su cuerpo, y que con dicha separación va a conocer mejor. Esta “mejoría” residiría en poder conocer de un *modo* que no es el que le corresponde: ¡de un golpe, por intuición!; así como en conocer lo que no le toca: ¡los ángeles, Dios!

Sin embargo, oh paradoja, no es posible (Sor Juana es en esto definitivamente precisa), ¡ni siquiera para la narración!, deshacerse del condicionamiento humano. El “fracaso” nace con la intención.

4.5.2 LA “SEPARACIÓN” DEL ALMA

Vienen ahora los versos que parecen reforzar la interpretación de que el alma se “separa” efectivamente de su cuerpo:

La cual, en tanto, toda convertida
a su inmaterial sér y esencia bella,
aquella contemplaba,
participada de alto Sér, centella
que con similitud en sí gozaba;
y juzgándose casi dividida
de aquella que impedida
siempre la tiene, corporal cadena,
que grosera embaraza y torpe impide
el vuelo intelectual con que ya mide
la cantidad inmensa de la Esfera [...]

(vv. 292-302)

A condición de que tratemos este tema más adelante,¹²⁷ diremos ahora un par de cosas.

1.- Es este pasaje como el *leitmotiv* de las interpretaciones que quieren ver en *Primero sueño* una obra de inspiración neoplatónica; y ello entre otras cosas debido a que en él parece afirmarse que el alma se “libera” de su cuerpo. Citemos, como representativa de tal corriente, la opinión de Paz. Según él, “en todo el poema no hay una sola alusión a Cristo”¹²⁸ y

Tampoco dice que el alma ha sido creada por Dios sino que es una “centella”, una chispa del fuego divino. La expresión no es cristiana y tiene resonancias herméticas. Hay otros riesgos neoplatónicos. Para Platón el conocimiento obedece a la ley de la semejanza; contemplar es participar, el ojo espiritual, el intelecto o *Nous*, ve la luz divina y goza al verla porque él mismo está iluminado por ella y participa en aquello que ve. Sor Juana lo dice en términos que no pueden ser más puramente platónicos: el alma, al contemplarse como parte del Alto Ser, “con similitud en sí gozaba”. Y agrega: embelesada en su gozosa contemplación “se juzgaba ya casi dividida...” de aquella “cadena corporal” que la ataba y le impedía volar. Franco dualismo que Méndez Plancarte deplora y reprueba...¹²⁹

¹²⁶ *Cont. gen.* III, 41.

¹²⁷ *Cf. infra* 4.6ss.

¹²⁸ *Cf. infra* 7.9.5.9.

¹²⁹ *Op. cit.*, pp. 490-1; *cf. infra* 7.9.5.9.

Empecemos por esta última afirmación y veamos cómo Sor Juana, en efecto, escribe que el alma “se juzgaba *ya casi* dividida” (en realidad el verso dice “juzgándose *casi* dividida”) de “aquella ‘cadena corporal’ que la ataba y le impedía volar” (aquí el poema dice “el vuelo *intelectual*”). Ahora bien, es este “casi” el que provoca que la interpretación neoplatónica se venga abajo. Jamás dice la poetisa que el alma estuviera *efectivamente* separada de su cuerpo. Es más, Sor Juana recalca que el alma “se juzgaba” casi separada, o sea que *creía* de sí misma que se hallaba *casi* “dividida”, por donde sabemos que *no estaba* separada. Y ello debido a que el “juzgarse” casi dividido no es lo mismo que *estarlo* (sin el “casi” y sin el “juzgarse”).

En este mismo sentido, el que el alma se “juzgara” casi dividida apunta a lo que antes explicamos respecto a la sobrestimación de las propias fuerzas:¹³⁰ el alma se juzga casi dividida de su cuerpo, por ello (por *creer* que se encuentra ahora sin cuerpo) “juzga” que puede conocer lo que no le corresponde (los ángeles, la Creación toda, Dios).

Hay que notar aquí que estos versos son consecuencia de los anteriores en que se nos explica *que es la fantasía* la que hace creer al alma que se halla “casi dividida”: todo lo que ella “ve” y “juzga” a partir de este momento (de hecho desde antes) *es resultado* del engaño que los vapores del sueño producen mediante la excitación de la fantasía: son las emanaciones las que hacen que el alma se juzgue “casi dividida” de su cuerpo y no otra cosa, porque, *en realidad*, no hay tal “separación”. ¡Si el protagonista de *Primero sueño* se encontrase despierto —y por tanto en funciones su sentido común—, jamás se engañaría pensando que puede conocer lo que excede sus fuerzas: “la cantidad inmensa de la Esfera”, los ángeles, Dios!

2.- El dualismo a que se refiere Paz no existe sino “en sueños”. Pero ni siquiera, porque en los versos que siguen Sor Juana se encargará de hacernos saber que el intento del alma concluirá en “fracaso”. De esto ya hemos hablado, y volveremos a hacerlo; por el momento veamos otra de las afirmaciones que el crítico pretende aplicar al poema: “Para Platón —dice— el conocimiento obedece a la ley de la semejanza; contemplar es participar, el ojo espiritual, el intelecto o *Nous*, ve la luz divina y goza al verla porque él mismo está iluminado por ella y participa en aquello que ve”.¹³¹

Y esta líneas, que podrían hacernos dudar sobre si lo que Paz quiere decir es que la “luz divina” *sólo* alumbraba al alma en “aquello que ve”, o se refieren a que el alma *ve* a Dios mismo, se nos aclaran poco después. Efectivamente, el exégeta escribe que

Fiel a la tradición platónica, sor Juana busca la contemplación del Primer Ser en el conocimiento del universo. *Ver las estrellas en sus movimientos* —verlas con la mirada espiritual, luz de la semejanza— *es ver al Alto Ser en su ser mismo, indistinguible de su pensamiento y de sus actos*.¹³²

Ahora, despejada la duda, sabemos que Paz atribuye a nuestra monja una postura evidentemente panteísta: “ver las estrellas en sus movimientos [...] es ver al Alto Ser en su ser mismo”.¹³³ Sin embargo, esto es insostenible. Tal teoría, que ve en Dios a la *naturaleza*¹³⁴ del mundo, afirma como sabemos que existe cierta conexión *necesaria* entre Dios y el mundo; lo que implica una forma de *identidad* entre ambos. Por el contrario, la teología católica asegura¹³⁵ que Dios es el *Creador* del mundo, y que, como tal, no guarda ningún tipo de identidad o conexión con él: el Ser de Dios es para los católicos único, y por tanto distinto del de las criaturas, que dependen absolutamente de Él. Mientras que para los panteístas el universo es

¹³⁰ Cf. *supra* 4.2.

¹³¹ *Loc cit.*; el subrayado es mío.

¹³² *Ib.*, p. 492; el subrayado es mío.

¹³³ Cf., v. gr., *infra* 7.9.4; así como las notas 86, 189, 190, 191 y 224 del mismo capítulo.

¹³⁴ Muy diferente es el concepto de “naturaleza” que Sor Juana usa para la construcción de su obra; cf. *infra* 8.2.5 y 8.2.6.

¹³⁵ Cf. *infra* 7.9.4.55.

parte de la vida de Dios, para los católicos ha sido creado por Él, y no participa en modo alguno de su Ser.¹³⁶

Ahora bien, podemos preguntarnos si Sor Juana profesaba en realidad tales ideas panteístas.

Para ello recordemos que el panteísmo ve en el mundo o bien una *emanación*, o bien una *manifestación*, o bien una *realización* de Dios. La expresión más acabada del panteísmo es el neoplatonismo, que con Plotino postuló¹³⁷ la noción de *emanación*, según la cual el mundo *emana* de Dios *necesariamente* (algo parecido a como el aroma emana del perfume), siendo el mundo así emanado parte de Dios (aunque una parte disminuida, es cierto).

Por el contrario y basados en el libro del *Génesis*,¹³⁸ pensadores católicos opusieron a dicha noción el concepto de *Creación*. Para ellos el mundo no “emana” por *necesidad* de Dios, sino que fue creado *libremente* por Él: Dios es único, y no participa del mundo; éste, en cambio, ha sido creado por El de la nada, y por lo tanto está en dependencia Suya totalmente. Con otras palabras, para los cristianos existe, por un lado, el Ser de Dios, y por el otro el de las criaturas; el Ser divino es el *ser por sí*, el de las criaturas lo es *por participación*; el ser de las cosas depende en última instancia de su Creador.

Veamos ahora qué dice Sor Juana acerca de la estructura del mundo.¹³⁹ En los *Ejercicios de la Encarnación*, en la “Meditación” del *Día primero*, apunta:

Crió Dios en el principio el Cielo y la Tierra, y este primero día crió esta hermosa primicia de las criaturas, diciendo: *Hágase la luz*, y dividióla de las tenebras, poniéndole por nombre día, porque vio que era buena.¹⁴⁰

Con lo que, por supuesto, no sugiere en modo alguno que el universo “emane” de Dios. De la misma manera, en el villancico 308 exclama:

Fabricó Dios el trono del Empleo
por morada dichosa de *criaturas* [...]
(vv. 1-2)

Y en el 276:

Dice el Génesis sagrado,
que fué la creación del Hombre
la perfección de los Cielos
y el complemento del Orbe.
(vv. 1-4)

Pero dejando a un lado estos ejemplos, atengámonos a *Primero sueño*. En los versos 671ss, la poetisa se refiere al hombre con las siguientes palabras: él es

fin de *Sus obras*, círculo que cierra
la Esfera con la tierra,
última perfección de lo *criado*
y último de su Eterno *Autor* agrado [...]

Donde, tanto por la terminología usada como por la palmaria referencia al *Génesis*, el concepto de Creación está clara e inobjetablemente expresado.¹⁴¹

No obstante todo esto, al explicar en forma neoplatónica la aspiración del alma, Paz sugiere:

¹³⁶ Cf., v. gr., las *Confesiones* (XI, 4) de San Agustín (vid *infra* capítulo 7, nota 86).

¹³⁷ Cf. su *Enéada* III, 8ss. Tercera ed. Trad., prólogo y notas de José Antonio Míguez. Buenos Aires: Aguilar, 1982.

¹³⁸ Cf. *infra* 7.9.Ass.

¹³⁹ Cf. *infra* 7.9.Ass.

¹⁴⁰ l.l. 87-90.

¹⁴¹ Cf. *infra* 7.9.5.7.

Nueva y más radical diferencia con la mística cristiana: el alma de *Primero sueño* no aspira a unirse a Dios como *persona* sino que quiere, a la manera platónica, conocerlo y contemplarlo como Alto Ser y Primera Causa. Este conocimiento y esta contemplación incluyen *las de sus obras*, especialmente la más alta [?]: el universo celeste.¹⁴²

Con lo que nos quedamos perplejos, pues surge enseguida la pregunta: si el Dios a que aspira el alma es el neoplatónico emanatista, ¿cómo entonces afirma Paz que el conocimiento y contemplación de dicho Dios “incluyen las de *sus obras*”? Olvida el crítico que el Dios neoplatónico no *crea*, no tiene “obras”, según acabamos de explicar.

3.- Por supuesto que en este mismo sentido la aseveración de Paz referente a que “ver las estrellas [...] es ver al Alto Ser *en su ser mismo*”, está en contradicción con su aserto inmediatamente anterior: “este conocimiento y esta contemplación *incluyen las de sus obras*”, porque, como ya dijimos, el Dios neoplatónico se identifica con el universo, o sea que *no tiene obras*. El Dios cristiano, en cambio, *sí las tiene*, porque Él, “su ser mismo” (Paz), no es parte del universo.

Ahora bien, como el Dios cristiano no se identifica con el mundo, resulta entonces que el alma humana no es tampoco “una chispa del fuego divino”, expresión ésta que usa Paz para negar que, para nuestra monja, “el alma ha sido creada por Dios”.^{142bis} Palmariamente, porque si para Sor Juana el mundo era una emanación de Dios, como Paz en su interpretación asegura, se sigue luego que el alma, al ser parte del mundo, era para ella parte de Dios. Pero si ella creía, como apegada a su fe católica lo hacía, que el mundo fue creado por Dios, entonces ella creía que el alma también.

Todo esto empero es innecesario, pues ya vimos cómo nuestra poetisa explica en los versos 671ss que el hombre es la “última perfección *de* lo criado”, con lo que el argumento del neoplatonismo se vuelve a venir abajo.

4.5.3 EL CONOCIMIENTO DEL ALMA DE SÍ MISMA

Ya hemos citado también los versos (292-302) causantes de esta polémica. Veamos ahora cómo deben, en nuestra opinión, ser entendidos: Sor Juana escribe que el alma

[...] en tanto, toda convertida
a su inmaterial sér y esencia bella,
aquella contemplaba,
participada de alto Sér, centella
que con similitud en sí gozaba [...]
(vv. 292-6)

Debemos iniciar recordando algo que antes explicamos: la descripción en *Primero sueño* ha ido considerando sucesivamente cada una de las facultades del alma: primero trató la vegetativa, después la sensitiva, por lo que toca ahora la intelectiva. La sección de “El acto de soñar” se ocupa sólo de esta facultad que, por otro lado, es la que la hace *participar* de la *operación* de Dios.¹⁴³ En efecto, Santo Tomás explica que

fue conveniente, para que el universo alcanzase una perfección acabada, que hubiese algunas criaturas que tomasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza, sino también por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la

¹⁴² *Op. cit.*, p. 492; el segundo subrayado es mío.

^{142bis} *Ib.*, p. 490.

¹⁴³ *Cf. infra* 7.9.5.5 y 7.9.5.7.

del entendimiento y la de la voluntad, pues no de otra manera obra Dios con respecto a sí mismo. Luego fue conveniente, por razón de la óptima perfección del universo, que hubiese algunas criaturas intelectuales.¹⁴⁴

Por eso, cuando Sor Juana dice que el alma “contemplaba” aquella “centella que con similitud en sí gozaba”, se está refiriendo a la que es, con respecto a los demás seres vivos, la operación característica del hombre: la inteligencia. Es decir, que el alma veía en sí misma la centella o chispa que es su facultad intelectual; chispa con la que *participaba*, por ser ésta imagen de Dios (“con similitud”), de la operación divina que es el Entendimiento: “participada de alto Sér”.

En su prosificación del poema, dice Méndez Plancarte que

El Alma misma, entre tanto, reconcentrada toda ella en una como intuición de su propio sér espiritual y su esencia hermosa, contemplaba esa centella o chispa de Dios que gozaba dentro de sí, por participación que El mismo le dio, al haberla creado a su semejanza.

En realidad la palabra “intuición” no aparece en estos versos. Y, en efecto, en su nota a ellos, dice el mismo Méndez Plancarte que “Sor J. parece atribuir al alma humana, durante el sueño, *la intuición de su propia 'esencia bella'*: del espíritu en sí mismo, ‘centella participada de Dios’...Un eco, anota Vossler, del Neo-Platonismo difuso desde el Renacimiento...” Sin embargo, nosotros no creemos que esto sea así.

El término “intuición” que, según hicimos ver, no es usado por la poetisa en este pasaje concreto, no se referiría aquí al ya explicado como perteneciente a Dios de poseer el conocimiento “de un golpe”, sino que tendría más bien el sentido de “la relación sin intermediarios con un objeto”. Hay que decir, en aras de la verdad, que la intuición tomada en esta segunda acepción proviene prácticamente del neoplatonismo, concretamente de Plotino,¹⁴⁵ quien le dio su forma última. Sin embargo los cristianos la retomaron y modificaron hasta llegar al “desde la eternidad [Dios] mira todas las cosas, como realmente presentes ante Él” de Santo Tomás.¹⁴⁶

Ahora bien, hay que recordar¹⁴⁷ también que, a diferencia de otras filosofías —sobre todo a partir de Descartes— que han tomado al conocimiento reflexivo (es decir al *yo* y a sus actividades) como principio del saber humano, el tomismo encuentra tal principio en las cosas exteriores y sensibles. Es decir, que, basado en Aristóteles, el tomismo asegura que “la vida del espíritu es primeramente exterioridad”.¹⁴⁸

Es entonces en este último contexto en el que hay que entender los presentes versos de *Primero sueño*.

Veamos. Parte de la lectura que hace Méndez Plancarte y según la cual el alma tendría, en palabras de Vossler, “la intuición de su propia esencia bella”, es decir “del espíritu en sí mismo”, puede conducirnos a error.

Efectivamente, tratando la cuestión de si el alma humana puede conocer por sí misma su propia esencia, explica el Doctor Angélico que

En todos los órdenes, lo que es de por sí es anterior a lo que es por otro, y además es su principio. Luego lo que es por sí conocido es conocido con anterioridad a todo lo que se conoce por otro, y es, a la vez, principio de conocerlo: como las primeras proposiciones con respecto a las conclusiones. Según esto, si el alma conoce por sí misma su propia esencia, esto será lo primeramente conocido y el principio de todo otro conocimiento. Mas esto es claramente falso, pues en la ciencia no se supone como conocido lo que el alma es, sino que se propone para averiguarlo mediante otras cosas. Luego el alma no conoce por sí misma su propia esencia.¹⁴⁹

El modo que tiene el alma de conocerse no es entonces por esencia, sino a través de su actividad:

¹⁴⁴ *Cont. gen.* II, 46.

¹⁴⁵ *Cf. su Enéada* IV, 4, 1.

¹⁴⁶ *S. th.* I, q. 14, a. 13.

¹⁴⁷ *Cf. infra* 7.4 y 7.5.

¹⁴⁸ GARDELL, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴⁹ *Cont. gen.* III, 46.

Así, pues, según San Agustín, nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma en cuanto que conoce que es. Pues por el hecho de percatarse de que obra, percibe que es. Ahora bien, obra por sí misma: luego por sí misma conoce de ella lo que es.¹⁵⁰

Y es este el camino por el que el alma humana puede llegar a saber de sí misma:

Y así como sabemos que el alma es por ella misma, al percatarnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias especulativas, así también de lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que son, porque percibimos sus actos; pero la esencia de ellos la conocemos a través de las cualidades de sus mismos actos.¹⁵¹

Santo Tomás parece definitivo en esto: apegado como casi siempre al peripatetismo, su opinión es la de que el alma, en cuanto es forma del cuerpo, se conoce por medio de sus actos. Y ello por la tantas veces mencionada condición según la cual el hombre comienza a conocer a partir de los datos proporcionados por los sentidos: "El individuo particular percibe que hay un alma intelectual, por el hecho de que se da cuenta de su actividad inteligente: 'percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere' ".¹⁵²

Ahora bien, hay que considerar que el Aquinate tuvo que tomar en cuenta no sólo la autoridad de Aristóteles para la elaboración de sus textos; y ello debido a que otra autoridad de gran peso parecía decirle lo contrario en este tema del conocimiento que el alma humana tiene de sí misma.

La doctrina de San Agustín, elaborada en ocasiones desde conceptos neoplatónicos, y por tanto menos dependiente de la percepción sensible, parece afirmar en efecto que el alma se conoce directamente a sí propia.¹⁵³

Hasta aquí tenemos entonces dos cosas: la primera es que para el aristotelismo sólo se puede conocer *lo que está en acto*, y como la facultad intelectual del alma está *en potencia* hasta que no es actualizada por algún dato, resulta luego que no puede conocerse sino a través de esos mismos actos u operaciones. La segunda es que para el agustinismo el alma sí puede tener conocimiento directo de sí misma. Mientras que para Aristóteles el alma se conoce por una *species*, y por tanto indirectamente, para el Obispo de Hipona este conocimiento se puede dar "por esencia" (directamente).

Puesto frente a esta aparente contradicción, el Angélico la resuelve admitiendo que, para el segundo caso, el alma, que es, en cuanto espíritu, inteligible e inteligente, y por el hecho de estar evidentemente presente a sí misma (por inteligente), tiene entonces lo necesario para "justificar un acto de conocimiento de sí misma".¹⁵⁴ Sin embargo, el alma no llega a tener conocimiento *de su naturaleza*, aunque sí lo tiene *de su existencia*.

La dificultad para este segundo caso, es decir la razón por la que el alma no tiene conocimiento de su naturaleza, sino sólo de su existencia, es la de que el alma humana es forma del cuerpo, y por lo tanto la "estructura profunda del alma intelectual está en cierta manera velada",¹⁵⁵ pues el conocimiento humano siempre requiere del retorno al dato sensible para perfeccionarse.

Ahora bien, Santo Tomás admite dos tipos de conocimiento para el hombre. En el primero de ellos el alma se encuentra unida al cuerpo, de manera que conoce por conversión a las imágenes. De él ya nos hemos ocupado extensamente, y es el *natural* de la criatura humana, el que le pertenece. Hay sin embargo un segundo modo, que el santo llama *preternatural*, y que se refiere al estado de separación del alma del cuerpo. Es este el caso de la muerte, evidentemente. En él el alma puede pensar como lo hacen los

¹⁵⁰ *Ib.*

¹⁵¹ *Ib.*

¹⁵² GARDEIL, *op. cit.*, p. 146.

¹⁵³ *De Trinitate*, I, 9 (*cit. p.* Gardell, *op. cit.*, p. 143).

¹⁵⁴ GARDEIL, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 147.

espíritus puros, sólo que, paradójicamente, tal estado es, para nosotros y si se compara con el primero, de inferior calidad.

En efecto, como la unión alma-cuerpo ha sido planeada por la omnisciencia de Dios, resulta que es lo óptimo para el hombre. El estado de separación, al no ser natural, aparece como inadecuado para la criatura humana. El modo de conocer que tiene el alma en estado de separación se asemeja, es cierto, al de los espíritus puros, sólo que al no poseer la "virtualidad de intelección" de ellos, no obtiene, como ellos, un conocimiento perfecto. Este modo de separación es para el alma humana imperfecto porque en él la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina, pero en cuanto más se alejan de él las criaturas intelectuales (y hay que recordar que somos la más distante de todas)

tanto más se divide y diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro.¹⁵⁶

Por lo que las sustancias inferiores

necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder espiritual de las superiores. Si las sustancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso.¹⁵⁷

De donde

queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma, que, no obstante, puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.¹⁵⁸

Como ya dijimos, este último estado es el de la muerte. Ahora bien, si retomamos todo lo anterior e intentamos aplicarlo a *Primero sueño*, nos encontraremos ante dos posibilidades: o bien los versos que analizamos hay que interpretarlos de acuerdo al modo de conocer del alma mediante sus actos, o bien hay que interpretarlos de acuerdo al modo "por esencia".

En su obra citada,¹⁵⁹ R. Perelmutter entiende que el hipérbaton de estos versos se debe leer de la siguiente manera:

La cual, en tanto, toda convertida
a su inmaterial sér y esencia bella,
contemplaba aquella
centella participada de alto Sér
que gozaba en sí con similitud.

Si ahora recordamos lo dicho referente a la *semejanza de operación* del entendimiento humano con relación al divino, entenderemos que la "centella participada de alto Sér" que el alma "contemplaba" es precisamente la inteligencia humana; inteligencia que "participa" de la misma operación de Dios ("alto Sér"). Pero dicha participación no es como formando parte de Dios, sino por *imagen*; o sea, porque la operación del entendimiento humano fue, guardando todas las distancias, creada a imagen de la del divino ("gozaba en sí con similitud").

Ahora bien, si Sor Juana escribe que el alma "contemplaba aquella centella", es claro que no se refiere estrictamente a que el alma se contemplaba a sí misma, pues entonces habría una duplicación extraña.¹⁶⁰

¹⁵⁶ *S. th.* 1, q. 89.

¹⁵⁷ *Ib.*

¹⁵⁸ *Ib.*

¹⁵⁹ p. 134.

¹⁶⁰ En efecto, porque en el pasaje ya se ha dicho que el alma estaba "toda convertida a su inmaterial sér y esencia bella", con lo que se fin defnido —cuando menos en parte— a la propia alma: el ser de ésta es inmaterial, y su esencia es bella. Sin embargo no basta con decir esto, pues todas las almas son inmateriales, por lo que hay que especificar que el alma humana es también *espiritual*: "la cuestión se resuelve —dice Vermeaux— cuando se demuestra la

La atenta lectura del pasaje muestra que más bien es el alma la que contempla *algo más*: "La cual [el alma] en tanto [...] *contemplaba aquella centella...*", es decir, *el alma contemplaba la centella*.

¿Qué es luego dicha "centella"? El que se trate, cual pretende Paz, del alma "como una centella *del* Alto Ser", ya lo hemos descartado. Que se trate de alma misma resulta, cuando menos, una duplicación.

Para explicar lo que pensamos habrá que retornar a Aristóteles, quien afirmó que sólo se puede conocer lo que está en acto, es decir, que, en este caso, para conocer las potencias del alma es necesario recurrir a su actualización. En otras palabras, lo que antes decíamos respecto a que el alma sólo se conoce a través de sus actos.

Ahora bien, si es el entendimiento el acto u operación que, según Santo Tomás, hace al hombre imagen de Dios, resulta entonces que el alma *se reconoce* primero a sí misma *a través* de dicha operación, para, después, saber que por ella es imagen de Él.

Esto, de otra manera, quiere decir que la "centella" que el alma contemplaba no es otra cosa sino la operación o acto del entendimiento *a través del cual* ella se sabe alma espiritual, por una parte, mientras que, por otra, la espiritualidad de que "goza" proviene de la "participación", por imagen, de la operación de Dios. El alma mira la centella que es su acto de entendimiento y, a través de él, se reconoce como alma espiritual; también sabe que con dicho acto es imagen de Dios.

Entendidas así las cosas, se suprime una duplicación innecesaria como es la de suponer que la "centella" es el alma misma. Con esto se suprime asimismo el aspecto de la intuición a la que se refiere Méndez Plancarte, pues se explica el que el alma contemple la "centella" como un acto y no como un *cara a cara* consigo misma (según el cual el alma se contemplaría a sí propia en su calidad de alma).

Es esta la hipótesis que nosotros consideramos como más conveniente, tanto por las ventajas que conlleva (eliminación de la duplicación y adecuación a la secuencia "ascendente" en la descripción de las facultades anímicas, entre otras), como por ser la que mejor se adapta al pensamiento escolástico tomista que, cual hemos venido y seguiremos viendo, forma como el esqueleto epistemológico del poema (en este sentido, tiene también la ventaja del *recurso al fantasma* propio de la inteligencia encarnada, recurso que, cual ya demostramos, pone Sor Juana como antecedente inmediato de las "imaginaciones" del alma).

Queda, sin embargo, aún por analizar la otra hipótesis, es decir, la que postula que el alma se conoce, "por esencia", directamente.

Hay que recordar aquí lo que explicamos: Santo Tomás consideró esta opinión porque estaba avalada por la autoridad de San Agustín. En realidad el Aquinate no la descartó, aunque en su sistema tiene menor peso que la anterior. Los exégetas creen que, para el Angélico, el alma sí tiene conocimiento de sí misma, pero éste se da a nivel de su existencia, no de su esencia: el alma sabe que existe, pero no sabe qué es.

En esta línea, dice Verneaux que

Santo Tomás admite un conocimiento *habitual* del alma por sí misma que se funda en la simple *presencia* del alma en sí misma, y no necesita pasar por el mecanismo que hemos indicado [el del conocimiento de sus operaciones]. Comprendemos este conocimiento habitual como un conocimiento *implícito*, como un sentimiento confuso y continuo, por lo tanto inconsciente y que no se actualiza más que por reflexión sobre la actividad de conocimiento directo.¹⁶¹

Como vemos, esta última afirmación, que niega el conocimiento *explícito* del alma de sí misma, bastaría para descartar que se trate en estos versos que ahora analizamos de tal tipo de "conocimiento".

espiritualidad de la inteligencia y de la voluntad, pues de ella se sigue la del sujeto. En efecto, las facultades son sólo accidentales, principios próximos de operación. Si son espirituales, el ser en el que existen debe ser también espiritual. Santo Tomás no se molesta siquiera en franquear la corta distancia que separa la primera tesis de la segunda; cree haber demostrado la espiritualidad del alma cuando ha demostrado que la inteligencia tiene un acto en el que el cuerpo no participa..." (*op. cit.*, p. 216). Parece ser esto lo que hará Sor Juana en los versos siguientes cuando se refiera no a la esencia del alma (lo cual ya ha hecho), sino a su operación: "centella participada de alto Sér", &. Hay que recordar asimismo que en esta sección se está hablando de la facultad intelectiva del alma.

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 107.

Aclaremos que si el alma no puede conocer su esencia directamente se debe a lo tantas veces repetido: "solamente las cosas materiales son proporcionadas a la inteligencia humana y a ellas solas puede conocer directamente. Pero también puede conocer otras cosas, todas las formas del ser. Sólo que esto será por caminos indirectos, ya por reflexión, ya por analogía".¹⁶² El alma humana es inmaterial a fin de cuentas, por eso, "por ser inmaterial sólo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice Santo Tomás, *subtilis et diligens inquisitio*".¹⁶³

Ahora bien, de acuerdo con esto, la percepción que el alma tiene de sí en *Primero sueño* debería ser no tan clara y específica como en la descripción se deja ver, sino más bien "confusa" y como velada (Gardeil). Es más: debería evitar hablar de la esencia misma, pues ésta permanece oculta, conociéndose únicamente su existencia.

Queda todavía el caso del alma "separada". Este tendría que ser descartado sin más, puesto que ya vimos que en el tomismo pertenece a lo que sucederá cuando el alma se separe del cuerpo *después de la muerte*, caso que no es, por supuesto, el del alma del poema. Sin embargo, y dado que el alma se engaña creyendo que se halla separada (aunque no esté su cuerpo muerto), digamos unas cuantas palabras.

Ya vimos cómo cuando el alma se separe del cuerpo podrá pensar de manera semejante a la de los espíritus puros. Será éste un modo preternatural, y por tanto de inferior calidad para el hombre. Ello se debe a que, no poseyendo las capacidades de intelección de dichos espíritus, su conocimiento será "genérico y confuso".

Efectivamente, resulta que al encontrarse separada de su cuerpo, el alma humana no se hallará por ello en condiciones de volverse a los inteligibles, como es opinión de los platónicos. Al contrario, precisamente por ser el último de los espíritus, el alma humana, que como ya sabemos necesita de muchas *species* para conocer la realidad, y faltándole el cuerpo mediante el que las obtiene, no tendrá entonces un conocimiento mejor de dicha realidad. Opuestamente, su conocimiento será confuso.

Por otro lado, el alma separada poseerá de sí misma un conocimiento "directo":

cuando se rompan los lazos que la unen a nuestro cuerpo, nuestra alma se tomará entonces directamente como objeto, y plenamente se manifestará su estructura preternatural pero efectiva de espíritu separado.¹⁶⁴

Nos encontramos aquí con un dilema: o bien el alma de *Primero sueño* se halla separada a la manera platónica, con lo que se explicaría que tuviera una "intuición" de su propia esencia, pero no que, si nos atenemos a la explicación dada en el pasaje anterior, necesite de las imágenes de la fantasía para copiar "las imágenes todas de las cosas" (v. 281), ni tampoco que no pueda a fin de cuentas *conocer*, puesto que en el platonismo el alma libre del cuerpo se adapta inmediatamente a los inteligibles, conociendo sin intermediarios y de manera plena; o bien se encuentra separada a la manera tomista. Si es este el caso, se explicaría, tomando en cuenta lo arriba explicado respecto al modo de conocer después de la muerte, que tenga una "intuición" de su propia esencia, pues, ya se dijo, en tal estado el alma se conoce directamente; quizá también se explicaría que, por hallarse separada, esté imposibilitada para recibir las *species* de las cosas, con lo que, por supuesto, le sería "confuso" el conocimiento de la realidad; quedaría, empero, sin resolver cómo es que, estando imposibilitada para recibir las *species*, se haga depender en el poema, desde el pasaje anterior, al conocimiento que el alma obtiene de las cosas precisamente de dichas *species*.

Esto parece evidente. Recordemos ahora que, durante el acto de soñar, el alma no consigue obtener el conocimiento que pretende. Por eso mismo decimos, para el primer caso, que la hipótesis neoplatónica queda automáticamente descartada. Veamos.

Ya explicamos cómo, siguiendo a Aristóteles, dice Sor Juana en los versos 280ss que la fantasía "iba copiando/ las imágenes todas de las cosas,/ y el pincel invisible iba formando/ de mentales, sin luz,

¹⁶² *Ib.*, p. 105.

¹⁶³ *Ib.*, p. 106.

¹⁶⁴ GARDEIL, *op. cit.*, p. 149.

siempre vistosas/ colores, las figuras..." de ellas. Ahora bien, en el *De la memoria y el recuerdo*, comenta el Estagirita que, para explicar el recuerdo

Hay que considerar la afección causada en el alma por la sensación, igual que la causada en la parte del cuerpo que contiene el alma, a manera de una especie de grabado o pintura, la afección cuyo último estado llamamos memoria.¹⁶⁵

No debemos olvidar tampoco lo antedicho respecto a la relación memoria-fantasia: a veces se confunden entrambas, aunque la memoria en realidad supone a la fantasía.¹⁶⁶ Sin embargo, lo que Aristóteles dice es claro: la sensación produce en el alma una "afección", que es como una "especie de grabado o pintura"; a esta "afección" la llamamos memoria. Cuando Sor Juana habla entonces del "pincel invisible" con que la fantasía "iba copiando" las imágenes de todas las cosas, no es posible dejar de recordar esta "pintura" aristotélica, y ello porque, como ya vimos, es la fantasía la que entregaba a la memoria las imágenes.

El neoplatonismo en cambio se opone a toda esta teoría aristotélica. Plotino tiene una concepción muy diferente del funcionamiento de la memoria, así como de su relación con la sensación. En el "Tratado 4" de su *Enéada IV*, explica que

No podrá decirse de las sensaciones que son huellas o improntas que se producen en el alma. Ni tampoco deberá afirmarse de los recuerdos que son de modo absoluto retenciones de conocimientos y de sensaciones, que se conservan en el alma por la persistencia de las improntas. Pues es evidente que las improntas no existen. Ambas tesis son una misma y sola cosa: tanto la que admite que las improntas se producen en el alma como la que habla de la persistencia de estas improntas. De tal modo que si se rechaza uno de los dos puntos, también se rechaza el otro. Por consiguiente, si nosotros repudiamos ambos, hemos de investigar necesariamente cómo se producen la sensación y el recuerdo, porque, a nuestro entender, no se produce en el alma impronta alguna de objeto sensible, que modele en ella su forma, ni se debe tampoco el recuerdo a la persistencia de esta impronta.

Por el contrario, su tesis es la de que el alma cuenta "con una potencia tal que, aun sin recibir cosa en sí misma, alcan[za] a percibir los objetos que no posee. Porque el alma es, efectivamente, la razón de todas las cosas". Y como es tal razón, puede ser "a la vez la última de las realidades inteligibles o de las cosas comprendidas en estas realidades, y la primera de las existentes en el mundo sensible. Tienen pues relación con los dos "mundos". Debido a ello

En medio de estos dos mundos, el alma percibe uno y otro. Se dice que piensa en los seres inteligibles cuando dirige a ellos su memoria. Si realmente conoce estos seres es porque también se cuenta entre ellos. Pero los conoce, no porque asienten en ella, sino porque ella los posee de algún modo y, en consecuencia, puede contemplarlos, al ser oscuramente lo que ellos mismos son. Luego, al despertarse y pasar de la potencia al acto, esos seres de que hablamos, de oscuros que eran se hacen infinitamente más claros. Por otra parte, está enlazada asimismo con los seres sensibles, a los que ilumina con un resplandor que proviene de ella. Y de tal modo ocurre esto que su propia actividad los coloca delante de sus ojos, mediante la disposición característica de su potencia que se prepara al trance de engendrar. Porque cuando el alma aplica su esfuerzo a cualquiera de los objetos representados en ella, permanece favorablemente dispuesta hacia esos objetos durante mucho tiempo, y tanto más cuanto mayor haya sido el esfuerzo.¹⁶⁷

En la teoría plotiniana, el alma, a fin de cuentas, como explica Míguez

conoce precisamente cuando "queda libre de impresiones y de improntas", cuando por su elevación sobre el mundo sensible se inclina de modo absoluto hacia lo interno, es decir, hacia sí misma. Siendo un ser en acto, como lo son todos los seres inteligibles, el alma potencia al máximo su memoria y saca de ella el conocimiento exacto de todo lo que existe, pero de lo que existe en su indudable pureza, real y verdaderamente.¹⁶⁸

¿Dónde, nos preguntamos ahora, dice todo esto Sor Juana? ¡En ningún lado! Es de suyo evidente que la monja se apega a la filosofía de la Escuela, y no a la neoplatónica. La sola descripción del proceso de la

¹⁶⁵ Cit. p. J. A. Míguez en su edición de la *Enéada IV*, op. cit., p. 201; el subrayado es mío.

¹⁶⁶ Vid supra 2.2.1.

¹⁶⁷ *Enéada IV*, 4.

¹⁶⁸ *Ib.*, prólogo, p. 41; el subrayado es mío.

memoria lo comprueba. Esto basta, sin tomar en cuenta los argumentos que hemos dado arriba como pruebas en contra de la interpretación neoplatónica, para refutarla.

Ahora bien, decíamos entonces que quedaba por decidir, dentro del sistema tomista, si el contenido del fragmento comprendido en los versos 296-6 debe entenderse como si el alma tuviera conocimiento de su esencia, o bien como si lo tuviera, a través de su operación, sólo de su existencia.

En realidad nosotros ya nos hemos inclinado por esta última opción en página anteriores. Dimos ahí las razones de ello. Dijimos que es esta la elección que permite explicar cabalmente tanto los pasajes antecedentes como los consecuentes del poema, todo ello dentro de una misma concepción filosófica.

Si hemos dedicado tanto lugar a unos cuantos versos, es debido a su importancia. En efecto, son ellos, en última instancia, como la *clave* del “signo” del texto. De la filiación filosófica depende, por supuesto, la naturaleza del alma protagonista del mismo. Esto lo han visto con claridad los críticos. Es por ello que no carecen de importancia afirmaciones como las siguientes de Bénassy-Berling, quien, haciendo un análisis de las corrientes filosóficas que pudieron haber influido en nuestra poetisa, anota que, como es evidente, de

que Sor Juana haya estado impregnada de la filosofía de la escuela, no cabe ninguna duda.

Empero

¿Equivale esto a decir que tengamos derecho a considerarla como una tomista *stricto sensu*? Esta es la opinión de Méndez Plancarte que, a su vez, era uno de ellos, y que con una estrechez ya sorprendente en un hombre de su generación, tendía a confundir ortodoxia tomista y ortodoxia católica. La poetisa “habla con un estilo tomista” porque ése era el lenguaje usual en su medio. Seguro que en sí, esto no prueba nada.¹⁶⁹

Y enseguida afirma que, sin embargo

en la jerónima las categorías tomistas eran operacionales.

Habría, obviamente, que saber qué entiende Bénassy-Berling por “una tomista *stricto sensu*”, ya que también es posible preguntar —y en la pregunta queda implícita la “afirmación” (de las “fantasías poéticas”) del padre Méndez Plancarte— si es posible que en un poeta pueda darse tal “pureza” filosófica. Habría que ser justos y conceder que, cuando menos en la nota a los versos 292-6, citada aquí mismo y comentada por nosotros,¹⁷⁰ el editor de Sor Juana (que no nosotros) admite la posibilidad de que los versos atribuyan al alma del poema algún tipo de “eco [...] del Neo-Platonismo difuso desde el Renacimiento”. Y de igual forma, puede uno preguntarse, en aras de lo que “debería” ser una postura filosófica (ya sea tomista o cualquiera otra) “*stricto sensu*”, si la mezcla de dos o más corrientes filosóficas (insistimos: las que sean) puede ser algo más que “simples fantasías poéticas, más bien que tesis filosóficas”. Y ello porque no hay corriente filosófica *stricto sensu* ahí donde se da cualquier mezcla (a menos que el producto resultante de ella sea llamado “nueva corriente filosófica”, o algo parecido, con lo que, sin embargo, no tenemos ya tan solo una “mezcla”, sino, *stricto sensu*, una *nueva corriente filosófica*, es decir, una nueva filosofía que debería ser definida por su creador como tal, como una nueva filosofía, distinta y excluyente de las demás). Esto por lo que a la argumentación de Méndez Plancarte se refiere.

Por mi parte, sin embargo, no creo —y estoy tratando de demostrarlo— que en *Primero sueño* se dé una mezcla importante de filosofías (es más, ni siquiera creo que se dé tal mezcla). Ello significa que la *línea principal* filosófica seguida por Sor Juana para estructurar su poema es tomista. (Esto —me imagino— no

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 136. La pretendida “estrechez” de Méndez Plancarte parecería hallarse, por lo que se desprende del escrito de la sorjuanista, en la afirmación hecha en su nota a los versos 297-301 de *Primero sueño*: “esto —dice don Alfonso—, pues —y la ‘liberación’ del alma durante el sueño [por su supuesta filiación platónica]—, nos parecen en Sor J. simples fantasías poéticas, más bien que tesis filosóficas...”

¹⁷⁰ *Vid supra* 4.5.3.

tiene (aun en el caso de que lo fuera) porque convertirme necesariamente en un “tomista *stricto sensu*”). Lo que sí creo es que, si nos atenemos a los criterios de unidad y simplicidad en la explicación, que suponen tanto la unificación del pensamiento como la de elección de las herramientas del mismo, así como la vía más recta factible para su consecución, si nos atendemos a dichos criterios, trataremos de encontrar con y en Sor Juana *una sola* manera para arribar a la intelección de su poema.

Sí pensamos con Bénassy-Berling “que Sor Juana haya estado impregnada por la filosofía de la escuela”, y ello porque, entre otras causas, “ése era el lenguaje usual en su medio”; también estamos de acuerdo en que “en sí, esto no prueba nada”, pero, precisamente porque no lo prueba, es que estamos tratando de hacerlo (lo que, de lograrse, nos llevaría a concluir que, en efecto, en *Primero sueño*, más allá de las “fantasías poéticas”, se hace uso de una concreta y estricta corriente filosófica —la tomista—, para el desarrollo y consecución de sus fines expresivos, cuestión que, a la vez, nos conduciría a desentrañar de forma precisa el significado concreto de tales fines).

Ahora bien, en este sentido, explicábamos que de la filiación de la obra depende la naturaleza del alma protagonista de la misma. Esto lo ha observado muy bien la propia Bénassy-Berling cuando, refiriéndose a la importancia de los actuales versos, anota:

En el mismo *Sueño*, la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo son presentadas dentro de una perspectiva que [según ella] no es del todo aristotélica [...] “Fantasía poética” y no tesis filosófica, afirma Méndez Plancarte. No puede equivocarse cuando dice que el *Sueño* es algo más que un tratado de filosofía; pero no por ello es menos cierto que el sentido del fragmento, con el adjetivo-clave “impedida” es netamente platónico.¹⁷¹

Ya tendremos ocasión de mostrar que tal adjetivo “no es del todo” platónico (de hecho no es *nada* platónico), y que cabe perfectamente dentro de la interpretación tomista. Atendamos por el momento al resto de la afirmación de la crítica:

en el *Sueño*, el ser del hombre es absolutamente central y se trata, de cualquier modo, de un auténtico poema filosófico; no vemos cómo, en un punto tan importante de la estructura de la obra, Sor Juana hubiese podido bordar poéticamente sin tener en cuenta el peso de las palabras.¹⁷²

¡Y sin tener en cuenta que su poema sería, por un lado platónico y por otro tomista!

No. Precisamente por la importancia de estos versos no es posible admitir que se contrapongan al resto de la obra: si hemos encontrado clara filiación tomista en el resto de ella, no puede concederse que en este pasaje capital se encuentren rasgos “netamente” platónicos.

Todo este equívoco proviene, a fin de cuentas, de una lectura inconexa del poema. Esto quiere decir que, en lugar de considerarlo como una unidad estructurada bajo un solo criterio, se lee como, por así decirlo, en “partes” que, aparentemente, habrían sido construidas con diversas características e independientemente unas de otras.

Ahora bien, dijimos que en los versos 292-6 lo que se discute es la naturaleza del alma. Sin embargo, luego de analizar los argumentos posibles, concluimos que en realidad no se puede admitir la interpretación que hace de ella una “chispa del fuego divino”, con lo que negamos básicamente la lectura que ve en *Primero sueño* una obra inspirada por el emanatismo neoplatónico. También dijimos que estos versos podían entenderse, o bien como que el alma se conoce en su operación inteligente, o bien como que lo hace en su esencia. Explicamos que para que esto último suceda, es necesario que se separe de su cuerpo después de la muerte. Admitiendo sin embargo la posibilidad, nos enfrentamos con el hecho de que, según Santo Tomás, el alma en estado de separación se conoce a sí propia, pero no tiene de las cosas sino un conocimiento confuso, porque no puede volverse a los fantasmas que no tiene. Dadas estas

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 137. Se refiere a los versos que siguen a los que aquí estamos analizando (cf. *infra* 4.6).

¹⁷² *Ib.*

razones, preferimos la hipótesis que supone que dichos versos refieren el conocimiento que el alma alcanza de sí misma a través de su operación intelectual.

La aceptación de esta hipótesis tiene la ventaja de proporcionar cabal explicación no sólo del pasaje en particular, sino de la obra en conjunto. En efecto, ella permite dar razón, sin contradicciones ni sincretismos filosóficos, es decir, dentro de un solo sistema, de aspectos como que el alma se contemple cual *imagen* de Dios; como que su cuerpo no haya muerto y, no obstante (por el soñar mismo), *crea* “separarse”; como que sea atribuida al entorpecimiento de los *sentidos* aristotélicos la formación de tal creencia; como que el alma, en todo caso, se “separe” y, a pesar de ello, se mencionen *explícitamente* tanto dichos sentidos como su actividad; como que el alma y el mundo se definan como *creados* y no “cmanados”, &.

Las dificultades presentadas tanto por la hipótesis neoplatónica, en primer lugar, como por la que cree que el alma se conoce en su naturaleza, en segundo, nos empujan a descartarlas, para conservar la que entiendo que ella se conoce a través de su operación.

La adopción de esta última tiene la ventaja de explicar cómo el alma protagonista de *Primero sueño* permanece encarnada, aunque por efectos del sueño suponga que se separa. Esto permite asimismo dar razón de por qué el alma no llega a conocer durante el acto de soñar; como también de por qué se halla en la necesidad de recurrir al fantasma; y, en última instancia, de por qué el *amanecer* debe ser considerado como parte fundamental en la interpretación completa y correcta de la obra. Todo ello, por supuesto, dentro de una única corriente filosófica.

4.6 LA PRESENCIA DEL ALMA EN SU CUERPO

Acabamos de asegurar que el alma del poema no se separa en realidad de su cuerpo, sin embargo —y ya dijimos que ésta es la opinión de algunos críticos—, los versos siguientes “parecerían” narrar el modo en que lo hace.

El alma, dice Sor Juana

[...] juzgándose casi dividida
de aquella que impedida
siempre la tiene, corporal cadena,
que grosera embaraza y torpe impide
el vuelo intelectual con que ya mide
la cantidad inmensa de la Esfera [...]
(vv. 297-302)

Donde da la impresión de que, efectivamente, el alma se separa de su cuerpo para entonces poder empezar a conocer.

Este pasaje, a pesar de lo anterior, resulta, en apariencia, argumento contundente para quienes tienen la convicción de que, en palabras de Bénassy-Berling, “la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo son presentadas dentro de una perspectiva que no es del todo aristotélica”. Haciendo referencia a estos versos, la exégeta comenta, según explicamos, que, en su opinión, “el sentido del fragmento, con el adjetivo-clave ‘impedida’ es netamente platónico”

En similar dirección va el aserto de Trabulse, quien cree que la monja

Empleó el recurso de un sueño siguiendo el mismo método que vemos aparecer en el *Corpus hermeticum* donde Pimandro, personificación de la mente cognoscente, aparece ante Hermes sólo cuando todos sus sentidos yacen atados e inertes por efectos de un sueño profundo y es entonces ya posible que emprenda el vuelo cósmico del conocimiento. Es el alma que se desprende —como en Sor Juana— de los lazos corpóreos y emprende un viaje que le revele los enigmas cósmicos.¹⁷³

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 85.

Sin embargo, quien mejor representa esta idea es O. Paz. En su libro sobre Sor Juana, afirma que en

la historia del pensamiento y la poesía de Occidente esta concepción del alma y el cuerpo como dos entidades independientes y separables fue formulada con extraordinaria claridad por Platón y sus discípulos y continuadores [En ella] hay una relación de oposición entre el alma y el cuerpo [Esta] es la tradición en que se inserta *Primero sueño*.¹⁷⁴

Según he repetido en diversas ocasiones, Paz se equivoca al hacer esta última afirmación. Acabo, en efecto, de señalarlo; pero ya que es el actual fragmento del poema como el complemento del anterior, concluiré aquí mi argumentación respecto a este tema de la influencia neoplatónica en la concepción de la naturaleza del alma en la obra.

Son los presentes versos, ya lo dije también, los que parecen plantear con mayor contundencia dicha influencia. Esto debido a que es en ellos donde, aparentemente, Sor Juana aseguraría que el alma se separa de su cuerpo.

Al respecto, escribe Paz que ésta

embelesada en su gozosa contemplación "se juzgaba ya casi dividida..." de aquella "cadena corporal" que la ataba y le impedía volar.¹⁷⁵

Poco antes ha dicho que

El sueño es una cesación casi total de las funciones corporales; esta pasividad estimula la actividad del alma. Es un estado próximo a la muerte; dormir es la muerte provisional del cuerpo y la liberación, también provisional, del alma [...] Su sueño es el vuelo del alma libre de las cadenas del cuerpo...¹⁷⁶

Y, efectivamente, una lectura *que no considere el contexto integral de la obra*, llegará a esta conclusión: "Para sor Juana, el sueño pone en libertad al alma".¹⁷⁷

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Por un lado no es posible desoír la opinión de Bénassy-Berling antes citada referente a que no ve "cómo, en un punto tan importante de la estructura de la obra, Sor Juana hubiese podido bordar poéticamente sin tener en cuenta el peso de las palabras". Opinión con la cual, obviamente, estamos de acuerdo, ya que reconoce a este pasaje no sólo su importancia dentro del esquema del poema, sino que asegura que Sor Juana, dada esta misma trascendencia, no pudo dejar de "tener en cuenta el peso de las palabras", remarcando así la importancia capital de la concepción filosófica en él subyacente.¹⁷⁸ Por otro lado, cabe preguntarse *si únicamente de la consideración de este pasaje* (vv. 297-302) es dable concluir que el neoplatonismo es, en palabras de Paz, "la tradición en que se inserta *Primero sueño*".

De otra forma: aunque este fragmento tenga gran importancia en la estructura de *Primero sueño*, ¿puede de su solo análisis deducirse la "inserción" de la obra en alguna "tradición" determinada?

Opuestamente, ¿no habría que estudiar las relaciones de dichos versos con los del resto del poema, para sacar así conclusiones más exactas? ¿No es necesario examinar las expresiones filosóficas manifestadas en otros fragmentos para, relacionándolos con éstos, concluir entonces?

Nuestra opinión es la de que eso es exactamente lo que se debe hacer. Parte de tal labor la hemos realizado al estudiar la concepción filosófica subyacente en los versos anteriores referentes a la naturaleza del alma (292-6). Queda ahora analizar, para concluir este tema de la influencia neoplatónica en la

¹⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 472-3.

¹⁷⁵ *Ib.*, p. 491.

¹⁷⁶ *Ib.*, p. 485.

¹⁷⁷ *Ib.*

¹⁷⁸ *Cf. supra* 4.5.3.

concepción de la esencia del alma en la obra —que el estudio global del “sistema” filosófico (plenamente tomista) de *Primero sueño* lo seguiremos haciendo en lo que resta—, el actual periodo (vv. 297-302).

En él, lo hemos dicho también, *parecería* mostrarse al alma en efectivo estado de separación. Es ésta la opinión de, cuando menos, los tres críticos anteriormente citados.

Empero, habrá que remitirse a otra parte del poema para tener una visión completa y *conexa* de lo que en los presentes versos realmente dice Sor Juana. Tal “parte” (vv. 192ss) ya la estudiamos,¹⁷⁹ y es la referente al modo con que el alma “dispensa” los “gajes del calor vegetativo” al cuerpo. Es asimismo este fragmento aquel *en que aparece por primera vez el alma* en la obra. En él, siguiendo la secuencia “ascendente” de las facultades anímicas, la poetisa describe la operación del alma vegetativa. Hay que recordar lo que explicamos respecto a cómo Sor Juana se ha ido ocupando secuencialmente y en sendos lugares de cada una de dichas facultades (vegetativa, sensitiva e intelectual). Ahora bien, es dentro de tal secuencia que hay que entender el actual fragmento; fragmento que, por lo dicho, deberá referirse a la facultad intelectual del alma. Palmariamente, porque si la monja ya trató, según hemos mostrado, de las otras dos facultades en los momentos adecuados, no hay razón para que ahora, llegado el del alma intelectual, vaya a romper con la secuencia. Es por tanto que a partir del verso 292 donde se habla del “alma”, no debemos entender por ella más que el *alma intelectual*, que es lo que corresponde.

Esta interpretación tiene, además, la ventaja de sumarse a lo que antes explicamos con respecto a que no es el alma contemplándose en su naturaleza de lo que tales versos hablan, sino el alma conociendo su existencia a través de su operación intelectual.

Regresemos ahora a lo que decíamos de que será necesario volver al sitio donde por primera vez se hace mención del alma en *Primero sueño*. Este es el verso 192; en él se nos refiere también la supuesta “separación” del alma de su cuerpo. Veamos.

4.6.1 INDISPENSABLE PARA LA CONSERVACIÓN DE LA VIDA

Hasta este verso 192, Sor Juana ha venido describiendo las distintas “etapas” con que el dormir se apodera del cosmos. Sin repetir ahora lo que antes dijimos, recordemos tan solo que éste se ha dormido, y que la narración pasa de tal “dormir” al del hombre. La monja se dilata explicando cómo ocurre este proceso, en que el sueño se apodera de todo.

Ello hasta el verso 191, porque una vez que el sueño no ha dejado, incluido el protagonista del poema, “exentas/ a ningunas personas” (vv. 181-2), apunta Sor Juana (vv. 192ss) que “El alma, pues, suspensa/ del exterior gobierno [...] solamente dispensa/ remota, si del todo separada/ no...”

(“*Si del todo separada no*”, subrayo, porque esto habrá que tenerlo muy en cuenta para posteriores argumentaciones, “*si del todo separada/ no* [...] el cuerpo siendo, en sosegada calma,/ un cadáver con alma” (v. 202). Nótese, “cadáver *con* alma”; y aquí vuelvo a subrayar *con*, debido a que en su libro O. Paz ha citado “cadáver *sin* alma”,¹⁸⁰ lo que, de ser así —que no lo es—, implicaría por supuesto que, efectivamente, el alma se habría separado, como en la muerte, de su cuerpo.)

De hecho este es el paraje en el que la poetisa “ubica” el dormir humano en lo que podríamos llamar un “cuerpo solo”; o sea que la amplia descripción generalizada y universal del sueño (una especie de “embudo” en el que la jerónima ha ido pasando consecutivamente de la llegada de la noche al dormir del cosmos y de él al del hombre) ha desembocado en este cuerpo particular que es el del alma del poema.

Ahora bien, es el alma de este cuerpo el objeto central de la obra:

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno —en que ocupada

¹⁷⁹ Cf. *supra* 2.A.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 486; podría llegar a tratarse de una errata, claro, pero una errata —para su teoría— muy conveniente.

en material empleo,
 o bien o mal da el día por gastado—,
 solamente dispensa
 remota, si del todo separada
 no, a los de muerte temporal opresos
 lánguidos miembros, sosegados huesos,
 las gajes del calor vegetativo,
 el cuerpo siendo, en sosegada calma,
 un cadáver con alma,
 muerto a la vida y a la muerte vivo [...]

(vv. 192-203)

Si observamos con cuidado el contexto en que se presenta, notaremos que la analogía con que Sor Juana asocia la muerte y el sueño (vv. 201-3), se refiere no a que el alma “es inmortal y el sueño del cuerpo la aligera de su pesadumbre material” como, insistiendo en la neoplatónica oposición alma-cuerpo, Paz¹⁸¹ pretende, sino al hecho más simple de que el alma se ve, por el sueño, “suspensa” o, como prosifica Méndez Plancarte, “descargada del gobierno exterior y del material empleo de las actividades sensitivas”; lo que, evidentemente, no es lo mismo que “el vuelo del alma *libre* de las cadenas del cuerpo”,¹⁸² porque ello implica un absoluto abandono de este último, línea en que, cual ya dijimos, lo interpreta el propio Paz cuando escribe que “el sueño pone en libertad al alma”.¹⁸³ “El alma es —ha dicho poco antes— una prisionera del cuerpo.”¹⁸⁴

Sin embargo, es en este mismo pasaje donde encontraremos que el alma no se separa del cuerpo, ya que ella está “suspensa” (“del gobierno exterior”), mas no “del todo separada”; y precisamente por “no estar del todo separada” puede “dispensar” (suministrar) a los miembros y huesos el calor vital que les es necesario, cosa que por supuesto no podría hacer de hallarse “libre” (y, así, alejada por completo) del cuerpo.

En su *Ilustración al “Sueño”*, el coetáneo de Sor Juana, Álvarez de Lugo, dice, en cuanto a este asunto de la “separación” del alma que nos ocupa, que

haberse hallado un alma separada del todo de su cuerpo, mientras este dormía, para volver a él todas las veces que se hallaba despierto, no faltó quien lo dijese, hallándose tan apartado de la razón en creer este delirio cuanto afirmó hallarse apartada del cuerpo por entonces el alma.¹⁸⁵

Y prosigue explicando que, a pesar de haber sido mantenida tal creencia por hombres de la talla de Plinio y Máximo de Tiro

esto pues, he referido por que se note el cuidado que pone soror Juana en que no se note algún descuido en orden a esta noticia; pues, siendo así que no es dable el apartarse las almas de los cuerpos entretanto que estos duermen, fuera haberse dormido soror Juana sí, habiendo dicho que el alma se hallaba remota (que es lo mismo que lejos del exterior gobierno), no liiciern el reparo que hizo en lo añadido (*si del todo separada no*) contra la ciega censura que parte con la primera.¹⁸⁶

O sea que la afirmación que en los versos 192-7 hace Sor Juana (“El alma, pues, suspensa/ del exterior gobierno, [...] solamente dispensa/ remota, si del todo separada/ no”), es, para Álvarez de Lugo, la misma que para Méndez Plancarte: el alma

¹⁸¹ *Ib.*, p. 487.

¹⁸² *Ib.*, p. 485; el subrayado es mío.

¹⁸³ *Ib.*

¹⁸⁴ *Ib.*, p. 473.

¹⁸⁵ SÁNCHEZ ROBAYNA, *op. cit.*, pp. 139-40.

¹⁸⁶ *Ib.*, p. 141.

suspensa o descargada del gobierno exterior y del material empleo de las actividades sensitivas [...] ya ahora (*en cierto modo alejada, ya que no separada enteramente*, de los lánquidos miembros y de los huesos sosegados, oprimidos por esa muerte temporal que es el Sueño), únicamente les suministra los dones del calor vegetativo.¹⁸⁷

Y para hacerla, Álvarez de Lugo se basa en “el reparo que [Sor Juana] hizo en lo añadido (*si del todo separada no*)”.

Todo lo cual significa que, aunque en el verso 192 la monja *aparentemente* asegure que el alma al hallarse “suspensa del exterior gobierno” se encuentra por lo mismo “remota” (v. 197), con el “añadido” (*si del todo separada no*) viene a negarlo. Y ello porque es indispensable la presencia del alma en el cuerpo para, a pesar de su temporal apariencia de cadáver, mantenerlo vivo.

De no ser así, de no permanecer el alma en el cuerpo, no sería posible que éste se mantuviera vivo. Recordemos la forma en que se efectúa dicho proceso: el alma “dispensa/ remota, si del todo separada no,/ a los de muerte temporal opresos/ lánquidos miembros, sosegados huesos,/ los gajes del calor vegetativo” (vv. 196-200). El “calor vegetativo” es el que mantiene al cuerpo con vida, pues se trata del *calor natural*, como dice Álvarez de Lugo, “tan necesario a la vida en todos los vivientes [...] que, al faltar este, falta la respiración postrera”.¹⁸⁸

Refiriéndose a dicho “calor”, Gaos comenta que “el alma se limita a dar al cuerpo el mínimo de animación necesario para que sigan funcionando el corazón y el pulmón, mientras que sentidos y lengua callan todos”,¹⁸⁹ es decir, el “mínimo” de vida necesario para evitar la muerte. Vida que, si se repara únicamente en los “sentidos exteriores”, en su temporal cesación, puede parecer ausente, y por ello dar el cuerpo la impresión de ser “en sosegada calma, un cadáver con alma”.

En la misma línea, Robert Ricard explica que “desembarazada de toda actividad sensible, el alma se concentra y no envía más que un calor vegetativo a los fatigados miembros; el cuerpo parece un cadáver dotado de alma”.¹⁹⁰

Sin embargo sólo lo parece, porque, añade Sor Juana:

muerto a la vida y a la muerte vivo,
delosegundo dandotardas señas
el del relaj humano
vitalvolanteque, si no con mano,
con arterial concierto, unas pequeñas
muestras, pulsando, manifiesta lento
de su bien regulado movimiento.

(vv. 203-9)

Con lo que aclara que el cuerpo da “señas” de estar “a la muerte vivo” a través del funcionamiento del corazón, manifestado en el pulso. Y si dichas señas son “tardas” es precisamente porque, cual dice Gaos, se trata del “mínimo de animación necesaria” para mantener la vida.

Entonces, como se desprende del contexto de este pasaje del poema (vv. 192-209), el alma ha quedado por el sueño al que el cuerpo se ha abandonado “suspensa” (descargada) del “gobierno exterior” del mismo, pero no por ello se ha alejado de él. Antes bien, presente (*si del todo separada no*) “dispensa” (suministra) el calor necesario para mantenerlo con vida. Sin embargo, debido a la “quietud” (Méndez Plancarte) de sus miembros y huesos, es *como* un “cadáver con alma”, sin que en realidad lo sea; es decir, *debido a la presencia del alma*, no “es” un cadáver, sólo lo parece (*como*). Y de no serlo “da tardas señas” el latir “lento” del corazón.

El alma presente en el cuerpo lo conserva vivo. Es ella quien suministra a través del corazón el “calor vegetativo” necesario para la vida. Así lo afirma Álvarez de Lugo, quien

¹⁸⁷ *Op. cit.*, p. 606; el subrayado es mío.

¹⁸⁸ SÁNCHEZ ROBAYNA, *op. cit.*, p. 138.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 55.

¹⁹⁰ “Reflexiones sobre ‘El sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Revista de la Universidad de México*. N. XXX, 4-5, diciembre 1975-enero 1976, p. 26.

comenta que:

como dice Senerto, siendo este miembro rey quien distribuye espíritu y calor a todo el cuerpo por arcaduces de arterias, es necesario haber pulso por todas partes del cuerpo [...] No hay otra señal alguna que distinga del que yace en el lecho durmiendo al que en el fétetro yuce, si no es el pulso y aliento, testigos fidedignos de mayor excepción en todo caso.¹⁹¹

Es el corazón, ayudado por los pulmones, el órgano encargado de distribuir el calor necesario para la vida del cuerpo; y son ellos dos los “testigos” de que dicha vida se mantiene (vv. 210-33). Empero este calor es en última instancia, como ya vimos anteriormente,¹⁹² dispensado por el alma.

No obstante, al llegar a este sitio Paz da una explicación diferente. Refiriéndose al cuerpo dice:

El sueño es universal como la muerte: *Somnium imago mortis*. Muerte temporal: “el cuerpo es un cadáver sin [*sic*] alma”. Falsa muerte: el cuerpo, “muerto a la vida y a la muerte vivo”, vive una vida *inmóvil*, secreta. El alma, a la inversa, es inmortal y el sueño del cuerpo la aligera de su pesadumbre material. Aquí comienza la descripción del funcionamiento de los órganos corporales durante el sueño.¹⁹³

Y abajo se pregunta:

¿Cómo se comunica el cuerpo, que aun dormido no cesa de trabajar, con el alma?¹⁹⁴

En este lugar y por lo que se desprende de sus asertos, el crítico sugiere una separación en la estructura de *Primero sueño*. Separación equivalente al contenido del mismo: cual si con el punto y aparte con que en el poema se marca el corte entre los versos 209 y 210 Sor Juana planteara no una división explicativa sino una de contenido, Paz da por hecho que desde este verso 210 la descripción del poema cambia para hablar no ya de las relaciones del alma y el cuerpo, o de cómo ella dispensa al cuerpo el calor vegetativo necesario para asegurar la vida durante el sueño, sino, por así decir, de su *desunión*. De esta manera, a partir del verso 210 tampoco se hablaría del corazón como de uno de los “testigos” de que la vida permanece, sino de “la descripción del funcionamiento de los órganos corporales durante el sueño”.

Por la forma en que el crítico lo plantea, tal parece que, en efecto, tras el punto y aparte del verso 209, Sor Juana “cambia” de tema para describir ahora, independientemente de la participación del alma, *sólo* “el funcionamiento de los órganos corporales durante el sueño”, lo que deja implícito que éstos “funcionan” por sí mismos. Es decir, que Paz está tomando en este pasaje los signos ortográficos como divisiones en el contenido y no en la explicación de un mismo y único “proceso”.

Algo similar ocurre con los siguientes versos, que no le “sirven” a Sor Juana, como pretende el exégeta, “para pasar del cuerpo dormido al alma despierta”,¹⁹⁵ sino para retornar a la descripción de ésta tras haber explicado el proceso con que ella, presente siempre en el cuerpo, dispensa mediante los órganos corporales el calor vital.

Se trata pues, según creemos, de la descripción total, aunque dividida en secuencias, del proceso con que el alma, a través de los órganos, actúa en el cuerpo dormido para asegurarle la vida, y no del funcionamiento independiente del cuerpo, “que aun dormido no cesa de trabajar”.

Entonces, si leemos con cuidado el poema, concluiremos que, desde el principio, la cuestión está mal planteada, porque *no es el cuerpo el que se comunica con el alma* cual el crítico sugiere, sino el alma quien “dispensa” a los órganos del cuerpo el calor vegetativo, lo que, en todo caso, *invierte* el orden de las cosas: el alma sería la que —si aceptáramos los términos de Paz— se “comunicaría” con el cuerpo (afirmación ésta que, enseguida lo veremos, también hace).

¹⁹¹ SÁNCHEZ ROBAYNA, *op. cit.*, pp. 145-6.

¹⁹² *Cf. supra* 2.2ss.

¹⁹³ *Op. cit.*, pp. 486-7; el subrayado es mío.

¹⁹⁴ *Ib.*, p. 487.

¹⁹⁵ *Ib.*

Empero el error persiste, pues no hay tal “comunicación”. Efectivamente, tengo la impresión de que el uso de esta palabra falsea un tanto la “relación” en que en el poema se hallan alma y cuerpo al dejar implícita la *separación* de ambos (el mismo término “relación” lo sugiere). En este sentido, es errónea la aserción de Paz referente a que

la teoría de los humores y la de los espíritus vitales [...] le sirven [sic] [a Sor Juana] para pasar del cuerpo dormido al alma despierta [...]. Estos espíritus *comunican* al alma con el cuerpo.¹⁹⁶

Como puede apreciarse, Paz utiliza “comunicar” con un significado que puede asociarse con “pasar”. Mezclando el análisis de los mecanismos de escritura de la monja (“le sirven [a Sor Juana] para pasar”) con el de la descripción del contenido del poema (“estos espíritus comunican al alma con el cuerpo”), el crítico fusiona los *sentidos* de las voces “comunicar” y “pasar” en una unidad que sugiere que alma y cuerpo, al poder “comunicarse” y “pasar” de una al otro, son “entidades” separadas y *separables* (durante el sueño).

Y es esto lo que hace cuando, inmediatamente después y refiriéndose a los versos 234-66, asegura que “durante esa noche del Sueño, el cuerpo enviaba, ya refinados, los espíritus y los humores a los sentidos interiores...”,¹⁹⁷ dando así por hecho que es el cuerpo, *independiente del alma*, el encargado de enviar tales humores.

Sin embargo no es lo que Sor Juana dice, porque ella antes lo ha dejado bien claro: “El alma, pues, suspensa/ del exterior gobierno, [...] solamente dispensa/ remota, si del todo separada/ no, a los de muerte temporal opresos/ lánguidos miembros, sosegados huesos,/ los gajes del calor vegetativo” (vv.192-200). Y es “El alma, pues”, quien “dispensa” el calor vegetativo a los “lánguidos miembros, sosegados huesos”: nótese, “el alma” (por su facultad vegetativa) y no el cuerpo solo.

Ahora bien, es cierto que este proceso se lleva a cabo a través del corazón y otros órganos, lo que no implica de ninguna manera que sea sin el concurso del alma; de donde se sigue que, para la interpretación del sentido de estos versos, no es adecuado iniciar con el fragmento marcado por el 234 y, únicamente de él, deducir que el cuerpo, con total independencia del alma, mantiene una “vida secreta”.

Recapitulando. Lo que sucede entonces es que en el paraje comprendido entre los versos 192 y 266, Sor Juana desarrolla una especie de círculo descriptivo, que, podríamos decir, comienza con el alma “dispensando” al cuerpo dormido el “calor vegetativo” mediante el corazón; “calor” que, compuesto de “los atemperados cuatro humores” (v. 255), “reparte” el estómago a todos los miembros, incluido el cerebro; y concluye nuevamente con el alma.

El que debemos considerar los versos (a partir del 234) en que la monja habla del estómago como prolongación de los anteriores en que explicaba el modo con que el alma, en la narración de éstos, “dispensa” al cuerpo el calor vegetativo, se debe a que ella así lo ha señalado con la conjunción y que los precede: “Y aquella del calor más competente/ científica oficina,/ próspera de los miembros despensera” (vv. 234-6). Además está el hecho de que es él (el estómago) parte de ese mismo proceso que mantiene la vida corporal; proceso iniciado desde el verso 192 y cuya continuación resulta lógica.

Como vemos hay tres “puntos y aparte” en esta secuencia explicativa de *Primero sueño*: 1) vv. 192-209; 2) vv. 210-233 y 3) vv. 234-266; cada uno de ellos marca el fin de un momento del mismo “proceso” único: la dispensación del calor vegetativo que el alma realiza a través de los órganos al cuerpo. En adelante Sor Juana tratará casi exclusivamente del alma; pero esto debido no a que el alma se haya separado del cuerpo, sino a que es ella, el alma intelectual con mayor precisión, el objeto central del poema.

¹⁹⁶ *Ib.*, pp.487-8; el subrayado es mío.

¹⁹⁷ *Ib.*, p. 488.

4.6.2 UNIDAD ONTOLÓGICA DEL HOMBRE

Tenemos, en resumen, tres cosas:

1.- El exclusivo análisis de los versos 292ss en que Sor Juana parece afirmar que el alma se “separa” de su cuerpo, no basta para probarlo.

2.- Ello porque si nos remitimos a los versos 192ss donde se habla por primera vez del alma en el poema, hallamos la afirmación de que ella se encuentra *no* “del todo separada”; lo que lleva a lo inexcusable de su presencia en el cuerpo para, a través de su facultad vegetativa, mantenerlo vivo; cuestión que, por supuesto, implica que el “alma” de los versos 192ss y el “alma” de los versos 292ss *es* la misma; por lo cual

3.- El examen del periodo comprendido entre los versos 192-292ss, demuestra que Sor Juana ha seguido el “orden” con que el alma humana “contiene” en sí a las “almas” de los seres inferiores. Tal “orden” representa una “ascensión” que va de la facultad vegetativa a la sensitiva, y que concluye necesariamente en la intelectual. Esta última es, como se dijo antes, la que hace del hombre un ser espiritual; en ella se encuentra la imagen de Dios; y es por ella que la criatura humana puede conocer; de modo que no es extraño que la poetisa se ocupe de su tratamiento al final, ni que sea, al mismo tiempo, la referencia a ella la que dé inicio a la aventura onírica.

Sin embargo, es necesario recalcar que nuestra alma no es tres “almas”, sino una indivisible con diferentes operaciones, y que, por lo mismo, no es dable que se separe de su cuerpo sin que éste muera. Del hecho de que, a partir del verso 192, Sor Juana mencione al alma como presente en el cuerpo (“siendo [...] un cadáver *con* alma”), se sigue *necesariamente* que *toda ella* se encuentra unida a su cuerpo durante el sueño. Esta necesidad proviene de la antes explicada unidad ontológica del ser humano, que hace de él un espíritu encarnado. El que el alma se “juzgue *casi* dividida” (v. 297), nos lleva forzosamente a concluir que *no* lo está, porque, de estarlo, saldría sobrando este “casi”. Sor Juana nunca habla de dos o más almas, su referencia es siempre a la misma única alma.

Toda esta vuelta debería ser innecesaria, porque dos aserciones hechas en el poema bastan para saber que el alma *no* se separa jamás de su cuerpo: a) “el cuerpo siendo, en sosegada calma,/ un cadáver *con* alma” (vv. 201-2) y b) “*juzgándose casi* dividida” (v. 297). ¿De dónde luego la opinión contraria?

4.6.3 EL ALMA “IMPEDIDA”

Veamos ahora cómo es posible entender a la perfección estos versos dentro del tomismo. Veamos cómo, opuestamente a lo que Bénassy-Berling cree, el “adjetivo-clave ‘impedida’ ” *no* es “netamente” platónico.

Mencionamos arriba que los versos “el cuerpo siendo, en sosegada calma,/ un cadáver *con* alma,/ muerto a la vida y a la muerte vivo”, deben leerse en opinión de Méndez Plancarte no en el sentido neoplatónico de que, con palabras de Paz, el alma “es inmortal y el sueño del cuerpo la aligera de su pesadumbre material, sino en el de que, por el sueño, el alma queda “suspensa” o “descargada del gobierno exterior y del material empleo de las actividades sensitivas”.

Ahora bien, en un pasaje de la *Summa theologiae* en que analiza el caso del alma separada, explica Santo Tomás que

El alma separada es, en efecto, más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza, en que comunica con el cuerpo; sin embargo, está más libre para conocer, por cuanto antes la pureza de su intelección estaba *impedida* por la pesadez y preocupaciones del cuerpo.¹⁹⁸

Si he subrayado el “adjetivo-clave ‘impedida’”, es para mostrar que no es tan “netamente” platónico como se supone. Todo lo contrario, el Aquinate refiere que, al desligarse de los sentidos, el alma se halla “más libre de las inquietudes exteriores” (aunque no con ello asegure que sea éste el estado óptimo para conocer, porque, como hemos repetido infinidad de veces, el entendimiento humano “inicia su intelección en los sentidos”,¹⁹⁹ lo que constituye su modo natural).

La afirmación de Sor Juana debemos entenderla entonces en el sentido de que el alma, no siendo ya distraída por las “preocupaciones del cuerpo”, se encuentra en mejores condiciones para conocer. Y no es otra cosa lo que en la *Suma contra los gentiles* afirma el Angélico Doctor:

Un ejemplo de esto —dice— se ve en los jóvenes, pues el alma, cuando deja de ocuparse del propio cuerpo, se convierte en más hábil para entender lo más alto; por esto, la virtud de la templanza, que distrae al alma de las delectaciones corporales, convierte principalmente a los hombres en más aptos para entender.— También los hombres al dormir, no usan de los sentidos, si no están impedidos por perturbación alguna a causa de los humores o flatos, perciben, bajo la influencia de agentes superiores, ciertas cosas futuras que exceden el alcance de la razón humana [...] Y esto no sucede sin razón. Porque, como el alma humana está situada en el confin de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo, apartándose de lo ínfimo se acerca a lo supremo.²⁰⁰

Los argumentos de Santo Tomás parecen claros: cuando el alma se separe de su cuerpo estará en mejores condiciones para conocer, pues ya no será entonces distraída por sus preocupaciones. Sin embargo, no será este el estado óptimo, debido a la necesidad anímica de volverse al fantasma para realizar su acto cognoscitivo. Tal defecto será subsanado, como ya se dijo, por un “influjó de la luz divina”,²⁰¹ que permitirá al alma conocer de un modo semejante al de los espíritus puros, “consistente en una versión hacia lo que es de suyo inteligible”. Empero esto se halla fuera de su naturaleza, por lo que el estado de separación es imperfecto para ella, debido a que el antedicho influjó, cuanto más van alejándose de él las criaturas intelectuales, tanto más se divide y se diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro.

Y ello por lo tantas veces dicho de que las sustancias inferiores “necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder espiritual de las superiores”.²⁰²

Es pues en esta línea que debe interpretarse el adjetivo “impedida” del verso 298, que, según hemos visto, no resulta ni tan platónico, ni tan “clave” como parece.

Y dado que tal adjetivo es inmediatamente posterior al verso 297 en que se dice que el alma se juzgaba “casi dividida” de su cuerpo, podemos afirmar que la idea que allí se expresa no es en modo alguno la platónica de “oposición entre el alma y el cuerpo” (Paz), sino la tomista de que, al desligarse de los sentidos, el alma se encuentra “más libre de las inquietudes exteriores”, razón por la que, en efecto, “se juzga” casi “dividida/ de aquella que impedida/ siempre la tiene, corporal cadena” (vv. 297-9), de modo que cree encontrarse en mejores condiciones para conocer.

4.7 “TIPOS” DE SEPARACIÓN

¹⁹⁸ l. q. 89, a.2; el subrayado es mío.

¹⁹⁹ *Ib.*, l. q. 86, a. 4.

²⁰⁰ *Ib.*, 81.

²⁰¹ *S. th.* l. q. 89, a. 1.

²⁰² *Ib.*

Sin embargo esto no es todo. Para ser precisos, debemos distinguir dos momentos —que más bien son dos tipos— diferentes de la llamada “separación” del alma en el poema. Tales momentos están relacionados con los motivos por los que éste fue hecho con la forma de un sueño.

El primero de ellos aparece en el pasaje que se inicia con el verso 192. En él, como ya vimos, Sor Juana dice que el alma se encontraba “suspensa/ del exterior gobierno”. Este tipo de “separación” es la que, según la lección de Santo Tomás, se da cuando, por el dormir, el alma se halla “descargada” de las obligaciones del cuerpo; es decir, que al no tener que ocuparse de las actividades sensitivas, se encuentra “más hábil para entender”. Es precisamente lo que hemos dicho arriba.

Se trata en algún modo de una “separación”, porque el alma, desocupándose de atender a lo que en el mundo material ocurre, puede entonces hacerlo, por lo que al conocimiento se refiere, con mayor aplicación. Al estar dormido el cuerpo, el alma cesa, por un lado, de ejercer su facultad sensitiva, mientras que, por otro, se emplea, mediante la vegetativa, en mantenerlo apaciblemente con vida. Esto permite que la facultad intelectual se vuelva más eficaz, ya que es como si el alma pusiera sus energías casi exclusivamente en ella. Todo esto supone una especie de, por así decir, “concentración” del alma en su vida espiritual, de manera que puede entenderse como una forma de “separación”, dado que hay un como abandono de las facultades inferiores en beneficio de la superior intelectual.

Ahora bien, debido precisamente a que en los versos que siguen al 192, Sor Juana no deja de tener en cuenta a las facultades inferiores, proporcionándonos así, junto con la que es operación característica del hombre, un panorama completo de la acción del alma humana *en* su cuerpo, este tipo de “separación” no puede considerarse, estrictamente hablando, como tal, sino sólo en cuanto el alma es capaz de concentrarse en su actividad intelectual; concentración a la que, sin embargo, es posible llamar “separación”, porque el alma parece “separarse” de su cuerpo al no deberse tanto a él por hallarse dormido.

Veamos ahora que Sor Juana usa de esta “separación” que se da en quienes duermen, para tratar exclusivamente del alma en su operación intelectual.

En efecto, una vez que la jerónima ha establecido que el alma sigue “dispensando” vida al cuerpo, puede tranquilamente y la manera de la propia alma, “despreocuparse” de todo lo que no sea vida intelectual. Su poema se centrará entonces sólo en este aspecto de la vida del alma.

Aquí es precisamente donde comienzan tanto el “vuelo intelectual” como el segundo momento o tipo de “separación”.

Hay una diferencia entre lo que podríamos llamar la “separación” *operativa*; es decir, la “separación” antedicha, que es la que permite a la poetisa tanto ver al alma casi exclusivamente cual alma intelectual, como al alma misma concentrarse en sólo esta facultad; y la que podríamos denominar “separación” *onírica*.

La segunda “separación” se distingue de la primera, aunque ambas estén interrelacionadas, porque más que una separación “real”, es una “separación” soñada. Su interrelación reside en que la primera es condición de posibilidad de la segunda.

Exacto, porque sólo una vez que el alma se ha concentrado en su facultad intelectual, y de este modo “separándose” de su cuerpo (por no estar tan obligada a él), podrá *creerse* “realmente” separada.

Hay aquí una transición que nos lleva de un modo de “separación” a otro casi insensiblemente: “El alma, pues, suspensa/ del exterior gobierno” (vv. 192-3), se vuelve a su facultad intelectual; y entonces puede, “juzgándose casi dividida/ de aquella que impedida/ siempre la tiene, corporal cadena” (vv. 297-9), debido precisamente a que ahora se ocupa muy poco en su cuerpo, *soñar* que se “separa”.

Si recordamos aquí que lo que en los versos 292ss se nos dice es que, al conocerse en su operación intelectual, imagen de Dios, el alma se sabe espíritu, veremos dónde comienza el segundo tipo de “separación”.

En efecto, por la primera, el alma del poema ha quedado casi exclusivamente como alma intelectual, es decir, como alma humana considerada sólo en su actividad intelectual; por ello —por reconocer que su operación característica es el entender— el alma se “juzga” poco menos que dividida, ya que al no estar “impedida” por el cuerpo puede, a la manera de los otros espíritus, conocer mejor.

Si el alma, en esta segunda “separación”, se “juzga” casi dividida de la cadena corporal que siempre la tiene “impedida”, es porque, ya en la primera, se ha, al ocuparse en sólo su facultad intelectual, como alejado de ella, y porque la *concentración* en dicha facultad le ha permitido reconocerse como imagen de Dios, y, por tanto, dada su condición de espíritu, aparentemente puesto en mejores condiciones para conocer.

Hay así que ver cómo la transición de una “separación” a otra se realiza de modo que, por la primera (v. 192), el alma se “descarga” de su cuerpo dormido, con lo que queda en superior estado para efectuar su operación de conocimiento; una vez concentrada en su facultad intelectual, el alma la observa, reconociendo en ella, primero, su imagen divina, y, después y por la misma, su naturaleza espiritual; naturaleza espiritual que, *a la manera de las esencias separadas*, le permitirá conocer mejor. Es aquí donde se inicia la segunda “separación” (v. 292), “separación” eminentemente soñada.

El camino que lleva de la “separación” que llamamos operativa, a la que denominamos onírica, pasando por el “alejamiento” del cuerpo dormido que permite al alma concentrarse en su facultad intelectual, y, a través de su actividad, reconocer en ella su espiritualidad, se transforma insensiblemente en un “alejamiento” soñado como *real*, al suponer el alma que su mencionada espiritualidad le permitirá, como si con ella fuese un espíritu puro, conocer más efectivamente.

4.8 LA INTERIORIZACIÓN

Ahora bien, en su libro, Paz afirma que “el poema de sor Juana cuenta la peregrinación de su alma por las esferas supralunares, mientras su cuerpo dormía”.²⁰³ Me parece que tal aseveración está equivocada. A condición de regresar después a este tema de la concepción astronómica con respecto al “viaje” del alma en *Primero sueño*,²⁰⁴ digamos aquí que lo que Paz hace es seguir manteniendo la neoplatónica oposición cuerpo-alma como fundamento de su afirmación.

Según entiendo, las lecturas que comúnmente se hacen de *Primero sueño* son como si en él se diera una *exteriorización*. Dichas lecturas pasan por alto el hecho de que la narración cambia de nivel descriptivo para llevarnos no “hacia afuera” del cuerpo, de modo que fuese cual si Sor Juana describiera el “ascenso” efectivo del alma a —aceptando provisionalmente los términos de Paz— las “esferas supralunares”, sino “hacia adentro”; es decir, que lo que la poetisa describe en realidad es más bien una *interiorización*: lo que sucede en el alma *presente siempre* en su cuerpo, o sea una mirada *interior* al soñar del alma.

Hay que recordar que el dormir se adueña del cuerpo, pero también que el soñar es del alma.

²⁰³ *Op. cit.*, p. 472. En un reciente ensayo (“Lectura del *Primero Sueño*”. Y *diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*. Coordinado por Sara Poot Herrera y Elena Urrutla. México: El Colegio de México, 1993, p. 105), Antonio Alatorre, tras citar, entre otros, el anterior aserto de Paz, dice que “no se aplica al *Sueño*, no tienen que ver con él”. La razón que da es la de que “el *Sueño* no es, en modo alguno, un poema astronómico; no narra ninguna peregrinación por las esferas supralunares (la de Mercurio, la de Venus, etc.), ningún viaje por los espacios siderales; no contiene descripciones del giro de los astros [...] Los quince versos iniciales son lo único ‘astronómico’ que nos ofrece el *Sueño*”. Nosotros creemos que, en efecto, el poema no cuenta “ninguna peregrinación por las esferas supralunares [ni] ningún viaje por los espacios siderales”, pero ello no porque lo “astronómico” en la obra sea mínimo, sino porque eso mismo “astronómico”, pertenece no a la nueva física (cual Paz ambivalentemente sugiere —*cf. op. cit.*, p. 502: “es claro —afirma— que sor Juana tuvo noticias [...] del cambio de estatuto de la Tierra, el Sol y los planetas”, para luego comradecirse (p. 543): “sus noticias eran atrasadas e incompletas —sobre todo en física y astronomía...”), sino a la tradicional. En este sentido, también creemos, a diferencia de Alatorre, que las descripciones astronómicas (implícitas y explícitas) en el poema, se extienden más allá de los primeros quince versos (allí están, si no, las referentes al amanecer —en la página siguiente (106), el propio Alatorre agrega que “a los quince versos ‘astronómicos’ del comienzo pueden añadirse otros ocho, del 301 al 308”), de modo que son ellas las que, en gran medida, sirven a Sor Juana para simbolizar las limitaciones tanto físicas como psicológicas de su personaje (*cf. infra* 6.1ss).

²⁰⁴ *Cf. infra* 6.1ss.

Por eso mismo es que la descripción no es de ninguna manera como si el sueño del alma se realizara en el exterior de su cuerpo, como si el alma soñara ajena a él y una vez “peregrina” por las “esferas supralunares”, sino todo lo contrario. El sueño tiene efecto en el interior del cuerpo, y lo que la monja narra es precisamente la manera con que el soñar se realiza en el alma actuante en su cuerpo.

Debido a ello es que afirmamos que el nivel descriptivo en *Primero sueño* cambia no hacia el exterior del cuerpo, tal y como si en realidad el alma “ascendiera” al cielo, sino hacia su interior, si es que así puede decirse.

Y en esta misma línea, también es verdad que *todo* cuanto el alma “ve” en su “vuelo intelectual” es soñado. Todo es, como hemos dicho, producto de una imaginativa excitada por los vapores. Si el alma no asciende jamás sobre su cuerpo no puede tener una “visión” *real* de la Creación. El paisaje de *Primero sueño* resulta entonces, todo él, desde que el soñar se inicia hasta el despertar mismo, onírico. Lo que durante su vuelo soñado el alma tiene ante sí es una región de sueños.

4.9 LOS MOTIVOS

Tomando en cuenta lo anterior, cabe ahora preguntarnos por los motivos que llevaron a la monja mexicana a escribir su poema bajo la forma de un sueño.

Sin que pretendamos aquí ser exhaustivos, podemos sugerir lo siguiente:

1.- Quien intentara tener un conocimiento de “todo lo criado” (v. 445), debería, antes que nada, “separarse” de su condición de espíritu encarnado.

En efecto, el hombre, por su posición última en la escala de los espíritus, tiene, forzosamente y por razones que ya hemos dado, que referirse a lo sensible para obtener algún conocimiento. Sin embargo, y dado que entre “lo criado” se encuentran, por ejemplo, las naturalezas angélicas que son inmateriales, resulta que el conocimiento humano (directo y pleno, cuando menos) no puede ser ya de *todo* lo criado (a ello hay que sumar otras cosas, verbigracia, el que el hombre, por su misma condición, requiere, para conocer, de muchas especies, cuya adquisición es sucesiva, además de dependiente del cuerpo). Por lo tanto un conocimiento *perfecto* de todo no es posible para el alma en su estado de unión al cuerpo (de hecho sólo lo será²⁰⁵ en la visión beatífica).

Ahora bien, para la criatura humana tal “separación” se da naturalmente a la hora de la muerte. Empero, y aunque es cierto que ni aun en este estado podemos conocer perfectamente por naturaleza, hay otro que se asemeja al de la muerte: el dormir.

Por el dormir el alma no se separa del cuerpo, pero se desentiende de las preocupaciones corporales, quedando así mejor dispuesta para conocer. Esta sería, como dijimos, una manera de “separarse” de su cuerpo; otra cosa es la “separación” vista como ensoñación o “imaginación” onírica.

2.- El segundo motivo que tendría Sor Juana para dar a su poema la forma de un sueño, sería la antigua idea de que los sueños son falsos.

En realidad los sueños poseían dos facetas; o bien eran sitio de revelación superior, o bien eran falsos. La Biblia presenta ambos casos, y advierte contra los profetas mentirosos que inventan sueños para engañar al pueblo.²⁰⁶ El caso más claro es quizás el que aparece en el *Eclesiástico*:

Los tontos viven de falsas esperanzas; los sueños dan alas a los insensatos. Creer en los sueños es querer agarrar una sombra o perseguir el viento. Lo que uno ve en sueños es sólo una imagen, como un rostro reflejado en un espejo.²⁰⁷

²⁰⁵ Cf. *infra* 5.7.

²⁰⁶ V. gr., Dt XIII, 1; Jer XXIII, 27 y XXIX, 8. Aristóteles asimismo los considera falsos (*Metaf.* V, 29), mientras que Santo Tomás hace lo propio (*S. th.* I, q. 84, a. 8); cf. *supra* 2.7 y 4.4.1ss.

Es decir, que quien sueña, si sus ensoñaciones no provienen de Dios, se engaña.

Ahora bien, a parte de que en *Primero sueño* no aparece ningún indicio de que el sueño sea de inspiración divina, es patente que el alma no consigue su propósito de conocer "todo lo criado". Por lo tanto, resulta posible catalogarlo como fallido, y por lo mismo y ya que ha puesto delante del soñador una esperanza no alcanzada (la de conocer, cuando menos, "todo lo criado"), como engañoso o falso.

3.- Si cual antes dijimos el alma no se separa efectivamente de su cuerpo, sino que sólo sueña que lo hace, y, por lo mismo, tanto su "vuelo intelectual" como su "visión" son soñados; si a ello agregamos la característica de falsedad de los sueños no inspirados; tenemos que Sor Juana escribió su poema como sueño para hablar de la falsedad de un "vuelo intelectual" que pretende tener perfecta "visión" o conocimiento de "todo lo criado". En este mismo sentido, también el "estado de separación" efectivo se presenta sólo como sueño.

Con otras palabras: ya que Sor Juana sabía que tanto la pretensión de conocimiento absoluto como su posibilidad son para el hombre esperanzas infundadas cuando menos, el presentarlas bajo la antigua tradición del espejismo de los sueños resultaba ideal. Si los sueños son falsos, la representación de la ambición de conocimiento absoluto bajo la metáfora de éstos, era evidentemente perfecta. Asimismo era necesario que, dentro de tal espejismo, el alma soñara que se alejaba de su cuerpo, dado que éste era, por las condiciones de conocimiento del hombre como espíritu encarnado, requisito indispensable.

Aquí hay, sin embargo, que evitar como ya dijimos la lectura de "esperanzas infundadas" en un sentido que no sea el cristiano de *tentación*.²⁰⁸

²⁰⁷ XXXIV, 1-3.

²⁰⁸ Cf., v. gr, *infra* 5.9.2ss.

5 EL "INTERMEZZO DE LAS PIRÁMIDES"

HEMOS LLEGADO AHORA a una de las secciones capitales de *Primero sueño*. Es la que Méndez Plancarte incluyó entre los versos 340 y 411, y a la que él mismo puso este sugestivo nombre de "Intermezzo de las pirámides".

Se trata de uno de los pasajes más hermosos y enigmáticos, no sólo del texto, sino de la obra de Sor Juana toda. Su fuerza es tal, que uno no puede pensar en *Primero sueño* sin que este grabado al agua fuerte deje de venir a la memoria. Es quizás, junto al susurrado ónice de los versos iniciales, el sello del poema.

El fragmento surge en el texto como de entre la bruma. Súbitamente el lector se encuentra, al igual que el alma del poema luego de su ascensión, frente a un paisaje antiquísimo y soberbio:

Las Pirámides dos —ostentaciones
de Menfis vano, y de la Arquitectura
último esmero, si ya no pendones
fijos, no tremolantes—, cuya altura
coronada de bárbaros trofeos
tumba y bandera fué a los Ptolomeos
(vv.340-5)

Rompiendo el horizonte, las gigantescas moles de las pirámides de Egipto aparecen repentinamente ante el viajero como en un recodo del camino. El panorama es entonces magnífico y, sin embargo, profundamente misterioso.

Con perplejidad semejante a la que embargaría al viajero así enfrentado a tan imprevisto espectáculo, el alma parece suspender su periplo para, luego de contemplarlas detenidamente, preguntarse por el significado de dichas edificaciones.

Nos hallamos ahora en un extraño valle rodeado de altísimas montañas, en una ciudad abandonada por la memoria. Es el momento de hacer una pausa y permanecer aquí por algún tiempo.

La naturaleza del sitio es tal, que el viajero, embriagado por el secular horizonte que ante él se extiende, lleva los ojos de un lado a otro intentando descifrarlo. Sin embargo sus monumentos, tercios, se resisten. La consideración de este tipo de cosas lleva, como siempre sucede, a la del objeto de la vida humana. Las más grandes obras deben ser, forzosamente, símbolos de las más caras aspiraciones del hombre.

5.1 COMO "ABREVIACIÓN"

Nos parece que cuando Méndez Plancarte llamó a esta sección "Intermezzo de las pirámides", acertó plenamente.

En efecto, porque ella, sin quebrar nunca la unidad del poema, introduce una especie de pausa. Abre un paréntesis en la narración del viaje para hacer una reflexión sobre su significado. En este sentido el *Intermezzo* es como "otro" poema. O sea, es una obrita intercalada en una mayor que, al darnos según veremos casi explícitamente su mensaje, proclama en cierta forma su potencial independencia; pero que, a la vez, al referir dicho mensaje al de *Primero sueño* en general, la inserta necesariamente en él.

El “*Intermezzo* de las pirámides” es también eso: una explicitación del mensaje global de *Primero sueño*. Es, de esta forma, un *Breve primero sueño*. No en balde Bénassy-Berling¹ afirma que “este intermedio es en cierto modo una abreviación de la obra completa”.

5.2 SU NOMBRE

Veamos ahora por qué decimos lo anterior. Comentábamos que fue Méndez Plancarte quien llamó al fragmento “*Intermezzo* de las pirámides”. El nombre le viene, evidentemente, de que en él las pirámides de Egipto son como el *leitmotiv*.

En efecto, Sor Juana usa de ellas a través de todo el *Intermezzo*, pero más para darles una función simbólica que como formando parte del paisaje (¡y sin embargo jamás nos abandona la sensación de que masivos cuerpos pétreos nos circundan!).

En realidad esto no es nuevo en *El sueño* (ya hemos visto que gran número de “figuras” cumplen con tal misión simbólica), lo que ocurre es que aquí, como ya mencionamos, *explícitamente* la monja nos aclara que las pirámides son, en palabras de Ricard, “representaciones terrestres de los anhelos del alma”.²

Es este el aspecto del *Intermezzo* que lo hace ser único en la estructura del poema: debido precisamente a que es la misma Sor Juana quien nos dice cuál es el concreto significado de las pirámides, es que aseguramos la calidad excepcional del presente fragmento. Por ello también es que el nombre de “*Intermezzo*” es tan adecuado.

5.2.1 LAS PIRÁMIDES “HISTÓRICAS”

Tornemos nuevamente al paraje ocupado por las pirámides:

[...] cuya altura
coronada de bárbaros trofeos
tumba y bandera fué a los Ptolomeos,
que al viento, que a las nubes publicaba
(si ya también al Cielo no decía)
de su grande, su siempre vencedora
ciudad —ya Cairo ahora—
las que, porque a su copia enmudecía,
la Fama no cantaba
Gitanas glorias, Ménficas proezas,
aun en el viento, aun en el Cielo impresas [...]
(vv. 343-53)

La vista se pierde entonces en un concreto valle geográfico (el del Nilo) que es, empero, un valle espiritual:³ lo que los ojos recorren maravillados, el alma lo columbra ansiosa y plena de interrogantes. Desde el inicio de los tiempos las pirámides están ahí, cargadas de secretos luminosos, pero oscuramente cerradas en su abandono.

¹ *Op. cit.*, p. 153.

² *Op. cit.*, p. 27.

³ En su “nota ilustrativa” al verso 340, inicial del *Intermezzo*, Méndez Plancarte apunta que la poetisa “sin duda alude a las tres Pirámides de Gize (las próximas a Menfis o Hejiópolis, la vieja capital del Alto Egipto, con las que identifica, sin ningún rigor, el actual Cairo); mas prescindió quizás de la de Mikerinos (alta de sólo 66 mts.), por tan inferior a las de Keops y Kefrén (ambas de 140 mts.)”.

Recordemos que hasta el descubrimiento de la piedra Roseta y su desciframiento por Champollion en el siglo XIX, el significado de la escritura egipcia permaneció, para generaciones de hombres posteriores a su olvido, desconocido.

A pesar de ello, hubo quienes no cejaron en sus intentos por desentrañar los contenidos que obstinadamente se les negaban. Fruto de tales intentos fueron algunas interpretaciones caprichosas que con el paso del tiempo se dieron.

No es este el lugar para hablar de ellas, por lo que nos atenderemos tan solo a algunas de las que pudieron haber influido en el poema de la monja mexicana.

La “prosificación” hecha por Médez Plancarte de los versos arriba citados es la siguiente:

Las dos Pirámides —ostentaciones de Menfis (vano, o envanecido por ellas) y esmero máximo de la Arquitectura, si es que no ya pendones (sólidos, en vez de tremolantes)—, cuya eminencia, coronada de bárbaros trofeos, sirvió a los Faraones de túmulo, y a la vez de estandarte que pregonaba al viento y a las nubes, cuando no al propio Cielo, las glorias de Egipto que ni la Fama podía cantar, enmudecida ante su muchedumbre, y las proezas de Menfis, su siempre vencedora y magna Ciudad, que hoy es el Cairo, de esta manera impresas en el viento y el Cielo...⁴

Es fácil apreciar que los versos arriba citados son fundamentalmente descriptivos. Nos llevan a ese “concreto valle geográfico” que es aquel en que las pirámides se encuentran. Y, una vez allí, nos hablan tanto de la magnificencia de éstas, como de lo que podríamos llamar sus “funciones”.

En efecto, las pirámides son, por un lado, “de la Arquitectura/ último esmero”, mientras que, por otro, son “pendones” y “tumbas”. Es más, si son magníficas es debido precisamente a su doble “función” de ser “pendones” y “tumbas” faraónicas.⁵

Ahora bien, hasta aquí no hay ningún enigma propiamente dicho. Sor Juana “describe” lo que las investigaciones modernas corroboran: las pirámides fueron construidas principalmente como sepulcros, como monumentos a la inmortalidad.⁶ Es esto mismo lo que ella leyó en Heródoto: “...y en los diez años de fatiga empleados en la construcción del camino, no se incluye el tiempo invertido en preparar el terreno del collado donde las pirámides debían levantarse, y en fabricar un edificio subterráneo que sirviese para sepulcro real...”⁷

Ahí mismo, el historiador griego hace un recuento del costo que supuso la construcción de las pirámides — ya muy antiguas en su tiempo—, de su existencia debida a la tiranía de los faraones Keóps y Kefrén, de los sistemas mecánicos empleados para la colocación de los bloques de piedra, &

5.2.2 EL INTERÉS “EGIPCIO” DE SOR JUANA

⁴ *Ib.*, p. 608.

⁵ En *El cetro de José*, Sor Juana resume (vv. 516-23) el papel aglutinante de la figura del Faraón, símbolo individual de la grandeza egipcia:

¡Viva el magno Faraón,
en que enlazadas se miran
a los timbres heredados
las hazañas adquiridas;
en quien se cifran
los blasones, los timbres, las glorias
que Egipto admira!
¡Viva, viva!

⁶ Cf. v.gr. JOHN A. WILSON. *La cultura egipcia*. México: FCE, 1979, pp. 110ss.

⁷ *Los nueve libros de la historia*. México: Porrúa, II, 124. Que la poetisa hizo esta lectura es indudable, ella misma cita la obra en su *Neptuno alegórico*: “por eso le fueron las vacas a Isis agradable sacrificio. Herodoto, lib. 2, escribió: *Boves foeminas maxime fuisse sacras Iside apud aegyptios*” (II. 251-3). Médez Plancarte da en la “nota” a los versos 344-5 como posible influencia de la *Soledad I* de Góngora en *El sueño* los siguientes: “de funerales bárbaros trofeos/ que el Egipto erigió a sus Ptolomeos...” (aunque la cita está equivocada, pues refiere estos versos como 963-4, cuando en realidad son los 956-7).

Con respecto al interés despertado en Sor Juana por el tema de Egipto, Bénassy-Berling comenta que “está a su vez ligado al neoplatonismo por conducto del hermetismo”.⁸ Por su parte, O. Paz sugiere que el “célebre pasaje de las pirámides” es un “nuevo eco del hermetismo: Egipto es el lugar de la revelación de Hermes y el platonismo era para muchos [...] una doctrina originalmente egipcia”.⁹

En lo personal me parece que, para explicar el interés de Sor Juana por Egipto, no es necesario dar este rodeo. En efecto, por un lado, Bénassy-Berling tiene parte de razón cuando apunta que Egipto era considerado por algunos de los contemporáneos de la monja “como cuna, o por lo menos como una de las fuentes esenciales de la cultura”.¹⁰ Algo parecido es lo que afirma la propia Sor Juana cuando escribe en el *Neptuno alegórico* que son “Misraim y Heber, primeros fundadores de Egipto y principales autores de las ciencias...”¹¹ También acierta cuando sostiene que Sor Juana heredó así una antigua tradición.¹² Pero, por otro lado, se equivoca al sugerir que el interés que la poetisa tiene en Egipto depende casi exclusivamente de la ligazón de éste con el neoplatonismo.¹³ Basada en que “moralmente se tiene la certeza de que Sor Juana había leído el *Oedipus aegyptiacus*”, libro en el que su autor, el jesuita Kircher, “atribuye la invención de la ‘doctrina hieroglyphica’...” a Hermes Trismegisto, así como en que en él, “Kircher sitúa en el mismo plano las ‘symbolica’ (emblemas, enigmas, etcétera), la lingüística general que él llama ‘grammatica’, la cábala hebrea o la cábala ‘saracénica’, las matemáticas [y] la magia”,¹⁴ basada en que “moralmente” se sabe que Sor Juana leyó este libro, Bénassy-Berling da por supuesto¹⁵ que el interés que la poetisa tiene en Egipto está relacionado casi necesariamente con las teorías pseudoherméticas y neoplatónicas.¹⁶

Sin embargo, y como antes sugerí, toda este desvío resulta superfluo. Palmariamente, porque cuando se trata de explicar el interés en Egipto exhibido por Sor Juana, es mucho más sencillo apelar a las clásicas fuentes grecolatinas y judeocristianas de tan familiar manejo para ella, que (por más que en su pensamiento hayan podido infiltrarse) a otras que en México no dejaban de ser, en todo caso, “una tradición cultural difusa y esclerótica”.¹⁷

En efecto, escribe Bénassy-Berling que “es muy fácil mostrar la importancia de las referencias a Egipto en la obra de Sor Juana. ¡En el *Neptuno alegórico*, Octavio Paz contó treinta y una!”.¹⁸ Y menciona como razón fundamental para ello la antes aducida: Egipto es “una de las fuentes esenciales de la cultura”.

El análisis de los textos sorjuaninos indica que esta última era indiscutible opinión de la monja. Empero las razones para ello son menos “herméticas”¹⁹ de lo que podría pensarse.

⁸ *Op. cit.*, p. 148.

⁹ *Op. cit.*, p. 491.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 149.

¹¹ Ll. 336-8. Ya veremos sin embargo cómo es que hay que entender esta afirmación. *Cf. infra* pp. ss

¹² *Op. cit.*, p. 149.

¹³ *Ib.*, pp. 149ss.

¹⁴ *Ib.*, p. 154.

¹⁵ Aunque en la p. 155 trata de moderar su posición ni decir que Sor Juana “debió ver el *Oedipus* como una hipótesis interesante, susceptible de recibir con el tiempo prolongaciones y correctivas”.

¹⁶ Según hemos dicho, tanto O. Paz (*op. cit.*, pp. 491ss.) como Trabulse (*El círculo...Op. cit.*, pp. 82ss.) sostienen opiniones similares.

¹⁷ Bénassy-Berling explica que “pese a su afición por las ‘Mirabilia’, los mexicanos ortodoxos y temerosos no se arriesgan a seguir en su sincretismo descabellado a un Pleo della Mirandola que había querido recurrir a la magia y a la Cábalá judía para probar la divinidad de Cristo. Ya una síntesis como la de Marsilio Ficino, esta ‘Concordia’...en la que los sabios y los sacerdotes místicos de la Antigüedad, Hermes Trismegisto, Orfeo, Zoroastro, los poetas Homero y Virgilio tenían su sitio junto a Platón, Plotino, Procluso y, pensándolo bien, Aristóteles, resulta atentatoria contra la ortodoxia. En esta tierra hispánica, no se puede pensar en proceder al enlace entre el esoterismo y la filosofía oficial, al menos no abierta, resucita y ambiciosamente como lo habían hecho los pensadores florentinos. Lo que en México subsiste, como probablemente en otras partes, es una tradición cultural difusa y esclerótica que poco tiene que ver con la furia del conocimiento, la fiebre de desdoblamiento, el espíritu filosófico de la antigua Florencia, pero que todavía puede considerarse como una impregnación humanista.” (*Op. cit.*, pp. 139-40.) *Cf.* mi ensayo “Fe y hermetismo en Sor Juana Inés de la Cruz”. * * * * *

¹⁸ *Ib.*, p. 148. *Cf.* PAZ, *op. cit.*, p. 236.

Probemos lo anterior con un largo pero necesario ejemplo.

Según decíamos, la opinión no sólo de Bénassy-Berling (quien, como ya explicamos, la matiza mucho al final de su exposición), sino fundamentalmente de O. Paz, es la de que Sor Juana estuvo fuertemente influida por corrientes “esotéricas”, llegadas a ella indirectamente “a través de los tratados sincretistas de mitología, los libros del padre Kircher y otras obras más o menos tocadas por las especulaciones del hermetismo neoplatónico”.²⁰ Paz pretende así que, con tal de seguir tales corrientes, la monja es capaz incluso de expresar ideas “claramente heréticas”,²¹ lo que resulta, con toda franqueza, ridículo.

Los argumentos en que Paz se apoya para hacer semejante aserto son los siguientes: en el apartado que en su libro dedica al *Neptuno alegórico*,²² el crítico comienza por efectuar una larga “digresión” con la intención de explicar “mejor la actitud de sor Juana y la verdadera significación del *Neptuno alegórico*”.²³ Dicha digresión lo que hace es referirnos básicamente cómo Kircher, “hombre de gran ingenio y facundia, erudito poseído por un delirio de interpretación exclusivista que lo acerca a muchos de nuestros contemporáneos, [...] creyó encontrar en la civilización egipcia la clave universal para descifrar los enigmas de la historia. Naturalmente ese Egipto era el de la tradición hermética”.²⁴ Por supuesto —sugiere Paz— que la influencia “hermética” de este autor es tal, que Sor Juana llegará, en su seguimiento y a través de la exposición que en el *Neptuno alegórico* hace del nombre “Isis”, a establecer un nexo que, enlazando a aquél con “la tradición hermética del Egipto, en la cual confluyen la sabiduría pagana y la revelación bíblica”,²⁵ la lleve tan lejos como a “rozar la heterodoxia”.²⁶ Para conseguirlo, la poetisa necesitará, ante todo, asociar a Isis con la sabiduría; sabiduría que, evidentemente, no es otra que la de la susodicha “tradición hermética del Egipto”. Una vez logrado esto, Sor Juana, “coincidiendo [...] con los gnósticos y los herméticos”, procederá a atribuir “un sexo al Espíritu [...] precisamente el femenino”. Y no podría ser de otro modo, ya que la sabiduría, como “las palabras *ennoia* y *epinoia*, frecuentemente usadas por los gnósticos y que significan pensamiento e idea, son femeninas”.²⁷ Sor Juana, claro, con toda seguridad “conoció estas ideas indirectamente, a través de los tratados sincretistas de mitología, los libros del padre Kircher...”, etcétera. La conclusión entonces es la de que Sor Juana “insinúa” que el espíritu “es también femenino”.

Empero —y he aquí lo interesante—, ¿Sor Juana se da cuenta de pronto de que tales ideas son “claramente heréticas”? Pero, ¿qué hace? ¿Acaso las borra para evitarse problemas? ¡No, sino que recurre a un artificio!: astutamente y para librarse de toda sospecha, da al nombre Isis una etimología salvadora: “la diosa Isis es la personificación de la sabiduría pero su origen es doblemente masculino: Is-Is = dos veces varón”.²⁸ Aquí Paz cita el siguiente pasaje, tomado de Boldue y usado por Sor Juana en el *Neptuno*:

De Misraim y Heber, primeros maestros de los egipcios y varones renombrados por la divina sabiduría, o por su doctrina tocante a la religión, sabemos que de un nombre hebreo duplicado viene el nombre Isis. Ese nombre es Is, que significa varón.

¹⁹ Concediendo todavía mayor importancia a la influencia de Kircher en el pensamiento de Sor Juana que la supuesta por Bénassy-Berling, Paz afirma que “este último ejerció un verdadero magisterio en los círculos intelectuales de la Nueva España, notablemente en sor Juana Inés de la Cruz y en Carlos de Sigüenza y Góngora” (*op. cit.*, p. 335). Sin embargo, la verdad es que, como la propia Bénassy-Berling explica, “es poco posible [*sic*] que el conjunto de su obra haya sido asimilado por los mexicanos, incluso cultos” (*op. cit.*, p. 140).

²⁰ *Op. cit.*, p. 230.

²¹ *Ib.*, p. 231.

²² *Ib.*, pp. 212ss.

²³ *Ib.*, p. 229.

²⁴ *Ib.*, p. 225.

²⁵ *Ib.*, p. 230.

²⁶ *Ib.*, p. 240.

²⁷ *Ib.*

²⁸ *Ib.*, p. 231.

¡Marrulleramente Sor Juana consigue así, de un solo plumazo y mediante el origen hebreo del nombre, darle “a la sabiduría encarnada en Isis un carácter distinto y superior a la de la griega Sofía, la latina Sapiencia o la gnóstica Ennoia. La sabiduría de Isis está directamente enlazada con la revelación bíblica, aunque este origen supernatural haya sido oscurecido después por siglos de paganismo”²⁹!

Luego, dice Paz, “sor Juana concluye triunfalmente que hubo una época, antes de las adherencias paganas e idolátricas, en la que Isis ‘representaba sólo a la sabiduría’ —a la verdadera, la que tiene su fuente en la Biblia”.³⁰ ¡La madre Juana ha quedado así, sin que nadie desde su época hasta hoy note sus tesis heréticas, perfectamente a salvo!

Todo lo anterior proviene, como es notorio, de que Sor Juana se adhirió a las ideas pseudoherméticas hasta sus últimas consecuencias. Su entusiasta seguimiento del padre Kircher la ha llevado despreocupadamente a “rozar la heterodoxia”.³¹ Sor Juana Inés de la Cruz es, según Octavio Paz, “un ejemplo más de de una de las enfermedades intelectuales de su siglo: la egiptomanía”.³²

Ahora bien, entre las afirmaciones fundamentales de Paz se encuentra la de que el interés de la poetisa por Egipto proviene de la búsqueda de la “conexión oculta entre ese Egipto neoplatónico y el cristianismo”.³³ Sin embargo, como ya explicamos, es relativamente fácil prescindir de esta hipótesis para dar cuenta de dicho interés.

En efecto, existe un camino muchísimo más directo que nos conducirá (sin necesidad de tantas “digresiones”) a explicar la preocupación de Sor Juana por el país del Nilo.

Prescindamos pues desde este momento de la hipótesis “hermética”, tan difícil de demostrar y que a tantos rodeos nos lleva, y quedémonos solamente con la afirmación de que la simple búsqueda entre las fuentes grecolatinas y judeocristianas nos permitirá explicarnos perfectamente los precedentes pasajes de la obra de Sor Juana. Veamos.

Es indudable que nuestra poetisa conoció a Kircher. Negarlo sería tonto. Ella misma lo confiesa en, digamos, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Sin embargo, ¿equivale esto a asegurar que aceptó sin más sus “teorías”? No lo creemos. Hacer tal afirmación sería ignorar el carácter plenamente independiente de Sor Juana. Recordemos a guisa de ejemplo la valiente y sólida refutación que la monja hizo del sermón de alguien tan renombrado en su época como el padre Vieira. Ella misma nos ha dejado una frase que describe perfectamente la estima en que tenía a su propia inteligencia: “mi entendimiento tal cual — pregunta al obispo de Puebla, refiriéndose a haber contradicho a Vieira— ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar?”.

Basados en esta libertad, podemos asegurar que Sor Juana siempre sopesó los argumentos que en su aprendizaje se le ofrecieron, de modo que no es posible imaginarla como una víctima más de la “enfermedad intelectual de la egiptomanía”. Una visión de la monja que la pinta casi febril en el seguimiento de una serie de teorías contrarias incluso a la fe que siempre profesó, es un insulto a la inteligencia privilegiada de la que es la más grande gloria de las letras mexicanas.

Pongamos las cosas en su sitio, una cosa es que Sor Juana confiese haber leído a Kircher (e incluso aceptar que en alguna medida la haya influido) y otra muy distinta aseverar que por haberlo leído es ya una “egiptómana” (“hermética”, que da la impresión de que para Paz ambos términos son sinónimos) incurable. Es mérito incuestionable del sabio Kircher el ser fundador de la moderna egiptología, y precisamente por ello es también incuestionable que nuestra poetisa lo consideró en sus reflexiones sobre

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Ib.*

³¹ *Ib.*, p. 240.

³² *Ib.*, p. 236.

³³ *Ib.*, p. 237.

Egipto, mas de ahí a asegurar que, sin sombra de duda, fue Sor Juana una “hermética” de hueso colorado, hay mucha diferencia.³⁴

Pero tomemos a nuestro ejemplo. Para explicarnos el interés por Egipto mostrado en las referencias a “Isis”, nos bastará con remitirnos a una sola de las fuentes indudables de Sor Juana: San Agustín.^{34bis} Es cierto que, con respecto a este pasaje, la poetisa cita a otros autores (al fraile Bolduc, principalmente), sin embargo la opinión de San Agustín (coincidente con lo expresado por Sor Juana) bastará para aclarar el asunto dentro de los límites de la más transparente ortodoxia católica.

Para el argumento de Paz, afirmación capital es la de que el *Neptuno alegórico* de Sor Juana “es una obra de inspiración kircheriana [...] La visión sincretista de Isis viene de Kircher y lo mismo la manía egipcia. En *Oedipus Aegyptiacus*, una obra que sin duda sor Juana estudió, Kircher se extiende largamente sobre el culto de Isis y Apis, enlazándolo con la tradición hermética y buscando siempre la conexión oculta entre ese Egipto neoplatónico y el cristianismo [...] En el *Neptuno alegórico* hay más de un eco de todo esto: gran parte de las ideas de sor Juana vienen del *Oedipus Aegyptiacus*...”³⁵

Ahora bien, una atenta lectura del *Neptuno alegórico* lejos de confirmar el establecimiento de la susodicha “conexión oculta entre ese Egipto neoplatónico y el cristianismo” por parte de Sor Juana, lo que hace es refutarla.

Según dijimos anteriormente, Paz sostiene que Sor Juana, en su afán por asimilar al pseudohermetismo con la doctrina cristiana, aseguraría que “Isis es uno de los nombres de la sabiduría, el más ilustre, pues está enlazado con la tradición hermética del Egipto, en la cual confluyen la sabiduría pagana y la revelación bíblica”.³⁶ Con semejante aserción, el crítico funde en una sola *sabiduría* (la del nombre “más ilustre”) las que en el texto de Sor Juana en realidad son dos.

En efecto, al igual que San Agustín (a quien la monja en el *Neptuno* sí cita), Sor Juana separa claramente la sabiduría cristiana (revelada), de la sabiduría pagana. Lejos de establecer una conexión “oculta” entre ambas, la poetisa hace depender a ésta última de la primera. Para conseguirlo, Sor Juana se vale del expediente etimológico. Luego de revisar diversas opiniones sobre las razones del nombre Isis, entre las que se encuentran las de Diódoro Sículo, Natal Conti y Plutarco, copia la del fraile Bolduc, quien, según comenta la monja

pasa a investigar el origen que pudo tener esta palabra Isis; y en el citado lugar, después de bien fundados discursos, dice: *De Misraim y Heber, primeros maestros de los egipcios, y varones renombrados por la divina sabiduría, o por su doctrina tocante a la religión, sabemos que de un nombre hebreo duplicado viene el nombre de Isis. Ese nombre es Is, que significa varón.*³⁷

Como ya vimos, la opinión de Paz en este punto es la de que, luego que Sor Juana ha insinuado “heréticamente” que la sabiduría (en general, pues no establece distinciones) es “de esencia femenina”,³⁸ cita este párrafo con la intención de “ponerse al abrigo de toda sospecha”, pues “la diosa Isis es la personificación de la sabiduría pero su origen es doblemente masculino: Is-Is = dos veces varón”.³⁹

Sin embargo, la intención de Sor Juana no es de ninguna manera la de “ponerse al abrigo de toda sospecha” por una afirmación que jamás ha realizado.⁴⁰ Lo que la monja hace es otra cosa: precisamente

³⁴ Cf. v. gr. in “nota” a los versos 400-7, donde Méndez Planearte se adhiere a la lectura “kircheriana” que Vossler hace de tal pasaje (también *infra* 5.5.1).

^{34bis} Sin afirmar con ello, obviamente, que el santo sea su única fuente.

³⁵ *Op. cit.*, p. 237. A pesar de hacer dicha afirmación, Paz se ve obligado a confesar que en el *Neptuno* Sor Juana “no cita [...] al jesuita alemán [Kircher]”.

³⁶ *Ib.*, p. 230.

³⁷ Ll. 331ss; el subrayado viene en latín, la traducción es de A. G. Saiceda.

³⁸ *Op. cit.*, p. 231.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ Efectivamente, en todo el texto del *Neptuno alegórico* no se encuentra semejante aserto.

para que no se confunda a la sabiduría revelada con la pagana, asienta la primacía de aquélla sobre ésta. Siguiendo una idea ya expresada por San Agustín, la monja dice que son Misraim y Heber “primeros fundadores de Egipto y principales autores de las ciencias”.⁴¹ Inmediatamente agrega que, debido a ello, “tuvo la sabiduría esta nomenclación de Isis”,⁴² porque Isis significa *dos varones* (que no “dos veces varón”, como Paz supone), es decir Misraim y Heber.

Ahora bien, unos cuantos renglones después (ll. 344ss), Sor Juana tendrá el cuidado de dejar bien claro que “este nombre de Isis no fue de Sabiduría como quiera, sino la de Heber y de Misraim”, es decir la de la Biblia, pues “como el mismo Bolduc explicó”:

De modo que la vaca que significa a Isis o a la divina sabiduría, de acuerdo con dos varones que fueron los primeros jefes en estar en Egipto después del diluvio, o sea Misraim y Heber, con algunas indicios era diferente de aquélla que después existió. Declarando bastantemente ser lo mismo Misraim que Isis, cuando ésta representaba sólo a la sabiduría.⁴³

O sea: Isis era lo mismo que Misraim y Heber (¡“dos varones”!) cuando Isis representaba *solamente* a La sabiduría (a la bíblica), y no a la que “después existió” (la pagana). Todas las citas de “opiniones” anteriores a ésta, las que refieren el origen mitológico del nombre Isis, se relacionan con aquella otra “sabiduría”, la que después existió. Es indudable pues que Sor Juana lejos de buscar la “conexión oculta entre ese Egipto neoplatónico y el cristianismo”, lo que hace es exactamente lo contrario: separa uno de otro para que no quepa la posibilidad de que se confundan,⁴⁴ por ello es que remarca que la sabiduría de Misraim y Heber “era diferente de aquélla que después existió”.

Y, en efecto, hay que recordar que Misraim es “primer fundador de Egipto”, porque, como dice San Agustín basado en el *Génesis*, “los egipcios descienden de un hijo de Cam, que se llamó Mesraim”.⁴⁵

A su vez, el Obispo de Hipona explica el porqué de que Sor Juana llame a Heber “principal autor de las ciencias”. Dice el santo que Sem, el mayor de los vástagos de Noé, tuvo entre sus descendientes a uno llamado Heber. Y a este Heber, la Escritura

No en vano, pues, le nombra el primero en la generación que desciende de Sem, y le antepuso también a los hijos, siendo él el quinto nieto, sino porque es verdad lo que se dice que de él se llamaron así los Hebreos, aunque podría haber también otra opinión, que de Abraham parezca que se llaman así como Hebraheos; pero efectivamente, lo cierto es que de Heber se llamaron Hebreos, y después, quitando una letra, Hebreos, cuya lengua hebrea pudo poseer solamente el pueblo de Israel, en quien la Ciudad de Dios anduvo peregrinando en los Santos, y en todos fue misteriosamente figurada.⁴⁶

Ahora bien, la importancia de Heber reside asimismo en que, tras la confusión de Babel

en la familia de éste quedó esta lengua (habiéndose dividido las demás naciones en otras lenguas, cuyo idioma, con razón se cree que fue común al principio al humano linaje), [...] por lo que en adelante se llamó hebreo...⁴⁷

Pero no debe creerse que sólo quedó la lengua como tal en esta familia, no, sino que quedó *la lengua primigenia*, entendiendo por “lengua” la verdadera sabiduría, porque

⁴¹ Ll. 337-8.

⁴² Ll. 338-9.

⁴³ Ll. 346ss; lo subrayado es traducción de A. G. Salceda. Este mismo fragmento es citado por Paz en apoyo de su argumentación, sin embargo hay que señalar que en la presentación que hace del mismo hay algunas omisiones y erratas: donde en *Sor Juana* dice “de acuerdo con *dos varones* que fueron los primeros jefes en estar en Egipto después del diluvio”, en Paz: “de acuerdo con *los varones* que fueron los primeros jefes en Egipto después del diluvio”, de modo que, por un lado, se pluraliza con el cambio de “los” por “dos”, y, por otro, se suprime que fueron precisamente Misraim y Heber quienes *estuvieron* en Egipto.

⁴⁴ Esto suponiendo, sin conceder, que el Egipto del *Neptmo* sea “ese Egipto neoplatónico” que Paz pretende.

⁴⁵ *Civ. Dei.* XVI, 11. Cf. Gen X.

⁴⁶ *Civ. Dei.* XVI, 3. Poco antes ha explicado San Agustín quién es “Sem, de cuyo linaje, según la carne, nació Jesucristo...” *Civ. Dei.* XVI, 2.

⁴⁷ *Ib.*

al leer que al principio hubo un idioma común a todos, y que de todos los hijos de Sem se celebra a Heber, aunque fué el quinto que nació después de él, y viendo que se llama hebrea la lengua que conservó la autoridad de los Patriarcas y Profetas, no sólo en su lenguaje, sino también en las sagradas letras⁴⁸

No hay duda de ello. La afirmación de San Agustín es, entonces, la de que el primer idioma, el conservado por los hebreos, es el que conservó asimismo las sagradas letras.

Y

Efectivamente, una sola es la nación hebrea, la que desciende desde Heber hasta Abraham y la que por él sucesivamente prosigue hasta que creció y se hizo fuerte y numeroso el pueblo de Israel.⁴⁹

Como vemos, el Obispo de Hipona asevera que la antigüedad de la sabiduría hebrea es la mayor. Es asimismo ella la que preserva, a través de “la autoridad de los Patriarcas y Profetas”, la voluntad de Dios.

Ninguna nación, pues, se jacte y glorie vanamente de la antigüedad de su sabiduría, como anterior a la de nuestros patriarcas y profetas que tuvieron sabiduría divina, puesto que ni aun en Egipto, que suele gloriarse falsa y vanamente de la ancianidad de sus letras y doctrinas, se halla vestigio de que alguna sabiduría suya haya precedido en tiempo a la sabiduría de nuestros patriarcas; porque no habrá quien se atreva a decir que fueron peritos en ciencias y artes admirables antes de tener noticia de las letras, esto es, antes que Isis fuese a Egipto y se las enseñase.⁵⁰

En efecto, la cultura egipcia, “antes de tener noticia de las letras”, ¿qué era “principalmente sino la astronomía u otros estudios semejantes, que suelen ser a propósito y aprovechar más para ejercitar los ingenios *que para ilustrar los ánimos con verdadera sabiduría?*”⁵¹

Es más:

Inútilmente con vana presunción vociferan algunos diciendo que hace más de cien mil años que Egipto poseyó el invento de la numeración, movimientos y curso de las estrellas. ¿Y de qué libros diremos que infirieron este número los que no mucho antes de dos mil años aprendieron las letras de Isis? Porque no es tan despreciable Varrón, y lo dice en su historia; lo cual no desdice tampoco de la verdad de las letras divinas. Y no habiéndose aún cumplido seis mil años desde la creación del primer hombre, que se llamó Adán, ¿cómo no nos hemos de reír, sin cuidar de refutarlos, de los que procuran persuadirnos acerca del orden cronológico de los tiempos, cosas tan diversas y opuestas a esta verdad tan clara y conocida?⁵²

Es por esto que

...ni aun la sabiduría de los egipcios pudo preceder en tiempo a la sabiduría de nuestros profetas, ya que Abraham fué también profeta. ¿Y qué ciencias pudo haber en Egipto antes que Isis (a quien después de muerta tuvieron por conveniente adorarla como a una gran diosa) se les [*sic*] enseñase?⁵³

Ahora bien, para San Agustín la sabiduría consiste no en “la astronomía u otros estudios semejantes” sino en

...la filosofía, que es la que profesa enseñar preceptos y reglas inconcusas, para que los hombres puedan ser y hacerse bienaventurados⁵⁴

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ *Ib.*

⁵⁰ *Ib.*, XVIII, 39.

⁵¹ *Ib.*; el subrayado es mío.

⁵² *Ib.*, XVIII, 40.

⁵³ *Ib.*, XVIII, 37.

⁵⁴ *Ib.*, XVIII, 39.

Y sólo

por los tiempos de Mercurio, llamado el Trimegisto [*sic*], fué cuando florecieron en aquella tierra semejantes facultades, lo cual, aunque fué mucho antes que los sabios y filósofos de Grecia, con todo fué después de Abraham, Isaac, Jacob y Joseph, más aún, después del mismo Muisés; porque al tiempo que nació Muisés se sabe que vivía Atlas, aquel célebre astrólogo, hermano de Prometeo, abuelo materno de Mercurio el Mayor, cuyo nieto fué este Mercurio Trimegisto.⁵⁵

Pero no se crea que la filosofía de los paganos es igual a la hebrea, porque

...los mismos filósofos de los cuales pasamos a estas cosas que parece no fueron tan laboriosos en sus estudios e investigaciones, sino por hallar el medio de vivir con comodidad, de forma que, según sus reglas, consiguiésemos la biennventuranza, ¿por qué causa discordaron los discípulos de los maestros y los discípulos entre sí, sino porque, como hombres mortales, buscaban este precioso y oculto tesoro con los sentidos humanos, y con humanos discursos y razones? En lo cual pudo haber también cierto amor y deseo de gloria, apeteciendo cada uno parecer más sabio y aguda que otro, no ateniéndose a dictamen ajeno, sino queriendo ser el autor e inventor de su secta y opinión.⁵⁶

He aquí la razón por la cual Sor Juana dice que Isis era lo mismo que Misraim y Heber cuando Isis representaba *solamente* a La sabiduría (a la hebrea), y no a la que “después existió” (la pagana). La separación entre ambas es, entonces, patente.

De la otra “sabiduría”, San Agustín explica que les fue enseñada a los egipcios por Isis cuando “Abraham tenía ya nietos”. A partir de aquí, entramos a un terreno distinto, el de las “opiniones” mitológicas.

Tras dejar perfectamente asentado que la verdadera sabiduría (la hebrea) es tan antigua que no hay ninguna que se le iguale, el Obispo de Hipona refiere el origen supuestamente divino de la sabiduría egipcia:

¿Y qué ciencias pudo haber en Egipto antes que Isis (a quien después de muerta tuvieron por conveniente adorarla como a una gran diosa) se les [*sic*] enseñase? De Isis escriben que fué hijo [*sic*] de Inaco [*sic*], el primero que principió a reinar en Argos, cuando hallamos por el contexto de la Sagrada Escritura que Abraham tenía ya nietos.⁵⁷

Todo ello, por supuesto, dentro de la pagana costumbre de deificar a los notables:

Porque del mismo modo dicen, que lo, hija de Inacho, llamándose después Isis, fué adorada y venerada como grande diosa en Egipto; aunque otros escriben que de Etiopía vino a reinar a Egipto, y porque gobernó por muchos años y con justicia, y les enseñó muchas artes y ciencias, luego que falleció la tributaron el honor de tenerla por diosa, siendo esta honra tan particular, que impusieron la pena capital a quien se atreviese a proferir que había sido criatura humana.⁵⁸

Y Sor Juana en el *Neptuno* dice lo propio:

Demás, que las fábulas tienen las más su fundamento en sucesos verdaderos; y los que llamó dioses la gentilidad, fueron realmente príncipes excelentes, a quienes por sus raras virtudes atribuyeron divinidad, o por haber sido inventores de las cosas...⁵⁹

⁵⁵ *Ib.*

⁵⁶ *Ib.*, XVIII, 41.

⁵⁷ *Ib.*, XVIII, 37.

⁵⁸ *Ib.*, XVIII, 3.

⁵⁹ *Ll.* 92ss.

Aquí se encuentra la causa de que antes de llegar a la etimología hebrea del nombre Isis que acabamos de explicar, la monja pase revista a las diversas “opiniones” mitológicas sobre el origen de éste, entendido como “sabiduría” en general.

Según relató la autoridad de San Agustín, las fábulas mitológicas poseen una base histórica real. Empero, aclara nuestra poetisa, no es esta la única razón por la que la sabiduría es conocida de tan distintas maneras.

En efecto, si tiene tantos nombres, se debe también a

haber dado los antiguos a la sabiduría diversas apelaciones, *originadas todas de haber algunos fingido, para dar autoridad a su doctrina*, algunas diosas asistentes suyas, a cuya dirección *decián deber* lo que de las ciencias alcanzaban, como fue la Egeria de Numa, la Urania de Avito, la Eunoia de Simón Mago...⁶⁰

Como puede apreciarse, Sor Juana refiere ahora *una razón más* que explica el porqué de la multiplicidad de nombres dados a la sabiduría. Además de la anterior, existe ésta, según la cual *entre los antiguos*, “algunos”, con la intención de “dar autoridad a su doctrina”, *fingieron* “algunas diosas asistentes suyas”. Es decir, que con la intención de validar su “sabiduría”, tuvieron que “fingir” que algunas diosas los habían dirigido para alcanzarla. Y enseguida proporciona dos o tres ejemplos de ello. Éstos son “la Egeria de Numa, la Urania de Avito [y] la Eunoia de Simón Mago”.

Es fácil notar que el fin de Sor Juana en toda esta secuencia es *únicamente* el de buscar las causas por las que la “sabiduría” tenga tan diversos nombres. Esto no quiere decir que, sacado el nombre hebreo cuyo origen ya relatamos, en determinado momento la monja otorgue su aval a alguno de ellos.

Pero Paz opina lo contrario, y llegado a este punto, escribe que

No deja de ser extraordinario que sor Juana cite entre los antiguos nombres de la sabiduría a nadie menos que a la consorte de Simón Mago, un personaje descrito como un impostor en los *Hechos de los Apóstoles* y al que varios autores cristianos y Padres de la Iglesia [...] pintan con tinta negra y cubren de invectivas.⁶¹

Como si la monja, más allá de poner un simple ejemplo de las causas por las que la “sabiduría” ha sido conocida con tantos nombres, afirmara que es opinión personal suya que en una prostituta —“la mujer del gnóstico Simón [que] se llamaba Helena y [a quien] él había recogido en un burdel de Tiro”⁶²— se “refugió” alguna vez “la caída Ennoia (Eunoia), esto es, la Sapiencia divina”,⁶³ Paz expresa asombro. Claro que, vistas así las cosas, no puede dejar de “sorprender” a Paz el que Sor Juana a continuación —según las propias conclusiones del crítico— “atribuya un sexo al Espíritu y que ese sexo sea precisamente el femenino”.⁶⁴ Pero, ¿cómo no va a dejar de asombrarlo esta reacción en cadena de conclusiones que, precisamente por estrafalaria, no dejaría de ser asombrosa? Y entusiasmado con su línea de argumentación, refiere que “en efecto, como *sophia* (sabiduría), las palabras *emnoia* y *epinoia*,⁶⁵ frecuentemente usadas por los gnósticos, y que significan pensamiento e idea, son femeninas”,⁶⁶ por lo que, con tal aserto, Sor Juana, obviamente, estaría “insinuando” que “lo que llamamos espíritu o idea también es femenino”.⁶⁷ Todo lo anterior, según antes dijimos, cree Paz que lo habría aprendido la poetisa

⁶⁰ L.I, 318ss; los subrayados son míos.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 230.

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ib.*

⁶⁴ *Ib.*

⁶⁵ ¿Dónde, preguntamos perplejos, está todo esto en *Sor Juana*? No lo sabemos.

⁶⁶ *Ib.*

⁶⁷ *Ib.*, p. 231. Lo cierto es que la posición de Paz a este respecto no queda muy clara, pues páginas abajo (p. 291) supone que Sor Juana hace declaración de que “espiritualmente, es un andrógino”. Cf. también para este punto TARSICIO HERRERA, *Buena fe y humanismo en Sor Juana*. México: Porrúa, 1984, pp. 43ss.

“a través de los tratados sincretistas de mitología, los libros del padre Kircher y otras obras más o menos tocadas por las especulaciones del hermetismo neoplatónico”.⁶⁸

Ah, pero, por si nadie lo había notado hasta ahora (y esto también antes lo referimos, pero es necesario volver a hacerlo en este momento), por si nadie lo había notado hasta ahora, dichas ideas son... ¡“claramente heréticas”!⁶⁹ Por eso —afirma Paz—, para “ponerse al abrigo de toda sospecha”,⁷⁰ la monja tuvo necesidad de recurrir “a la no menos asombrosa etimología de Isis”, aquella según la cual Isis es nombre hebreo.

Sin embargo aquí se cierra el círculo, porque la razón de que Isis sea nombre hebreo la acabamos de ofrecer. Y en verdad que resulta “menos asombrosa” que la ideada por el propio Paz. No obstante, hay que compadecer a Sor Juana. Más le hubiera valido no ejemplificar con un personaje tan opuesto a la fe cristiana como Simón Mago: ¡la simple mención de éste (¡a pesar de todas las salvedades hechas por ella!), ha bastado para que la califiquen de “hereje”!

Empero, con respecto a este asunto, digamos una última palabra en defensa de la jerónima. La aserción de Paz referente a que Sor Juana asegura que el espíritu es femenino, se viene también abajo si consideramos que la poetisa, en el mismo párrafo en que da el ejemplo de Simón Mago, pone como una causa más de la multiplicidad de nombres otorgados a la sabiduría la siguiente:

...de Simón Mago: así dieron *también* nombre de diosa a la sabiduría de los que fueron eminentes en ella. De donde trae el origen Semeles, nombre con que significaron la doctrina de Sem, hijo de Noé, y el primero que después del Diluvio tuvo escuela pública donde se profesaron las ciencias.⁷¹

Con esto, la monja afirma que, así como a la sabiduría se le dio el nombre de diversas diosas que algunos fingieron asistentes suyas (afirmación que le basta a Paz para de ella concluir que Sor Juana cree que “lo que llamamos espíritu o idea también es femenino”), así como se le dio el nombre de tales diosas, también se le dio el de aquellos que “fueron eminentes en ella”. Y entre aquellos que lo fueron —esto lo escribe Sor Juana inmediatamente después del ejemplo de Simón Mago— se encuentra no un ejemplo femenino más, sino todo lo contrario: “Semeles”, cuyo origen etimológico —al menos el aquí ofrecido por Sor Juana— es masculino, lo que indiscutiblemente basta para echar por tierra la suposición de que la monja pretende insinuar, “heréticamente” (?), que “lo que llamamos espíritu o idea también es femenino”.

Como puede apreciarse, el discurso de Sor Juana es uno solo de cabo a rabo; no aparecen por ningún lado las piruetas que O. Paz sugiere que la monja ejecuta “para ponerse a salvo de ataques doctrinarios”.⁷² Lo que Sor Juana en realidad hace es distinguir la sabiduría en general de la divina; a las cuales en ningún momento mezcla. Por eso cuando la monja señala el origen hebreo de la cultura egipcia, solamente sigue una idea antigua y ortodoxa.

Sor Juana pudo haber estudiado al padre Kircher (como estamos seguros de que lo hizo), pudo haberlo admirado incluso, pero de ahí a considerarla una “egiptómana” (pseudohermética) incurable, hay mucha diferencia.

Que la poetisa estuvo interesada en el país del Nilo es indudable. Sin embargo las razones de ese interés son más “clásicas” de lo que podríamos pensar. Bastaría con recordar que Egipto es, muchísimo antes que “el lugar de la revelación hermética”, el sitio del que el pueblo de Dios será rescatado de su esclavitud, prefigurando así la Liberación obrada por Jesucristo.⁷³

⁶⁸ *Ib.*, p. 230.

⁶⁹ *Ib.*, p. 231.

⁷⁰ *Ib.*

⁷¹ *l.l.* 324ss; el subrayado es mío.

⁷² *Op. cit.*, p. 231.

⁷³ Es lo que expresa, por ejemplo, el *Misal romano*: “¡Oh Dios!, que hiciste pasar a pie enjuto por el mar Rojo a los hijos de Abrahán, para que el pueblo liberado de la esclavitud del faraón fuera imagen de la familia de los bautizados” (*Vigilia pascual, bendición del agua bautismal*, 42).

Esto mismo dice Sor Juana en su *Cetro de José*, cuando hace cantar a Jacob, refiriéndose al “Salvador Divino”:

a Quien yo adoro, y a Quien
(en el Espíritu) miro
en tu Vara figurado,
no sólo a mi Carne unido
con Hipostática Unión,
mas en el velo escondido
de esa insignia que, en tu Cetro,
de tu providencia indicio
ha sido. Pues, como siempre
por costumbre se ha tenido,
en Egipto y otras partes,
que de la hazaña en que ha sido
el Héroe más señalado,
jeroglífico esculpido
traiga, en que a todos declare
las hazañas que antes hizo;
y como la tuya fué
haber socorrido a Egipto
con el Trigo, te pusieron
la empresa también en Trigo
en el fastigio del Cetro,
que adoro por sacro Tipo
del más alto Sacramento
que los venideros siglos
adorarán [...]

(vv. 1549ss.)

Egipto ha sido siempre importante para los cristianos. No sólo es el lugar en que Dios llena de honra a José (imagen de Jesús), sino aquel en que casi comienza el peregrinar de Abraham (Gen XII, 10). Egipto es símbolo del mundo. Es, como dijimos, el sitio donde será esclavizado el pueblo de Dios, así como aquél en el cual nacerá Moisés; libertador, profeta y “tipo” de Jesucristo (Act VII, 37). Egipto es también la región a la que huye la Sagrada Familia perseguida por Herodes (Mt II, 13), para que se cumpla la profecía de Oseas: “De Egipto llamé a mi hijo” (XI,1), tradicionalmente aplicada al Mesías.⁷⁴

Pero Sor Juana nos da una razón más por la que las tierras egipcias son importantes. En el número 315 —“A los triunfos de Egipto...”—, se refiere a la *Septuaginta* o *Versión alejandrina* del Antiguo Testamento,⁷⁵ de la siguiente manera:

Ya fuese vanidad, ya Providencia,
el Filadelfo invicto, Tolomeo,
trajo por Setenta y Dos varones
la Ley Sagrada en el idioma Griego.

⁷⁴ En los versos 59ss del número 299, dedicado a San José, dice Sor Juana:

Y así, porque no le prendan,
parte a Egipto desterrado,
porque se cumpla que el Hijo
sea de Egipto llamado.

⁷⁵ Méndez Plancarte (nota al v.14) explica brevemente lo que fue esta “versión”: “Havio Josefo, Filón y luego Eusebio, S. Justino y S. Ireneo, etc., narran que el rey egipcio *Tolomeo Filadelfo* (285-246 n. C.), reunido a 72 ancianos judíos en la Isla de Fénos, los hizo traducir al Griego los Libros Santos de Israel (nuestro “Antiguo Testamento”), para su biblioteca de Alejandria. Tal es la célebre *Versión Alejandrina*, o de *los Setenta*, ciertamente inclada allí bajo el mayor de los Tolomeos y concluida más de dos siglos antes de Cristo”.

Quiso Dios que debiese a su cuidado
la pureza del Viejo Testamento
la Iglesia, y que enmendase por sus libros
lo que en su original vició el Hebreo.

(vv. 13ss.)

La trascendencia de la *Septuaginta* es bien conocida. El padre Méndez Planearte refiere que "...dicha Versión (usada ya por los Apóstoles y los Stos. Padres, y fuente próxima de la Vulgata Latina) ha sido tenida en gran veneración por la Iglesia Católica, y fué *providencial* para el Cristianismo: como vehículo de la Ley y los Profetas en el mundo helénico, y como insospechable garantía de *la pureza del Viejo Testamento*, cuyos vaticinios mesiánicos en vano habría querido *el Hebreo*, para negar su cumplimiento en Jesús, *viciar en su Original...*"⁷⁶

Como vemos, éstas son algunas muestras de la importancia que, no sólo para Sor Juana, sino para la cultura cristiana en general, ha tenido Egipto. A través de tal importancia es fácil entender el interés sentido por la poetisa mexicana en las tierras del Nilo, sin necesidad de recurrir a la rebuscada e indemostrable hipótesis de la "revelación hermética".

Pidamos perdón ahora al lector por la larga "digresión" que era, ésta sí y a fin de cuentas, necesaria para descartar definitivamente la sugerencia de que Sor Juana, con el pretexto del "hermetismo neoplatónico", llegó en alguna ocasión (y en *Primero sueño* en particular) a exponer tesis "heréticas".

5.3 LAS PIRÁMIDES "SIMBÓLICAS"

El alma protagonista del poema se halla pues, según arriba explicamos, enfrentada al paisaje de "este concreto valle geográfico" que es el de las pirámides; tumbas magníficas, pero también "banderas" de las glorias egipcias.

Y éstas, dice Sor Juana en los versos 354-61:

éstas —que en nivelada simetría
su estatura crecía
con tal disminución, con arte tanto,
que (cuanto más al Cielo caminaba)
a la vista, que lince la miraba,
entre los vientos se desaparecía,
sin permitir mirar la sutil punta
que al primer Orbe finge que se junta [...]

Si nos fijamos bien, hallaremos aquí una imagen que nos es de sobra conocida. Efectivamente, se trata de la misma "figura" del inicio del poema:⁷⁷ la forma piramidal que se dirige al "cielo" de la luna (el primero, a partir de la tierra).

Ya antes explicamos que la trascendencia del *Intermezzo* reside principalmente en que en él es la propia autora quien nos explicita la significación adjudicada al símbolo de las pirámides. Ahora bien, dado que tal símbolo se repite cuando menos una vez a lo largo de la obra, debemos suponer que su importancia en la alegoría de *Primero sueño* es suma. Attendamos ahora a lo que Sor Juana nos dice del mismo.

Las pirámides, refiere en estos versos, aparentando tocar el "orbe" de la luna, poseen tal altura que, a la vista "que lince las miraba", no le fue permitido "mirar la sutil punta" de las mismas. El intento visual fue,

⁷⁶ *Ib.*, nota a los vv. 17-24.

⁷⁷ *Cf. supra* pp. 1ss.

entonces (de manera similar al de la “sombra” piramidal del inicio del poema que, pretendiendo ascender aún más, no lo logra), inútil. Pero ya veremos luego que en el pasaje presente tampoco las pirámides lo consiguen, pues sólo “finge” su punta “juntarse” al cielo lunar. Sin embargo, es ahora la vista la que se encuentra precipitada, porque

hasta que fatigada del espanto,
no descendida, sino despeñada
se hallaba al pie de la espaciosa basa [...]
(vv. 362-4)

Tras pretender contemplar la punta de las pirámides, la vista, “fatigada del espanto”, fue literalmente “despeñada” de su altura, hasta llegar a encontrarse en la gran base de aquéllas.

Y una vez ahí

tarde o mal recobrada
del desvanecimiento
que penit fué no escasa
del visual alado atrevimiento— [...]
(vv. 365-8)

Es decir, que mal se recuperaba del gran castigo a la osadía de intentar volar con los ojos hasta la cima, representado por el “desvanecimiento”.

Ya estudiaremos después cómo este tema del intento de ascender “vano”, así como el correspondiente del “despeño”, aparecen en diversas ocasiones a lo largo del poema. Por ahora observemos el modo con que Sor Juana retoma la descripción de las masas piramidales que, paulatinamente, se van transformando en “símbolos”.

Las pirámides entonces

cuyos cuerpos opacos
no al Sol opuestos, antes avenidos
con sus luces, si no confederados
con él (como, en efecto, confinantes),
tan del todo bañados
de su resplandor eran, que —lucidos—
nunca de calorosos caminantes
al fatigado aliento, a los pies flacos,
ofrecieron alfombra
aun de pequeña, aun de señal de sombra [...]
(vv. 369-78)

Hay en estos versos un como subrayado de la misma imagen de la figura piramidal que asciende al círculo del cielo. Parecen ligeras variaciones sobre el mismo tema: ahora no vemos la circunferencia lunar sobre la pirámide, pero sí el disco del sol por encima de ella.

De pronto Sor Juana describe un mediodía deslumbrante. El sol cae a plomo sobre los opacos cuerpos de las pirámides, de modo que, resplandecientes, no ofrecen la más mínima esperanza de sombra a los “calorosos caminantes”.

5.3.1 SU TRANSFORMACIÓN

Con respecto a esta recurrente figura de la forma piramidal coronada por un círculo, habrá que recordar por supuesto los “emblemas” de Saavedra Fajardo ya referidos y que, muy acertadamente, fueron asociados por Pascual Buxó con *Primero sueño*.⁷⁸ Pero habrá también que hacer algunas aclaraciones. Esto lo haremos llegado el momento; por lo pronto mencionemos que todo indica que Sor Juana va, a la vez que reforzando el “paisaje geográfico”, abonando el terreno alegórico mediante la lenta transformación de las pirámides egipcias en meros símbolos.

Efectivamente, a partir del verso 400 el carácter simbólico de las pirámides se verá definido con toda claridad; sin embargo, antes de llegar a él la poetisa se encargará de completar la ya iniciada transición. Para ello dirá unas últimas palabras de las pirámides de Egipto:

éstas, que glorias ya sean Gitanas,
o elaciones profanas,
bárbaros jeroglíficos de ciego
error [...]

(vv. 379-82)

Sor Juana repite en estos versos las “funciones” conocidas de las pirámides egipcias; sólo que ahora con un carácter distinto. Antes explicó dichas “funciones” (vv. 340ss), hoy en cambio las pone como aparte. “Éstas —comenta—, pueden muy bien ser ‘glorias’ de Egipto; o pueden ser ‘bárbaros jeroglíficos de ciego error’, es decir, monumentos idolátricos”, pero eso no importa; porque lo que importa ahora es que, según Homero:

[...] según el Griego
ciego también, dulcísimo Poeta [...]

(vv. 382-3)

Las pirámides tienen una función simbólica.

5.4 SU SIMBOLISMO

La transición ha sido completada. El “nexo” *Homero*, lo ha utilizado la monja para llevarnos del “concreto valle geográfico” egipcio, a este nuevo “valle espiritual” que es el representado por el simbolismo de las pirámides.

Pero, ¿cuál es ese simbolismo? Veamos.

5.4.1 LA “SENTENCIA” HOMÉRICA

Dice Sor Juana que, según la sentencia de Homero

las Pirámides fueron materiales
tipos solos, señales exteriores
de las que, dimensiones interiores,
especies son del alma intencionales:
que como sube en piramidal punta
al Cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente

⁷⁸ Cf. *supra* 3.1.3, e *infra* 5.4.3.

su figura trasunta,
y a la Causa Primera siempre aspira
—céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia—.

(vv. 400-11)

Comencemos diciendo que nadie hasta hoy ha podido encontrar esta “sentencia” asignada a Homero por Sor Juana. En su “nota ilustrativa” a los versos 382 y 399 de *Primero sueño*, Méndez Plancarte escribe: “dónde hable de las Pirámides ‘el ciego Poeta’, Homero, no se nos aleanza; ni Vossler halló rastro en varios léxicos homéricos”. Bénassy-Berling comenta⁷⁹ que la poetisa “curiosamente” atribuye tal idea de que “la pirámide es la imagen del espíritu humano” a Homero. Y por su lado, O. Paz, firme en su interpretación pseudohermética, asegura que “algunos críticos se extrañan de la mención de Homero a propósito del simbolismo de la pirámide; no hay razón para sorprenderse: desde el siglo II Homero y Virgilio fueron reinterpretados por el hermetismo”.⁸⁰

En efecto. Puede que, dentro del pseudohermetismo, así haya sido, pero ello no aclara nada: Sor Juana utiliza nada menos que 16 versos (del 382 al 398) para hablar directamente de Homero, y en ninguno de ellos aparece el más leve rastro de que ella ereyera en tal “reinterpretación” pseudohermética del poeta. De cualquier modo, háyalo o no “reinterpretado”, sigue siendo un enigma de dónde sacó Sor Juana que Homero hizo alguna vez la antedicha referencia a las pirámides.

Ahora bien —prescindiendo de si es homérica o no—, lo verdaderamente importante es, según decíamos, que la “sentencia” esclaree el contenido simbólico conferido a las pirámides en *Primero sueño*.

Pero no únicamente eso: por medio de ella Sor Juana nos da asimismo buena parte de la clave alegórica de su poema. Ello se debe a que este breve pasaje comprendido entre los versos 400 y 411 nos presenta no únicamente a las pirámides, sino a que en él encontramos una vez más la ya conocida “figura” de la forma piramidal rematada por un círculo;⁸¹ sólo que ahora a dicha “figura” la acompaña una “explicación”. Según comentamos antes, la recurrencia de esa “figura” a lo largo de la obra nos autoriza a considerarla como muy importante; veamos ahora en qué consiste la “explicación” de la misma y cuál es su importancia.

5.4.2 “TIPOS SOLOS”

Dejando a un lado las que llamamos “funciones” históricas de las pirámides, escribe Sor Juana que fueron éstas “tipos” materiales solamente, “señales exteriores” (vv. 400-1), es decir, “signos externos”, como traduce Méndez Plancarte en su prosificación del fragmento.

Antes, cuando habló de sus “funciones” históricas, la monja explicó que fueron las pirámides tumbas y “banderas” de los faraones. Ahora en cambio nos dice que son “señales” materiales, pero no ya de la grandeza faraónica, sino de la “aspiración” (v. 408) de “la humana mente” (v. 406). Sor Juana ha transformado lenta y cabalmente la materia en espíritu; ha hecho de la región de Gizeh un valle de signos.

Las pirámides, efectivamente, son “señales”; son “tipos solos”

de las que, dimensiones interiores,
especies son del alma intencionales [...]

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 153.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 491.

⁸¹ *Cf. infra* 5.4.3ss.

La transición del valle de las pirámides al espacio íntimo del alma humana se da a través de esta adjudicación de lo significado al significante. Al aclararnos qué específicamente significan las pirámides en su poema, Sor Juana las convierte en "otra cosa"; y, más que agregarles un contenido extra, lo que hace es (luego de habernos hecho sentir en Egipto) desmaterializarlas para que, así, comprendamos que, vueltas signos, se hallan casi casi como equivalentes del actuar del espíritu humano.

Prosifica Méndez Plancarte este fragmento de la siguiente manera: "según el aludido sentir de Homero, efectivamente, las Pirámides sólo fueron símbolos materiales, signos externos, de las dimensiones interiores que son especies intencionales del Alma, —esto es, de la 'actitud del espíritu humano'—..."⁸²

Las pirámides son, entonces, signos de la "actitud del espíritu humano". Este es, en *Primero sueño*, su profundo simbolismo.

5.4.3 INTENCIONALES

Ahora bien, del término "intencional" dice el *Diccionario de autoridades*:

Lo que pertenece á los actos interiores del entendimiento, o tiene ser por ellos. Dicese frecuentemente de las especies de los objetos que concurren al conocimiento de ellos. Lat. *Intentionalis*. Solís, Hist. de Nuev. Esp. lib. 5. cap. 5. Pareciendole que trahían dentro de sí algunas especies, como *intencionádes* de la fe venidéra.

Y de "intencionalmente":

Por acto preciso del entendimiento. Lat. *Intentionaliter*. Sandov. Hist. de Ethiop. lib. 1. cap. 2. Y se haga corporalmente en el engendrado, lo que en el generante antecedió espiritual ó *intencionalmente*.

En realidad el término "intencional" se fue transformado con el tiempo en la escolástica. La utilización que de él hizo Santo Tomás se confunde a veces con el de especie inteligible (en el sentido ya visto de intermediaria entre el objeto y el intelecto humano), y a veces se distingue de ésta por prescindir del objeto mismo, o por abstraerlo de sus condiciones de materialidad naturales.

La escolástica del s. XIV abandonó esta concepción de la *similitud* de la especie con el objeto, estando ahora la cosa misma (no la especie) presente al entendimiento. El objeto del conocimiento pasó entonces a ser el término directo, *intencional* u *objetivo* de la *intencionalidad* del conocimiento.

Para el nominalismo de Occam sin embargo, el acto de conocimiento es una intención pues hace referencia directa al objeto. De este modo la intención deja de sustituir a los objetos, que ya no pueden ser, simple y llanamente, intercambiados por conceptos.

A partir de entonces la intencionalidad, con respecto al objeto, fue quedando casi exclusivamente como equivalente de la referencia del signo a lo que éste significa.⁸³

Modernamente, Jacques Maritain ha escrito de la *intencionalidad* que, en alguna de sus obras

El P. Gardeil emplea el término intencional en un sentido bastante diferente [de aquel en que el propio Maritain lo emplea] y que es [el de Maritain], según creemos, corrientemente reconocido en la Escuela. Para él [Gardeil].., 'intencionalidad' implica esencialmente tendencia hacia un objeto *distante* y, desde luego, un conocimiento será tanto menos intencional cuanto menos intuitivo o más experimental, menos *distante*; un conocimiento verdaderamente experimental y posesivo no podrá ser intencional. Para nosotros [Maritain], al contrario, la intencionalidad es propia de todo conocimiento creado (sólo el conocimiento divino no es intencional porque Dios es por sí mismo todas las cosas). En la intuición por excelencia, es decir

⁸² *Obras completas*, v. I, p. 609.

⁸³ AUBAGNANO, NICOLA. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1987.

en la visión beatífica, en donde Dios es conocido posesivamente y sin ninguna distancia, pues es su misma esencia la que desempeña la función de species; ¿acaso el alma no se torna, no es *intencionalmente* Dios? El ángel, cuando se conoce intuitivamente, profiriendo un concepto en donde expresa toda su sustancia, ¿no es *intencionalmente* él mismo? En fin, para recurrir a la intuición menos elevada, pero para nosotros la primera, ¿el sentido no se transforma acaso *intencionalmente* en el objeto que, sin embargo, él conoce en la presencialidad de su acción sobre el órgano? Lo esencial a la intencionalidad no es la distancia del objeto, es el modo de existir que este término designa, y según el cual un sujeto es algo distinto de lo que es según su ser de naturaleza.⁸⁴

Como vemos por los anteriores ejemplos, la definición del término escolástico “intencional”, correlativo siempre al de “intencionalidad”, no resulta fácil. Sin embargo algo podemos sacar en concreto, y es que la intencionalidad se refiere precisamente a este “modo de existir” de todo ser creado, según el cual el modo con que conoce lo convierte en “algo distinto de lo que es según su ser de naturaleza”. Efectivamente, si el alma es, según Aristóteles, de algún modo “todas las cosas”,⁸⁵ la intencionalidad se refiere al “movimiento” con el que el entendimiento se “convierte” en esas cosas. Se trata de la “actuación” de la inteligencia con respecto a su objeto de conocimiento; de la “relación” del acto de conocer con el objeto mismo.

Tomado así, en sentido un tanto cuanto lato, podemos comprender más claramente lo que Sor Juana nos dice: “las pirámides sólo fueron símbolos exteriores del ‘actuar’ del entendimiento”. El signo de la pirámide le sirve a la poetisa para designar el acto de conocer. La figura piramidal es “tipo” de ese actuar.⁸⁶

Sin embargo, ya se dijo, el modo de conocer del entendimiento creado es distinto del divino. Mientras que Dios —en expresión de Maritain— “es por sí mismo todas las cosas”, la creatura en cambio “se transforma” (Maritain) en ellas, sólo que no real sino *intencionalmente*. Debido a ello, cabría la posibilidad de leer este pasaje de *El sueño* de la manera siguiente: “las pirámides únicamente fueron signos exteriores del modo de conocer humano, según el cual las cosas no están en él real, sino intencionalmente”.

Ya en el *Neptuno alegórico* nos había dado Sor Juana una poderosa razón por la cual desde antiguo fue necesario otorgar “figuras” a lo que carecía de ellas:

Costumbre fue de la antigüedad, y muy especialmente de los egipcios, adorar a sus deidades debajo de diferentes jeroglíficos y formas varias: y así a Dios solían representar en un círculo [...] por ser símbolo de lo infinito. Otras veces, en el que llamaban *Enephi*, por quien entendían al Criador del Universo [...] No porque juzgasen que la Deidad, siendo infinita, pudiera estrecharse a la figura y término de cantidad limitada; sino porque, como eran cosas que carecían de toda forma visible, y por consiguiente, imposibles de mostrarse a los ojos de los hombres (los cuales, por la mayor parte, sólo tienen por empleo de la voluntad el que es objeto de los ojos), fue necesario buscarles jeroglíficos, que por similitud, ya que no por perfecta

⁸⁴ *Los grados del saber*. Buenos Aires: Club de lectores, 1978, pp. 711ss.

⁸⁵ *De anima*, III, 8.

⁸⁶ En la introducción a su edición de parte del texto del *Ars logica* de Juan de Santo Tomás (1589-1644) relativa al signo, Mauricio Beuchot dice que para el comentarista del Aquinate el signo es, en sus propias palabras, “aquello que representa a la facultad cognoscitiva algo diferente de sí mismo”. Debido a ello, explica Beuchot, “encontramos dos cosas principales: la primera es la razón de representativo o manifestativo, la segunda es la ordenación del signo a otra cosa, es decir, la relación, que en este caso es doble: (i) a la cosa representada o significada, que debe ser distinta del signo, pues nada es signo de sí mismo, y (ii) a la facultad cognoscitiva, a la cual el signo representa aquella cosa distinta de él mismo. Por ello la representación o manifestación que hace el signo es una *relación* (entre la facultad y el signo y entre el signo y su objeto significado) [...] En consecuencia, lo propio del signo es ser un ente relacional, y el significar consiste en una relación.” Ahora bien, “en cuanto al ‘ser de signo’ —prosigue Beuchot—, esto es, en cuanto al *esse* que tiene en el signo la *essentia* del significado, de lo representado, Juan de Santo Tomás se hace la siguiente pregunta: ‘¿Qué es aquello perteneciente a lo significado que está unido al signo y presente en el signo además del mismo signo y de su entidad? Se responde que es el propio significado, pero con un ser distinto; como la cosa representada por la especie cognoscitiva es el propio objeto, pero con un ser intencional, no con un ser real’ [...] De esta manera se puede ya determinar lo que el signo tiene de esencial y las condiciones propias que surgen de su esencia o naturaleza. Lo esencial del signo es; (a) tener relación con lo significado como algo distinto de él, manifestable a la facultad cognoscitiva, y (b) ser representativo de esa cosa distinta de él, que es lo significado. Las condiciones propias del signo son: (a) Ser más conocido que lo significado, no por naturaleza, sino en cuanto a nosotros, (b) ser inferior o menos perfecto —al menos en cuanto signo— que lo significado, y (c) ser desemejante a lo designado” (DE SANTO TOMÁS, JUAN. *De los signos y los conceptos*. Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989, pp. 9, 10, 14 y 15). Cf. *infra* cap. 8, nota 9.

imagen, las representasen. Y eso hicieron no sólo con las deidades, pero con todas las cosas invisibles, cuales eran los días, meses y semanas, etc.⁸⁷

Según se ve, el que Sor Juana busque una "figura" para representar la acción del alma, no resulta extraño. Dicha figura es, obviamente, la piramidal. Empero no es ésa la única figura que aparece en el *Intermezzo*. En él hallamos la que a lo largo del poema ha sido como inseparable "remate" de la pirámide: el círculo. El círculo, en efecto, ya lo explicó Sor Juana en el precedente fragmento del *Neptuno*, es ("por ser símbolo de lo infinito") "jeroglífico" de Dios:

—céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya na circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia—.

(vv. 409-11)

Ahora bien, la aparición inseparable de las dos figuras a lo largo del poema nos es explicada en esta nueva: el alma, simbolizada por la forma piramidal, siempre "aspira" a Dios, Circunferencia infinita. Este par de "cosas que carecían de toda forma visible" (el alma y Dios), la encuentran así en la iconografía que en *Primero sueño* Sor Juana les asigna. El "emblema" hallado por Pascual Buxó en el libro de Saavedra Fajardo y tan justamente asociado por él al principal símbolo del poema de Sor Juana; el emblema que representa a la pirámide "de sombra que pretende 'empañar' la luz del sol y las estrellas..."⁸⁸ encuentra aquí, en el *Intermezzo de las pirámides* y aplicado en específico a la presente obra de la monja, su explicación más acabada: la figura piramidal que es el alma "siempre aspira" al Círculo infinito que es Dios.

5.4.4 EL CÍRCULO

El porqué Dios sea representado por un círculo⁸⁹ lo ha ya explicado la misma Sor Juana: su forma es símbolo del infinito.

El círculo es, según lo define el *Diccionario de autoridades*, la figura geométrica perfecta. Se trata de una

Figura plana, contenida de una sola línea, llamada Circunferencia, dentro del qual hai un punto, desde donde todas las líneas que salen, y se terminan en la circunferencia son iguales [...] Alcaz. Vid. de S. Julian, lib. 3. cap. 4. El círculo es una figura perfectísima, que una vez delineada no se le halla principio ni fin.

El círculo es, indudablemente y por estas características, figura de las menos inapropiadas para ser símbolo de Dios.

Esta imagen la utilizará Sor Juana asimismo en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Allí comenta que, "en su curioso libro *De Magnete*", el padre Kircher dice que "todas las cosas salen de Dios, que es el centro a un tiempo y la circunferencia de donde salen y donde paran todas las líneas criadas".⁹⁰

Al tocar este aspecto, O. Paz escribe:

La alusión a la causa Primera evoca inmediatamente otra imagen favorita de sor Juana: la circunferencia cuyo centro está en todas partes. En la *Respuesta* ella dice que la tomó de Kircher pero, según ya indiqué, la idea viene de Nicolás de Cusa.⁹¹

⁸⁷ Ll. 1ss.

⁸⁸ *Las figuraciones...Op. cit.*, p. 254.

⁸⁹ Cf. *infra* 7.9.5.7.

⁹⁰ Ll. 421ss.

Y su anterior "indicación" es la siguiente. Al hacer la exégesis de uno de los villancicos dedicados a Santa Catarina (el núm. 315) y, con mayor precisión, de los versos 45ss del mismo:

Fué en su círculo puesta Catarina,
pero no murió en ella: porque siendo
de Dios el jeroglífico infinito,
en vez de topar muerte, halló el aliento.⁹²

Paz sugiere que esta "imagen de Dios como un círculo cuyo centro está en todas partes —proposición a un tiempo irrefutable e indemostrable— viene de Nicolás de Cusa, aunque sor Juana, según ella misma lo dice [...] la tomó de Kircher [...] Es revelador que ni siquiera en un villancico, género popular y devoto, sor Juana olvidase sus preocupaciones filosóficas y herméticas".⁹³

Ahora bien, aunque es verdad que dicha imagen fue "popularizada" por Nicolás de Cusa (1401-1464), quien, junto con otras argumentaciones geométricas, la utiliza para ejemplificar su *docta ignorancia*,⁹⁴ también lo es que la imagen de marras es bastante anterior al cardenal.

En efecto, Maurice de Gandillac documenta su existencia en la simbología medieval ya como una "fórmula clásica"

pero aplicada hasta entonces solamente a Dios, salvo la excepción episódica del enciclopedista Alejandro Neckham, quien, a fines del siglo XII, escribe curiosamente que Aristóteles hacía del mundo *una solidez esférica, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna*.⁹⁵

Empero, y prescindiendo del antiguo origen de esta "fórmula clásica", no es necesario rascar mucho para encontrar el sitio del que Sor Juana la obtuvo. Ya comentamos que ella misma reconoce que fue de un libro del padre Kircher.

Ahora bien, como anteriormente mencioné, al jesuita alemán se le considera el fundador de la moderna egiptología. Si bien sus interpretaciones de los jeroglíficos egipcios estaban equivocadas, en una época en la que eran éstas prácticamente la única explicación existente de los mismos, resulta natural que Sor Juana, ávida siempre de conocimientos, tomara de ellas lo que le parecía, si no completamente verídico, sí

⁹¹ *Op. cit.*, pp. 491-2.

⁹² Se refiere Sor Juana, como explica Méndez Plancarte, al tormento aplicado a la santa por Maximino, perseguidor de los cristianos, quien "aprestó una rueda erizada de cuchillas, que se hizo pedazos al estar Catarina en oración" (cf. la "nota" primera del núm. 312 de las *Obras* de Sor Juana).

⁹³ *Op. cit.*, pp. 426-7. Previamente, al dar su versión del cuarteta anterior (41-4) del susodicho villancico núm. 315:

Fué de Cruz su martirio; pues la Rueda
hace, con dos diámetros opuestos.
de la Cruz la figura soberana,
que en cuatro se divide ángulos rectos.

Paz (*ib.*) escribe: "más de dos siglos después Alfred Jarry [...] se sirve de la misma demostración para proponernos una blasfema alegoría. En ese texto enigmático aparece como personaje una banda heráldica que es también un bastón horizontal y que así simboliza, doblemente, al falo y al signo aritmético de menos: -. El bastón-falo, al girar, exactamente como en los cuatro versos de sor Juana, se yergue y forma una cruz que es, asimismo, el signo de más: +, representado por un templario, listo para combatir contra el signo inverso. No hay lucha..." etcétera. El chiste es que, adviérneme el lector, a fin de cuentas ¡el cero es la panza de Ubú!" Pero, ¿podía alguien establecer esta reacción en cadena de imaginaciones que nos lleva de la heráldica a la blasfemia, pasando por la aritmética, los templarios, el martirio de Santa Catarina, los versos de una monja del siglo XVII y la "panza" del padre Ubú? Octavio Paz sí.

⁹⁴ Cf. v. gr. ALEXANDRE KOYRÉ. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: S. XXI, 1974, pp. 9ss.

⁹⁵ *Historia de la filosofía*. Vol. V.: "La filosofía del Renacimiento". México: S. XXI, 1985, p. 38. La fuente de la "imagen" es incierta. La presente cita parece adjudicar la paternidad de la misma a Aristóteles, lo que, por supuesto, la convertiría en anterior al surgimiento de la corriente pseudohermética. Sin embargo, Koyré dice que procede del pseudohermético: "Este famoso dicho, que describe a Dios como una *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi*, aparece con esta forma por primera vez en el pseudo-hermético *Libro de los XXIV filósofos*, una compilación anónima del siglo XII..." *Op. cit.*, p. 21.

cuando menos plausible,⁹⁶ descartando lo demás. Este modo de actuar es, no digamos el de alguien tan preparado como Sor Juana, sino el de cualquier lector medianamente instruido.

Por otro lado, Kircher no sólo fue “egiptólogo”. Su importancia cultural pertenece a variados campos del saber. Sigüenza y Góngora en su disputa sobre los cometas por ejemplo, lo cita, como astrónomo, al lado de...¡Descartes!⁹⁷

Es cierto que el ambiente barroco propiciaba este tipo de amalgamas que a nosotros en lo personal nos parecen exquisitas. Pero precisamente por ello se necesitaba de un sentido agudo del discernimiento que evitara la indiscriminada aceptación de casi cualquier cosa.⁹⁸

Además resulta interesante comprobar cómo la simpatía demostrada por Sor Juana en sus *Obras* respecto a Kircher es, comparada con la de su amigo Sigüenza, muchísimo menor.⁹⁹ A ello hay que agregar que el libro del que la poetisa confiesa haber tomado la imagen del círculo no es, como podría pensarse, el de las “antigüedades egipcias”, el *Edipo egipciaco*,¹⁰⁰ sino el que ella llama *De Magnete*, “Del imán”, y que según Méndez Plancarte es el *Magneticum naturae regnum*.

Esta misma actitud crítica puede afirmarse entonces que fue la adoptada por la monja para la selección de la información incorporada al conjunto de su obra. A este respecto, Ezequiel A. Chávez,¹⁰¹ describiendo deliciosamente cómo debieron ser cantados los villancicos en esa época, relata:

¿Miráis, desde este nuestro siglo, oscuro a pesar de su luz eléctrica, la catedral aquella de hace más de dos siglos, en la noche, como un ascua de luces? ¿Veis allí a la multitud apiñada, hombres y mujeres, oyendo, con los niños, las coplas de Sor Juana? Hombre[s] y mujeres del pueblo todo; ricos y pobres, estudiantes y niñas; los ojos abiertos, reflejando las luces; las almas volando. Y miran —porque Sor Juana los crea con su palabra, y con ella los hace visibles—, al poeta del pueblo, al poeta que no tiene blanca; que, como es poeta, bien puede salir a encender su linterna, con la luz de su alma; y que pobre, pobre, no puede pagarla. Miran al pueblo metido en la iglesia, y a la iglesia cobijando al pueblo: transparentes los muros; transparentes las bóvedas: visibles empero, al través de ellas los astros esplenden; y entre el pueblo mismo —impalpables, mas también, visibles— aroman los pinos, que a nadie separan; que como los muros, y las altas bóvedas, y los blancos astros, y las negras ramas, en la grande iglesia son *almas* de pinos, de ramas, de muros, de bóvedas y astros, que a nadie separan! [*sic*]...

⁹⁶ Suponiendo obviamente que la monja haya tomado en serio (o tan solo leído) el *Oedipus*, pues lo cierto es que jamás hace referencia a él. No deja de ser extraño que en su *Neptuno alegórico*, texto reconocido incluso en Europa como de gran sutileza en materia de símbolos (Ketten, en 1699, escribía esto en su *Apelles symboliens* —cf. DE LA MAZA, FRANCISCO, *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia*. México, UNAM, 1980, pp. 132-3), Sor Juana ni lo mencione siquiera; ello, a *fortiori*, si consideramos la importancia concedida en el *Neptuno* a Egipto. Por otra parte es necesario aclarar que no es ni ha sido nuestra intención “expurgar” la obra de Sor Juana de la más nítida influencia pseudohermética. Las influencias, efectivamente, llegan por cauces muchas veces imperceptibles e inesperados. Es posible, por ejemplo, hallar rastros platónicos incluso en la obra de Santo Tomás de Aquino. Esto no debe asombrarnos. Tanto el platonismo como el neoplatonismo (y en menor grado el pseudohermetismo) representaron una fuerte —si no es que la principal— influencia en la historia del pensamiento de buena parte de la Edad Media. Luego, tras su “redescubrimiento”, influyeron quizá con mayor fuerza aún en la filosofía renacentista. ¿Cómo entonces suponer que Sor Juana, heredera cultural de todo esto, no poseyera su buena dosis de “platonismo”? Lo que hemos intentado es —eso sí— quitar la impresión de que la monja fue una “hermética” a ultranza; porque la injustificada y desmedida aceptación de este supuesto lleva, como puede muy bien verse, a afirmar incluso y sin que medie demostración alguna, su heterodoxia. Es necesario, por otro lado y según antes explicamos, considerar que el medio intelectual en el que se desarrolló nuestra poetisa fue, indudablemente, el aristotélico-tomista de la Contrarreforma católica.

⁹⁷ *Op. cit.*, pp. 148-9.

⁹⁸ A ello hay que sumar el que buena parte de las teorías de Kircher no habían sido refutadas. Nótese además que la antedicha actitud de atenta selección es diferente de la nuestra, que en apariencia únicamente acepta como verdadero lo que ha sido “científicamente” comprobado. Sin embargo, incluso alguien como Kepler se negó a aceptar la “científica” afirmación, novedosa en su época, de la infinitud del universo; afirmación que, por cierto, es hoy día nuevamente puesta en duda por el pensamiento contemporáneo (cf. v. gr., KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 61ss).

⁹⁹ En efecto, mientras que en uno solo de sus libros (*Libra astronómica...Op. cit.*) Sigüenza y Góngora cita no menos de quince veces al sacerdote alemán (de quien por cierto era correspondiente. Cf. IRVING A. LEONARD, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del S. XVII*. México, FCE, 1984, p. 63), en todo el *corpus* sorjuanino en cambio encontramos únicamente un trío de explícitas referencias a él; una de ellas, la arriba presentada, precedida por el epíteto “curioso”, mientras que en otra “kircherizar”, como sinónimo de “jugar” —a las matemáticas (cf. la anotación hecha por Méndez Plancarte a los vv. 181-2 del lám. 50 de las *Obras* de Sor Juana).

¹⁰⁰ *Libra astronómica...Op. cit.*, p. 28.

¹⁰¹ *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de psicología y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*. México: Porrúa, 1981, p. 136.

Y este mismo pueblo escuchaba las “preocupaciones filosóficas” de Sor Juana, pero no una “filosofía” extraña, “hermética”, sino la de todos:

Piensen, en fin, los que a Sor Juana quieran entender, que sus villancicos prueban —contra quienes pensaron y piensan otra cosa, que el ambiente que ella respiraba, ambiente era de libros, y que, cuando en ellos pensaba, sumábanse para ella todos — particularmente en la segunda mitad de su vida—, en ¡*El Libro!* El único, el milagroso y santo; de cuyas páginas subía para ella, como para la admirable vieja que pintó Rémbbrandt inclinada leyendo un libro, claridad sobrenatural; no a la cara no más; también al alma; porque lo leía, más aún que con los ojos, con su amor; por eso *El Libro* le entregaba, transformada en luz, su virtud recóndita.¹⁰²

Cuando en la *Respuesta a Sor Filotea* Sor Juana sugiere la imagen de Dios como un círculo, y lo hace mencionando explícitamente a Kircher, el contexto de su cita no puede ser más claro: está hablando de que el fin último de su aprendizaje es la doctrina sagrada cristiana.¹⁰³ Ahí explica que el estudio de todas las cosas le ha sido útil, porque (como sucede con el círculo, de cuyo centro salen líneas iguales a la circunferencia) “Todas las cosas salen de Dios...”, y vuelven a Él. Lo mismo sucede con la Biblia,¹⁰⁴ pues es “el Libro que comprende todos los libros...” (l. 374).

Como vemos, no es necesario acudir a la hipótesis pseudohermética para dar razón del uso de una “imagen” precisa —sea o no de origen pseudohermético— en un villancico hecho, según su “género”, para cantarse en las devociones populares.¹⁰⁵

En efecto, resulta completamente superfluo agregar a los versos donde Sor Juana habla del martirio de Santa Catarina esta hipótesis pseudohermética, cuando sin ella e igual a como sucede con el antedicho pasaje de la *Respuesta*, se explica perfecta y cabalmente a sí misma en el sentido cristiano; la santa no muere en el círculo de navajas porque simple y sencillamente éste es símbolo del Dios Infinito.¹⁰⁶ Lo propio ocurre con el presente pasaje de *Primero sueño*.

5.4.5 LA PIRÁMIDE

Digamos, antes de abandonar este tema de los villancicos, que en otro de los dedicados a Santa Catarina (319), se halla la segunda de nuestras figuras: la pirámide, símbolo del alma. En este caso, símbolo del alma de la santa.

Luego de preguntar cuál sea la más admirable de las Siete maravillas del mundo, Sor Juana compara a la santa con cada una de ellas, y al llegar a las pirámides de Egipto exclama:

¹⁰² *Ib.*, p. 141.

¹⁰³ Ll. 290ss: “Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas...” (312ss).

¹⁰⁴ Cf. *infra* 7.9.5.7ss, especialmente la nota 224.

¹⁰⁵ Aunque no es estrictamente el caso, recordemos aquí que el origen de variados símbolos cristianos es pagano. La Iglesia, desde sus inicios, tomó algo de lo que —a nivel “significante” tan solo— el paganismo le ofrecía, para enriquecerlo con el “significado” verdaderamente salvador de la Revelación de Jesucristo. En este sentido, Louis Bouyer ha explicado que el cristianismo tomará, “refundirá una segunda vez el material arcaico de los ritos naturales que ya el judaísmo había purificado, transfigurado. Lo hará, acabando y consumando su ‘historización’. Absorbiendo su sentido primario, cósmico, en un sentido que no solamente es sacado de la historia sagrada, sino que es el sentido último de ésta” (*El rito y el hombre*. Barcelona: Estela, 1967, p. 144). Sin embargo, en muchas otras ocasiones el fenómeno fue a la inversa: “pero debemos añadir que era igualmente ilusorio buscar en el hermetismo, o en el neo-platonismo, que es en tantos aspectos su heredero, un antecedente al evangelio o incluso a la fe de la Iglesia antigua. No solamente estas escuelas son posteriores a su fundación y a su organización primera, sino que, por intermedio de la colonia judía y, a continuación, de la colonia cristiana de Alejandría, de Filón a Ammonio Saccas, deben demasiado ellas mismas a la influencia bíblica y judía, e incluso ya a influencias positivamente cristianas, para que se pueda buscar en ellas la fuente de algo que sea típicamente cristiano” (*ib.*, p. 133).

¹⁰⁶ Es cierto, además, que la recta lectura pseudohermética de la imagen no sumaría nada a la misma (el agregado que concluye en “la panza de Ubi”, no tiene relación alguna con la filosofía del supuesto Trismegisto).

[...] fué Pirámide que al Cielo
fué de un vuelo [...]
(vv. 83-4)

Como puede apreciarse con claridad, el papel simbólico que la jerónima asigna a las pirámides en ese texto es equivalente al que desempeña en el *Intermezzo*: debido a su forma “disminuida”¹⁰⁷ hacia arriba, estas construcciones son ideales para representar el ímpetu ascensional del alma humana.

Efectivamente, la punta de las pirámides, como la de la llama, siempre tiende hacia arriba.¹⁰⁸ Lo propio hace la mente humana, cuya “figura trasunta” (copia, compendia, epiloga):

[...] que como sube en piramidal punta
al Cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente
su figura trasunta [...]
(vv. 404-7)

Pero ese *arriba*, en la obra de Sor Juana, es Dios:

[...] y a la Causa Primera siempre aspira,
—céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia—.
(vv. 408-11)

He aquí pues nuestras dos “figuras” básicas reunidas y explicitadas magníficamente en el *Intermezzo*: a) el Círculo infinito (Dios), al que invariablemente “aspira”, como al cielo b) la “ascendente” pirámide, el alma humana.

He aquí el “sello” de *Primero sueño*. Los dos “símbolos” principales de la obra, que ya antes, por su repetida aparición a lo largo del poema, se nos habían revelado como elementales integradores de la significación general del mismo, nos descubren ahora buena parte del contenido de tal significación.

5.5 SU SIGNIFICADO

¹⁰⁷ En los vv. 36ss del mismo núm. 319, canta Sor Juana:

4.— A fe mía,
que más admirables fueron
las Pirámides que hicieron
los Egipcios, tan terribles
e increíbles,
que mil y quinientos pies
un lado es,
y tan bien disminuída...

Quitada su enormidad, arquitectónicamente las pirámides egipcias han nombrado siempre por la perfección de su diseño, pues, dice J. Pijoan, necesariamente “una pirámide ha de tener una inclinación de 52 grados. Su altura debe ser exactamente el radio de un círculo cuya circunferencia fuera igual al perímetro de la base. Cuando se han construido pirámides que no conservan estas proporciones [...] la figura piramidal no es satisfactoria” (“Conceptos prehistóricos de Ra y el mito de Osiris” en *Historia del mundo*. Barcelona: Salvat, 1970, p. 276). Respecto a su “figura” ascendente, J. Ballina explica que, de los cuerpos geométricos, “la pirámide es [el] que presenta una imagen de clara sustentación en la plataforma base y una elevación de perspectiva fugada hacia un punto en el espacio. Si la esfera sugiere continuidad por su falta de aristas, la pirámide no la niega por el hecho de atenuar los cambios de planos al inclinar las aristas y hacerlas converger en un punto” (*Análisis histórico de la arquitectura. Antiguo Egipto*. México: Trillas, 1988, p. 99)

¹⁰⁸ De la palabra “flamín” dice el *Diccionario de autoridades*: “la parte más sutil del fuego, que se eleva y levanta á lo alto en figura pyramidal”. Y, también: “Metaphoricamente significan la fuerza y eficacia de alguna pasión ó afecto”.

Pero, ¿cuál es exactamente ésta? Porque no basta con saber que el “emblema” de la pirámide rematada por el círculo lo es de la aspiración del alma a Dios. Palmariamente, dado que el “vuelo” de la “pirámide” representativa de santa Catarina no es de la misma calidad del de la de *El sueño*. Mientras que en el primero la ascensión es *efectiva*, es decir, que la “pirámide” (el alma de la santa) *en realidad* “vuela” a Dios, en el segundo sólo es, si se puede decir así, figurado. Lo que en el *Intermezzo* Sor Juana describe no es un “vuelo” de carácter “religioso”, como en el caso de Catarina, sino más bien uno “intelectual”.¹⁰⁹ Mientras en el villancico la santa “sube” positivamente a Dios, el alma de *Primero sueño* en cambio sólo intenta hacerlo con la mente. El primero es el “vuelo” de los bienaventurados, el segundo, en todo caso, el de los “filósofos”.¹¹⁰

5.5.1 LA “IMAGEN” DE KIRCHER

Al tratar este aspecto de la pirámide en el poema, Bénassy-Berling, firme en su pretensión de insertar a la monja en la corriente pseudohermética, sugiere que Sor Juana, siguiendo a Kircher en sus elucubraciones, copió un “esquema” que se halla en el *Oedipus aegyptiacus* (vid supra nota 96) del jesuita, de manera que ella habría considerado, para la simbología del poema “la superposición de la pirámide de sombra *tenebrarum pyramis*, y de una pirámide de luz cuya base está a la altura de la punta anterior, compenetrándose ambas de manera simétrica”, como pieza medular de la misma.¹¹¹ De tal modo, según la crítica francesa “puede aventurarse la hipótesis de que la pirámide de luz está implícitamente presente en el poema, en la medida en que justamente es una tentativa vana por encontrar ese punto único y central en donde la base de la pirámide de sombra es tocada por la punta de la pirámide de luz”.¹¹² Esta interpretación proviene de Vossler. En sus “notas” a los versos 400-7 de *Primero sueño*, explica Méndez Planearte que “Vossler aduce muy oportunas citas del ‘Oedipus Aegyptiacus’ [...]: el Alma, una pirámide luminosa (aunque, según la explicación y el grabado del P. Kircher, pirámide invertida, e inscrita en otra ‘pirámide tenebrosa’, ésta sí sentada sobre su base: el cuerpo).— Sor J. estilizó la alegoría; mas creemos indudable esa fuente”.¹¹³ Si Sor Juana “estilizó” la alegoría no lo sabemos. Sin embargo cabe dentro de lo posible. Lo que sí nos queda claro es que el “esquema” como tal no se encuentra en *Primero sueño*.

La imagen del libro de Kircher representando dos pirámides, una blanca y otra negra, invertida la primera y sobrepuesta en la segunda, no aparece por ninguna parte en el poema de la monja mexicana. En realidad ni siquiera hay dos pirámides,¹¹⁴ sino una sola forma piramidal que a través del texto invariablemente se alza al cielo. Quien intente hallar en *Primero sueño* el susodicho “esquema” del *Oedipus* interpretando en sus “figuras” la “tentativa vana por encontrar ese punto único y central en donde la base de la pirámide de sombra es tocada por la punta de la pirámide de luz”, se verá frustrado. En efecto, porque la “pirámide” del poema de Sor Juana nunca asciende hacia la base de ninguna otra pirámide (que no existe), sino hacia el Círculo-Cielo-Dios. No hay, por lo tanto, sino una sola figura piramidal *invariablemente* asentada sobre su base. La “otra”, aquella cuya base se halla en el aire, no existe en el poema. Debido a ello es que Bénassy-Berling se ve obligada a confesar que “está *implícitamente* [?] presente” en la obra.¹¹⁵

¹⁰⁹ Para la exacta utilización que damos a estos términos cf. *infra* 5.5.3ss.

¹¹⁰ Digo esto provisionalmente, ya que la aspiración “filosófica” implica, en última instancia, una “mística” (cf. *infra* 5.5.5).

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 152s.

¹¹² *Ib.*, p. 153.

¹¹³ *Op. cit.*

¹¹⁴ No nos referimos aquí obviamente a las de Gizeh, sino a la representación simbólica que a lo largo del texto se sucede.

¹¹⁵ El subrayado es mío. Enseguida, y luego de habernos hecho una lista del “valor” simbólico de la “tetra-pirámide” para el pseudohermetismo según Festugière (“es la consideración tetrádica o piramidal de las cosas que, mediante las cuatro disciplinas nos da su ciencia; nun en la medida en que, siendo los

5.5.2 LA "ASPIRACIÓN"

Para comprender mejor cuál es el significado, no sólo de la "imagen" antes descrita, sino del *Intermezzo* y, por él, de buena parte del de *Primero sueño* todo, deberemos regresar brevemente sobre nuestros pasos.

Al iniciar su análisis del *Intermezzo*, O. Paz apunta que "el significado de ese texto de piedra es la teología platónica: el ansia del alma por ascender hacia su origen".¹¹⁶ Enseguida hace referencia a los versos que comparan al alma con las pirámides, y su aspiración a la Causa Primera. Obviamente aquí Paz se acuerda de que la "imagen" de Dios como una "circunferencia cuyo centro están en todas partes" confiesa Sor Juana en la *Respuesta* haberla tomado de Kircher. Llegado a este punto el crítico se adelanta un poco y, ya fuera de los límites del *Intermezzo* marcados por Méndez Plancarte, supone que el alma "colocada sobre la punta de su 'pirámide mental', creyó que 'salía de sí misma hacia otra nueva región'..."¹¹⁷ Entonces Paz se pregunta "herméticamente": "esa región: ¿es el Alto Ser, la luz que ilumina el Intelecto y en la cual él se contempla gozoso, o es la compleja máquina del universo? ¿La unión con Dios o el conocimiento del cielo y sus mundos?". Y él mismo, "herméticamente", responde: "tal vez las dos cosas. Mejor dicho: una y otra son lo mismo para sor Juana".¹¹⁸ Enseguida saca la conclusión (también "hermética") de su aserto: "nueva y más radical diferencia con la mística cristiana: el alma de *Primero sueño* no aspira a unirse a Dios como *persona* sino que quiere, a la manera platónica, conocerlo y contemplarlo como Alto Ser y Primera Causa".¹¹⁹ Pero ya antes había sugerido algo similar: "Sor Juana no escribe Dios sino Alto Ser [...] En todo el poema no hay una sola alusión a Cristo; la poetisa habla de Alto Ser, de la Primera Causa o del Autor del mundo, nunca de Dios Padre, del Salvador o de Jesús".¹²⁰

5.5.3 ¿MÍSTICA?

En cuanto a que la "aspiración" del alma en *Primero sueño* no es mística, tiene razón Paz. No es "mística" en el más estricto sentido que la palabra tiene para los cristianos.

En efecto, hablando de la experiencia mística, dice Maritain que no debe entenderse ésta

en un sentido más o menos vago (extensible a toda suerte de hechos más o menos misteriosos o preternaturales, o aun a la simple religiosidad), sino en la noción de *conocimiento experimental de las profundidades de Dios, o de pasión de las cosas divinas, que conduce al alma, por una serie de estados y de transformaciones, a experimentar en el fondo de sí misma el contacto de la deidad, y a "sentir la vida de Dios".*¹²¹

La experiencia mística se encuentra así más allá del saber puramente racional. La *experiencia* mística, aquella que *en verdad* experimenta a Dios *en Sí propio*, lo hace "*según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural*", y para que se dé "no basta la fe sola", sino que es necesario "que ella sea perfeccionada en

números los tipos ideales de lo real, y como los cuatro primeros números resumen en sí todas las posibilidades del ser, conocer las virtudes de estos cuatro primeros números, es tener pleno conocimiento de todo el mundo inteligible...", Bénassy-Berling concluye: "...ni el tema de la tétrada-pirámide, sólido mínimo, ni el valor particular de número cuatro parecen figurar" en *El sueño* (op. cit., pp. 152-3). ¿Para qué entonces, nos preguntamos, hacer la descripción de algo que luego se confiesa no aparece en la obra de Sor Juana?

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 491.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 492. En realidad esta idea pertenece al v. 434 que, como queda dicho, no forma parte estrictamente hablando del *Intermezzo* (que llega hasta el v. 411), según la división de Méndez Plancarte.

¹¹⁸ *Ib.*

¹¹⁹ *Ib.* Cf. *supra* 4.5.2, donde creemos haber tratado este aspecto con suficiencia. *Vid asimismo infra* 7.9.5.9.

¹²⁰ *Ib.*, p. 490; *vid infra* 7.9.5.9.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 391.

su modo de obrar por los dones del Espíritu Santo, por el don de inteligencia y sobre todo por el de sabiduría".¹²²

No le son suficientes al hombre sus propias fuerzas para acceder a un objeto de conocimiento que se halla infinitamente por encima de él. Para que la *real* experiencia de Dios sea posible, es absolutamente necesaria la intervención del mismo Dios, que eleva al hombre, en un acto de su voluntad, a su Presencia. Encontramos aquí la diferencia de "calidad" de la que hablabamos al comparar los "vuelos" de Santa Catarina y del alma de *El sueño*. Mientras que el primero es *real*, es decir que el alma de la santa es efectivamente elevada al Cielo, el segundo es sólo mental.

5.5.4 METAFÍSICA

Ahora bien, el hecho de que en el conocimiento que intenta el alma protagonista del poema no se dé intervención divina alguna, no significa que le sea inaccesible cualquier tipo de conocimiento de Dios.

Efectivamente, la inteligencia humana, según hemos dicho, posee un objeto propio, al cual se dirige "directamente", y que es la cosa sensible. Es la cosa material el objeto de la inteligencia humana, y, sin embargo, a partir de ella el hombre puede, como dice San Pablo,¹²³ elevarse hasta Dios. Este conocimiento que de Dios puede lograr la razón humana a partir de las cosas sensibles es el de la llamada "teología filosófica".¹²⁴ La "teología filosófica", apunta M. Beuchot, ha recibido diversos nombres; entre ellos encontramos, aparte del anterior, los de "Filosofía primera", "Sabiduría", "Transfísica", "Metafísica", "Ontosofía" y "Ontología".¹²⁵ Al tratar este punto, Maritain explica que "conviene distinguir "tres sabidurías propiamente dichas. Ante todo, la sabiduría se define diciendo que es un saber supremo, de objeto universal, que juzga las cosas por los primeros principios".¹²⁶ En cuanto a éstos, refiere Beuchot siguiendo a Araújo que

La razón etimológica del nombre "Filosofía Primera" se centra en la epistemología aristotélica. Según Aristóteles, las ciencias son conocimiento de las cosas con base en sus causas y principios; pero se hace necesaria una ciencia que trate de lo primero en todos los órdenes, que es el ente en cuanto ente o en común, de sus propiedades, principios y causas, los cuales serán primeros principios y primeras causas (o, también, principios y causas últimos, pues, según se considere, la metafísica puede ser llamada tanto "filosofía primera" como "filosofía última", siempre indicando superioridad). Es la primera en cuanto más fundamental, y, como en la antigüedad las ciencias parciales estaban contenidas en la filosofía en general, a esta ciencia filosófica primordial y fundamental se la denominó "Filosofía Primera".¹²⁷

Ahora bien

La razón etimológica del nombre "Teología" (racional, sin confundirla con la teología sagrada) resulta de que la metafísica trata de las últimas causas, y Dios es la principal entre ellas, esto es, la causa primera del ente, de todo ente o del ente en cuanto tal. En este sentido es una ciencia de lo divino y hasta divina ella misma.¹²⁸

La teología racional o metafísica es, como vemos, la ciencia que ocupa entre las ciencias "el lugar más alto, ya que es deseada como fin último del conocimiento humano en la línea de la razón natural, y las

¹²² *Ib.*, p. 401.

¹²³ Rom 1, 20.

¹²⁴ Cf. WOLFGANG BEINERT, *Introducción a la teología*. Barcelona: Herder, 1978, p. 129.

¹²⁵ *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México: UNAM, 1987, p. 19.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 392.

¹²⁷ *Metafísica...Op. cit.*, pp. 19-20.

¹²⁸ *Ib.*, p. 20.

demás ciencias son apetecidas en cierta manera por causa de ella y en vistas a ella".¹²⁹ Así es que "aprehendiendo los primeros conceptos y principios [...] alcanza el estatuto de sabiduría, siendo intelecto y ciencia a un tiempo; o, de modo más preciso: es formalmente sabiduría y potestativamente intelecto y ciencia".¹³⁰

Pero, ya dijimos que, según la explicación de Maritain, convenía distinguir tres sabidurías:

La primera de estas sabidurías, y la menos excelsa, es la sabiduría *metafísica*: ciencia suprema del orden puramente racional o natural. Se eleva partiendo de las cosas visibles cuya razón última investiga, y llega al reconocimiento racional de la existencia de Dios, causa primera y autor de la naturaleza. Dios, en efecto, puede ser conocido en su existencia y perfecciones, en su unidad y simplicidad, en su distinción real y absoluta respecto al mundo, por la razón que parte de las criaturas [...] y se eleva por la vía de la causalidad hasta el Principio primero de todo el ser.¹³¹

Se nos presenta de tal modo un límite para la acción del intelecto humano en la ontología aristotélico-tomista: la razón humana puede elevarse a través de las cosas creadas hasta reconocer la existencia de su Creador o Causa Primera; no puede empero someter a éste a su acción. "Dios —dice Canals Vidal— no es 'sujeto' de la filosofía primera o teología, que es llamada así porque compete a ella la consideración de Dios en cuanto causa primera del ente común, sin caer en el horizonte objetivo del conocimiento racional".¹³²

La razón humana no es por lo tanto negada. Todo lo contrario, es capaz de elevarse sobre la singularidad de lo material para acceder al conocimiento del ser en cuanto ser.¹³³ Hay entonces un "lugar" propio de acción de la sola inteligencia humana:

El campo de la sabiduría metafísica misma comprende el conocimiento reflexivo de la relación del pensamiento con el ser (crítica), el conocimiento del ser en cuanto ser (ontología en sentido estricto), el conocimiento de los puros espíritus y el conocimiento de Dios según sean, uno y otro, accesibles a la sola razón (pneumatología y teología natural)...¹³⁴

La más alta de las ciencias humanas tiene pues un límite. Dicho límite se debe a la finitud del intelecto mismo del hombre, que sólo puede llegar a conocer a Dios como Causa Primera de todas las cosas. La razón humana se eleva por la consideración de las cosas materiales, que constituyen su objeto propio de conocimiento, al "techo" del conocimiento mismo (humano), que es Dios como Causa de todo. La razón humana, que como ya vimos se eleva de la singularidad de las cosas materiales hasta el conocimiento del ser en cuanto ser, debe remitirse a la Causa del ser. Por ello, dice Beuchot:

El problema de que lo teológico (Dios) entre o no en la consideración de la metafísica, junto con lo ontológico, sin romper su unidad científica —pues parece tener, así, dos objetos— proviene ya del mismo Aristóteles. Pero Santo Tomás establece claramente que Dios ha de ser considerado como principio y causa del ente, por lo cual tendrá un lugar especial en la metafísica, sin poder entrar en su objeto formal o especificativo. Dios es por esencia el ser, mientras que el ente creado es por participación, como efecto de la Causa Primera. Nuestro intelecto no puede conocer directamente a Dios, sino indirectamente, a través de sus efectos. Y, como el ente es efecto suyo, tiene que conocerse a Dios a partir del ente creado, usando la analogía, y no se conoce directamente en él de manera cualitativa.¹³⁵

¹²⁹ *Ib.*, p. 28.

¹³⁰ *Ib.*, p. 29.

¹³¹ *Op. cit.*, p. 392.

¹³² *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1980, pp. 222-3.

¹³³ Dice Maritain: "en cierto sentido nada hay más pobre que el ser en cuanto ser; para percibirlo es preciso prescindir totalmente de todo lo sensible y de lo particular. Pero bajo otro aspecto es la noción más consistente y más firme: en todo lo que nosotros podemos saber, nada hay que no dimanase de ella" (*op. cit.*, p. 340).

¹³⁴ *Ib.*, p. 343.

¹³⁵ *Metafísica...Op. cit.*, pp. 50-1.

El conocimiento que el hombre obtiene de Dios partiendo de sus criaturas es el llamado "por analogía". Conocimiento *ananoético* le llama Maritain,¹³⁶ y es el que "se vale, para conocer a Dios, de nociones que vamos a buscar en las cosas, y que concebimos, por lo mismo, de un *modo* limitado según están realizadas en las cosas creadas, pero que, *en sí mismas*, en su significado, no envuelven limitación o imperfección, y que pueden, en consecuencia, convenir en sentido propio, intrínsecamente, tanto al Increado como a lo creado: conocimiento prismatizado por las criaturas, pero verídico".¹³⁷ La razón humana de esta manera, partiendo de lo sensible, se eleva hasta la consideración del ser en cuanto ser y, de ella, a la del Autor del mismo ser.

Pero ¿a qué se debe que el intelecto no pueda pasar de este conocimiento de Dios como Causa Primera del ser, conocimiento que representa, por lo tanto, el "techo" de la razón del hombre? Por un lado, ya lo mencionamos, a que el hombre es un ser finito; por otro, a su condición de espíritu encarnado. ¿Cómo, en efecto, sería posible que lo finito comprendiera lo Infinito; que lo encarnado conociera lo puramente espiritual? Esta posibilidad de comprensión se da, para la sola razón humana, como ya dijimos, a través de la imperfecta analogía que el hombre hace al tratar de descubrir las nociones de lo espiritual y de lo Infinito en lo material y finito. El salto de la inteligencia del hombre es así fabuloso. El conocimiento analógico la lleva más allá de la limitación de lo sensible para llegar a considerar a Dios mismo, aunque sea sólo como Causa de todo lo creado.

A este respecto dice Maritain:

Si nuestra inteligencia está directamente ordenada, en cuanto humana, al ser tal cual está concretado en las cosas sensibles, sigue estando, en cuanto inteligencia [el hombre es un espíritu, aunque encarnado], ordenada al ser en toda su amplitud; y el ser percibido en las cosas sensibles es ya un objeto de pensamiento que trasciende lo sensible y constriñe al espíritu a concebir una zona de ser desligada de los límites de lo sensible y a buscar en esta zona las supremas razones de todo lo demás. De esta suerte, nuestra ordenación natural al ser de las cosas situadas en el mismo plano que nosotros es como un cebo, un lazo, que nos arrastra hacia un plano superior; desde el punto de vista del conocimiento especulativo, como desde el de la ética, es menester decir con Aristóteles que la naturaleza humana exige, por lo que hay de principal en ella, a saber por el [nois], ir hacia lo que está por encima de ella.¹³⁸

El hombre es "arrastrado" por su inteligencia misma a aquello que es *lo soberanamente Inteligible*. Porque el que el hombre no pueda comprender a Dios no supone de ninguna manera que Dios no sea *Lo Inteligible*. El hombre sube, según queda dicho, por las criaturas hasta su Causa Primera. Así

...las perfecciones divinas son aprehendidas por nosotros en las perfecciones del ser creado, quien, por la analogía del ser, nos lleva hasta el ser increado, al que ningún espíritu creado puede naturalmente percibir en sí mismo. A este universo en el que desemboca la metafísica y cuyo conocimiento exige recurrir a todo un arte de descifrar lo invisible en lo visible, lo llamamos *transinteligible*; no decimos que sea *ininteligible* en sí mismo (pues es, por el contrario, el dominio de la inteligibilidad absoluta), ni que sea *ininteligible* para nosotros; sino que siendo desproporcionado a nuestra inteligencia de hombres, no nos es inteligible, ni por vía experimental, ni por vía dianoética, es decir como connatural a nuestro poder de conocer; nos es inteligible tan sólo [sic] por analogía. Nuestros ojos de pájaros nocturnos nada pueden discernir en esta luz demasiado pura sino por interposición de las cosas oscuras de aquí abajo. Penetrar en ese transinteligible es el deseo más profundo de nuestra inteligencia; ella sabe por instinto desde el principio que no encontrará reposo sino allí. Y según la expresión de Aristóteles, es para ella un gozo más precioso entrever oscuramente y de la manera más pobre algo de ese mundo, que poseer con claridad y de la manera más perfecta las cosas de aquí abajo. Lo que nunca se podrá perdonar a Descartes es haber preferido a este esfuerzo y a este despojamiento generoso una instalación confortable y rica en el mundo de las ideas claras, dando así preferencia a la comodidad del entendimiento sobre la dignidad del objeto y [sic] (sobre la perfección espiritual de ese mismo entendimiento).¹³⁹

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 392.

¹³⁷ *Ib.*, pp. 392-3.

¹³⁸ *Ib.*, p. 393.

¹³⁹ *Ib.*, p. 346; *vid infra* 7.Ass.

Y de este modo es que la "humana mente" siempre aspira a la Causa Primera.
Por ello, dice S. Breton:¹⁴⁰

El filósofo tematiza el mundo y se eleva hasta el principio de las cosas, pero no puede sobrepasar, incluso vinculándolo a este principio, el horizonte de finitud que limita su esfuerzo. Inseparable de su búsqueda, un 'resto' inalienable de inteligencia y de voluntad le empuja más allá, hasta la esencia misma del principio. Pero este pensamiento profundo y este deseo impaciente de conocer *está condenado al vacío de una 'intencionalidad aspirante', si el misterio de la esencia no desciende hasta nosotros mediante una manifestación que se ofrece a la fe y que la teología 'conoce'*. Involuntariamente se piensa en la oposición kantiana del 'conocer' y del 'pensar'. El pensamiento filosófico va, en efecto, mucho más lejos de lo que le permite su capacidad. Por eso debe reconocer, sin renegar de sí mismo, el conflicto, consustancial a su naturaleza, que existe entre su ambición de conocer y las condiciones humanas de su realización. La fe del teólogo satisface así el deseo de la inteligencia, fiel hasta el fin a su objeto.

5.5.5 LAS TRES SABIDURÍAS

Ahora bien, si para la escolástica la ciencia es conocer las cosas con base en sus causas y principios,¹⁴¹ resulta evidente que la ciencia que conoce la Causa Primera de todo el ser, es la más alta de todas las ciencias; es, por tanto, el máximo conocimiento a que puede aspirar la sola razón humana. Pero ya dijimos que el llegar a tal conocimiento representa el "techo" alcanzable por el solo intelecto de los hombres. Sin embargo también queda claro que ese "«resto» inalienable de inteligencia y de voluntad" de que habla Breton, lleva al hombre a querer conocer la esencia misma de la Causa Primera (es decir, la *Vida* de Dios mismo). Empero ello, para el hombre solo, es imposible.

¿Cómo entonces compaginar este imposible con un deseo que, a pesar de serlo, empuja al hombre hacia él? Es aquí donde intervienen las otras dos *sabidurías* de que hablaba Maritain (vid supra p.): Allende esta sabiduría natural que es la metafísica (y cuyo proceder es a partir de las criaturas), se hallan tanto la teología *revelada*, como la *sabiduría infusa* (teología mística). El origen de entrambas es sobrenatural.

La teología revelada, y a la que Santo Tomás llama preferentemente *doctrina sagrada*, para que no se confunda con la teología natural,¹⁴² es aquella que "desenvuelve racionalmente, según el modo discursivo que nos es natural, las verdades virtualmente comprendidas en el depósito revelado. Como procede según el modo y los encadenamientos de la razón, pero arraigada en la fe, de la cual recibe sus principios, tomados de la ciencia de Dios, su luz propia no es la luz de la sola razón, sino la luz de la razón iluminada por la fe. A causa de esto su certeza es de suyo superior a la de la metafísica [...] Ella tiene por objeto, no a Dios referido a las criaturas, a Dios como causa primera o autor del orden natural, sino a Dios cuya esencia y vida íntima son un misterio inaccesible a la sola razón..."¹⁴³

La otra, la teología mística, es aún superior a ésta, "y consiste en conocer el objeto esencialmente sobrenatural de la fe y de la teología, la Deidad como tal, *según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural*".¹⁴⁴ Es ella la que no sólo *conoce* a Dios, sino que lo *experimenta*.

A diferencia de la teología natural, en la que la razón humana por sus propias fuerzas va ascendiendo a partir de las criaturas hasta llegar a conocer que todas ellas provienen de una Única y Primera Causa que es Dios, tanto la teología revelada como la mística tienen su origen en Dios mismo. En ellas es Dios quien, considerando la irrealizable aspiración humana de llegar a saber de Él (conocimiento que es además el sumo bien del hombre), se dirige a éste para revelarle su Intimidad y designios, por un lado; mientras que, por otro, lo hace *experimentar* su Rostro.

¹⁴⁰ *Sto. Tomás*. Madrid: EDAF, 1976, p. 23. El subrayado es mío.

¹⁴¹ *Metafísica...Op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁴² Cf. CANALS VIDAL, *op. cit.*, pp. 222-3.

¹⁴³ MARITAIN, *op. cit.*, pp. 393-4.

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 401.

5.5.6 EL INTENTO "MÍSTICO"

Como vemos, O. Paz tiene razón en cierta forma cuando sugiere que el "vuelo" del alma protagonista de *Primero sueño* es diferente del de la mística cristiana.^{144bis}

En efecto, lo que Sor Juana esboza es, en un primer momento, el tipo de sabiduría propio de la metafísica. Cuando la poetisa nos dice que el alma siempre aspira a la Causa Primera, nos está marcando un límite. Tal límite es, precisamente, el "techo" de conocimiento de que antes hablamos, y que es el de llegar a conocer a Dios como "Causa" de todo lo creado. Es como si nos dijera: "el alma humana siempre tiende a conocer al Autor de todo el ser".

Sin embargo, en un segundo momento, ese mismo límite marca el inicio del rompimiento de la sabiduría exclusivamente metafísica. Todo límite es, palmariamente, fin de algo, pero asimismo comienzo de "otra cosa".

Lo que explicamos parece claro: si, como queda dicho, el límite máximo que la sabiduría metafísica alcanza es el conocimiento de Dios como Causa Primera de todas las cosas, resulta entonces que cuando Sor Juana escribe que el alma "aspira" precisamente a dicha "Causa", ha alcanzado, por una parte, tal "límite" (ya no puede saber más de lo que está enunciando, y por lo tanto ha colmado su "aspiración"), mientras que, por otra, plantea un "rompimiento" del mismo al "reconocer" ya a Dios como Primera Causa. En efecto, si ya se ha alcanzado, con la misma enunciación, que Dios es Causa Primera de todo el ser (llegando con ello al "límite" del conocimiento metafísico) ¿para qué entonces *remarcar* dicha "aspiración"? Sería como si dijera: "aspiro a conocer lo que ya conozco".

Ello, por supuesto, no invalida el conocimiento metafísico. Lo que sí hace es establecer que "el supremo grado de lo inferior llega hasta el borde de lo superior".¹⁴⁵

Es aquí precisamente donde interviene aquel "«resto» inalienable de inteligencia y de voluntad" mencionado por S. Breton.

Refiriéndose a *Primero sueño*, Alfonso Reyes apuntó que "como en la *Respuesta a Sor Filotea* —haz y envés de la misma tela—, el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma y se salva en alas de la teología".¹⁴⁶ Esto es, según veremos, absolutamente cierto.

Recordemos que al analizar la figura del círculo como símbolo de Dios,¹⁴⁷ dijimos que la propia Sor Juana confesaba haberla tomado de Kircher. También comentamos entonces que el contexto en que la jerónima la utiliza es aquel en que explica que el fin último de su aprendizaje es la doctrina sagrada cristiana. Allí dice que el estudio de todas las cosas le ha sido útil porque, como con el círculo que lo simboliza, "Todas las cosas salen de Dios...", y vuelven a Él. Tomemos ahora la imagen del círculo de *Primero sueño* y sumemos todo lo dicho: La aspiración última de Sor Juana era —según ella misma lo asevera en la *Respuesta*— dirigir los pasos de su "estudio a la Sagrada Teología; pareciéndole] preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aun no sabe el de las ancilas?".¹⁴⁸ Por otra parte, como acabamos de decir, el conocimiento metafísico se ha logrado ya en el poema. Es aquí donde debemos ver aparecer aquel

^{144bis} Provisionalmente declinamos esto, ya que, como luego se verá, el esquema en que se encuadra el posible seguimiento que el alma estudia hacer de los días de la Creación, permite asegurar lo contrario (cf. *infra* 7.9.5.7).

¹⁴⁵ MARTAIN, *op. cit.*, p. 392.

¹⁴⁶ "Letras de la Nueva España". *Obras completas*. V. XII. México: FCE, 1983, p. 371.

¹⁴⁷ Cf. *supra* 5.4.4 (especialmente nota 103).

¹⁴⁸ Ll. 312ss. Canals Vidal (*op. cit.*, p. 111) documenta esta idea como original de San Pedro Damiano: "he aquí el texto de Pedro Damiano, que parece ser la fuente primera de la noción de la filosofía como *ancilla theologiae*: 'sin embargo la pericia del arte humano, si se la emplea alguna vez en el tratamiento de las palabras sagradas, no debe usurpar para sí misma con arrogancia el derecho de magisterio, sino que ha de servir como con cierto obsequio de fámula, como una sierva a su señora, no sea que yerra si pretende precederla' (san Pedro Damiano, PL 145, c. 603)".

tipo de sabiduría que, allende la metafísica, se extiende desde la Fuente misma de la Vida para colmar los deseos imposibles del hombre. En este sentido ¿es el “vuelo” del alma de *Primero sueño* un vuelo “místico”? Tal parece que no, porque, efectivamente, no hay señal alguna en todo el poema que indique ni siquiera el “acercamiento” a tal *experiencia* que, según comentamos, debe provenir forzosamente de un movimiento de la divinidad misma. Pero, ¿podría calificarse, en cuanto al *intento* (desligado de que el propio Dios no se “acerca” al alma del poema), sin ser muy estrictos con los términos y considerado el “vuelo” solamente *en sí*, o sea en su “intencionalidad aspirante”, como “místico”? Nos parece que, hechas la anteriores salvedades y pensando única y exclusivamente en el *intento* en sí, es factible calificarlo como tal.^{148bis}

El “vuelo” del alma en *Primero sueño* trasciende el conocimiento estrictamente filosófico. Dentro del tomismo el hecho es palmario.¹⁴⁹ Ya mencionamos que el “límite” de la sabiduría metafísica está marcado por el conocimiento de Dios como Causa Primera de todo el ser. Ahora bien, en este momento cabe la siguiente pregunta: si el alma ha ya llegado a dicho límite, y con ello alcanzado la cúspide a la que el intelecto humano puede llegar, ¿por qué entonces no se detiene ahí, dándose por satisfecha?

En los últimos versos del *Intermezzo*, según la división de Méndez Plancarte, es posible encontrar esbozada la respuesta: “El alma siempre aspira a la Causa Primera”, escribe Sor Juana, llegando así al “techo” del conocimiento exclusivamente humano; pero, apunta a continuación, la Causa Primera es

—céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia—.

(vv. 409-11)

^{148bis} A condición de tratar este punto después (cf. *infra* 5.6), adelantemos ahora que “toda verdadera metafísica está penetrada por una aspiración mística; parece [...] que en definitiva el deseo —ineficaz— de conocer a la Causa primera en su esencia arde como un fuego secreto en el corazón del metafísico [...] tal deseo es un deseo místico natural” (MARTAIN, *op. cit.*, p. 423).

¹⁴⁹ R. Ricard dice, por ejemplo (*op. cit.*, p. 29), que “el *Sueño*, en conjunto, tiene un cariz más filosófico que religioso”, sin embargo su afirmación se basa en el argumento que luego usaría Paz: “Dios mismo no es mencionado, y, si aparece varias veces, es por alusión y bajo apelaciones estrictamente filosóficas *Alto Ser; Causa Primera; Sabia, Poderosa Mano; Eterno Autor* (vv. 295, 408-411, y 670-675), casi no sobrepasamos el plan de un vago espiritualismo delsta”; este “argumento” es, medularmente, el que ya arriba analizamos (cf. *supra* 4.5.2). En aparente coincidencia con lo expresado por Ricard, Gaos cree que “el lugar histórico” de *El sueño* lo determina “su índole de poema filosófico en el más estricto sentido del término, del género designado por este término” (*op. cit.*, p. 70). Sin embargo, su aserto, cuya fundamentación es en varios aspectos distinta de la de Ricard, se debe a que la obra “poetiza” el “desengaño de los métodos cardinales del conocimiento humano... como experiencia de una vida de mujer” (p. 71). Antes ha dicho Gaos, analizando las posibles raíces del poema, que “hay que recordar ya aquí las relaciones entre escepticismo y fidelismo consistentes en utilizar el escepticismo acerca de la razón para dejar a la fe libre el campo de lo sobrenatural” (p. 66). Pero el crítico vuelve sobre el aspecto que el cree que está tras la idea rectora de *Primero sueño*: el hecho de que Sor Juana haya sido, además de humana, mujer: “tiene conciencia [Sor Juana] de su humanidad-sapiencial. Pero pronto tuvo el presentimiento de que su feminidad era impedimento capital a la realización plena de esa su humanidad. Procura la neutralización religiosa de la feminidad que es tal impedimento —y hasta esa neutralización fracasa. Atribada a semejante punto, no le quedaban sino dos vías franqueables: la del escepticismo como última palabra o de la muerte y aniquilación en todos los sentidos menos en el simplemente físico, o la del escepticismo como vía franca hacia el fidelismo: de la decepción vital al desasimiento místico: el refugio en Dios, la unión con Dios. Sabido es cuál siguió” (pp. 67-8). Gaos usa aquí de una línea argumentativa que presupone la capital separación de los dos ámbitos de saber: fe-razón. Esto es, sin embargo, un error. El crítico español soslaya el hecho de que, como arriba explicamos, no sólo no hay separación en ambos terrenos, sino que uno da cabida al otro. En la jerarquía que antes explicamos, la sabiduría máxima es aquella que permite la *experiencia* de la intimidad de Dios. Es la mística propiamente dicha, y su origen es puntualmente *sobrenatural*. Sin embargo, la sabiduría revelada, cuyo punto de partida es, por supuesto, la fe del creyente en lo revelado por el propio Dios, *usa*, como herramienta muy útil, de la sabiduría metafísica o natural; es este el “campo” de encuentro (que no de separación) de entrambas “sabidurías”: la razón humana, cuyo proceder es discursivo, usa del producto de esa misma razón, que es la metafísica, para ayudarse en la mejor comprensión del dato sobrenatural hallado en el depósito de la fe. En este sentido pues, resulta equivocado decir que Sor Juana, tras reconocer la imposibilidad de su razón (bien sea *sólo* humana, o bien sea *humana* “y” *femenina*), se “abandona” al escepticismo para llegar al fidelismo. Lo que la monja “reconoce” no es, como ya hemos dicho varias veces, la imposibilidad de *todo* conocimiento para la sola razón humana, sino la de *este* conocimiento: la *Vida misma* de Dios. Visto desde este ángulo sí es posible hablar de *Primero sueño* como de un poema “filosófico”: la metafísica *reconoce* hasta dónde llega su campo de aplicación exclusivo. *Vid infra* 7.9.5.9.

¿Qué nos indica Sor Juana con estos tres versos sino que el fin de su “vuelo” es la esencia de Dios mismo? El alma del poema intenta subir así al “tejado” del conocimiento metafísico, y desde él contemplar a Aquel que “contiene, infinita, toda esencia”.

Dice Santo Tomás que

Existe una inteligencia que bajo este aspecto es el acto de todo ser. Es la inteligencia de Dios, que es la esencia divina, en la cual preexiste todo ser original y virtualmente como en la primera causa.¹⁵⁰

Ahora bien, explica el Aquinate asimismo que

La última y perfecta beatitud sólo puede consistir en la visión de la esencia divina, debida a que la naturaleza de las potencias del alma revela la naturaleza de su objeto. El objeto de la inteligencia es el “¿qué es?” de las cosas, es decir, su esencia. De lo que resulta que la perfección del intelecto se halla en el conocimiento de la esencia de la cosa. Así pues, si un intelecto conoce la esencia de un efecto sin conocer la esencia de la causa, no puede decirse que ese intelecto conozca en toda su plenitud la esencia de la causa, aunque mediante el efecto pueda saber de qué causa se trata. He aquí por qué, debido a su misma naturaleza, el deseo natural del hombre exige, desde que conoce el efecto y la existencia de la causa, conocer también lo que la causa es en sí misma... Suponiendo que el intelecto humano conoce de Dios el efecto y sólo la existencia de la causa, le quedará el deseo de ir más lejos y alcanzar esta causa en sí misma... En consecuencia, para la perfecta beatitud es necesario que el intelecto alcance la esencia misma de esta causa. Así logrará su perfección mediante la unión a Dios como a su objeto.¹⁵¹

Como vemos, el “vuelo” del alma debe, siguiendo un deseo natural en ella, transponer el horizonte de lo metafísico, para “aspirar” a conocer la esencia divina. Sin embargo, ya lo dijimos varias veces, únicamente Dios mismo puede “brindar” al hombre algún conocimiento de su esencia. Es este el “acercamiento” de Dios, bien sea a través del dato revelado y aceptado por la fe, bien sea a través de mostrar su Rostro en la *experiencia* mística propiamente dicha.

Planteadas así las cosas, ¿cómo admitir entonces que el “vuelo” del alma en *Primero sueño* sea exclusivamente “filosófico”? La jerarquización hecha por el tomismo de las posibilidades del “conocimiento” humano, no tiende a minusvalorarlo, sino a exaltar el objeto último cognoscible: Dios. Dios es, lo repetimos ahora, lo más inteligible, sólo que no para nosotros. En tal sentido, la separación del orden meramente “natural” —el metafísico—, del “sobrenatural”, tampoco implica, como algunos críticos presumen, un desdén por la razón humana que, vistas desde su ángulo las cosas, debería, en efecto y tras aceptar una frustrante incapacidad para conocer casi cualquier objeto, entregarse a la “fe sola”. Tengamos muy presente que para el tomismo, por encima del conocimiento metafísico, se halla el de la fe, es decir, la sabiduría revelada; pero recordemos asimismo que esta última no invalida de ninguna manera a aquél, sino que lo supone. Debido a ello, escribe el Doctor Angélico que

Si el filósofo y el creyente coinciden en algo común sobre las creaturas, lo consideran bajo distintos principios; el filósofo argumentaría acudiendo a las causas propias de las cosas, mientras que el creyente acudiría a la causa primera; por ejemplo: porque así está revelado por Dios, o porque esto resulta en gloria de Dios, o porque el poder de Dios es infinito. De aquí que se debe llamar suprema sabiduría, puesto que versa sobre la causa altísima, según aquello del Deuteronomio: *Esta es vuestra sabiduría y entendimiento a los ojos de los pueblos*. Y por esto la filosofía le sirve como a principal. Y, por lo tanto, la sabiduría divina parte a veces de principios de filosofía humana, pues, aun entre los filósofos, la filosofía primera se sirve de las pruebas de todas las ciencias para mostrar sus tesis.¹⁵²

Además

¹⁵⁰ *S. th.* 1, 79, 2 (cit. p. BRETON, *op. cit.*, p. 151).

¹⁵¹ *Ib.*, 1-II, 3, 8.

¹⁵² *Cont. gen.* II, 4.

De aquí se sigue también que una y otra doctrina proceden de distinto modo. En la filosofía, que considera las criaturas en sí mismas y partiendo de ellas conduce al conocimiento de Dios, la consideración de las criaturas es la primera, y la de Dios la última. En la doctrina de la fe, que considera a las criaturas sólo en orden a Dios, lo primero es el conocimiento de Dios y después el de las criaturas. Y así este segundo conocimiento es más perfecto, pues es más semejante al conocimiento de Dios, quien, conociéndose a sí mismo, ve lo demás.¹⁵³

5.6 LOS "DOS" CÍRCULOS

Retornemos ahora a la "imagen" del círculo, símbolo de Dios, y hagamos algunas aclaraciones.

Cuando Sor Juana usa dicha imagen tanto en el villancico número 315 dedicado a Santa Catarina, como en la *Respuesta*, no existe ninguna duda de que la está "aplicando" al Dios de la fe cristiana. En el primero hace explícita referencia a ello; mientras que en la segunda, como ya indicamos, el contexto en que la imagen queda incluida lo demuestra.¹⁵⁴ Allí, en efecto, la poetisa pone como fin de sus estudios a Dios, "que es el centro a un tiempo y la circunferencia de donde salen y donde paran todas las líneas criadas". Sin embargo, antes ha dicho que se trata del Dios de "la Sagrada Teología".¹⁵⁵

Como vemos, la sabia monja estaba indudablemente al tanto de que, en palabras de Santo Tomás de Aquino, "la sabiduría divina parte a veces de principios de filosofía humana, pues, aun entre los filósofos, la filosofía primera se sirve de las pruebas de todas las ciencias para mostrar sus tesis".

Al tratar este punto, O. Paz asegura que la jerónima

sabía perfectamente que el conocimiento de las cosas divinas es de naturaleza esencialmente distinta al de las ciencias mundanas [...] ninguna guía mística cristiana prescribe el estudio de los minerales, la botánica, la física y las matemáticas para llegar a Dios. En el *Primero sueño* y en la *Respuesta* la distinción entre los dos órdenes de saber no es clara. Sor Juana defiende su amor a las ciencias profanas por ser un camino hacia las divinas; era una actitud más filosófica que cristiana...¹⁵⁶

Empero hay, en tal aserto, un error. Sor Juana, como acabamos de probar, no "sabía perfectamente que el conocimiento de las cosas divinas es de naturaleza esencialmente distinta al de las ciencias mundanas" porque ella misma pone como "cumbre" de estas últimas a la "Sagrada Teología". Nuestra poetisa no sólo niega con su explicación que haya diferencia de "naturalezas"¹⁵⁷ entre los "dos órdenes de saber", sino que la "defensa" de su "amor a las ciencias profanas por ser un camino hacia las divinas" se encuentra dentro de la más pura tradición escolástica: la razón humana al servicio de la fe. Es, por supuesto, una "actitud filosófica" cristiana.

Ahora bien, si tanto en el villancico a Santa Catarina como en la *Respuesta* Sor Juana trasciende al utilizar la "imagen" del círculo el conocimiento metafísico para acceder así al teológico, ¿podemos suponer entonces que lo mismo ocurre en *Primero sueño*?

Paz asevera que en éste como en la *Respuesta* "la distinción entre los dos órdenes de saber no es clara". A mí en lo personal me parece que, cuando menos por lo que a la última se refiere, la "distinción" está perfectamente marcada: Sor Juana enlista lo que ella misma llama "ciencias y artes humanas" (l. 315)

¹⁵³ *Ib.*

¹⁵⁴ *Cf. supra* 5.4.4.

¹⁵⁵ Ll. 312ss. La indicación de que se refiere a la teología de la fe católica no permite segundas lecturas: "porque el fin a que aspiraba —dice Sor Juana— era estudiar Teología, parecándome mengunda inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios" (ll. 300ss. el subrayado es mío). *Cf. infra* 7.9.5.6ss.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 495.

¹⁵⁷ Habría que conocer en qué sentido exactamente usa Paz este término. Podemos sin embargo tener una idea porque, tras la susodicha afirmación, comenta: "a diferencia de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, cuyo fin último eran la sabiduría y la vida recta, ninguna guía mística cristiana..." etc. Sin que sepamos bien a bien qué quiere decir con "sabiduría", lo que parece darnos a entender es algo así como que el estudio de las "ciencias mundanas" no tiene como fin, en la "Modernidad", llevar a Dios. También parece quedar claro que Paz no se refiere con "naturaleza" al origen (sobrenatural o no) de tales ciencias. El subrayado es mío.

para, enseguida, asegurar que sirven de “escalones” que conducen a la “Reina de las Ciencias” (la teología). La actitud de subordinar las “ciencias humanas” a la teología implica, palmariamente, una “separación”, porque establece una jerarquía según la cual no son lo mismo las “ancilas” que la “Reina”. Por otra parte sin embargo, esa misma jerarquía niega que tal “distinción” sea indispensable, ya que, al ser las primeras vía de acceso a la segunda, en cierto sentido^{157bis} las coloca en el mismo plano: la fe, dirigida al hombre, y por tanto actuante según el modo propio de la razón humana (que procede discursivamente), debe adecuarse a dicho modo; ese mismo modo es el de las “ciencias y artes humanas”.

En pocas palabras: Sor Juana, siguiendo la tradición escolástica, nos indica en la *Respuesta* que el más elevado de los conocimientos humanos, el conocimiento metafísico, si quiere trascenderse a sí mismo, debe desembocar en el teológico. La filosofía es una ciencia que salta en apoyo de la fe. La fe, de esa manera, se sirve de la metafísica para explicarse mejor.

Preguntemos de nuevo: ¿ocurre lo mismo en *Primero sueño*? Provisionalmente: sí y no.

No porque las cosas ahí, en apariencia, no son tan claras. No tenemos efectivamente (como en la *Respuesta*) una “confesión” explícita de qué tipo de conocimiento es el allí buscado. No podemos por lo tanto identificar *a priori* las “imágenes” de los círculos de ambos textos. Habrá que recordar que hay una diferencia entre el proceder teológico y el metafísico: mientras el primero “parte” de Dios, el segundo lo hace de las criaturas. Mientras el conocimiento teológico toma como principio los datos de la fe, el metafísico atiende únicamente a lo que la razón humana puede abstraer de las cosas sensibles. El conocimiento metafísico, en cuanto a su “especie”,¹⁵⁸ no requiere *necesariamente* de “completarse” en el místico (y, antes, en el teológico).

Sí porque, aunque no poseemos una “confesión explícita” en el poema, es verdad lo que O. Paz afirma en cuanto a que la “imagen” del círculo es una de las favoritas de Sor Juana,¹⁵⁹ y por lo mismo no podemos suponer libremente que la poetisa usara de ella “a discreción”. El que la monja emplee la imagen con un determinado sentido en otros textos, no sólo nos faculta, sino que, en cierta medida, nos obliga a pensar que ese mismo sentido debe ser el de *Primero sueño*. A ello hay que sumar todo lo antes dicho con respecto a la “aspiración” del alma en el poema. Referente a esto, no es posible soslayar las relaciones (que ya anteriormente esbozamos) de mística y metafísica.

Paz asevera, en efecto, que “ninguna guía mística cristiana prescribe el estudio de los minerales, la botánica, la física y las matemáticas para llegar a Dios”,^{159bis} y ello es cierto, sólo que, como decíamos, los nexos entre mística y metafísica (sin tomar en cuenta ahora que esta ciencia es la mayor entre las humanas y, por lo mismo, englobante y superior a las aquí mencionadas) no han sido, en *Primero sueño*, debidamente considerados.

Según comentamos antes, la metafísica no concluye *necesariamente* en la mística. Sin embargo, como Maritain explica, existen relaciones puntualmente “vitales”: “Ellas —dice el filósofo— implican a la vez: 1) una aspiración ineficaz; 2) una dependencia de hecho, en el sujeto y en razón del sujeto, de la metafísica en orden a la experiencia mística”.¹⁶⁰

Ya arriba hablamos del “«resto» inalienable de inteligencia y de voluntad” que, según Breton, “empuja” al metafísico más allá del máximo de conocimiento asequible a su ciencia; “más allá” que no es otro que la esencia del “principio de las cosas” por él hallado. Pues bien, aunque, en efecto, la ciencia metafísica no necesita (considerada ella sola, en su “especie”) de la sabiduría mística para la perfección de su saber

^{157bis} Cf. *infra* nota 160bis y 7.8, nota 69.

¹⁵⁸ Pero —explica Maritain— no olvidemos que [la razón natural] existe en un sujeto, en un alma humana. Y este sujeto no se halla en el estado de naturaleza pura, sino o bien en el estado de naturaleza caída o en el estado de gracia”, y por lo tanto, “la sabiduría metafísica exige, normalmente, ser confortada por luces mejores y llegar a la sabiduría de los santos” (*op. cit.*, p. 454).

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 491.

^{159bis} San estas ciencias *perinoéticas* la mayoría (cf. *infra* cap. 7, notas 63 y 69).

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p. 447.

particular, dice Maritain que “es una ley general que el inferior —sin salir por eso de su naturaleza y de sus límites específicos—, tiende siempre hacia el superior y busca la contigüidad con él”.¹⁶¹ Debido a ello, “la metafísica engendra naturalmente en el alma una veleidad que ella misma no tiene el poder de colmar, un deseo confuso e indeterminado de un conocimiento superior, que de hecho no se realiza auténticamente sino en la experiencia mística, en la contemplación de los santos”.¹⁶² Ahora bien, hay que distinguir por supuesto el conocimiento natural, del sobrenatural. El primero, que alcanza su cumbre en el saber metafísico parte, como ya se dijo, de los “efectos”, o sea, de los “seres” que encuentra la razón humana en su investigación y, por ellos, va ascendiendo hasta conocer que proceden de una única “causa”, que es la Causa primera. Sin embargo, la inteligencia humana no puede conformarse auténticamente con sólo conocer a Dios como Causa primera de todos los seres, pues el verdadero conocimiento únicamente se da cuando se llega a la esencia de las cosas. El alma humana tiene así un *deseo* “natural” de conocer la esencia de Dios. Tal deseo “de conocer la causa primera en sí misma [es] un deseo elícito derivado de la naturaleza de la inteligencia, elícito pero absolutamente espontáneo, indeliberado, instintivo y provocado por un conocimiento esbozado que precede a toda reflexión sobre los medios de realización de tal deseo. Al reflexionar sobre él le parecerá como condicional”.¹⁶³

Dicha “condicionalidad” proviene de que se trata de un deseo “simplemente natural”, y por tanto ineficaz: “por eso, si el hombre hubiera sido colocado en el orden de la naturaleza pura, en donde de hecho le falta el medio de llegar a la visión de la esencia divina, este deseo natural se habría hallado frustrado”.¹⁶⁴ La metafísica es incapaz entonces de acceder a un conocimiento perfecto de la esencia de Dios, la que tan solo “conoce” a través de las criaturas y “como desde afuera”.¹⁶⁵

El segundo tipo de conocimiento, el sobrenatural, sufre, en cambio, dicha incapacidad. Y, pregunta Maritain, ¿por qué así?

Ante todo porque hay muchos problemas, sobre todo en lo concerniente al destino del hombre y a la conducta del universo, que la metafísica plantea, pero que no resuelve, o resuelve imperfectamente, y cuya solución, dada por la fe, no se percibe en toda su verdad y conveniencia sino a la luz de la contemplación infusa. Luego, porque la metafísica, como toda ciencia humana, no nos deja satisfechos, aspirando como aspira hacia la causa primera y deseando naturalmente conocerla a la perfección, es natural que nos haga desear —con un deseo ineficaz y condicional, pero real— ver esa causa en sí misma, contemplar la esencia de Dios. Ella no puede llegar hasta ahí.¹⁶⁶

Como puede verse, la metafísica *depende* de la mística para colmar una “aspiración” que, sin ella, quedaría reducida a la ineficacia. Dicha aspiración se halla, en cambio, colmada por el conocimiento sobrenatural. Allí donde el filósofo queda impotente, el teólogo, “el cristiano, que tiene la noción del misterio de la visión beatífica, sabe que ‘conocer la Causa primera en sí misma’ es de hecho o materialmente (*identice*) la misma cosa que la teología llama ‘ver la deidad cara a cara’ o ‘como ella es’. El filósofo como tal, y reducido a las solas fuerzas de la razón, no lo sabe, porque no tiene de suyo la noción del segundo miembro de esta identidad”.¹⁶⁷

Debido a ello

¹⁶¹ *Ib.*

¹⁶² *Ib.*

¹⁶³ *Ib.*, p. 448.

¹⁶⁴ *Ib.*, pp. 448-9.

¹⁶⁵ El deseo natural de conocer la Causa primera, explica el filósofo francés, opera “en virtud de la analogía ‘ascendente’ propia de la metafísica, la denominación ‘conocido en sí mismo o en su esencia’ tomada de ciertas cosas creadas conocidas así por mí, *sin saber si ello es posible ni cómo es posible en el caso de Dios*, y dejando en una completa indeterminación la naturaleza de tal conocimiento” (*ib.*, p. 448).

¹⁶⁶ *Ib.*, pp. 447-8.

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 448.

...una vez que el hombre ha sido elevado al orden sobrenatural sabe por una parte que conocer en sí misma la Causa primera es lo mismo que ver cara a cara al Dios de la fe; y por otra —asegurándole la fe que él puede alcanzar la beatitud absoluta—, su deseo natural de lograr la Causa primera en sí misma, perfeccionado por la gracia y por el deseo sobrenatural de la visión, se torna al mismo tiempo *incondicional*. Entonces comprende que si el deseo natural de ver la Causa primera *no pudiera* (aunque fuera con potencia obediencial y mediante la elevación a un orden superior a toda naturaleza) ser satisfecho, el principio de finalidad^{167bis} quedaría violado, puesto que ese deseo, condicional respecto a la sola naturaleza, es de hecho, para él, incondicional, en cuanto que la gracia lo ha completado por un deseo sobrenatural.¹⁶⁸

La esencia de Dios sólo puede, como vemos, ser conocida por el mismo Dios, quien, a través de un acto gratuito, se la muestra al hombre. Es esta la sabiduría mística; aquélla por la cual el hombre contempla el Rostro divino.

No hay, pues, como Paz afirma, ninguna guía mística cristiana que prescriba el “estudio de los minerales, la botánica, la física y las matemáticas para llegar a Dios”, lo que sí hay en cambio —y esto Sor Juana no sólo lo sabía, sino que lo dice expresamente en la *Respuesta*—, es una subordinación de las “ciencias y artes humanas” con respecto al conocimiento teológico, al que ellas sirven como “ancilas”.

¿Podemos ahora afirmar que las “imágenes” de los círculos de la *Respuesta* y de *Primero sueño* tienen significados iguales? Tal parece que sí.

5.7 EL SUEÑO Y LA RESPUESTA

Ya referimos que Reyes escribió que tanto en la *Respuesta a Sor Filotea* como en *El sueño* “el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma y se salva en alas de la teología”. Ello, si consideramos en toda su dimensión las explicadas relaciones del conocimiento natural con el sobrenatural, es cabalmente cierto.

Mencionamos también que en la *Respuesta* la imagen del círculo símbolo de Dios es el sitio en que desemboca la explicación sorjuanina de la finalidad teológica de su aprendizaje. El círculo es ahí símbolo del Dios de la fe cristiana. De ello no hay duda alguna.

Ahora bien, por lo que al poema se refiere, hemos dicho que, dado que en él Sor Juana no nos indica, como en la *Respuesta*, *explícitamente* cuál es el tipo específico de conocimiento buscado por el alma, no es posible identificar *a priori* ambas imágenes.

La cuestión, simplificadas las cosas, parece reducirse entonces a lo siguiente: el ansia de conocer del alma protagonista de *Primero sueño*, ¿incluye o no la esencia de Dios? De responderse afirmativamente deberíamos concluir que se trata entonces de una búsqueda que trasciende el conocimiento meramente “natural”, metafísico, y que por lo tanto supone al “místico”; en caso contrario la conclusión tendría que ser la de que las pesquisas del alma no van más allá del saber “natural”; que, por lo mismo, excluyen la esencia divina; y que implican evidentemente una renuncia a dicho saber, el cual, según explicamos, es un saber absoluto. Esto, para la escolástica, estaba (está) perfectamente claro.

Nosotros nos hemos pronunciado ya por la primera opción. Hemos dicho efectivamente que la simple enunciación de la Causa primera es, a un tiempo, límite y rompimiento. Que la mención de la “aspiración del alma” que hace Sor Juana implica no sólo un hálito ascensional, sino una verdadera “intención” de acceder al conocimiento de la esencia divina. Que la apertura del entendimiento humano a la esencia de las cosas lo hace referirse a aquella Esencia que “contiene, infinita, toda esencia” (v. 411). Y no podría ser de otro modo: estos últimos versos del poema son como una nueva “frontera” que *separa* al hombre de Dios: la pirámide que es el alma se halla, cual la lengua de fuego que Sor Juana pinta, como *lamiendo* el exterior del círculo infinito que es la esencia de Dios. Este lamer es, efectivamente, “por fuera”. El conocimiento

^{167bis} Según el cual ningún deseo de la naturaleza puede ser vano.

¹⁶⁸ *Ib.*, pp. 449-50.

metafísico se encuentra así representado: el alma puede llegar a saber que hay una Causa primera de todas las cosas; puede también saber que, de modo similar a aquel con que en cierta medida conoce la esencia de las cosas, “podría” llegar a conocer ésta infinita; sin embargo la realidad es que dicha llama sólo *acaricia* por fuera la esencia del Dios que, como el cielo de la luna de la pirámide inicial, se aleja en inabarcables simas de su “acariciar”.

Pero la sabiduría “mística” está asimismo delineada: el propio círculo-Dios marca no solamente la “frontera”, representada por el conocimiento de la “Causa primera” de todas las cosas, sino que hay una “descripción” de la misma: Dios “contiene” (en Él preexiste) en su esencia, que es su inteligencia, “todo ser original y virtualmente”,¹⁶⁹ por lo que la “aspiración” a dicha esencia es una “aspiración” a la contemplación de *todo* el ser que, como dice Maritain, logra ahí “una unidad pura y simple, la única que podría presentar al espíritu, si éste pudiera verla en sí misma —y sin concepto—, una realidad que sería a la vez ella misma y todas las cosas. (Es decir que el concepto de ser exige hacerse sustituir por Dios claramente contemplado y desaparecer ante la visión beatífica)”.¹⁷⁰ La “descripción” de la esencia divina es un límite (metafísico) según el cual podemos “saber” que “contiene” toda esencia, pero la “aspiración” a ella es un *intentar quebrar* (“místico”) dicho límite.¹⁷¹

Tanto esta “opción” como la segunda, la que constriñe las averiguaciones del alma a sólo el conocimiento metafísico, se refieren, como es obvio, necesariamente al “tipo” de sabiduría buscada por el alma del poema. La decisión por la primera “opción” implica, según se vio, que la sabiduría anhelada es absoluta. La segunda en cambio reduce el ámbito de la búsqueda al de la sabiduría metafísica. Ésta, que es la más alta “naturalmente”, excluye el de la esencia de Dios, y por tanto la pretensión de ser absoluta.¹⁷² El filósofo, el metafísico, en efecto (sobre todo si es cristiano), conoce los límites de su ciencia, y está consciente del campo de aplicación específico de la misma. Decidirse por esta segunda “opción” resulta prácticamente imposible. Ello se debe a que, si el metafísico está al tanto de los límites de su ciencia, ¿cómo entonces suponer que se aventure temerariamente allende esos límites, rompiendo con su acción no sólo los límites, sino la estructura de la misma ciencia? Y no se trata aquí de un saber que pueda, “parándose sobre sus propio hombros”, ir paulatinamente perfeccionándose. Esto último, que puede ser válido para cualquier disciplina, siempre y cuando se refiera a su propio objeto, resulta casi ridículo en el momento en que no sólo se olvida dicho objeto, sino que se lanza en busca de uno infinitamente distante.

Deberíamos ahora considerar que, así como no hay ninguna guía mística cristiana que prescriba el “estudio de los minerales, la botánica, la física y las matemáticas para llegar a Dios”, tampoco hay ningún saber estrictamente científico (natural) cuyo desarrollo nos permita llegar a Él.

Me parece que, dada nuestra condición de herederos del positivismo decimonónico (y, a mayor distancia, de la ilustración del s. XVIII), hemos abusado del contenido de la palabra “científico”, otorgándole a veces connotaciones cuasirreligiosas. A menudo pensamos, en efecto, que la “ciencia” es capaz de cualquier cosa, entre ellas de “conocer” a Dios.¹⁷³ Sufrimos también una deformación que nos lleva a “leer”, ahí donde encontramos la palabra “ciencia”, el significado actual de ella, sin detenernos a

¹⁶⁹ *S. th.* 1, q. 79, a. 2.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, p. 337.

¹⁷¹ “La esencia divina llega a ser ciertamente captada por nuestro conocimiento metafísico, pero no se entrega a nosotros; la alcanzamos a conocer, pero su misterio permanece intacto, inalterado.” *Ib.*, p. 361.

¹⁷² No hablamos aquí de la “legitimidad” o no de la búsqueda, sino únicamente de sus “pretensiones”.

¹⁷³ Dice Maritain que “es un escándalo para la inteligencia, una profunda ofensa al sentimiento del orden ver cómo psicólogos o sociólogos, o también filósofos y metafísicos, toman en sus manos la experiencia mística para juzgar de su naturaleza a la luz propia de ellos, es decir, para desconocerla sistemáticamente [...] Cuando el filósofo quiere tratar ciertas cuestiones, ha menester iniciarse en tal o cual ciencia inferior, en las matemáticas por ejemplo. Igualmente debe pedir prestada la luz de una ciencia superior cuando quiere tratar, aun para sus fines filosóficos, de un objeto que trasciende esencialmente la filosofía.” *Ib.*, p. 453; *cf. infra* 7.4ss.

pensar que los conceptos en la Nueva España del s. XVII no eran los mismos que los nuestros.^{173bis} Y como estamos seguros de esto, pensamos que cualquier búsqueda debe ser regida por los parámetros de la ciencia positiva.

Sin embargo, así como por un lado adjudicamos a nuestra idea de "ciencia" poderes que lindan con lo omnímodo, por otro y de manera paradójica también desconfiamos grandemente de ella. Estamos seguros de que nuestra "ciencia" lo puede casi todo, pero asimismo nos extraña que alguien pueda pensar que ella se pueda aplicar, por ejemplo, al propio Dios. Frases como "Dios no es científicamente demostrable", lo prueban. En última instancia no creemos que Dios sea objeto de la "ciencia". Si Dios fuese "científicamente demostrable", esto es, sujeto de medición, de repetición, etc., no dudáramos, por supuesto, de su existencia, pero, como no lo es, dudamos, a veces, de su existencia, aunque, en otras, de nuestra "ciencia". Esta actitud ambivalente proviene de un desplazamiento del (os) "objeto" (os) formal (es) de la (s) "ciencia" (s). Está basada en el prejuicio de que la ciencia lo puede, en última instancia, *todo*. Al pensar de esta manera lo que hacemos es olvidar que cada ciencia posee su objeto formal de conocimiento, y que por lo mismo no es aplicable a ningún otro, por grandes avances que logre. Tal aseveración es válida para la ciencia en su conjunto: ella tiene un campo de aplicación concreto, y sus pesquisas se refieren única y exclusivamente a él. Pero como frecuentemente lo olvidamos, tendemos a suponer que cualquier objeto es de la "ciencia", y por lo mismo, cuando corroboramos que no todos los objetos lo son, nos inclinamos a creer o que no existen, o a desconfiar de la propia "ciencia".¹⁷⁴

^{173bis} Cf. *infra* 7.Ass. En su *Ciencia y religión en el siglo XVII* (México: El colegio de México, 1974), E. Trabulsi compara las ideas científico-religiosas de tres personajes del s. XVII: Kino, Sigüenza y Góngora y Bayle que, según él, marcan algo así como los tres diversos estadios conceptuales del mundo durante el Seiscientos; representando el primero el apego a la cosmovisión religiosa anterior a la revolución científica mecanicista creadora del nuevo "paradigma" racionalista, enmascarado, en cierta forma (crítica) por el último, y estando Sigüenza como a caballo entre ambos. Es interesante aquí observar el papel un tanto cuanto "ecclético" que Trabulsi asigna al criollo mexicano en su manera de concebir el universo "material" (que pretende luego —Trabulsi—, en cierta forma, trasladar al "moral"). El historiador de la ciencia apunta que, tanto don Carlos como Sor Juana, entendieron que los "límites entre la razón y la fe quedaban bien delimitados" (p. 137), pero su afirmación no se base en la tradicional distinción escolástica de sabidurías que hemos referido, sino en el prejuicio contemporáneo de que "las incompatibilidades entre la ciencia naciente y la fe ancestral, son irreductibles" (*ib.*, el subrayado es mío). Como si en secuencia lineal debiera forzosamente concluirse que el "avance" tecnológico (hijo de la concepción *horizontalizada* de ciencia) en (cual en efecto pensaron muchos ilustrados del s. XVIII) inexcusablemente aplicable a la exégesis del "mundo moral", Trabulsi supone que nuestros intelectuales tuvieron que escoger entre sus creencias religiosas y su "saber" científico: "para un hombre de ciencia, las realidades inteligibles del mundo pueden llegar a chocar abiertamente con los misterios de su fe. Es entonces cuando surge el escepticismo del cristiano que quiere explicarse estos misterios y no puede" (*ib.*). Sin discutir ahora que los estudios científicos hayan hecho de Sigüenza un "moderno" (al menos de manera parcial), es posible sin embargo cuestionar el que necesariamente tuviera que creer que "un hombre de ciencia" puede explicarse de igual modo (con los mismos métodos) "las realidades inteligibles del mundo" que "los misterios de su fe". Hacer esta afirmación implica olvidar lo que podría llamarse "bagaje clásico de la Esencia", dentro del cual se encuentra la explicada separación de objetos y sabidurías. Efectivamente, cuando Trabulsi afirma que el escepticismo surge en el momento en que el cristiano quiere, al igual que ha hecho con las cosas del mundo físico, explicarse los misterios de la fe, está olvidando que los intelectuales católicos contrarreformistas poseían, heredada de su educación escolástica, la clara conciencia de separación de objetos de conocimiento, y que, por lo mismo, aunque parte de su aprendizaje autodidacta fuese "moderno", sus "esquemas" mentales no tanto. Dar por hecho que existe contradicción entre la fe y la ciencia es trasladar, con carácter de necesidad, el pensamiento ilustrado a la Nueva España del s. XVII. Entender las cosas como preilustración es, asimismo, creer linealmente que toda inteligencia educada debe transcurrir por las mismas vías. Buena parte de las acusaciones de heterodoxia lanzadas contra Sor Juana se inscriben en esta manera de ver los sucesos. Comprender que una mente cultivada en el medio postridentino novohispano sabía que los objetos de fe y los del mundo son conocidos de distinto modo, y que, por lo tanto, aunque se aceptasen algunos de los postulados de la nueva explicación física del universo, no existe contradicción entre unos y otros, es, nos parece, acercarse más a la esencia de nuestro barroco. (*Vd infra* nota 191 y 7.8 nota 45.)

¹⁷⁴ Buena muestra de esta confusión es el siguiente pasaje explicativo de *El sueño* de F. de la Maza: "Llega el alma a la más alta cima del Cosmos, 'aspirando a la Causa Primera' [...] Esta causa primera es, desde luego, Dios, pero en cuanto a Ente o Acto Puro, no necesariamente el Dios Personal...", afirmación con la que, por supuesto, estamos de acuerdo, ya que si las cosas se quedaran aquí, estaríamos palmariamente en el exclusivo dominio de la metafísica: "...que, aunque sea uno y el mismo, es diferente visto desde el punto de vista ontológico al teológico y religioso." Sin embargo las cosas no son así, porque, dice el propio De la Maza, "el espíritu, en esa altura, 'retrocede cobarde', llevándose en él y con él, un caos..." (*Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo...Op. cit.*, p. 59). De la Maza quiere separar lo metafísico de lo teológico al decir con toda justicia que no es lo mismo el punto de vista de una ciencia que el de la otra, pero cae en la confusión que él mismo trata de evitar cuando, sin notarlo, da por supuesto que el alma no consigue siquiera el conocimiento ontológico que él apunta como buscado en el poema: el crítico, efectivamente, no se da cuenta de que el haber entendido el alma que Dios es "Acto puro", es ya un conocimiento ontológico, y que, por lo tanto, no podría "llevarse con ella" un "caos", pues tendría entonces cuando menos este claro y específico

Ahora bien, esta confusión contemporánea de los objetos propios de la ciencia natural (no sobrenatural) es la que nos impide decidirnos por la “opción” que ve en este pasaje del “*Intermezzo de las pirámides*” (y en el poema todo) una búsqueda exclusivamente metafísica (“científica”, que, ubicada en su contexto histórico, dejaría de ser, *ipso facto*, “absoluta”).

Habrà que repetir entonces que a) por un lado, la “separación” de *objetos* “científicos” (debemos asimismo recordar que la teología sagrada era (es) una ciencia, pero con otro origen y, por lo mismo, con otro objeto), y en consecuencia de las mismas “sabidurías” era, para la filosofía escolástica dominante en el mundo cultural novohispano del s. XVII, y a diferencia de lo que ocurre con nosotros, modernos lectores, perfectamente clara; trayendo como consecuencia que dichos objetos no se confundieran, y, por lo mismo, tampoco las sabidurías; b) si, tomando en cuenta esto último, nos decidieramos por la segunda “opción”, deberíamos renunciar forzosamente a “lcer” en la búsqueda del alma en *El sueño* la búsqueda de un saber absoluto.

Tal búsqueda parece, sin embargo, imnegable. Esta es la opinión de buena parte de la crítica; pero el conocimiento absoluto no puede serlo si prescinde del de Dios mismo.¹⁷⁵

La “imagen” pues del círculo símbolo de Dios que en la *Respuesta a Sor Filotea* está como “remate teológico” de todo el aprendizaje sorjuanino de las “ciencias y artes humanas”, nos sirve de brújula, ya que muestra muy bien cómo la jerónima estaba consciente de que éstas últimas eran perfectas herramientas para la mejor comprensión de la sagrada doctrina católica. Empero, también es importante considerar que la monja no afirma que dicho aprendizaje fuera, a la manera de una “guía mística”, a llevarla a Dios, porque ahí mismo declara que, amén del estudio de las ciencias que ayudan a la teología, “pide otra circunstancia más que todo lo dicho, que es una continua oración y pureza de vida, para impetrar de Dios aquella purgación de ánimo e iluminación de mente que es menester para la inteligencia de cosas tan altas; y si esto falta, nada sirve de lo demás” (377ss). La distinción de los objetos (y del origen) de saber, está aquí perfectamente planteada: para “conocer” a Dios no basta con entender de botánica, física y matemáticas, porque, además de esas ciencias, es indispensable pedir a Dios su sobrenatural intervención.

Podemos ahora preguntarnos lo siguiente: si Sor Juana sabía —porque lo explica con todas sus letras— que para entender algo de Dios es necesario “impetrar” su ayuda, ¿cómo entonces creer que en *Primero sueño* dijera lo contrario? Las “imágenes” de los círculos de la *Respuesta* y de *Primero sueño* se empalman al tiempo que se separan. En la primera, la poetisa nos dice que todas las ciencias ayudan a entender mejor a Dios, con lo que identifica a Dios con el Abbá de la Revelación de Jesucristo; en el segundo, “otro” círculo nos habla de Dios, aunque ahí parece ser sólo el “Dios de los filósofos”. El “círculo-Dios” da la impresión de escindirse. Las cosas podrían, de quedar así, explicarse como ya se ha hecho: se trata de dos investigaciones diferentes “...que, aunque [Dios] sea uno y el mismo, es diferente verlo desde el punto de vista ontológico al teológico y religioso” (De la Maza). Sin embargo dicha solución está equivocada, porque la impide la pretensión de conocimiento absoluto (de la esencia divina) que, al igual que en la confesión de la *Respuesta*, se halla en *Primero sueño*, y que obliga, como antes vimos, a recurrir a un “saber” que, trascendiendo el metafísico, sea de mayor altura. Nuestro prejuicio “moderno”, que atribuye a la “ciencia” poderes absolutos, no nos permite entender con objetividad que

conocimiento (de que Dios es Acto puro). Es a confusiones como ésta del sorjuanista a lo que nos referíamos cuando hablabamos del prejuicio contemporáneo de que la “ciencia” es aplicable a casi (y, a veces, sin el casi) cualquier “objeto”.

¹⁷⁵ Por ejemplo, Paz dice que “ver a la estrellas en sus movimientos —verlas con la mirada espiritual, luz de la senejauza— es ver al Alto Ser en su ser mismo, indistinguible de su pensamiento y de sus actos” (*op. cit.*, p. 492; el subrayado es mío). A. Villegas cree que lo que el poema narra es “el sueño del conocimiento universal y del afán de identificarse con Dios” (*op. cit.*, p. 246). Trabúse, dando a la palabra “científico” el significado de “hermético” (p. 83), sugiere que al emprender el viaje “es cuando el espíritu comprende ‘científicamente’ la realidad del mundo y sus maravillas cuya vastedad toda sólo es permitido a Dios conocer...” (*El círculo...Op. cit.*, p. 85). Y, en fin, Chávez opina que “Sor Juana [...] busca en la Causa Primera, en Dios mismo, el céntrico punto desde el que pueda comprenderlo todo, y sueña trazar desde Él, la circunferencia que todo lo encierre” (*Sor Juana...Op. cit.*, p. 66; el subrayado es mío).

para la poetisa cristiana del siglo XVII era, como ella misma lo dice, imposible “conocer” a Dios sin su gratuita intervención.

Repetimos ahora la pregunta: ¿cómo entonces entender que en *Primero sueño* parezca decir lo contrario? La solución correcta, según lo hemos venido apuntando, pensamos que está en que la aventura del alma del poema es onírica: engañada por los vapores del sueño, el alma cree que puede, *por sus propios medios*, alcanzar a Dios. El rompimiento de la estructura de la ciencia metafísica se halla, así, esbozado: el saber que el alma busca va, transgrediendo el orden del conocimiento, *más allá* del puramente natural. Dicho desorden es también, lo hemos visto antes, pero lo reiteramos ahora, un desorden moral: la solitaria búsqueda de la sabiduría no sobrenatural jamás podrá alcanzarnos la esencia del Dios infinito.¹⁷⁶

5.8 LA “CONVERSIÓN” DE SOR JUANA

La solución que ofrecemos identifica pues los “círculos” de entrambos textos, pero no ya *a priori*. Se trata más bien de dos momentos de una misma búsqueda vital. Aunque aparentemente no es este el lugar para ello, no tenemos más remedio —porque la identificación de las “imágenes” de los círculos nos obliga a hacerlo— que decir algunas palabras acerca de lo que se ha llamado “la ‘conversión’ de Sor Juana”, y que se refiere, como es sabido, al abandono, al final de su existencia, de las letras y estudios en favor de “la búsqueda de su yo religioso”.¹⁷⁷ Nuestra posición al respecto la hemos manifestado antes,¹⁷⁸ por lo que no la repetiremos. Sin embargo, no es posible pasar por alto las evidentes relaciones que existen entre esa postrera actitud de Sor Juana, el contenido de la *Respuesta a Sor Filotea* y *Primero sueño*.

Casi todos los críticos se han dado cuenta de ello y, con interpretaciones diversas, han sugerido distintos nexos entre los tres estadios de la vida de la poetisa.¹⁷⁹

Empero, buena parte de dichas interpretaciones está basada en el supuesto de que, por paradójico que sea, los nexos se presentan como ruptura: en lugar de hallar continuidad en el vivir de Sor Juana, encuentran en él una súbita “abdicación” a su proyecto existencial. Por lo general se cree que esa “abdicación” se dio como la elección por “un ‘mundo’ diferente al anterior al decidir retirarse de las letras”.¹⁸⁰ Lo que, por supuesto, implica la total fractura en el orden del conocimiento: el prejuicio de que la “ciencia” lo puede *efectivamente* todo, es aquí, de nuevo, patente. Como si Sor Juana en realidad se hubiese “decepcionado”¹⁸¹ del “mundo” de las “letras”, y lanzádose por lo tanto en brazos de ese “otro” que la “conduciría a la vida eterna prometida por su credo”,¹⁸² el planteamiento es el de que hay dos “mundos”: a) el de las “ideas”, que hacía de Sor Juana, por un lado (y dado su “carácter ambivalente”), una persona “avanzada e incluso atrevida”, y, lo que es más, también “transgresora”, y b) por el otro, “una monja ortodoxa y cumplidora de sus deberes”.¹⁸³

Esta actitud, que no es la de Sor Juana sino la de algunos de sus exégetas (y que tiene además el defecto de “dividir” a la monja en, cuando menos, “dos Sor Juanas”), se ha vuelto casi lugar común. Cuando

¹⁷⁶ Cf. cap. 3.

¹⁷⁷ GEORGINA SABAT DE RIVERS. “Ejercicios de la Encarnación: sobre la imagen de María y la decisión final de sor Juana”. *Literatura mexicana*. V. I., núm. 2. México: UNAM, 1990, p. 366.

¹⁷⁸ “La fe de Sor Juana”. *El financiero*. México: 25 de septiembre de 1991, p. 45.

¹⁷⁹ Las posiciones, quitada una infinidad de matices, se pueden resumir en dos básicas: por un lado, la que muy bien puede representar Méndez Plancarte, quien ve en la renuncia de Sor Juana “la hora más bella”, el tiempo de volverse definitivamente a la verdadera sabiduría; por otro, la que entiende, con Paz, que la monja fue obligada a “abdicar” y a “anular” su “vida entera”.

¹⁸⁰ SABAT DE RIVERS, *op. cit.*, p. 369.

¹⁸¹ Cf. *supra* 4.3 con relación a lo que hemos dicho para el uso del término “desengañada” en el poema (asimismo *infra* 8.2.1).

¹⁸² SABAT DE RIVERS, *op. cit.*, p. 368.

¹⁸³ *Ib.*, p. 367.

dijimos que en ella va implícito el prejuicio contemporáneo (trasladado anacrónica e inconscientemente a la monja) de que la "ciencia" es capaz de todo, y por tanto un rompimiento de la jerarquía escolástica de las ciencias, nos referíamos a que supone que, al "percatarse" la poetisa de que la "ciencia" no le conseguiría jamás el saber buscado, se habría abandonado en ese "mundo" (el religioso) que, obviamente, no tendría relación alguna con el "otro" (el, modernamente, "científico"). Es decir, que Sor Juana, creyendo primeramente, *como nosotros lectores contemporáneos muchas veces creemos*, que la "ciencia" (así, sola, según nuestra lectura: La ciencia) le conseguiría la sabiduría universal, habría confiado en ella hasta la rebeldía incluso. Pero, una vez apercibida de que no sería así y "abdicando" (o "abdicada", según sea la "lectura") en consecuencia de ella, se habría entregado al "otro" mundo, el de su credo.¹⁸⁴

Como se ve, hay una fractura clara (si no es que contraposición) del ordenamiento escolástico de las sabidurías que, según ya explicamos, no sólo no se enfrentan, sino que se complementan. Si hemos dicho que hay una relación entre *Primero sueño*, la *Respuesta a Sor Filotea* y la mal llamada "conversión" de Sor Juana, no es, por supuesto, en este sentido de fractura de la jerarquía del conocimiento. Nuestra opinión es la de que esos tres momentos capitales en la vida de la monja son etapas de un mismo y único proceso. En lugar de hallar dos "mundos" en el devenir de Sor Juana, encontramos un único y perfeccionado ascenso. Hay una clara "dirección" que lleva a la madre Juana del saber natural al teológico, y de éste al místico. En ella no existen "dudas sobre la razón", sino integración de la misma en Una infinitamente superior. Sor Juana no se aleja del dominio de la inteligencia, sino que se hunde en Lo soberanamente inteligible. En ese camino *Primero sueño* cumple a la perfección su función de "escala". Las "imágenes" (que en realidad son una sola) de los círculos-Dios, tanto en el poema como en la *Respuesta* al obispo Fernández de Santa Cruz, representan la meta y el escalón necesarios en dicha ascensión vital. La búsqueda de la monja sabía va, por grados, del saber natural en *Primero sueño* al teológico en la *Respuesta*, y, una vez comprobado que "lo que no cabe en las voces queda más decente en el silencio", al místico en su abandono final. Alfonso Reyes dijo, en efecto, que en ambos textos "el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma y se salva en alas de la teología", pero, lejos de entenderse esta afirmación como un claudicar al "fideísmo",¹⁸⁵ hay que ver en ella la búsqueda y adquisición de un saber que, en su avance, va siendo cada vez más completo y perfecto, tan perfecto como para exigir la entrega de la propia vida. Reyes escribió de Sor Juana que es "muy natural que, en época de creencias, una criatura de su temple, decidida a vivir por el espíritu, que por eso se hace monja y posee ya sus vislumbres místicas, acabe por entregarse del todo a la piedad. Llegó por etapas sucesivas".¹⁸⁶ Y estas etapas, que el escritor mexicano identifica con la infancia, la corte virreinal, el claustro y "la puerta estrecha",¹⁸⁷ bien pueden, dentro del reino del espíritu, sustituirse por las que hemos mencionado: en la aspiración vital a la sabiduría, por los escalones de la metafísica, de la teología y de la mística. En dicha escala *Primero sueño* tiene un papel bien definido: es la expresión poética de algo que la monja llegó a

¹⁸⁴ Ejemplo del tipo de crítica que "separa" el conocimiento teológico del "científico", haciendo de dicha "separación" un enjuiciamiento anacrónico que sobrepone al pasado nuestros actuales prejuicios, pretendiendo así "salvar" a algunos personajes históricos de lo que ella considera "concepciones no científicas", es el siguiente: en *Primero sueño*, "el afán de conocimiento viene a ser 'un delito', un 'insolente exceso'. Estas convicciones, más que en los límites de la inteligencia, parecen tener su origen en la desconfianza de la fe [...] Dentro del valvén de indecisión cuenta mucho el temor de sobrepasar las verdades impuestas o por la educación o por la voluntad de los hombres" (RAFAEL MORENO, "La filosofía moderna en la Nueva España". *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1973, p. 156). Encontramos en esta clase de exégesis la trastornadura de los objetos de conocimiento de que antes hablamos, pues en ella está presente el pre-juício "moderno" de que la "ciencia", si se olvida del "temor de sobrepasar las verdades" de la simple educación tradicional, podrá aplicarse a todo (incluido Dios). Pero, como Sor Juana no era, muy a pesar de este sector de la crítica, completamente "moderna", tuvo que refugiarse, no le quedaba seguramente de otra, "en la fe". La desconfianza en el poder absoluto de la razón tiene, de acuerdo a nuestros comentaristas, que llevar como última instancia a la región segura y confiada de la fe. Por eso Sor Juana, "debido a las dudas sobre la razón, abandona, según es sabido, libros, mapas e instrumentos para entregarse al cultivo de Dios" (*ib.*, p. 158). Razón y fe son, por lo que a esta línea de pensamiento toca, opuestas.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 68.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 363.

¹⁸⁷ *Ib.*, pp. 363-4.

entender perfectamente, y que es que después de saber todas las ciencias, es necesaria “otra circunstancia más que todo lo dicho, que es una continua oración y pureza de vida [...] para la inteligencia de cosas tan altas; y si esto falta, nada sirve de lo demás”.¹⁸⁸ Si el ansia de abarcar el cosmos se “salva” en “alas de la teología”, no es pues en el sentido de una claudicación a dichas ansias, sino en el de la obtención de una sabiduría mayor, en el del reconocimiento, en *Primero sueño*, de que al hombre, no le es posible, por sus propias fuerzas y sin intervención divina, colmarlas. *Primero sueño* no es el poema de la “interrogación”,¹⁸⁹ pero el de la seguridad. El de la seguridad de que lo que no es posible al hombre...

Si entendemos que *Primero sueño* no es de ninguna manera el poema “rebelde” del acto de conocer como transgresión,¹⁹⁰ sino, precisamente, la crítica a dicha actitud ensoberbecida que supone que la razón humana lo puede lograr todo, entenderemos que esta obra es la primera etapa en la escala que, unos años después, llevará a la monja sabia a escribir ya no con tinta pero con hechos que la verdadera sabiduría no está sólo en la mente, sino también en el corazón.¹⁹¹

5.9 VERSOS 411-434

Con el verso 411 termina en la división del padre Méndez Plancarte el “*Intermezzo de las pirámides*”; nosotros, sin embargo, hemos creído necesario ampliar los límites de tal apartado hasta el número 434. Las razones para ello las daremos a continuación.

En realidad el *Intermezzo* forma parte de la sección central del poema que, en nuestro análisis, se inserta entre los versos 267 y 826, mismos que marcan el inicio y el fin de la aventura onírica del alma. Si se recuerda, nuestra parcelación de *Primero sueño* difiere de la del editor de Sor Juana,¹⁹² ya que nosotros hemos hecho tres grandes cortes correspondientes al ascenso y descenso de la (s) sombra (s) en los extremos de la obra, y al soñar en el centro. Estas tres partes se subdividen a su vez, estando el soñar conformado por la intuición y la deducción. Como se ve, nuestra división no considera, estrictamente hablando, ningún apartado que se llame “*Intermezzo de las pirámides*”; lo incluimos sin embargo porque en el estrato que llamamos “intuitivo” de conocimiento —y que es el que analizamos ahora—, facilita la

¹⁸⁸ Respuesta a Sor Filotea, ll. 374ss.

¹⁸⁹ PAZ, *op. cit.*, p. 507.

¹⁹⁰ *Ib.*, p. 504.

¹⁹¹ En su *Ciencia y...* (*op. cit.*, pp. 136ss), E. Trabulsi sugiere que en los intelectuales novohispanos del Seiscientos, específicamente en Sigüenza y Sor Juana, habría habido un “soñar”, proveniente a su vez de un pretendido “escepticismo”: “el soñar es otro paliativo que suministra la imaginación al intelecto razonante que no encuentra ante el misterio otra escapatoria más que el agnosticismo [...] Pero el soñar también entraña un cierto escepticismo, o, mejor dicho, lo presupone. Este escepticismo nace de la impotencia de la razón para comprender lo inexplicable, de ahí que los misterios de la fe constituyan el meollo de su existencia [...] El sueño surge únicamente cuando la razón no quiere comprender. Es, en efecto, entonces, un acto volitivo [...] ¿Y de dónde brota este escepticismo de la razón que se rehúsa a ejercer su fuerza crítica sobre los misterios que no entiende? [...] Surge de la humildad del hombre pladoso que adora los caminos que no quiere comprender; surge de la sumisión voluntaria ante lo inexplicable que lo es así por el propio albedrío, por el sacrificio espontáneo de la propia razón [...] de esta manera los linderos entre la razón y la fe quedan bien delimitados. La curiosidad crítica que podía afectar a la dogmática y a las creencias tradicionales, se detiene aquí, impotente”. Como se ve, aparece aquí nuevamente la confusión de objetos de conocimiento, y por tanto el prejuicio de que la “ciencia” puede aplicarse incluso a “los misterios de la fe”. La argumentación de Trabulsi, que *podría*, y lo subrayamos, porque *podría*, ser cierta si se refiriese únicamente a que el “escepticismo” surgiría si se tratase de explicar el mundo natural desde la teología, estalla en cambio en pedazos si lo que se quiere decir es que el “escepticismo” (el “soñar”) nace al “rehúsar” voluntariamente el uso de la razón para explicarse la “fe ancestral” (p. 137): “para un hombre de ciencia, las realidades inteligibles del mundo pueden llegar a chocar abiertamente con los misterios de su fe. Es entonces cuando surge el escepticismo del cristiano, que quiere explicarse esos misterios y no puede”. Con esta afirmación, Trabulsi soslaya abiertamente los claros nexos establecidos por Sor Juana en su jerarquización de las ciencias. Mientras el historiador quiere que los hombres de nuestro barroco “usen” de su razón para explicarse no sólo “las realidades inteligibles del mundo”, sino —como si naturalmente estuviesen a su alcance— para “explicarse esos misterios”, los de su fe, Sor Juana en cambio entiende el primer conocimiento en vistas del segundo; o, más bien, establece una diferencia que separa el conocimiento perfectamente asequible a la razón humana, del sobrenatural inaccesible a ella. Trabulsi confunde lo que la razón humana puede lograr, y por tanto el escepticismo es suyo, no de los intelectuales mexicanos del s. XVII, que bien conocían los límites de la inteligencia humana. *Vid supra* nota 173 bis.

¹⁹² *Cf. supra* 2.7.

comprensión de las imágenes usadas por Sor Juana. Debido a ello, para mejorar aún tal comprensión, nos hemos permitido extender el *Intermezzo* hasta el verso 434. Esto, como se dijo, con la intención no sólo de “seguir” el desarrollo de las imágenes iniciado por la poetisa en el verso 340 hasta su conclusión, sino también con la de que el estrato de “conocimiento intuitivo” se vaya afinando.

5.9.1 LA TORRE DE BABEL

Lo primero parece evidente. Sor Juana termina su metáfora de las pirámides con el verso 434; verso en el que realiza una como “conclusión” del *Intermezzo*.

En efecto, luego de habernos llevado a la “frontera” círculo-Dios comparando al alma con las construcciones egipcias, la monja “califica” a éstas identificándolas con la Torre de Babel (vv. 412-26):

Estos, pues, Montes dos artificiales
(bien maravillas, bien milagros sean),
y aun aquella blasfema altiva Torre
de quien hoy dolorosas son señales
—no en piedras, sino en lenguas desiguales,
porque voraz el tiempo no las borre—
los idiomas diversos que escasean
el sociable trato de las gentes
(haciendo que parezcan diferentes
los que unos hizo la Naturaleza,
de la lengua por sólo la extrañeza),
si fueran comparados
a la mental pirámide elevada
donde —sin saber cómo— colocada
el Alma se miró [...]

Sor Juana prosigue, efectivamente, hablando de la pirámide-alma, sin olvidar el parangón que antes había establecido con las de Egipto. Ahora sin embargo las asocia también con la Torre de Babel, a la que llama “blasfema” y “altiva”. Los calificativos no son fortuitos. Se apegan fielmente al tradicional relato bíblico. De él dice la tradición católica que la humanidad, dispersa a causa del pecado, pretendió lograr una nefanda unidad idolátrica en la edificación de Babel. Este orgullo de los hombres quedó manifiesto en su intención de acceder al cielo por sus propios medios. Dicha intención constituyó una clara rebelión del hombre contra Dios. La narración bíblica cuenta cómo los constructores se dijeron unos a otros: “vengan, vamos a construir una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo. De este modo nos haremos famosos y no tendremos que dispersarnos por toda la tierra” (Gen XI, 4). Resultado de este intento fue el que Dios descendiera a contemplar la ciudad y la torre que en ella se contruía, de modo que pensó: “ellos son un solo pueblo y hablan un solo idioma; por eso han comenzado este trabajo, y ahora por nada del mundo van a dejar de hacerlo. Es mejor que bajemos a confundir su idioma para que no se entiendan entre ellos” (Gen XI, 6 y 7). Al explicar este texto, dice San Agustín que Dios provocó luego que los constructores, al no entenderse, se derramaran por toda la tierra. Por eso su ciudad “se llamó Confusión, [que] es Babilonia [...] porque Babilonia quiere decir confusión”.¹⁹³

5.9.2 COMO ELEVACIÓN

¹⁹³ *Civ. Del.* XVI, 4.

Debemos ahora recordar lo que antes expusimos respecto al nivel metafórico de "la sombra".¹⁹⁴ Allí comentamos que los calificativos elegidos por Sor Juana para hablar de tal figura son, sin excepción alguna, "negativos". Asimismo mencionamos que las metáforas individuales comprendidas en la general de la "sombra" (*externa*, en ese caso) indican también una carga "negativa" para ella,¹⁹⁵ y que tal *negatividad* reside en que es la manifestación de un desorden moral; desorden que no es otro que la pretensión de rompimiento de los límites humanos con intención de acceder a la divinidad; o sea, implican una pretensión de deificación. Ahora bien, es de suyo evidente que esta metáfora individual de la Torre de Babel se inserta entre la anteriores. Aquí, sin embargo, la indicación "negativa" es mucho más clara. El alma, en efecto, escribe Sor Juana, se halla incluso *más* alto que la *blasfema, altiva* Torre de Babel.

Hablando del tema de la "altura" en el poema, Gaos cree que "lo desarrollan inmediatamente la imagen del monte y las asociadas con ella: las de Atlante, el Olimpo, el volcán, el vuelo del águila, las Pirámides y la Torre de Babel [...] Y aún hay otras tres recurrencias que señalar: las del motivo óptico y el de la altura en la visión de Patmos, la del motivo de la altura en la estatua de Nabucodonosor [*sic*] y la de Ícaro en la segunda evocación de éste".¹⁹⁶ Adelante sugiere que dichas imágenes se hallan plenas "del sentimiento de la decepción", para él "no son, en efecto, sino imágenes del fracaso: unas, por ocurrentes justo para figuraralo [...] otras, porque aunque aducidas a otros fines, como el de ponderar la altura, o la ponderan con no poder alcanzarla, o son de suyo ejemplos tan ilustres de fracaso como las ocurrentes para figurar éste, así la Torre de Babel".¹⁹⁷

En lo personal me parece que la interpretación del profesor español es incompleta. En efecto, en su lista de imágenes representativas de la "altura" falta, cuando menos, la trascendental de la (s) sombra (s). Ello se debe quizás a que no se trata de un motivo "clásico", como lo son, por ejemplo, las pirámides. Sin embargo, la no inclusión de la (s) sombra (s) provoca que, en su lectura del poema, la inserción de casi la totalidad de las figuras "de altura" en ella se soslaye, lo que provoca que no se perciba la unidad de significados. Al reducir las imágenes "de altura" a la significación casi exclusiva de "decepción" y de fracaso (o también de, simple y sencillamente, objetivo inalcanzable), se pierde que el significado general que en el poema poseen las elevaciones no es ése, sino el del intento desordenado que arriba mencioné. En pocas palabras, se ha despojado a la (s) "elevación" (es) del signo que la propia Sor Juana les dio. No es, en efecto, fortuito que la poetisa llame a la punta de la sombra del inicio del poema tanto "altiva" como "de *vanos* obeliscos" (v. 3). Ambos adjetivos son complementarios, y hablan palmariamente de la misma actitud ensoberbecida. Es notable cómo dichos adjetivos aparecen nuevamente para calificar tanto a las pirámides (v. 341: "de Menfis *vano*"¹⁹⁸), como a la Torre de Babel (v. 414: "*altiva* Torre") y a Faetón (v. 787: "auriga *altivo* del ardiente carro"). Hemos dicho que el *Intermezzo*, por ser en él mucho más explícita la simbología de la obra, posee la característica de ser como el signo de *Primero sueño*. Debido a ello es que la poetisa ha colocado cual inapelable representante de la "altivez" y "vanidad" de los jeroglíficos de altura, a la Torre de Babel. No puede haber discusión al respecto: la llama "blasfema".

¹⁹⁴ Cf. *supra* 3.1ss.

¹⁹⁵ Ramón Xirau apunta que "dos conclusiones se destacan de este tipo de imágenes: la primera, y más evidente, es que los mitos se utilizan para enunciar, progresivamente, el avance de la noche —del mal, de la oscuridad, de la sombra, de lo funesto—. Se emplean, así, en su carácter de metamorfosis. La segunda, que todos estos mitos del cambio son mitos de carácter negativo, destructor y a veces sacrilego. Por ello la noche viene a ser horror y silencio" ("Sor Juana: *Primero sueño*. La dialéctica del conocer". En *Antología*. México: Diana, 1989, pp. 204-5).

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁷ *Ib.*, p. 62. Cf. *supra* 4.3s para la idea de la "decepción".

¹⁹⁸ En su edición de *Las soledades gongorinas* (México: REI, 1990, pp. 115-6), John Beverley mota a los versos 954-57 de la "Soledad primera" (*en cuya orilla el viento hereda ahora/ pequeños no vacíos/ de funerales bárbaros trofeos/ que el Egipto erigió a sus Ptolomeos*), lo siguiente: "en general, los comentaristas sugieren que Góngora creyó que las Pirámides habían desaparecido, dejando *vacíos*: 'Estas derritadas...heredó el viento los vaztos que ocupavan' (Pellicer). Pero *vacíos* también puede ser interpretado en un sentido político-moral —es decir, como vanidades, ruinas de una ambición excesiva—, de acuerdo con el ideal de la *mediocritas* pastoril".

5.9.3 SU BLASFEMIA

Como todos sabemos, la blasfemia de Babel consistió en la presunción de querer elevarse hasta Dios. Al respecto dice San Agustín :

Aunque no llegó a ser [la torre] tan grande y majestuosa como lo había trazado la arrogancia y soberbia de los impíos, porque pretendieron una elevación excesiva, a la cual llama la Escritura hasta el cielo [...] ¿Y qué podía hacer la humana y vana presunción? Por más que levantara la altura de aquella fábrica hasta el cielo contra Dios, aunque sobrepujara todas las montañas, y aunque traspasara la región de este aire nebuloso.¹⁹⁹

Aquí habría que recordar lo que Flavio Josefo escribió acerca de que Nemrod, fundador de Babilonia según el Obispo de Hipona, fue quien llevó a los hombres a tornarse soberbios contra Dios, atribuyendo no a Él, sino al simple valor, la prosperidad conseguida por su ciudad.²⁰⁰

Y este Nemrod:

Levantaba [con] su pueblo la torre contra Dios, con que se nos significa la impía y maligna soberbia...²⁰¹

El que Sor Juana utilice la palabra “blasfema” en evidente asociación con “altiva”, niega que la “altivez” se tome exclusivamente en el sentido (si es que esto pudiera ser) de “soberbia” como de “muy elevada”. La calificación de blasfemia refuerza plenamente la indicación de que la altivez proviene del desmedido acto orgulloso que quiere igualarse a la divinidad. En los *Ejercicios de la Encarnación* Sor Juana explica que el primer pecado es el de soberbia, “primero y capital de los vicios”.²⁰² El uso que hace la poetisa de la narración de la Torre de Babel en otros escritos refuerza esta interpretación. En *El divino Narciso* la “alborotada” ninfa Eco, personaje que representa al demonio, explica que una vez quiso, creyéndose “la criatura más perfecta”, ser igual a Dios (vv. 386ss):

[...] e intenté soberbia
poner mi asiento en Su Solio
e igualarme a su grandeza,
juzgando que no
era inconsecuencia
que fuera igual Suya
quien era tan bella [...]

Sin embargo Dios la castigó arrojándola eternamente de su presencia. Sor Juana va siguiendo en esta obra la narración bíblica. Eco, envidiosa, cuenta las formas que ha usado para alejar al hombre del amor divino, tratando de provocar siempre la enemistad entre ambos. Una vez que ha terminado el diluvio, y la

¹⁹⁹ *Civ. Dei*, XVI, 4.

²⁰⁰ *Civ. Dei*, XVI, 4. Esta referencia al “valor” como opuesto a la Divina Providencia es muy importante, ya que, según veremos luego, la figura de Factón responde en cierta forma a estas características. Cf. *Infra* 8.3ss.

²⁰¹ *Ih.*, XVI, 4.

²⁰² Ll. 141ss. Es curioso ver cómo la monja incluye en el “ejercicio” de este *primer día*, la siguiente distinción: “entiéndase que no sólo deben alabar a Dios los justos, que son como la luz, sino los pecadores, que son como las tinieblas; reconózcase tal cada uno, y duélase de haber añadido, sobre la culpa original, tinieblas a tinieblas y pecados a pecados...” (ll. 125ss; el subrayado es mío). Explica San Agustín: “Por lo cual, aun cuando haya de entenderse en este lugar del *Génesis*, donde leemos: ‘dijo Dios hágase la luz, y se hizo la luz’; y signifique tinieblas, cuando dice: ‘hizo Dios división entre la luz y las tinieblas’; con todo, nosotros entendemos que se significan estas dos angélicas compañías: una que está gozando de la visión intuitiva de Dios, y otra que está desesperada por su soberbia [...] que está humeando de altivez con el amor inmunda de su propia altura; y porque como insinúa la sagrada Escritura: ‘[...] la una vive y mora en los cielos de los cielos, y la otra, echada y desterrada de ellos, anda tumultuando con este ínfimo cielo aéreo [...] camina turbada y borrascosa con las tinieblas de sus apetitos [...] se deshace y abrasa de pura soberbia’...” (*Civ. Dei*, XI, 33.)

humanidad ha sido salvada en la "primera nadante tabla" (el arca de Noé), la "ciencia" demoniaca idea otra manera de alejarla de Dios:

Pero apenas respiró
del daño, cuando soberbia,
con homenajes altivos
escalar el cielo intenta,
y creyendo su ignorancia
que era accesible la Esfera
a corporales fatigas
y a materiales tareas,
altiva Torre fabrica,
pudiendo labrar más cuerda
inmateriales escalas
hechas de su penitencia.

(vv. 487-98)

5.9.4 SU ALTIVEZ

La contraposición humildad-altivez (soberbia) es innegable.²⁰³ Sin embargo Sor Juana, preocupada siempre por el problema del conocimiento, relaciona la confusión de lenguas de Babel con la confusión del entendimiento de quienes, soberbios, han pretendido conocer al propio Dios:

A cuya loca ambición,
en proporcionada pena,
correspondió en divisiones
la confusión de las lenguas;
que es justo castigo
al que necio piensa
que lo entiende todo,
que a ninguno entienda.

(vv. 499-506).

Como se ve en este pasaje de *El divino Narciso*, para la poetisa el pecado de Babel, la soberbia, consistió en querer conocerlo todo conociendo a Dios. La "blasfemia" de la Torre de Babel reside en su "altivez",²⁰⁴

²⁰³ Similar oposición encontramos en el aneddotico "ejercicio" de los de la *Encarnación*, sólo que ahí la Virgen María, precisamente por su humildad, es la luz que puede alcanzarnos un rayo de la "Luz indeficiente e inaccesible de la Divina Esencia" (ll. 102ss). No puede uno dejar de recordar ahora el pasaje inmediatamente anterior del *Intermezzo* en que la monja compara al alma con la llama que siempre aspira a la infinita esencia de la "Causa Primera". La idea, si se toma en cuenta la extensión que hacemos del *Intermezzo* (hasta el v. 434), es exactamente la misma: para alcanzar el auténtico conocimiento de la "indeficiente" luz divina, para "ver" en la Esencia infinita todas las cosas, es indispensable deponer cualquier movimiento soberbio y "hacer inmateriales escalas" de humildad.

²⁰⁴ En el villancico 318, dedicado a Santa Catarina, tomamos a encontrar la contraposición elevación "vana"-elevación santa:

No las Pirámides vanas
que labraron sus Abuclos,
quiere que elevadn sea
Tumba de sus sacros huesos:
mas del Sinal sacro
la cumbre que, un tiempo,
flumante fué Trono
a divino incendio. (vv. 50-7)

en suponer que le es “accesible la Esfera”. El castigo divino es la multiplicidad de lenguas que impide no sólo que los hombres perseveren en su soberbia intención de querer entender todo en Dios, sino incluso que se entiendan entre ellos mismos. Podría incluso afirmarse que el pecado de Babel es, para Sor Juana, el de la inteligencia sacada de quicio. Efectivamente, para quien escribió que “las ventajas en el entendimiento lo son en el ser”,²⁰⁵ debía resultar evidente que, quien lograra entenderlo todo como Dios, sería igual a Dios. Cuando la monja explica el “primero y capital de los vicios”, lo hace apelando a esa intención imposible y desordenada: el bellissimo ángel que era Lucifer se “juzgó” a sí mismo digno de equipararse a Dios. Lo propio hicieron los constructores de Babel. No hay aquí sino un patente desorden: la gran “ciencia” del ángel réprobo se ha creído capaz de igualarse a la de su Creador. Esto es un atentado al orden del ser: así como el ángel entiende de forma muy superior a la del hombre, su inteligencia dista infinitamente de la de Dios.

5.9.5 SU SIGNIFICADO

Lo anterior es importante, pues nos muestra que el alma del poema cree hallarse no sólo a la altura de la “blasfema altiva” Torre de Babel, sino incluso más alto. En efecto, porque ésta y los “montes dos artificiales” (las pirámides)

si fueran comparados
a la mental pirámide elevada
donde —sin saber cómo— colocada
el Alma se miró, tan atrasados
se hallaran, que cualquiera
graduara su cima por Esfera:
pues su ambicioso anhelo,
haciendo cumbre de su propio vuelo,
en la más eminente
la encumbró parte de su propia mente,
de sí tan remontada, que creía
que a otra nueva región de sí salía.

(vv. 423-34)

Volvemos a toparnos con el ubicuo jeroglífico de la figura piramidal coronada por el círculo: el alma ha llegado tan alto que cualquiera pensaría que la “cima” de la pirámide mental en la que se halla es la “esfera”. Palmariamente Sor Juana significa aquí, con esta última palabra, al cielo. No es fortuita la similitud de imágenes existente entre este pasaje y el de *El divino Narciso* arriba analizado. Allí Eco dice claramente (vv. 487-98) que a la soberbia (¡y a la ignorancia!) humana le pareció posible acceder a “la esfera”, tomando esta voz como sinónimo de cielo Empíreo, es decir, como Trono de Dios; mientras que aquí el pasaje está obviamente relacionado con el precedente de la “Causa primera”.²⁰⁶

Refiere Canals Vidal que el escolástico Juan de Salisbury (m. 1180) tenía “de la filosofía un concepto agustiniano. El verdadero filósofo es el amante de Dios, y el esfuerzo de los filósofos demasiado confiados en la razón es comparable al intento de construcción de la torre de Babel. La filosofía ha sido una *theomakhia*, y esta lucha contra Dios es castigada con la confusión de lenguas” (*op. cit.*, p. 133).

²⁰⁵ Respuesta a Sor Filotea, II. 615ss.: “no por otra razón es el ángel más que el hombre que porque entiende más; no es otro el exceso que el hombre hace al bruto, sino sólo entender; y así como ninguno quiere ser menos que otro, así ninguno confiesa que otro entiende más, porque es consecuencia del ser más”.

²⁰⁶ No debemos olvidar la antigua concepción imperante aún en época de Sor Juana de que, alende el “cielo” lunar, todo era incorruptible. Dicha idea, incluso aceptando (sin conceder) que en este sitio la poetisa no hubiera intentado significar con la voz “esfera” al Empíreo, sino al “primer” cielo, es decir al de la Luna, no sólo no niega pero refuerza nuestra interpretación de que al “graduar su cima por esfera”, lo que intenta decir es que el alma está a punto, cuando menos, de “cruzar” al reino de lo incorruptible, camino que es, por supuesto y en última instancia, tópicamente el que “conduce” al Trono de Dios. El aspecto de la “frontera” de que hablamos al referirnos a las relaciones del conocimiento metafísico con el místico (*vid supra* 5.5.3) se torna aquí todavía más

El "ambicioso anhelo" que Sor Juana describe en este punto como el que "encumbra" al alma a la "más eminente parte de su propia mente", no es otro que el de la "ambiciosa llama ardiente" del verso 405. Y si ahí la "aspiración" es, según hemos visto, el propio Dios, no hay razón alguna para que aquí no lo sea.

La "más eminente" parte de la mente del alma, la punta de la pirámide, roza en este paraje a la "esfera". A tal altura se encuentra que, incluso la "blasfema" Torre de Babel, ha quedado muy "atrasada". Los significantes se repiten, los significados también.²⁰⁷

claro. Hay un como reforzamiento "físico" (en términos cosmológicos) de lo que antes fue expresado casi exclusivamente de modo "simbólico". Cf. *infra* 6.4.2.3.

²⁰⁷ Un párrafo que muy bien puede guiarnos en las hasta aquí planteadas interconexiones entre los, para nosotros lectores actuales, aparentemente diversos temas digestión- evaporaciones-sabiduría, es el siguiente de la *Respuesta*. A partir de la línea 948 y refiriéndose a "los heresiarcos", explica Sor Juana que a éstos "hizo daño la sabiduría porque, aunque es el mejor alimento y vida del alma, a la manera que en el estómago mal acompletonado y de viciado calor, mientras mejores los alimentos que recibe, más áridos, fermentados y perversos son los humores que erla, así estos malévolos, mientras más estudian, peores opiniones engendran; obstrúyeseles el entendimiento con lo mismo que había de alimentarles, y es que estudian mucho y digieren poco, sin proporcionarse al vaso de sus entendimientos".

6 LAS "FRONTERAS" DE LA INTUICIÓN

CON EL PASAJE ANTERIOR se cierra, de acuerdo a nuestra parcelación, el llamado "*Intermezzo* de las pirámides". Según arriba dijimos, la inclusión del mismo se hace dentro de la subdivisión que denominamos "La intuición", y que se halla comprendida entre los versos 266 y 592 aproximadamente.¹

De esta subsección, ubicada como asimismo explicamos en la más amplia y central de "El sueño" o "Acto de soñar" (vv. 266-826), y que desarrolla básicamente el "tema" del conocimiento intuitivo, hemos dicho ya muchas cosas.² Una de las principales entre ellas fue la de establecer la diferencia del conocimiento intuitivo (propio ora de las jerarquías angelicales, ora de Dios) con respecto del deductivo (propio del hombre). Ahí remarcamos que, dada su condición de último entre los seres espirituales, el hombre no puede conocer a la manera de aquéllas, es decir "de un golpe", estando por lo mismo necesitado de proceder discursivamente. También dijimos que el conocimiento intuitivo por excelencia pertenece sólo a Dios, quien, según explica Santo Tomás de Aquino, "desde la eternidad mira todas las cosas, como realmente presentes ante Él".³

Ahora bien, ahí mismo, al tratar de la posibilidad de, en este sentido, un conocimiento intuitivo por parte del hombre, referimos que, debido a su ser de espíritu encarnado, cuyo *objeto propio* de conocimiento lo constituye la *res* material, le resulta, naturalmente, sólo posible conocer a través de ella. A causa de esto, el Infinito que es Dios, "en cuanto que es forma que no está limitada por materia alguna",⁴ es infinitamente inaccesible para la mente humana necesitada como vimos de "componer" progresivamente. De hecho, ni siquiera los ángeles son capaces, por sí mismos, de "contemplar" a Dios, pues sólo Él se tiene a sí como *objeto propio*.

En cuanto a que en el poema Sor Juana trata de la obtención de este tipo de conocimiento (que ve en la Esencia de Dios su fin último) como la meta inicial del alma, hemos dado también las necesarias pruebas. Baste ahora para corroborarlo la última de la Torre de Babel; pasaje en el que tanto la referencia histórica al episodio babilónico,⁵ como la ahí manifestada intención de acceder al "Solio" de Dios, la calificación de la misma de "blasfema", el castigo a la soberbia intelectual de los constructores, y la comparación con los anhelos del alma, parecen bastantes para demostrarlo.

6.1 LA FRONTERA

Para comprender los versos siguientes de *Primero sueño* es indispensable tener presente lo anterior. Es necesario sobre todo no olvidar que el alma del poema es, aunque parezca obvio decirlo, un alma humana. Ello porque ya sabemos que, más allá del cielo de la luna, se extiende el reino de lo incorruptible. Y, aunque el alma humana también lo es, de hecho su *sitio natural* (cuando menos durante esta vida) es el de lo corruptible.

¹ Cf. *supra* 4.5.

² *Idem*.

³ *S. th.* 1, q. 14, a. 3.

⁴ *Ib.* 1, q. 86, a. 2.

⁵ Sor Juana indudablemente creía en la historicidad del relato del Génesis. En el *Neptuno alegórico*, a partir de la línea 1420, escribe: "sabida es la historia de los Gigantes, que (*dejando lo historial, en que se funda, como que fuese aquel soberbio Nemrut su caudillo para asaltar el Cielo*) dicen los mitológicos haber hecho guerra a los dioses..." (el subrayado es mío).

El lugar pues donde dejamos a la protagonista del poema es el de la *frontera* con lo incorruptible. El alma en efecto ha ascendido a una elevación tal que parecería que se encuentra ya en el Cielo. Desde una altura semejante debería, evidentemente, poder verse toda la Creación:

En cuya casi elevación inmensa,
gozosa mas suspensa,
suspensa pero ufana,
y atónita aunque ufana, la suprema
de lo sublunar Reina soberana,
la vista perspicaz, libre de anteojos,
de sus intelectuales bellos ojos
(sin que distancia tema
ni de obstáculo opaco se recede,
de que interpuesto algún objeto cele),
libre tendió por todo lo criado:

(vv. 435-45)

El "motivo de altura" tiene en este pasaje quizás su más importante y tensa eficacia. Antes, Sor Juana nos fue describiendo la impetuosa ascensión del alma; ahora, de pronto, detiene la marcha: parecería ser que nos encontramos en la cumbre. Una mirada permitirá corroborarlo, sin embargo —esto lo sentiremos después—, la sensación de vértigo hará que el alma, como quien acrofóbico da unos pasos atrás, "retroceda cobarde" (v. 453).

Para entender el pasaje, decíamos, es necesario no olvidar que *es* un alma humana la que se asoma a la Creación. Sin embargo, dicho "asomo" no *es* (en cuanto a sus facultades, no en cuanto a su intención) humano. La razón de ello la hemos también dado: el intelecto humano no funciona sino discursivamente: componiendo y juzgando a partir de las imágenes obtenidas de las cosas sensibles; sacando conclusiones a través del proceso de razonamiento. La deducción supone una serie de "datos" que, obtenidos del mundo material y luego de un proceso lógico, lleven, a su vez, a una serie de conclusiones. Es esta, fundamentalmente, la forma de actuar de la inteligencia humana. En su ensayo sobre el tema, J. Gaos sugiere que el alma en este punto halla "concentrada su vida exclusivamente en su más alta actividad intelectual", y que ésta "tiene por objeto, en virtud de la naturaleza misma de las cosas, el universo en la unidad de su diversidad misma, en suma, el objeto tradicional de la filosofía, que no otra que ésta es la más alta actividad intelectual".⁶ Ya hemos visto cómo en *Primero sueño* la intención de conocimiento trasciende los límites estrictamente filosóficos, por lo que no nos detendremos a analizar el anterior párrafo;⁷ sírvanos empero para hacer notar que la noción de *intuición* usada por Sor Juana no es la que Gaos propone, puesto que el *objeto* de la búsqueda por el alma del poema va, al punto de "cruzar la frontera", *más allá* de la mera contemplación de la "unidad de [la] diversidad" del universo. La intuición anhelada por el alma no es únicamente la pesquisa filosófica de una unidad basada en "la naturaleza misma de las cosas", sino la contemplación de la Creación en su propio Autor.⁸ Ahora bien, es evidente que el alma no "cruza" jamás la *frontera*, por eso su intención se verá irremediabilmente condenada al fracaso. Este aspecto de la frontera parece quedar subrayado de nuevo cuando Sor Juana define al alma. Se trata, en efecto, de la "suprema Reina soberana de lo sublunar" (vv. 438-9). Estableciendo una marcada línea, la poetisa separa los "reinos" de lo "lunar" y de lo "sublunar". El alma sólo es, palmariamente,

⁶ *Op. cit.*, p. 63.

⁷ *Cf.* cap. 5.

⁸ Debido a esto es que la aserclón de Gaos (*ib.*, pp. 64-5) de que al final del poema "lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos y únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo [...] Pues si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera", resulta equívocada. Esto, entre otras cosas, porque como hemos visto la intuición aquí no es aquella que él entiende como "método" del conocimiento humano. Por lo tanto el supuesto fracaso no es, cuando menos aquí, el de "la tradición intelectual entera", sino en cuanto (el fracaso) está ligado al desorden implícito en la pretensión de conseguir aquel conocimiento que rebasa los límites intelectuales humanos.

“soberana” en el segundo. Recordamos ahora los versos de un pasaje posterior de *Primero sueño* que pueden orientarnos. Al describir la maravillosa criatura que es el hombre, exclama la monja:

[...] —que para ser señora
de las demás, no en vano
la adornó Sabia Poderosa Mano— [...] (vv. 668-70)

El señorío del alma humana se extiende por debajo del cielo lunar; debido a ello es que, para leer correctamente el poema, nuestra imagen del “universo” debe modificarse. Efectivamente, cuando encontramos aseveraciones como la anterior de Gaos en el sentido de que la intuición tiene por objeto “el universo en la unidad de su diversidad misma”, y aunque el filósofo español en realidad no lo diga, naturalmente tendemos a imaginar al universo como nosotros, lectores actuales, lo concebimos. Sin que esto se salga de proporción, lo que quiero decir es que nos inclinamos a borrar cualquier límite en nuestra idea de universo, dejando de ver ahí, donde antes la había, una clara “frontera”. Nuestro espacio “homogéneo” (ilimitado y regido por “leyes” únicas) es distinto del “heterogéneo” antiguo.^{8bis}

Ahora bien, teniendo en cuenta esto, ¿no estamos facultados para entender que la Reina *de lo sublunar* no lo es de lo “lunar”? El alma humana es soberana en el *sitio* cósmico que le corresponde, es decir, en aquél en el que sus facultades se hallan como en su “medio”. En efecto, porque si el “reino” de lo sublunar es el de la materia —siendo ésta corruptible—, y el alma humana conoce *mediante* las imágenes obtenidas de aquélla, ¿no resulta claro que su “sitio” apropiado, aquel en el que el alma es “reina” sea, precisamente, el de lo material-corruptible?

Todo lo anterior, como podrá verse, viene a cuento porque el “límite” al que el alma ha llegado linda con la “esfera”. Es decir, que la enorme altitud alcanzada por ella es la frontera de su reino. El motivo “de altura” es doble. Se trata por supuesto del “lugar” desde el que el alma puede lanzar su vista “hacia abajo”, o sea hacia “su reino”. Por otra parte presenta el simbolismo de “soberbia” ya explicado (de modo que la ubicación del alma en la “frontera” se presta asimismo a la conjetura de que ésta ha sido ya traspasada).

La “frontera”, obviamente, jamás será cruzada. Ello implicaría el (o, cuando menos, la posibilidad de) acceso franco al “Solio” divino, cosa, como sabemos, irrealizable para las solas fuerzas humanas.⁹ Debido a ello precisamente, el alma *tendrá* que ver no ya *hacia arriba*, como había venido haciendo, sino *hacia abajo*, hacia su “reino”. Hay aquí una primera indicación de que la *intuición* está fuera del alcance del alma humana.

Ahora bien, la intuición por antonomasia es aquella que pertenece a Dios,¹⁰ aquella con la que Él lo “ve” todo en su Esencia. Por su parte, y como también se dijo, los ángeles, incluso los caídos,¹¹ tienen un tipo de conocimiento intuitivo. Es eso lo que Sor Juana nos hace saber en este pasaje de *El cetro de José* en que Lucero (el demonio) exclama:

Y pues, como ya he asentado,
no hay distancia que me impida
ni obstáculo que me estorbe [...]

^{8bis} Cf. *infra* 6.4.2.3.

⁹ En el precioso villancico número 256, dedicado a la Asunción de María, con incomparable gracia la jerónima ha llevado su poder descriptivo hasta perder a la Virgen de vista en el cielo. El tema de la “frontera”, aunque con distinta intención, está aquí indudablemente presente:

Otro pinte cómo rompe
los celestiales tejados;
que yo solamente puedo
hablar de tejas abajo.

(vv. 69-72)

¹⁰ Ejemplos de ella los encontramos en los números 58 y 279 de las *Obras* de la poetisa. Cf. *supra* 4.5.

¹¹ Dependiendo la intuición en este caso de su condición de inmaterialidad, y no, como sucede asimismo con los ángeles buenos, de su cercanía al Verbo divino. “Para la Ciencia angélica —según explica Méndez Plancarte en nota a los vv. 89-95, “antecedentes” de los abajo presentados— [...] no hay distancia que sea distancia, ni tiempo (de la pasada edad) que sea tiempo (o lejanía que impida su vista)”. (*Obras*, v. III, p. 609). Para el hombre las cosas son diferentes, pues según el Aquinate (I, q. 84, a. 1) el alma en estado de separación conoce imperfectamente.

Según apreciamos, es este el tipo de "visión" que el alma intenta desde (v. 235) su "casi elevación inmensa".¹² No se trata, como es evidente, de la intuición divina (real), pues ello, según acabamos de decir, significaría el acceso pleno a la contemplación beatífica. Tampoco se trata, cual asimismo explicamos, de la "intuición filosófica" descrita por Gaos. En cambio, la comparación de la precedente terceta con el pasaje analizado de *Primero sueño* marca algunas similitudes entre ambos. Efectivamente, el alma del poema, "libre de anteojos", "la vista perspicaz" "de sus intelectuales bellos ojos", "libre tendió por todo lo criado" (vv. 440ss). La referencia a la independencia de "anteojos" la interpreta Méndez Plancarte como "libre de todo embarazo de 'anteojos' u otros adminículos", lo que por supuesto puede ser tanto una referencia a los anteojos de larga vista como a los "ojos" corporales (recordemos que el alma se sueña libre de su cuerpo). Se trata evidentemente de una metáfora para recalcar que la visión es, según se dijo antes (v. 301), intelectual (*vid infra* 6.2.1). El motivo "de altura" encuentra aquí un pequeño clímax: el alma está, desde su elevación, a punto de "probar" sus facultades. La soberbia intelectual cree poder conocer, allende su humanidad, intuitivamente. Lo anterior refuerza la hipótesis arriba esbozada de que, una vez en la "frontera", el alma cree (conjetura) que la ha cruzado (pues de otra manera no se entiende cómo es que supone que está ya en condiciones de obtener el conocimiento intuitivo). Por eso Sor Juana anota que el alma no teme ni a la distancia ni a objeto "opaco" alguno. Es aquí donde la comparación con la "ciencia" angélica antes referida se torna reveladora; al igual que Lucero, el alma de *Primero sueño* se asoma "perspicaz":^{12bis}

[...] (sin que distancia tema
ni de obstáculo opaco se recele,
de que interpuesto algún objeto cele) [...]

(vv. 442-4)

La comparación de los dos pasajes es, en efecto, iluminadora. En el límite con la esfera, pero aún dentro de sus "dominios" (creyendo ella —y esto, como dentro de poco veremos, es muy importante— "que a otra nueva región de sí salta", v. 434), el alma voltea *hacia abajo*, suponiendo entonces "poder con un intuitivo/ conocer acto todo lo criado" (vv. 591-2).

Ni que decir hay que esta clase de intuición no tiene que ver con la que Gaos refiere. No se trata palmariamente de la búsqueda que permita la comprensión del "universo en la unidad de su diversidad misma", sino de la posesión total, sin tiempo ni espacio, de la propia Creación; y, lo que es más, en un primer momento de la "posesión" en el mismo Dios.

Hemos mencionado que el aspecto de la frontera se halla presente de forma indudable. Esto es claro en el hecho de que, habiéndonos explicado Sor Juana que la mente humana siempre aspira a Dios, ahora, en el instante máximo de su elevación, en el límite con el cielo, el alma *no cruza* dicha frontera, sino que voltea *hacia abajo*, a sus "dominios". El motivo "de altura" es aquí determinante: el alma se soñó tan alta (más alta incluso que la blasfema Torre de Babel) que creyó, en los confines con la "esfera", que era capaz, *a la manera* de Dios y los ángeles que en ella "habitan", de voltearse intuitiva hacia "abajo"; la "frontera" sin embargo jamás fue cruzada; por eso, enseguida lo veremos, la intuición fallará: el fracaso no será del conocimiento humano sino en cuanto se han querido romper los términos naturales del mismo; el intento de "cruzar" al *otro lado*, al cielo de la luna, es la pretensión desordenada de conocer *a como* Dios mismo. Dentro de la iconografía usada por Sor Juana, los límites cósmicos antiguos son asimismo

¹² No hay que dejar de considerar la importancia del adverbio "casi", puesto que indica muy a las claras que la altura a la que se encuentra el alma no es "inmensa", es decir "incomensurable" (Méndez Plancarte), como aparentemente sería si se hubiese, en efecto, traspasado el límite sub lunar. Perelmuter sugiere que la lectura del verso es la de "En cuya elevación casi inmensa" (*op. cit.*, p. 142).

^{12bis} El *Diccionario de autoridades* dice que *perspicaz* "se aplica á la vista muy aguda, y que alcanza mucho", pero también que "metaphoricamente se aplica al ingenio agudo y penetrativo". *Cf infra* 6.2.1.

tradicionales límites para la acción del hombre: en un universo claramente jerarquizado, el círculo-cielo-Dios es, para las facultades naturales de la pirámide-alma humana, positiva "frontera" natural.

6.2 INTENCIÓN Y POTENCIA

Ahora bien, hemos dicho que el alma voltea hacia "abajo", hacia el "reino de lo sublunar". Sin embargo la Creación incluye, por supuesto, el "arriba", dado que todo absolutamente (haciendo obvia excepción de Dios) la constituye. Hay entonces que separar el sitio *efectivo* (aunque sea éste también soñado, claro) en que el alma se "encuentra" (v. 435ss), de aquel en que, dentro de su sueño, *supone* (aunque sea sólo por un instante) encontrarse (vv. 425ss).

En este sentido, es asimismo necesario separar "potencialidad" de intencionalidad. La primera se halla relacionada con el sitio onírico "efectivo", mientras que la segunda con el sitio onírico "supuesto".

La *potencialidad* se refiere, *lato sensu*, a las facultades del alma humana, es decir a su "potencia" de conocimiento; mientras que la *intencionalidad* a la "dirección" dada a un acto con "mira a un fin".¹³

Ya explicamos que las facultades de conocimiento humano están condicionadas por las especies obtenidas a través de los sentidos corporales, y que se desarrollan en un proceso discursivo. Como el conocimiento del hombre depende pues de dichas especies, le es prácticamente imposible conocer intuitivamente, ya que ello presupone el conocimiento de la totalidad de "un solo golpe", o sea en una sola especie. El intelecto humano únicamente puede conocer así en la contemplación beatífica, donde ve todo en Dios mismo. Dependiente sobre todo de su cuerpo para conocer, el alma humana carece entonces de la "potencialidad" para obtener el conocimiento intuitivo por sí misma.

La *intencionalidad* empero no excluye que el alma humana se engañe con la creencia de que sí le es posible conseguir tal conocimiento intuitivo. La intencionalidad no es entonces necesariamente proporcional a las facultades reales. En primera instancia nada impide que nos lancemos hacia una meta inalcanzable. De hecho la intencionalidad se presenta en todo el poema como la búsqueda de un fin (por hallarse más allá de las reales facultades del alma humana) desproporcionado.

Cuando sugerimos que la "potencialidad" está relacionada con el sitio onírico "efectivo" en que el alma se encuentra en el poema, o sea el sitio "cósmico" sublunar, nos referíamos a que Sor Juana ubica al alma "de este lado" de la frontera, es decir sin haber traspasado la línea allende la cual se extiende lo incorruptible. Esta ubicación del alma la "pone en su lugar" en cuanto a que es una separación del "reino" material y corruptible del que ella es efectivamente "reina", del de lo incorruptible en el que sus facultades, dependientes de lo corporal, no pueden ser ejercitadas con propiedad. Por tanto, cuando la poetisa mantiene al alma, incluso durante "lo más alto" de su excursión onírica, *dentro de la región de lo sublunar*, está como confirmando, precisamente por la corruptibilidad de ese reinado, su dependencia cognoscitiva del mismo. Hay aquí entonces un recalcar que el alma, dependiente de lo material corruptible para conocer, posee una potencialidad limitada precisamente por esa misma (en esta vida cuando menos) materialidad corruptible.

Hemos afirmado que en la iconografía de *Primero sueño* los límites cósmicos antiguos son asimismo tradicionales límites para la acción del hombre. De hecho Sor Juana nunca sacará al alma del sitio sublunar al que pertenece: ello sería tanto como afirmar que el conocimiento intuitivo es asequible a las solas fuerzas del espíritu humano. Otra cosa ocurre con el sitio onírico "supuesto". No se trata aquí de una ubicación "cósmica", es decir que Sor Juana no dice que el alma se halle "realmente" *fuera* de la región sublunar, sino que es la propia alma la que "cree" que así sucede. Y será precisamente esta creencia la que propiciará que se intente el acto de conocimiento intuitivo. Ahora bien, el mero hecho de pretender lanzar una mirada intuitiva a la Creación implica ya, según explicamos, una sobrestimación de las personales

¹³ Uso aquí del significado que el *Diccionario de autoridades* da al término "intención".

facultades (humanas), y es, por lo tanto, un acto de soberbia. Palmariamente, porque suponerse más allá de la región sublunar es suponerse más allá del sitio en que las facultades del alma humana tienen no sólo su zona de acción, sino su término mismo. Si el alma cree que ha sobrepasado (en esta existencia) ventajosamente el sitio que le es propio, resulta entonces que ha rebasado asimismo su propia condición humana.

Es necesario por tanto separar en el poema el “sitio de la potencialidad” del de la “intencionalidad”. El primero, según dijimos, es una ubicación con que la monja mantiene a la protagonista de su poema dentro de los límites “reales” del alma humana (la región sublunar); el segundo se refiere a la creencia, por parte del alma, de haber rebasado tales límites (la “esfera”), y con ellos —en cuanto a la sobrestimación de sus facultades— su “humanidad”.

6.2.1 LOS “SITIOS” ONÍRICOS

Dentro del intrincado sistema metafórico sorjuanino, ambos “sitios” están representados en el alma del poema de la siguiente manera. El sitio onírico “efectivo” en consonancia, como acabamos de apreciar, con las facultades “reales” humanas del alma, se halla por lo mismo relacionado con el entendimiento (con la “compreensión”); mientras que el sitio onírico “supuesto” lo está con la intencionalidad (*transhumana*, por llamarle de alguna manera) y, como ahora comprobaremos, con la “vista”.

Se plantea entonces una especie de “división” en el tratamiento del personaje de *Primero sueño*. Efectivamente, una vez que el alma, “ufana”, se encuentra en la cima de su “casi elevación inmensa”, tiende la “vista perspicaz” “por todo lo criado”:

cuyo inmenso agregado,
cúmulo incompreensible,
aunque a la vista quiso manifiesto
dar señas de posible,
a la comprensión no, que —entorpecida
con la sobra de objetos, y excedida
de la grandeza de ellos su potencia—
retrocedió cobarde.

(vv. 446-53)

Es fácil ahora corroborar lo que decimos. El “inmenso agregado” de la Creación al que se acaba de asomar es, por un lado, “manifiesto” y “da señas” de “posible” a la vista del alma, mientras que, por otro, resulta, para la “compreensión” de ésta, lo contrario. Hallamos aquí la “división” a que arriba nos referíamos. Para una “parte” del alma, para la “vista”, parece posible abarcar la Creación toda. Para la “otra”, para la “compreensión”, no. Lo que Sor Juana llama en este pasaje “compreensión”, está por supuesto relacionado con lo que ella misma denomina “potencia”. La potencia es la capacidad que el alma demuestra para “compreender” la totalidad de la Creación. Pero, según hemos referido, para “compreenderla” intuitivamente, o sea, “de un solo golpe”. La potencia se distingue del acto, y en este sentido Sor Juana marca ya una diferencia con el conocimiento de Dios, que es Acto puro. La *humanidad* del alma se halla así nuevamente recalçada. Ahora bien, tal diferencia es clara *únicamente en lo que a la “compreensión” se refiere*, porque por lo que a la “vista” toca, las cosas cambian. Para esta última, en efecto, la posibilidad —no la “actualidad”— de conseguir el conocimiento intuitivo (*transhumano*) parece real. En otras palabras, mientras que la poetisa indica que el conocimiento de la totalidad de la Creación es imposible para la “potencia” (humana) del alma, para la “vista” (transhumanizada), en cambio, “da señas” de no serlo. El aspecto de la “frontera” se hace aquí aún más claro. Tal parece como si una “parte” del alma, la “compreensión”, permaneciese del lado sublunar (humano) de la misma, mientras que la “otra” da la impresión de haberla ya cruzado. En efecto, es como si la “potencia” (la

“comprensión”) estuviese ligada al sitio onírico “efectivo”; estándolo la “vista” (la intencionalidad) al sitio onírico “supuesto”. La *ubicación* hecha por Sor Juana es ahora más luminosa. El alma no traspone nunca la “frontera”, es decir, nunca cruza a la zona de lo lunar, aunque su *intención* le hace suponer lo contrario.

6.3 “ARRIBA” Y “ABAJO”

Ahora bien, como el sitio onírico “efectivo” se halla, según dijimos, interrelacionado con las facultades “reales” humanas del alma, es decir con la “potencia” o “comprensión”; mientras que el sitio onírico “supuesto” lo está con la intencionalidad y con la “vista”, resulta entonces que mientras la comprensión se ve forzada a mirar hacia “abajo”, la vista “puede” hacerlo hacia “arriba”.

Es precisamente a esto a lo que nos referíamos cuando aseguramos que el alma, en el límite con la “esfera”, voltea hacia la Creación, pero que en realidad lo hace “hacia abajo”, hacia sus “dominios”. Evidentemente se halla así marcada con rotundidad la distinción potencia-intención planteada por Sor Juana en el poema: lo que el alma pretende es “ver” (incluido el “arriba”), *toda* la Creación (v. 445), lo que habla de su “intención”; sin embargo sólo consigue hacerlo hacia “abajo”, lo que indica las limitaciones de sus facultades.

La diferencia potencialidad-intencionalidad es la misma que humanidad-transhumanación; diferencia indieada a nivel “cósmico” por el límite existente entre lo sublunar y lo “lunar”.

Dentro de la jerarquía de las inteligencias, los ángeles son criaturas meramente espirituales, y se conocen a sí mismas en su esencia.¹⁴ El hombre en cambio sólo puede saber de ellos, en un primer momento, a partir del dato revelado por la fe,¹⁵ razonando luego, por analogía, sus características metafísicas a través de las cosas materiales.¹⁶ A diferencia del hombre, las criaturas angélicas, espíritus puros, se encuentran “libres” de los condicionamientos impuestos a éste por la materia. Cuando decimos que el alma del poema “ve” hacia “abajo”, nos referimos precisamente a que su “potencia” humana le impide —aunque pretenda lo contrario—, de hecho, “ver” hacia “arriba”, o sea hacia y más allá de la región de estos creados pero, como espíritus puros que son, inmateriales seres. Encontramos así que la intención del alma se topa ya con un límite infranqueable: un sector de la Creación es inaccesible para sus solas fuerzas humanas; quedando restringida en su acción natural al término de lo que es metafísicamente posible averiguar partiendo de lo material.¹⁷ Es esta la razón de que el alma sólo pueda conocer “tejas abajo”; a ello hay que agregar lo ya explicado con respecto a que ni siquiera de este su “dominio” puede el alma tener un conocimiento perfecto, pues la forma disursiva y por especies con que se desarrolla su inteligencia se lo impide.

El sitio onírico “efectivo”, define pues las limitaciones del alma humana, mientras que, en cierta manera, el sitio onírico “supuesto” las trasciende. El sitio “efectivo”, la *sublunaridad* de la posición del alma en el momento de su máxima “altura”, explica, mediante la referencia a su *humanidad* (explicitada en la “potencia” del alma —v. 452), por qué no consigue de hecho el conocimiento intuitivo (no sólo absoluto, pero ni siquiera del “sitio” del cual es “reina”). Asimismo, el sitio onírico “supuesto”, la *lunaridad* (y con ella la trascendencia de sus limitaciones) que el alma *crea* haber obtenido precisamente en ese momento de altitud máxima, da cuenta, a través de la referencia a su *transhumanación* (manifestada en la “vista” del alma —vv. 448-9), del porqué ensaya el conocimiento intuitivo.

¹⁴ *S. th.* 1, q. 87, a. 1.

¹⁵ Dice San Buenaventura: “bien está que el hombre posea la ciencia natural y metafísica, que se extiende hasta las substancias supremas, y que llega hasta allí para su descanso, pero es imposible conseguir esto si no es ayudado por la luz de la fe”. *Cit. p.* CANALS VIDAL, *op. cit.*

¹⁶ *S. th.* 1, q. 85, a. 1.

¹⁷ *Cf. supra* 5.5.4.

Digamos ahora que la asimilación que hemos hecho de la "vista" con la *intención* que el alma demuestra por trascender su humanidad (por "transhumanarse"), no es caprichosa. Hay un patente dislocamiento entre lo que el alma "consigue" *en su soñar* (llegar al límite con la "esfera"), y lo que "intenta" en el mismo (conocer como si estuviese más allá de dicho límite, es decir intuitivamente). Hasta el verso 445 aparentemente Sor Juana no indica ninguna diferencia entre "ver" y conocer: llegados a él, nos encontramos al alma en su "casi elevación inmensa" y en el acto de "tender" libre "la vista perspicaz [...] por todo lo criado". Sin embargo, será a partir de este verso cuando comencemos a percibir la distinción. En efecto, no se puede dejar de notar que, como hemos venido refiriendo, mientras para la "vista" hay "señas" de que es posible el "inmenso agregado" de la Creación, para la "compreensión" no. Debemos insistir en que si el conocimiento intuitivo se hubiese realizado, esta distinción entre "compreensión" y "visión" no existiría, ya que el abarcar todo con la vista (siendo precisamente el conocimiento por intuición "de un solo golpe") implicaría, en efecto, su realización. Pero la consecución del conocimiento intuitivo implica la trascendencia de las facultades humanas, y por tanto su *transhumanación*. Es solamente cuando el intento difiere de los resultados que "vista" y "compreensión" se escinden; quedando así la "vista" como un *intento* fallido de intuición.¹⁸ Y es en este sentido que la "vista" habla de la intencionalidad del alma; intencionalidad que, según hemos venido comprobando a todo lo largo del poema, se manifiesta como una pretensión de divinización (de aquí la "transhumanación" referida). Si intencionalidad y potencia lejos de escindirse, coincidieran, el conocimiento intuitivo, más allá de la región sublunar, se habría conseguido, y con ello también la trascendencia de las limitaciones cognoscitivas naturales humanas, trayendo como consecuencia una efectiva *transhumanación*. La obtención del conocimiento intuitivo sería así sinónimo de divinización. Como dijimos, en *Primero sueño* las fronteras psicológicas son asimismo fronteras cósmicas, y viceversa.¹⁹

6.4 "VISTA" Y ENTENDIMIENTO

El pasaje siguiente puede leerse como un desarrollo de lo que hemos anotado. En él es factible apreciar con mayor claridad aún la *diferencia* "vista" (intuición-intención)-potencia (entendimiento), pues en un principio Sor Juana no sólo les da tratamiento separado, sino que las compara.

6.4.1 SU ESCISIÓN

En efecto, una vez se nos ha dicho que aunque lo creado "a la vista quiso manifiesto/ dar señas de posible,/ a la comprensión no, que [...] retrocedió cobarde" (v. 446ss), Sor Juana explica que

Tanto no, del osado presupuesto,
revocó la intención, arrepentida,
la vista que intentó descomedida
en vano hacer alarde
contra objeto que excede en excelencia
las líneas visuales
—contra el Sol, digo, cuerpo luminoso,
cuyos rayos castigo son fogoso,
que fuerzas desiguales
despreciando, castigan rayo a rayo
el confiado, antes atrevido

¹⁸ Lo que afirmamos no resulta, de ninguna manera, disparatado. El *Diccionario de autoridades* dice que la palabra "vista" "significa también intento, ó proposito. Lat. *Intuitus. Intentio*". Existe, efectivamente, un nexo que une a la "vista" con la "intención" en el sentido que antes le dimos de "mira a un fin".

¹⁹ Utilizo aquí "psicológico" en el sentido tomista del término, es decir, de aquella ciencia cuyo objeto "es, en general, el ser vivo, pero más especialmente el hombre, y a su vez el hombre entero, pero más especialmente su vida subjetiva, sensible e intelectual". (VERNEAUX, *op. cit.*, p. 9.)

y ya llorado ensayo
 (necia experiencia que costosa tanto
 fué, que learo ya, su propio llanto
 lo anegó enternecido)—,
 como el entendimiento, aquí vencido
 no menos de la inmensa muchedumbre
 de tanta maquinosa pesadumbre
 (de diversas especies conglobado
 esférico compuesto),
 que de las cualidades
 de cada cual, cedió: [...]
 (vv. 454-475)

Prescindiendo en este momento (*vid infra* 6.4.2) de lo contenido tanto por los guiones (vv. 460-68), como por los paréntesis (vv. 472-3), fijemos nuestra atención en la idea expresada en los hipérbatos formados por los versos 454-59, 469-71 y 474-75. La lectura que R. Perelmuter hace del primero es la siguiente:²⁰

Tanto no, del osado presupuesto.
 B A D
revocó la intención, arrepentida,
 C
 la vista que intentó descomedida
 en vano hacer alarde
 contra objeto que excede en excelencia
 las líneas visuales [...]
 (vv. 454-59)

De modo que, aquí, señala tres cosas: "1) posposición de la partícula *no* al adverbio (B-A); 2) anteposición del complemento introducido por *de* (D-C); 3) el primer término de la coordinación adversitiva ('no tanto', v. 454) queda muy separado del segundo término ('como', v. 469)". Lo que significa que piensa que este primer hipérbaton debe leerse así:

1- "No tanto, revocó la intención, del osado presupuesto, arrepentida, la vista que intentó descomedida en vano hacer alarde contra objeto que excede en excelencia las líneas visuales..."

Donde falta el segundo término de la coordinación adversitiva, es decir, "como", el cual se encuentra, según señala, en el v. 469.

Por lo que a éste y los que le siguen toca, Perelmuter afirma que su orden "natural" es:

como el entendimiento, aquí vencido
 A C D
no menos de la inmensa muchedumbre
de tanta maquinosa pesadumbre]
(de diversas especies conglobada
 H G
esférica compuesta).
 F E
 que de las cualidades
 de cada cual, cedió: [...]
 B
 (vv. 469-75)

Quedando entonces su lectura así:²¹

2- "...como cedió el entendimiento, aquí vencido no menos de la inmensa muchedumbre de tanta maquinosa pesadumbre [...] que de las cualidades de cada cual..."

²⁰ *Op. cit.*, p. 143.

²¹ Para este otro hipérbaton Perelmuter apunta lo siguiente: "1) verbo muy pospuesto (A...B); 2) sujeto pospuesto al predicado (H-G-F-E); 3) adjetivo calificativo restrictivo antepuesto al sustantivo (F-E); anteposición del complemento introducido por *de* al participio (H-G)". (*Ib.*, pp. 143-4.)

Ahora bien, si unimos los dos hipérbatos, la idea general es la de que
1- "No tanto, revocó la intención, del osado presupuesto, arrepentida, la vista que intentó descomedida en vano hacer alarde contra objeto que excede en excelencia las líneas visuales...", 2- "...como cedió el entendimiento, aquí vencido no menos de la inmensa muchedumbre de tanta maquinosa pesadumbre [...] que de las cualidades de cada cual..."

Donde la escisión "vista" (intención)-entendimiento (potencia) queda, al ser comparados entrambos términos, aún más claramente establecida.

Es palmario que lo que aquí falla no es la "vista" (la intención) sino en cuanto está condicionada por la naturaleza humana del entendimiento (la potencia).

Será necesario recalcar que la "visión" intentada por el alma pretende ser *intuitiva*, de "un solo golpe", debido a lo cual puede suponerse que, de no existir diferencia entre "vista" (intención) y "comprehensión" (o sea, de tratarse, en este momento, de términos intercambiables), Sor Juana no habría planteado (vv. 448ss) la "posibilidad" (como intención) de "ver", por un lado, y la *im-potencia*, por otro.²²

6.4.2 LOS APARTES

Llevemos ahora nuestra atención a los "apartes" que antes dejamos de lado. En ellos se nos hará más fácil comprobar lo que hemos venido diciendo.

Cuando definimos la "intención" lo hicimos de manera muy sencilla, pues tan solo tomamos la significación proporcionada por el *Diccionario de autoridades*, según la cual se trata de la dirección dada a un acto "con mira a un fin".²³ Ahora bien, antes, al interpretar los versos 400-11 ("las Pirámides fueron materiales/ tipos solos..." &) en que la religiosa explicita los significados de la figura —toral en *Primero sueño*— conformada por la pirámide coronada por un círculo, dijimos que es ella jeroglífico de la "aspiración" del alma a Dios.²⁴ Sin embargo también aclaramos que esa "aspiración" de la cual la "figura" es signo, rebasa los límites epistemológicos de la filosofía para, con la pretensión de contemplar la Esencia divina, adquirir tintes "místicos":²⁵ el fin del alma, más allá del estricto conocimiento metafísico, es la "visión" en/como Dios mismo. El empeño del conocimiento absoluto es, según vimos, el de la Esencia de Dios.²⁶ La "intención" pues del alma está referida a este *objeto* supremo, en el que (o *como Él*) debería *poder* "ver" todo. Empero, ese mismo "poder" (esa potencia) la aleja infinitamente de conseguirlo. La "vista" del alma, representante como dijimos de la *intención*, o sea, de la pretensión de acceder al cielo Empíreo y con él a la contemplación beatífica, al ser dependiente de la condición del "poder" (de la potencia) humano, deberá llevar al alma al fracaso. Y es esto lo que Sor Juana nos aclara en los "apartes".

6.4.2.1 EL "SOL"

²² Usando su propia terminología, Paz dice que "el Intelecto vio pero el Entendimiento no pudo comprender aquella inmensidad y riqueza" (*op. cit.*, p. 492); mientras que Trabulse: "...y la mirada perspicaz y libre se extiende sobre la creación toda, cuya inmensidad se ofrece a los ojos, pero no a la comprensión, retrocede asustada ante la grandeza y potencia de las cosas; y, sin embargo, volviendo sobre su acuerdo, se atreve a mirar al sol, anegándose en sus propias lágrimas" (*El círculo...Op. cit.*, p. 79); y Ricard: "la mirada libre y perspicaz que el alma extiende sobre la creación entera, cuya inmensidad se despliega bajo sus ojos, pero que escapa a su comprensión, retrocede aterrada ante la grandeza y el poder de las cosas. Sin embargo, se recupera y osa mirar al sol cuya vista le hace verter lágrimas. Pero el entendimiento, agobiado por el inmenso número de imágenes y de sus múltiples especies, se halla pobre en medio de la abundancia, se agita por descubrir una dirección segura y no ve ya nada, mirándolo todo" (*op. cit.*, p. 27). En los tres ejemplos se plantea claramente la distinción "vista"-entendimiento antes referida. Sin embargo, tanto Ricard como Trabulse (a quien éste, que reproduce a Vossler, sigue), se equivocan en su lectura, pues refieren la "potencia" no al alma, sino a las cosas.

²³ Cf. *supra* notas 13 y 18.

²⁴ Cf. *supra* 5.4.3.

²⁵ Cf. *supra* 5.5.6.

²⁶ Cf. *supra* 5.7.

En el primero de ellos volvemos a topamos con la ubicua figura del círculo coronando a la pirámide. Al igual que en los versos 354ss (“ésta —que en nivelada simetría...” &), en que es el disco solar el sitio hacia el que tienden las pirámides seguidas por la “vista”, en este “aparte”, inserto entre los versos 460 y 468, es la misma “vista” la que se atreve “contra el Sol”:

—contra el Sol, digo, cuerpo luminoso,
cuyos rayos castigo son fogoso,
que fuerzas desiguales
despreciando, castigan rayo a rayo
el conllado, antes atrevido
y ya florado ensayo
(necia experiencia que costosa tanto
fué, que learo ya, su propio llanto
lo anegó enternecido)— [...]

Antes, en el pasaje que se inicia con el verso 354, Sor Juana hizo que la “vista” del alma subiera por los flancos de las pirámides egipcias, cuya sutil punta “al primer Orbe finge que se junta” (v. 361), para luego describirla “despeñada” y “mal recobrada/ del desvanecimiento/ que pena fué no escasa/ del vistial alado atrevimiento” (vv. 365ss).

Como puede apreciarse, las similitudes son grandes. Entrambos parajes incluyen los dos motivos básicos de la omnipresente “figura” de *El sueño*: a) la forma ascensional de la pirámide (en el primer paraje el alma sigue con la “vista” a las construcciones egipcias en su ir hacia el sol, mientras que en el segundo el alma se halla sobre una pirámide mental desde cuya cima tiende la “vista” hacia el mismo), representante cual ya vimos del alma, y b) el cielo-círculo-Dios. Asimismo, cada uno de dichos parajes concluye en una caída a la que Sor Juana de inmediato califica: la del *Intermezzo* es, como también dijimos, “pena no escasa” al “visual alado atrevimiento”, mientras que la del arriba presentado resulta “castigo fogoso” al “atrevido ensayo”, a la “necia experiencia”. La “vista” en estos parajes se encuentra ligada a un fracaso proveniente, según la misma poetisa indica, de su “envejecimiento” (de, en el primero, su “intento” por tenderse no sobre la Creación, sino simple y sencillamente sobre el “cielo” —aunque de hecho sabemos que se trata del sol, puesto que las puntas de las pirámides que el alma quiere contemplar parecen llegar a él, vv. 370ss—; mientras que en el segundo ocurre algo diferente, o sea, el “intento” ahí parece ser el de contemplar la Creación, aunque el fracaso provenga también de la “intención” de ver al sol, vv. 460ss).

Ahora bien, el aparte que en este momento analizamos, define con precisión los resultados del “ensayo” de la “vista”, es decir, de la intención de contemplar al sol. Según hemos explicado, la “intención” del alma del poema es la de acceder al Solio divino, o, en otras palabras, la de obtener un conocimiento absoluto, y por lo tanto divinizado (*transhumanado*). Hemos visto por lo tanto que la “intención” está relacionada con la “vista” del alma y con el sitio onírico “supuesto” por ella, lo que significa con la “supralunaridad”. Debido a esto, es que ahora nuestra lectura del primer paraje (vv. 354-68) se simplifica, al tiempo que la del segundo: desde un lugar de enorme altitud, el alma ha creído que se encuentra más allá de los límites de su reino, por lo que ha tendido la “vista” hacia la Creación, sólo para toparse con el hecho de que su “intención”, ligada a su potencia humana, ha fracasado. La intención de conocimiento absoluto, según la cual podría “ver” todo como/en Dios mismo, ha fallado. La pirámide-alma, *de este lado de la frontera*, es decir, sin cruzar al reino-círculo de lo incorruptible, aún sobre ella, ha visto su intención, por su potencia, fracasada.

Comprobemos ahora que, así como Dios destruyó los intentos de Babel, el “Sol” terminará con los de la “vista”.

La “superioridad” del sol por supuesto la ha dejado Sor Juana perfectamente establecida: “contra objeto que excede en excelencia/ las líneas vistiales” (vv. 458-9). Sin embargo no escatima la continuación de la metáfora ya antes iniciada. En efecto, si la “vista” es la intención, y el sol aquello contra lo que se

“intenta”, resulta claro que el “castigo” a la acción cuyo “fin” es este astro sea el adecuado a la “visión” misma, o sea el llanto. Y, así, el llanto es castigo a la intención. Se trata nuevamente de un exquisito pasaje que utiliza de manera magistral elementos comunes a la iconografía barroca, tanto generales como del acervo de la poesía de Sor Juana misma.

6.4.2.2 ÍCARO

En cuanto a estos últimos, podemos citar aquí un par de ejemplos.

Digamos antes que el mito de Ícaro era ampliamente conocido. Se trata de la historia del hijo de Dédalo, constructor del laberinto de Minos. Éste, que por órdenes reales había sido encarcelado en su propia obra junto a su vástago, ideó la forma de huir mediante la fabricación de unas alas de cera que les permitirían remontar el vuelo sobre los muros de su prisión y escapar rumbo al mar. Antes de emprender la aventura, Dédalo recomendó a Ícaro que no volase ni muy cerca del agua, ya que ello ocasionaría que la humedad volviera en extremo pesadas las alas, ni que lo hiciera muy cerca del sol, ya que ello produciría que se derritieran. Sin embargo, una vez en el aire, Ícaro, desoyendo el consejo de su padre, se acercó demasiado al sol, lo que produjo su inevitable caída y muerte en el mar.²⁷

Ya en su edición de las *Obras* de la jerónima apuntaba el padre Méndez Plancarte la popularidad de este mito. Al anotar la simpática acuñación de los verbos “factonizar” e “icarizar”²⁸ en el romance 43, explicaba que la monja recurrió “a esas trilladas alegorías, que ella misma repitió incansable, [y] por cuya gula (tan universal en todo el barroco) Sor J. aquí se satiriza a sí propia”.

Es cierto que la poetisa usó en variadas ocasiones de ambos mitos,²⁹ muchas de ellas como sinónimos, es decir, para representar una misma idea. La significación dada a ellos en el *corpus* sorjuanino oscila en una gama que va del “atrevimiento” como actitud “gloriosa” en sí,³⁰ pasando por la de fracaso ante un objetivo imposible,³¹ hasta la más común de ejemplos de riesgo y escarmiento.³²

²⁷ OVIDIO, *Las metamorfosis*, op. cit., c. VIII.

²⁸

[...]y a más de culpa, se temen
de Ícaro los precipicios
y de Faetón los vaivenes.
Mira qué vulgar ejemplo,
que hasta los niños de leche
factonizan e icarizan
la vez que se les ofrece. (vv. 122-8)

²⁹ Cf. por ejemplo los núms. 2, 19, 37, 39, 42, 44, 48, 65, 75, 81, 82, 91, 103 y 346 de las *Obras completas*, en los que puede verse la utilización de entrambas alegorías (In mayor parte de las veces explícita, aunque otras sólo sugerida). Por lo que a Faetón se refiere, cf. *infra* 8.2.

³⁰ Es el caso, por ejemplo, del núm. 19:

Lo atrevido de un pincel,
Fílis, dió a mi pluma alientos:
que tan gloriosa desgracia,
más causa ánimo que miedo.
Logros de errar por tu causa
futé de mi ambición el cebo;
donde es el riesgo apreciable
¿qué tanto valdrá el acierto?
Permíte, pues, a mi pluma
segundo arriesgado vuelo,
pues no es el primer delito
que le disculpa el ejemplo.

(vv. 1-12)

A lo que anota Méndez Plancarte que “tras el pintar a la Marquesa [Fílis], este cantarla será un *segundo vuelo* cuya audacia es ya en sí gloriosa”.

³¹ Así el arriba citado núm. 43 (*vid nota* 28), aunque también se deje ver en él el aspecto de la “culpa” (vv. 121-2).

³² V.gr. los núms. 44, 48, 65, 81 y 346. En este último, al querer cantar a Jesús sacramentado, Sor Juana exclama que se trata de un imposible, y

La audacia que sin reparo
tantos riesgos acumula,
si la luz émula caula,
vendrá a ser Ícaro, y caro.

El empleo que Sor Juana hace del mito de Ícaro no difiere, según antes mencionamos, del tradicional de la iconografía no sólo barroca, pero incluso medieval. Ya en su edición de las *Soledades* gongorinas, J. Beverley anotaba a los versos 137-43 de la "Segunda" de ellas³³ que

El mito de Ícaro sirvió a la didáctica como ejemplo de los límites del conocimiento humano: *noli altum sapere* —es decir (en la interpretación medieval), no atreverse a conocer las cosas "altas"—. Pero Góngora tendrá en cuenta aquí también el sentido de Ícaro como arquetipo del intelectual, muy difundido en el siglo XVII: el que se atreve peligrosamente a revelar *arcana naturae*, los secretos de la naturaleza.³⁴

Sin embargo, en el presente pasaje de *Primero sueño* no existe duda posible en cuanto al sentido con que la mexicana lo usa. No se trata aquí, efectivamente, de aquel que considera al "atrevimiento" como una "actitud gloriosa", puesto que con todas las letras asevera que se trata de una "necia experiencia" (v. 466); *necia* experiencia que "costosa tanto fué". Los términos con que Sor Juana califica al "llorado ensayo" no dejan lugar a especulaciones: la "vista que intentó deseomida/ en vano hacer alarde" (vv. 456-7) contra el "sol", tuvo el mismo fin desastroso de Ícaro. El simbolismo de este "aparte" se incruca así en el de los "jeroglíficos de altura", que, como antes vimos,³⁵ encuentran su unidad significativa en el general de la "sombra". Palmariamente la alegoría de Ícaro posee en este sitio el mismo valor de ascensión y caída que hemos visto para el resto de las metáforas "de altura". Ascensión que no se reduce al solo intentar conocer *arcana naturae*, sino a conocer *absolutamente* las "cosas altas" en/como el propio Dios.³⁶ La "negatividad" que hemos encontrado en el simbolismo de la figura de la "sombra" como general de las "de altura" en el poema, nos faculta para asegurar que ésta de Ícaro tiene la misma carga "negativa" referente a la "intención" desordenada de poseer un conocimiento de suyo inaccesible a las solas fuerzas humanas. La caída desastrosa del hijo de Dédalo está puesta aquí no con otro sentido que el de significar el resultado de haberse atrevido a *intentar* poseer tal conocimiento. Si los ojos "lloran" es porque *no pueden* "ver" al sol; si la *intención* "cae" como Ícaro al mar, es porque le resulta imposible el acceso al círculo-Dios.

6.4.2.3 LA DESPROPORCIÓN

Ya antes hablamos señalado que en el poema el sitio onírico "efectivo" se halla interrelacionado con las facultades "reales" humanas del alma, o sea con la "potencia" o comprensión; mientras que el sitio onírico "supuesto" lo está con la intencionalidad y con la "vista".³⁷ Debido a ello, comentamos, es que mientras la *vista* "puede" mirar hacia arriba, la comprensión se ve obligada a hacerlo hacia abajo. Es decir, que aunque la "vista"-intención pretende mirar allende la órbita lunar, la potencia-comprensión debe hacerlo hacia lo que llamamos "sus dominios".³⁸ Pues bien, es precisamente esta diferencia de

(vv. 19-22)

Audaz mi pensamiento
el Cenit escaló, plumas vestido,
cuyo vuelo atrevido,
si no ha dado su nombre a tus espumas,
de sus vestidas plumas
conservarán el desvanecimiento
los anales diáfanos del viento.

(Op. cit., p. 127.)

³³ *Ib.*

³⁴ Simbolismo según el cual las elevaciones en *Primero sueño* representan, más allá del simple "fracaso" (que es como su "consecuencia lógica"), al intento desordenado de acceder al Sello divino. Cf. *supra* 5.9.2.

³⁵ *Idem.* Teniendo en cuenta, por supuesto, la escolástica separación de "saberes", acorde a la separación de objetos de conocimiento. Cf. *supra* 5.7, nota 173 bis.

³⁷ Cf. *supra* 6.2.1.

³⁸ Antes, cuando explicamos que la *fantasia* representaba al alma "las figuras/ no sólo ya de todas las criaturas/ sublunares, mas aun también de aquéllas/ que intelectuales claras son Estrellas" (vv. 284ss), dijimos que entendíamos por estas últimas a los ángeles de la tradición cristiana. Pero asimismo nos referimos que, como el alma humana no posee naturalmente otra manera de conocer que no sea apelando al *fantasma*, procedente en última instancia de las cosas materiales,

resultados la que comenzamos a apreciar luego de que Sor Juana ha comparado los "términos" intención "vista"-comprensión potencia en que se había "dividido" el tratamiento del alma de *Primero sueño*. En los versos 446ss ("cuyo inmenso agregado"...&) en que la poetisa describe cómo al alma, luego de "tender la vista perspicaz por todo lo criado", le pareció, por un lado, posible esa misma "visión", mientras que, por otro, a su "comprensión" no, pudimos corroborar tal "escisión". De hecho la escisión en el tratamiento de la protagonista del poema es sólo "funcional". Se trata palmariamente de "representar" la poderosa razón por la cual el alma no puede, aunque lo desee, obtener el conocimiento intuitivo. Se trata, como es fácil ver, de "marcar" la distancia *intención desordenada* ("transhumanada")-potencia (humana). Y como la "vista"-intención es la que "puede" voltear hacia "arriba", o sea hacia el "sitio" más allá de la "frontera" en la que concluyen sus "dominios", es que el "precipicio" (la caída) que para ella se abre es la resultante de haber ambicionado sobrepasar (a la manera de Ícaro —y de Babel) esa misma frontera³⁹.

Ahora bien, es exactamente esto lo que el anterior "aparte" refiere. La intención cae por la desproporción existente entre sus pretensiones y sus "posibilidades" (las facultades del alma). Y es de éstas últimas de lo que el "segundo" aparte, aunque sea de modo indirecto, nos habla.⁴⁰ Sor Juana explica que el entendimiento fue "vencido/ no menos de la inmensa muchedumbre/ de tanta maquinosa pesadumbre (de diversas especies conglobado/ esférico compuesto),/ que de las cualidades/ de cada cual..." (vv. 469-75). Este⁴¹ "compuesto esférico conglobado de diversas especies" encerrado en el "aparte" es, cual puede inferirse por los versos siguientes (475ss), el universo. Pero ya habíamos explicado que no un universo homogéneo y regido por leyes únicas tal y como lo entendemos nosotros, sino un universo perfectamente diferenciado y jerarquizado.⁴²

Al analizar las corrientes de pensamiento imperantes en el siglo XVII, Allen G. Debus encuentra la coincidencia de tres principales: la escolástica, la mecanicista y la "química"⁴³ (parecelsiana, alquimista, &). En su estudio del tema, aplicado específicamente a México, José María Gallegos Rocafull analiza las tendencias que en estas tierras se daban por influencia española, y concluye que el "pensamiento moderno de los demás países de Europa se aparta decididamente de la escolástica y corre por otros cauces, que no son los del gusto que sigue prevaleciendo en España y en la Nueva España".⁴⁴ Sin embargo, con respecto precisamente del *orden* cósmico medieval heredado por los siglos inmediatamente posteriores, E. M. W. Tillyard⁴⁵ explica que no carece de importancia la consideración de éste para la cabal comprensión de

y que como los ángeles, siendo inmateriales, no lo tienen, resulta entonces que el alma, para "poder" representárselos, tiene necesidad de "darse maña" (v. 290) para, así, de este "modo posible" (v. 288), "concebirlos" (cf. *supra* 4.5.1ss). Todo ello, obviamente, no solamente no contradice, sino que avala el hecho de que el alma, en el sitio máximo de su elevación y pretendiendo "ver" allende el cielo de la luna, se encuentra forzada a voltear a sus "dominios". La inevitable recurrencia a las especies provenientes de la *res sensible* para poder conocer aquello (los ángeles) que se encuentra más allá del mundo subterráneo donde ésta tiene su asiento, demuestra que tal "esfera" no ha sido jamás rebasada, por cuanto lo que el alma "ve" (o intenta "ver") no es la naturaleza angelical en sí, pero un "fantasma" formado por analogía (y producido por los "vapores" del sueño). La conclusión que se desprende de todo esto es la misma que hemos dado: la "diferencia" existente entre la *intención* (*transhumanada*) y la potencia (humana) coloca al alma en su "lugar", mostrando así la desproporción de su intento (cf. *supra* 6.3).

³⁹ Refiriéndose a los "tres niveles de significación" (literal, moral y teológico) que él encuentra en su análisis del "discurso" de *Primero sueño*, J. Pascual Huxó cree, acertadamente, que "podría postularse que en la [que él llama] parte central del poema, 'El sueño' del conocimiento, se desarrollan los tópicos referentes al entendimiento humano 'posible' que procede, primero, por la vía de la intuición y —al fracasar ésta— por la del método discursivo; en tales tópicos se asienta el sentido 'literal' de esta parte del texto de Sor Juana, mientras que el sentido 'moral' lo sustentan las propias reflexiones en torno a los míticos Ícaro y Faetonte, uno y otro emblemas del castigo a que se hace acreedor el 'ánimo arrogante', es decir, la mente humana en cuanto pretende conocer —no importa la vía intelectual que escoja— la 'inmensa muchedumbre' de todo lo creado" (*Las figuraciones...Op. cit.*, p. 249).

⁴⁰ Cuando nos referimos a este segundo "aparte" lo hacemos, en sentido "estricto" a lo contenido por los paréntesis (vv. 472-3), aunque en sentido "lato" al contexto de los anteriores versos 469-75 que lo "complementan".

⁴¹ Según la lectura de Perelmuter. *Op. cit.* p. 143

⁴² Cf. *supra* 3.1, así como 5.7 y 5.8, nota 191.

⁴³ *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: FCE, 1985. Cf. asimismo TRABULSE, *Ciencia y...Op. cit.*

⁴⁴ *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM, 1974, pp. 305-7. Luego dirá que, comparando los textos novohispanos del siglo XVII "en los que predomina [...] la preocupación metafísica", con los anteriores, "se observan cambios muy significativos que testimonian la evolución de estos estudios en medio siglo. El más notable es la supresión casi total de las cuestiones propiamente físicas, como si los nuevos derroteros de las ciencias experimentales obligaran a la filosofía escolástica a refugiarse consciente y voluntariamente en una explicación estrictamente metempírica de la naturaleza" (p. 327). No hay que soslayar sin embargo que esa escolástica "a la que permanecían tan firmemente adheridos, estaba en la misma España dando los últimos resplandores de su vigoroso renacimiento" (pp. 305-7). Por su lado, Paz sostiene que el neoplatonismo "al negar a la escolástica, dibujó otra idea del mundo que se enlazó con la nueva ciencia física y cosmográfica" (*op. cit.*, p. 501).

⁴⁵ *La cosmovisión isabelina*. México: FCE, 1984. El estudio, que atiende básicamente al mundo inglés, deja ver cómo, a pesar de los progresivos cambios producidos en la mentalidad de la época de una nación que se hallaba entre las de vanguardia en lo concerniente a la nueva ciencia, aún era de uso

principales textos de la literatura inglesa;⁴⁶ agregando, además, que dicho *orden* “desde la Edad Media [y] hasta el siglo XVIII fue uno de esos lugares comunes que se sugieren o se dan por sentados más a menudo que se elucidan”.⁴⁷ El mencionado *orden* se refiere, por supuesto y *grosso modo*, a aquello que A. Koyré define como

la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor y mayor perfección de las astros y esferas celestes.⁴⁸

Concepción que, a la larga, la nueva física acabaría por demoler, siendo sustituida con la de⁴⁹

un universo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel de ser. Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico desestime su consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad [...]

En su texto dedicado al tema, O. Paz afirma que “es imposible confundir el mundo de *Primero sueño* con el de la cosmografía tradicional”. Y, aunque en las descripciones que en el poema Sor Juana hace “del espacio celeste no alude nunca a los descubrimientos de la nueva astronomía y no sabemos qué pensaba realmente acerca de temas controvertidos y peligrosos como el heliocentrismo, la infinitud del universo y la pluralidad de mundos habitados”, eso “no importa” pues “sus emociones y sentimientos ante el cosmos cuentan tanto como sus ideas. Ante todo: su mundo no tiene contornos claros ni límites precisos. Esto lo distingue radicalmente del cosmos tradicional que fue un mundo armonioso [...] su mundo carece de centro y en sus espacios deshabitados el hombre se siente perdido”.⁵⁰

En efecto, tiene razón Paz cuando afirma que la monja “no alude nunca a los descubrimientos de la nueva astronomía”, pero se equivoca al sugerir que el mundo de *Primero sueño* “no tiene contornos claros ni límites precisos”. En realidad ocurre todo lo contrario.⁵¹ En la relación hecha por Gaos del “saber atestiguado” por Sor Juana en el poema, se asegura que la astronomía “se contiene dentro del sistema antiguo y medieval del mundo, dominante aún, incluso entre los cultos conocedores del sistema copernicano, pero fieles a la Iglesia, que aún no admitía este último sistema”.⁵² Por su lado, Bénassy-Berling apunta que “resulta muy fácil constatar que el *Sueño* refleja todo el sistema de ideas que la cristiandad heredó de la antigüedad: las diez categorías de Aristóteles, la cosmología de Tolomeo...”⁵³ Ricard, a su vez, mantiene la convicción de que la erudición de la obra se desarrolla en torno a “una fisiología, una psicología [y] una cosmología, que son aquellas que señoreaban aún en México durante la segunda mitad del siglo XVII; es decir que allí se encuentra, como en Luis de Granada, a Aristóteles y a Galeno para la fisiología y la psicología, Ptolomeo para la cosmología...”⁵⁴ En este contexto, hay que tener

generalizado la cosmovisión precolombina, en última instancia, de la antigüedad griega (p. 47). Así, comenta Tillyard, “recientes investigaciones han mostrado que el isabelino culto disponía de abundantes libros en lengua vernácula para instruirse en la astronomía copernicana, pero que a él le desagradaba alterar el viejo orden aplicando este conocimiento” (p. 20). Algo, entonces, puede todavía decirse del Imperio español, donde ciertamente tal conocimiento llegó a ser visto con no muy buenos ojos.

⁴⁶ Analiza, entre otros, a autores de la talla de Shakespeare, Milton, Donne y Spenser.

⁴⁷ *Ib.*, p. 47. Asimismo, en la p. 49 afirma que “la descripción de la cadena del ser [...] debió ser propiedad común de la Europa occidental en el siglo XVI”.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 6.

⁴⁹ *Ib.*

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 502-3. Al respecto, cf. mi mencionado ensayo “Fe y hermetismo...”, *op. cit.*

⁵¹ En su afán por hacer de *Primero sueño* “una profecía [...] de la poesía moderna que gira en torno a esa paradoja que es el núcleo del poema: la revelación de la no-revelación” (*ib.*, p. 500; cf. *supra* cap. 4, nota 5), Paz asegura que las “emociones y sentimientos [de Sor Juana] ante el cosmos cuentan tanto como sus ideas”, empero, una vez más, tales sentimientos e ideas no son los de la poetisa, sino los del mismo exégeta. En este sentido es válida la afirmación de Anthony Stanton en cuanto a que “en *Las trampas de la fe* el lector atento puede descubrir, proyectadas sobre sor Juana, las claves de la autobiografía intelectual del propio Paz” (“Octavio Paz. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*”, en *Literatura mexicana*, V. 1, n. 1. México: UNAM, 1990, p. 248).

⁵² *Op. cit.*, p. 61.

⁵³ *Op. cit.*, p. 133.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 29.

my en cuenta la aseveración de Pascual Buxó referente a que no se puede restar importancia a esa "erudición",⁵⁵ porque "es precisamente tal género de 'erudición' [...] el que proporciona las bases inexcusables para el análisis y comprensión [...] del modelo del mundo que subyace en *El sueño*".⁵⁶

Y, efectivamente, basta una lectura atenta del conjunto de las obras de nuestra jerónima para corroborar que el concepto de universo que ella tenía era precisamente ese de considerarlo "como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado" de que antes hablamos.⁵⁷ Buena muestra de ello es el romance número 39, en sus versos 101ss:

Mucho dista el Sol luciente
de la tierra, y no por eso
dejan en ella sus rayos
de producir sus efectos.
Por más que doblen distancia
esas claros once espejos,
¿dejan de imperar los Astros
en los sublunares cuerpos?
¿Les pueden a sus influjos
ser de algún impedimento
las raridades del aire
ni los ardores del fuego?

He aquí, en efecto, la descripción del "mundo cerrado" de la tradición medieval. En este pasaje se encuentra, como en un dibujo, la tierra en el centro del universo; a su alrededor los once cielos, incluyendo el del sol, cristalinos y perfectos; también está en él la "atmósfera" de nuestro planeta con sus "capas".⁵⁸

En *Primero sueño*, ya lo hemos tratado, los "límites" se hallan asimismo implícitos en la jerarquización hecha por Sor Juana de los elementos del cosmos.⁵⁹ Ya desde los primeros versos habla la poetisa de que el vapor de la "sombra" que se eleva de la tierra no alcanza a llegar al cielo de la luna, "quedando sólo dueño/ del aire que empañaba" (vv. 1ss). La razón la hemos dado: más allá del cielo lunar se extiende el reino de lo incorruptible (por eso Sor Juana puede decir que las luces de las estrellas se encuentran "exentas siempre" (v. 6), dado que el "aliento" de la "sombra" únicamente puede actuar en el mundo sublunar). La jerarquía que establece diversos "grados" de perfección para los seres cósmicos en *Primero sueño* no puede ser más clara y distinta de aquella visión de la nueva física que considera, en palabras de Koyré, un universo en el "cual todos [sus] componentes están situados en un mismo nivel de ser". Lo

⁵⁵ Cosa que sugiere Ricard, *ib.*

⁵⁶ *Las figuraciones...Op. cit.*, p. 252.

⁵⁷ Como muy bien explica Tillyard, la idea de *orden* cósmico se aplicaba no sólo a lo que al "espacio estelar" (como nosotros lo llamaríamos) toca, sino a todos y cada uno de los aspectos de la existencia (natural, social, religiosa, &). La jerarquía resultante de dicho *orden* establecía asimismo que "dentro de cada clase [hubiera] un primado" (*op. cit.*, p. 53); por ejemplo: el fuego era considerado el primero entre los elementos, "el sol entre los planetas, el rey entre los hombres, el águila entre las aves" (p. 54). Esta manera de jerarquizar los elementos del cosmos permitía no sólo establecer aquella "cadena del ser" que, en grados de perfección, se elevaba desde el último de los seres hasta Dios mismo, sino también expresar la plenitud de la Creación hallando unidad ahí donde parecía haber únicamente desorden. Ahora bien, como esta jerarquización se extendía a todas las cosas, resulta entonces que poéticamente era posible establecer comparaciones adecuadas entre los "principes" de cada una de las "clases" (pp. 56ss). Debido a ello, Shakespeare pudo "hacer uso de la sabiduría tradicional [...] en momentos culminantes, así como se valió de la tradicional comparación entre el cuerpo político y el micromismo para representar dignamente la terrible lucha que se entabló en el espíritu de Bruto" (p. 62). En la obra sorjuanina perfecto ejemplo de este proceder lo encontramos en el romance 22, en el que el virrey es comparado sucesivamente con el "centro" (vv. 17ss), con el águila (v. 25) y con el sol (vv. 29ss). Lo propio puede decirse del 25, en cuyos versos 76-7 ("pasando vuestra edad todo/ el Océano del Cielo") es colocado el hijo del virrey en el "centro" del movimiento universal (aunque, en realidad, la imagen pueda dar la idea opuesta. Por ello Méndez Plancarte aclara: "cumplir un año, es cruzar *todo el Océano del Cielo*; y más, cuando es la tierra la que gira en torno del Sol... (Para Sor J., sin embargo, todavía eran 'las Celestes Esferas' tolemaicas las que se movían en torno nuestro...)", y cita el v. 100 ("la trepidación del cielo") del mismo romance para probarlo). En su libro, Paz se hace eco de esta noción, pero tras establecer adecuadamente que dichas equivalencias "obedecían no sólo a la retórica cortesana sino a la ideología profunda de la época" (*op. cit.*, p. 262), se olvida de aplicarla a *Primero sueño*. En este sentido no es posible dejar de ver que, precisamente por pertenecer a la "ideología" del siglo y haber sido empleada tan eficazmente por Sor Juana, dicha noción refleja cuán imbuida se hallaba la monja en la creencia en un *orden* jerárquico existente en el cosmos (*vid infra* nota 62).

⁵⁸ *Cf.* cap. I.

⁵⁹ En este sitio el pasaje del "amanecer" cobra nuevamente importancia, ya que a partir del v. 943 ("Llegó, en efecto, el Sol cerrando el giro...") nos queda la diáfana sensación no sólo de que con los rayos solares retorna la "luz judiciosa/ de orden distributivo" (vv. 968-9) que hará —la misma Sor Juana lo dice— que quede "el Mundo iluminado" a "luz más cierta", sino la de que es precisamente el sol el que gira en torno a una tierra perfectamente fija (*cf. infra* 8.4.2).

mismo se aplica a otros pasajes del poema, como el comprendido entre los versos 280 y 291, en que la *fantasía* va representando al alma “las figuras/ no sólo ya de todas las *criaturas/ sublunares*, mas aun *también* de aquéllas/ que *intelectuales claras son Estrellas*”,⁶⁰ o el todavía más notorio⁶¹ de los versos 617ss (“De esta serie seguir mi entendimiento...”). En ambos es obvia la escala “ascendente” que la poetisa maneja.⁶²

Relacionado con todo lo anterior se halla, por supuesto, la búsqueda “mística” de que ya hemos hablado.⁶³ En efecto, el hecho de que el alma del poema no pueda cruzar la “frontera” de su “reino”, es decir, que no sea capaz de ir más allá de la órbita de lo sublunar, tiene que ver precisamente con la mencionada jerarquía cósmica, ya que, como sabemos, cada “eslabón” de la “cadena del ser” tiene un “lugar” determinado. Esto, según dijimos, se encuentra representado en *Primero sueño* por el “sitio onírico efectivo”, o sea, por el máximo de “altura” alcanzado por el alma en su soñar (mientras que el “sitio onírico supuesto”, que sería el “lugar” al que *habría* llegado el alma de acuerdo a sus intenciones, la situaría allende el “lugar” que naturalmente le corresponde en la escala jerárquica del ser, o sea, en el de los seres meramente espirituales). Debido a ello precisamente es que la *intuición* (propia como hemos explicado de seres ubicados en un “nivel” superior,⁶⁴ es decir, de los ángeles y, más exactamente, de Dios) no es jamás alcanzada.⁶⁵ De nuevo: en un universo “tradicional”, claramente jerarquizado, el círculo-cielo-Dios es, para las facultades naturales de la pirámide-alma humana, positiva “frontera” natural.

6.5 LA “ELECCIÓN CONFUSA”

A continuación Sor Juana nos describe cómo es que el entendimiento “cedió”:

[...] tan asombrado,
que —entre la copia puesto,
pobre con ella en las neutralidades
de un mar de asombros, la elección confusa—,
equivoco las ondas zozobraba [...]

(vv. 475-9)

Al pretender realizar la visión intuitiva, el entendimiento se halló tan “asombrado” que estaba “ya a punto de naufragar (‘equivoco’, o sin norte)...” (Méndez Plancarte). Y tal asombro, según vimos, proviene de la diferencia existente entre la intención y la potencia del alma, incapaz para poseer, de un solo golpe y a la manera de Dios, la totalidad de *especies* de la Creación.

Antes ha dicho que no sólo la muchedumbre de especies, pero “las cualidades de cada cual” le fueron obstáculo.⁶⁶ El modo de entender propio de la inteligencia humana, con el indispensable recurso a la especie inteligible, proveniente en última instancia de las imágenes, hace que las cosas sean conocidas por ella progresivamente. Así, lo primero que conoce, aunque confusamente, es la esencia o quiddidad de las

⁶⁰ Cf. *supra* 4.5.1; los subrayados son míos.

⁶¹ Cf. *infra* 7.9.3.

⁶² Interesante resulta asimismo el uso “tradicional” jerárquico que Sor Juana hace de los “primates” de algunas de las “clases” (vid *supra* nota 57) en el poema. Así, por ejemplo, el león, “...el Rey, que vigilancias afectaba...” (v. 111); el águila, “De Júpiter el ave generosa/ —como al fin Reina...” (vv. 129-30); el corazón, “...miembro rey y centro vivo...” (v. 210); o, de toda la Creación y más convincente aún, “...el Hombre, digo, en fin, *mayor portentol* que discute el humano entendimiento...” (vv. 690-1). Los subrayados son míos. Cf. TILLYARD (*op. cit.* p. 54), quien explica que “las referencias a estas primacías abundan en la literatura, pero pierden mucho si no se sabe que todas forman parte de un gran todo, y que una referencia a dos o tres implica tanto a los demás como, en el trasfondo, al universo ordenado”.

⁶³ Cf. *supra* 5.7 y 6.1.

⁶⁴ Cf. *S. th.* I, q. 85, a. 1.

⁶⁵ Y, dado que la jerarquía se extiende absolutamente a todo, es necesario recordar que asimismo las ciencias escolásticas participan de ella, estando por lo mismo, según explicamos, ligada cada una a su propio *objeto* de conocimiento (cf. *supra* 5.5.4; 5.7, nota 173 bis y 5.8, nota 191).

⁶⁶ Cf. *infra* 8.2.1.

mismas. Las aprehende como *seres*.⁶⁷ Sin embargo, para que dicho conocimiento vaya afinándose, es necesario que proceda

componiendo, dividiendo (al juzgar) y razonando [...] Comparado con los espíritus superiores que son propiamente inteligencias, el hombre aparece así como un ser dotado de razón (animal racional) [...] La necesidad de componer, de dividir y de razonar se impone a la inteligencia humana, por el hecho de que de una primera mirada esta inteligencia no alcanza el perfecto conocimiento de la cosa, pues no alcanza más que uno de sus aspectos: su quiddidad —ya sabemos que esto mismo es muy relativo—. Aprehendiendo en seguida sus propiedades, sus accidentes y todo lo que se relaciona con la esencia de la cosa, le es necesario asociar o disociar los objetos así distinguidos, lo que supone que se juzga y, si se trata de una consecuencia, que se razona [...].⁶⁸

El alma entonces, se encontró ante tal cantidad de especies que, en las “neutralidades/ de un mar de asombros”,⁶⁹ tenía “la elección confusa”. De haber logrado la intuición, evidentemente el alma no se habría hallado “zozobante” por dicha cantidad, debido a que su “potencia” (*transhumanada* ya, y por lo tanto, “actualizada”, dejando de serlo) habría sido capaz de poseer la totalidad de las especies de una vez y sin el obstáculo representado por la necesidad humana del “razonamiento”.⁷⁰

6.5.1 LAS PARTES “PERFECCIONANTES”

Y el alma así

[...] por mirarlo todo, nada vía,
ni discernir podía
(bota la facultad intelectual
en tanta, tan difusa
incompreensible especie que miraba
desde el un eje en que librada estriba
la máquina voluble de la Esfera,
al contrapuesto polo)
las partes, ya no sólo,
que al universo todo considera
serle perfeccionantes,
a su ornato, no más, pertenecientes;
mas ni aun las que integrantes
miembros son de su cuerpo dilatado,
proporcionadamente competentes.

(vv. 480-94)

El alma, efectivamente, era incapaz no sólo de ver las “partes” que son “perfeccionantes” del universo, pero incluso las “integrantes”. Es decir, que, dejando de lado las “ornamentales”, ni siquiera las “que son como los miembros, armoniosamente proporcionados, de la misma estructura substancial de su enorme cuerpo” (Méndez Plancarte), le eran cognoscibles.

⁶⁷ Quedando “sobrentendido que el ser de que aquí se trata no es precisamente el ser en cuanto ser aprehendido formalmente por el metafísico, sino la noelón más común y la menos determinada de ser. El primer vistazo del espíritu humano alcanza las cosas confusamente como seres” (GARDIEL, *op. cit.*, p. 130). Cf. *infra*, nota 82.

⁶⁸ *Ib.*, p. 132.

⁶⁹ Según el *Diccionario de autoridades*, “neutralidad” es “indiferencia ó indeterminación a uno de los extremos”; mientras que “neutral” se aplica a “lo que está indiferente y no se determina más á una cosa que á otra”.

⁷⁰ Fray Luis de Granada dice que aunque haya sido como San Agustín opina, que Dios “crió toda esta grande fábrica del mundo con todo lo que hay en él juntamente, mas con todo eso, con sumo y divino consejo repartió Moisés las obras de la creación en seis días. Porque como sea verdad que Dios crió todas las cosas por amor de sí mismo, esto es, para manifestación de la grandeza de sus perfecciones, no pudiera nuestro entendimiento abarcar cosa tan grande y que tantas y tan grandes cosas comprenda como todo este mundo, y así desfalleciera con la consideración de tantas y tan grandes cosas juntas”. *Simb.* 1, 38. El subrayado es mío.

Sor Juana nos explica entre paréntesis la causa de ello. La facultad⁷¹ intelectual (la potencia), a la que, según pudimos comprobar, ha tenido forzosamente que adecuarse la “vista”-intención, se hallaba embotada por la cantidad de especies “que miraba” (v. 484). De nuevo topamos con las señas de lo desordenado de una “intención” que, soslayando la naturaleza humana del alma de que nace y las condiciones discursivas de funcionamiento de ésta, ha pretendido poseer de un solo golpe de vista el conocimiento absoluto de la Creación: el alma que así ha lanzado su “mirada” al universo, se encuentra por supuesto con que el cúmulo de especies que lo harían comprensible le resulta infinitamente⁷² distante de alcanzar.

6.6 EL DESLUMBRAMIENTO

Ahora, la “vista”, que al intentar “descomedida/ en vano hacer alarde/ [...] contra el Sol” (vv. 456ss), fue castigada, enceguecida deberá proceder “paulatinamente”:

Mas como al que ha usurpado
 diuturna obscuridad, de los objetos
 visibles los colores,
 si súbitos le asaltan resplandares,
 con la sobra de luz queda más ciego
 —que el exceso contrarios hace efectos
 en la torpe potencia, que la lumbr
 del Sol admitir luego
 no puede por la falta de costumbre—,
 y a la tiniebla misma, que antes era
 tenebroso a la vista impedimento,
 de los agravios de la luz apela,
 y una vez y otra con la mano ceta
 de los débiles ojos deslumbrados
 los rayos vacilantes,
 sirviendo ya —piadosa medianera—
 la sombra de instrumento
 para que recobrados
 por grados se habiliten,
 porque después constantes
 su operación más firmes ejerciten [...]
 (vv. 495-515)

La “vista”⁷³ que, en efecto, no pudo *directamente* contra la luz del “Sol”,⁷⁴ deberá “apelar” (v. 506) a la “tiniebla” que, anteriormente, le resultaba “impedimento”. El alma, tras la fallida intuición de lo creado,

⁷¹ Dice Gardeil que “cuanto más elevada es una potencia, tanto más universal el objeto que considera [...] Desde este punto de vista somos así llevados a distinguir tres géneros de objetos: el cuerpo particular que está unido al alma; el conjunto de los cuerpos sensibles; en fin, el ser considerado universalmente; y, paralelamente, según un orden de perfección creciente: las *potencias vegetativas*, y por lo que concierne a los otros dos géneros de objetos, otros dos géneros de potencias, los cuales se deben distinguir, según que se trate de conocimiento o de apetencia, en *sentido e inteligencia* por una parte, *apetito y potencia motriz* por otra. Para el hombre hay en total cinco géneros de facultades, denominadas aquí por Santo Tomás: *vegetativum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, motuum secundum locum*...” (op. cit., p. 43).

⁷² Hay que recordar aquí lo explicado por el Aquinate en el sentido de que, para la contemplación beatífica, tampoco “la afirmación de que Dios es infinito puede impedir la visión de la sustancia divina [...] pues no se llama infinito privativamente, como la cantidad. —Infinito éste verdaderamente desconocido, ya que es como materia que carece de forma, la cual es principio de conocimiento, sino que se dice infinito negativamente, como una forma por sí subsistente y no limitada por materia recipiente. Por eso lo que es infinito así, es de suyo lo más cognoscible” (Cont. gen. III, 54). Aunque, dice el propio Santo Tomás, *naturalmente* no para la inteligencia humana.

⁷³ Aquí, obviamente, aún ligada a la “intención” (que no desapareciera mientras dure la aventura onírica), pero asimismo a la “potencia”, a la cual irá “adecuándose”.

⁷⁴ La interpretación de Chávez es similar. Dice que Sor Juana sueña “entonces que su propia alma, anegada y perdida en la luz, y después de haber quedado a punto de cegar, porque intentó mirar al Sol...” &. (op. cit., p. 67).

da la impresión de cerrar los ojos⁷⁵ para, como quien deslumbrado pone la mano frente a ellos, usar “la sombra de instrumento”, y poder irlos abriendo poco a poco.

Es importante hacer notar que Sor Juana con claridad repite que el haber pretendido observar el sol fue un “exceso”. Exceso que “contrarios hace efectos/ en la torpe potencia” (vv. 500-1). Por supuesto que el “exceso” lo fue tanto de la “torpe” potencia visual,⁷⁶ como de la intelectiva, a la que en realidad se refiere. Nuevamente encontramos que buena parte del arsenal de metáforas sorjuanino pertenece a lo que podría llamarse “herencia clásica”. Cuenta Verneaux que para los griegos el símbolo de Atenea era la lechuza, y que por lo mismo decía Aristóteles que el hombre es parecido a dicha ave “que, cegada por la luz del sol, solamente puede volar de noche. Pues el espíritu humano se deslumbraba ante los objetos puramente inteligibles, y sólo es capaz de percibir las realidades menos inteligibles. ‘Igual que los ojos de los pájaros nocturnos se deslumbran ante la luz del día, así la inteligencia humana es deslumbrada por las cosas más naturalmente evidentes’...”⁷⁷ De entre estas “cosas más naturalmente evidentes” la mayor de ellas es, según hemos dicho, Dios. Sólo que no para nosotros, necesitados como estamos de recurrir a las cosas materiales para obtener cualquier conocimiento. He aquí el papel indispensable que juegan los “sentidos externos”, a través de los cuales obtenemos toda nuestra “información”. Es esta la causa de que únicamente podamos conocer *directamente* las cosas materiales.⁷⁸ Nuestra condición de inteligencias encarnadas y finitas halla así una limitación a su facultad de conocer. Sin embargo la inteligencia humana, *es* una inteligencia, lo que la capacita para estar abierta al ser en general. La inteligencia humana puede conocer de hecho todas las formas del ser, “sólo que esto será por caminos indirectos, ya por reflexión, ya por analogía”.⁷⁹ Todo lo anterior supone una referencia a la manera adecuada de conocer que tiene el hombre. Podría, por eso, decirse que a partir de este momento comienza a plantearse el alma la necesidad de recurrir al “método” discursivo.

Ahora bien, en *Primera sueño* el alma se encuentra deslumbrada tras haber intentado ver directamente al sol, por lo que ha quedado ciega. Y escribe Sor Juana que la razón de ello es “que el exceso contrarios hace efectos/ en la torpe potencia” (vv. 500-1). Y Verneaux, que compara “el deslumbramiento del ojo ante el sol y el deslumbramiento de la inteligencia ante un principio evidente”, explica que “el ojo queda ciego durante un cierto tiempo, mientras que la inteligencia conserva toda su actividad”.⁸⁰ He aquí entonces que “los contrarios efectos/ en la torpe potencia” provienen precisamente del “exceso”, o sea de la inadecuación del “objeto” y la potencia.⁸¹ Una “potencia” que, según hemos visto, tiene como *objeto*

⁷⁵ Esta es, en efecto, la lectura hecha por el padre Méndez Plancarte de los versos 540ss: “No de otra suerte tuvo que acogerse a la sombra, y cerrar de pronto sus ojos, el Alma que se habla quedado atónita por la visión de tamaño objeto; de todo el Cosmos”.

⁷⁶ Del “sentido externo” de la vista, aquí “metáforizado”, porque, como afirma Gardelil, si el alma “llega a estar separada del cuerpo, ya no posee sus potencias sensibles sino de manera radical, y ya no puede ejercer los actos de ellas” (*op. cit.*, p. 60). Resulta interesante comprobar cómo, opuestamente a lo que Paz asegura en su *Sor Juana* (p. 489) la “teoría de la visión” esbozada aquí por la monja no es otra que la clásica aristotélica. En efecto, al contrario de “las concepciones emisionistas de Platón, de Empédocles y de Demócrito” quienes creían que la visión “se debería comprender más bien como un rayo luminoso del ojo: siendo éste de la naturaleza del fuego, emitirán fuego que haría percibir los objetos circundantes”, Aristóteles, que pensaba que “[e]l objeto de la vista es lo visible” (es decir, que el comportamiento del ojo “frente a su objeto es de pura pasividad”), estaba seguro de que “en el orden de lo visible se encuentran dos cosas, el color y lo luminoso: el color es lo visible por sí, mientras que lo luminoso no será visible sino por el color [...] El conjunto de los cuerpos transparentes y aun opacos posee en común cierta naturaleza, lo diáfano (*perspicuum*). Este, de suyo, es pura potencia; se encuentra determinado por el fuego o por los cuerpos celestes: su acto es entonces la luz. Pero sabemos que la luz es solamente un principio de visibilidad: no se hace ella visible efectivamente sino cuando es actualizada por el color que, por su parte, es el límite de los cuerpos opacos. Así pues, el objeto será visible en acto cuando lo diáfano se vea a la vez iluminado y determinado por el color” (*ib.*, p. 64). Los subrayados son míos. También es necesario hacer notar que el mismo Gardelil apunta la importancia de esta teoría de la visión por “las aplicaciones particulares que encuentra, tanto en teología, como en filosofía —doctrinas de la intelección, de la fe, de la visión beatífica...” & (*vid infra*, nota 81).

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 111. Cf. asimismo la *Metafísica* (II, 1) del Estagirita. No es posible, tampoco, dejar de señalar que ambos pasajes guardan con las “metáforas” individuales articuladoras (*Nictimene*, *Las mineidas*, &) de la significación general negativa de la “Sombra externa” (*cf. supra* 3.1ss).

⁷⁸ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁹ *Ib.*, p. 105.

⁸⁰ *Ib.*, p. 58.

⁸¹ En cuanto a esto es necesario retomar a la importancia antes señalada (*vid supra*, nota 76) de la “teoría de la visión” en el tomismo. Así como la luz no es visible por sí misma si no es “actualizada” por el color, siendo sólo “principio de visibilidad”, así Dios “es la luz en la que lo vemos todo, en el sentido de que nuestra inteligencia finita, nuestra luz, es una participación de la Inteligencia infinita, la Luz. Pero la luz así definida no es lo que vemos, sino *aquello por lo que* vemos. Y podríamos aún añadir esto contra la teoría de la ‘visión de Dios’: para que las cosas sean vistas en Dios, sería necesario que fuese visto Dios. Pero la vista de Dios es sólo posible por la gracia, y es beatificante. Y es demasiado evidente que el hombre no goza de la visión beatífica en esta vida” (*ib.*, p. 104). Así como el hombre conoce la luz física únicamente en los colores que la actualizan, la luz de la inteligencia humana (*vid infra* nota 89) sólo

directo la *quiddidad* de las cosas materiales,⁸² se hallará claramente “excedida” al haberse abocado directamente a otros “objetos” que no son los que le pertenecen. Resulta palmario que, si cual sugiere Verneaux, la luz “vista” por el alma hubiese sido adecuada a su potencia, a diferencia del ojo y en lugar de haber resultado deslumbrada, habría quedado, como en efecto ocurre al final del poema, iluminada (cf. *infra* 8.4.2).

6.7 EL “RECURSO”

El “recurso” ahora será —y ello es cada vez más claro—, precisamente éste: tratar de contemplar la “luz” no directamente, sino en las cosas que la “actualizan”. Es decir, por las cosas sensibles, a las invisibles:

—recurso natural, innata ciencia
que confirmada ya de la experiencia,
maestro quizá mudo,
retórico ejemplar, inducir pudo
a uno y otro Galeno
para que del mortífero veneno,
en bien proporcionadas cantidades
escrupulosamente regulando
las ocultas nocivas cualidades,
ya por sobrado exceso
de cálidas o frías,
o ya por ignoradas simpatías
o antipatías con que van obrando
las causas naturales su progreso
(a la admiración dando, suspendida,
efecto cierto en causa no sabida,
con prolijo desvelo y remirada
empírica atención, examinada
en la bruta experiencia,
por menos peligrosa),
la confección hicieran provechosa,
último afán de la Apollinea ciencia,
de admirable trñuca,
¡que así del mal el bien tal vez se saca!—: :

(vv. 516-39)

Por supuesto que el “recurso” es, en primera instancia y en cierta forma,^{82bis} el “ascendente” propio de la “cadena del ser” antes mencionada; mientras que, en segunda, se refiere al “método” discursivo tantas veces explicado.

Sin embargo, en este momento la poetisa se dedica a desarrollar la idea de la que acaba de hacer un esbozo: sacar provecho de la “derrota” del entendimiento. La estructura general de este “aparte” gira en torno a la elaboración de medicamentos desde las propias sustancias nocivas que se quiere combatir. Es uno más de los conocimientos “atestiguados” por la monja sabia. El último verso da la conclusión, al tiempo, de lo que se resume y de lo que se pretende: “¡que así del mal el bien tal vez se saca!”. Es éste, efectivamente, uno de los fines de la investigación médica (“vaccinífera”, le llamaríamos nosotros), así

conoce las realidades superiores y de por sí más evidentes a través de los “colores” de las cosas sensibles. Los presentes versos de Sor Juana se apegan fielmente a esta “teoría”: quien ha pretendido ver la luz del sol *directamente* quedó ciego; y esa misma oscuridad le “usurpó” (v. 495) los “colores” de los “objetos visibles” en los que podía “indirectamente” haber contemplado (“actualizada”) dicha luz.

⁸² *Ib.*, p. 105. Cf. *supra* nota 67. Asimismo Gardell (*op. cit.*, p. 115): “la inteligencia humana no tiene de rondón [...] la intuición clara de las esencias. Inicialmente no las aprehende sino de manera confusa y a través de conceptos totalmente generales. Las semejanzas o especies primitivas no representan pues el objeto sino bajo sus aspectos más comunes. *Todo el trabajo del espíritu será precisamente determinar progresivamente esta primera aportación todavía muy indistinta.*” El subrayado es mío.

^{82bis} Cf. GARDEIL, *op. cit.*, p. 88.

como el del alma misma. ¿Qué lector actual puede dejar de ver aquí, en la “confección” de esta “tríaca”,⁸³ inoculada primero en los “brutos” para probar su nocividad, la figura de Pasteur? Empero la fisiología no es la del investigador francés, sino la clásica medieval. Como sabemos, el cuerpo humano se creía compuesto por cuatro humores, de cuyo equilibrio dependía la salud del mismo. Cada uno de ellos estaba asociado con una “cualidad”.⁸⁴ Los desequilibrios en la mencionada composición eran causa de enfermedades. “Existía también —aclara Tillyard— la terrible posibilidad de que un humor no sólo se diera en exceso, como en un hombre perfectamente cuerdo con alguna manía pronunciada, sino de que se descompusiera. Un humor podía pudrirse o quemarse por un calor excesivo. La índole más celebre de humor corrompido era el quemado o adusto...”⁸⁵ Y es esto exactamente a lo que Sor Juana se refiere: el veneno mortal, en dosis adecuadas en las que se regule lo nocivo —es decir, ora lo “frío”, ora lo “caliente”; las “simpatías o antipatías”—, puede llegar a ser algo provechoso.

6.8 EL RAZONAMIENTO

Y así como del veneno se puede sacar el antídoto, el alma de *Primero sueño* pretende obtener de su derrota una victoria. Sólo que antes deberá acabar de digerir la primera. Es decir, que

[...] no de otra suerte el Alma, que asombrada
de la vista quedó de objeto tanto,
la atención recogió, que derramada
en diversidad tanta, aun no sabía
recobrase a sí misma del espanto
que portentoso habla
su discurso calmado,
permiéndole apenas
de un concepto confuso
el informe embrión que, mal formado,
inordinado caos retrataba
de confusas especies que abrazaba
—sin orden avenidas,
sin orden separadas,
que cuanto más se implican combinadas
tanto más se disuelven desunidas,
de diversidad llenas—,
cifrando con violencia lo difuso
de objeto tanto, a tan pequeño vaso
(aun al más bajo, aun al menor, escaso).
(vv. 540-59)

En estos versos Sor Juana sigue recurriendo a la explicación aristotélico-tomista clásica del “funcionamiento” de la inteligencia humana. Según hemos explicado suficientemente,⁸⁶ el *objeto directo* de conocimiento del alma humana es la *res sensible*, “dada por los sentidos y representada por la

⁸³ En el núm. 228 (vv. 53ss), dedicado a la Concepción, Sor Juana, en una más de sus deliciosas asociaciones, compara la herbolaria con la vocación de María:

[...] que Ella es la dulce Tríaca
que todo el veneno saca
y cura de todos males.
¡Nadie tema ponzoña, Mortales!

y en sus *Moradas* (II), Santa Teresa de Jesús aconseja: “...no os desaniméis si alguna vez cayerets, para dejar de procurar ir adelante; que aun de esa caída sacará Dios bien, como hace el que vende la tríaca para probar si es buena, que bebe la ponzoña primero.”

⁸⁴ Los cuatro humores de la fisiología clásica eran melancolía, flema, sangre y cólera (cf. cap. 2). Cada uno de ellos correspondía a un *elemento*. Así, para el primer “humor” y respectivamente, tierra, agua, aire y fuego. Las “cualidades”, en el mismo orden, eran: fría y seca, fría y húmeda, caliente y húmedo y caliente y seco (TILLYARD, *op. cit.*, p. 114).

⁸⁵ *Ib.*, p. 117.

⁸⁶ Cf. *supra* 2.3, 4.4.1 y 4.4.3ss.

imaginación".⁸⁷ Las especies que así se obtienen de la experiencia sensible tienen su más alto grado de elaboración en el *fantasma*, del cual "hay que obtener lo inteligible".⁸⁸ Pero, explica Verneaux, "el fantasma es de orden sensible; permanece unido a la materia. No es, pues, inteligible tal como es, no puede actuar sobre la inteligencia que es de orden espiritual [...] Para pasar del plano sensible al intelectual, la iniciativa debe venir de la inteligencia. Hay, pues, que admitir en ella una función activa, el *intelecto agente*. Su papel consiste en hacer al fantasma inteligible, o más exactamente en actualizar los elementos inteligibles que están contenidos en el fantasma. Esta acción, santo Tomás la compara a una iluminación: *intellectus agens illustrat phantasmata...*"⁸⁹ De esta conjunción surgirá la especie impresa, que se encontrará, ella sí, en el orden intelectual.

Ahora bien, además del entendimiento agente, existe el *entendimiento posible*. El primero "no es estrictamente hablando una potencia de conocer. Esta función pertenece al intelecto posible, o pasivo..."⁹⁰

La especie impresa hará reaccionar al entendimiento posible, de cuya acción surgirá la "*species expressa*, verbo mental o concepto".⁹¹ Sin embargo, el "concepto no es el objeto que conoce, *id quod cognoscitur*. Es el medio gracias al que la esencia es conocida, *id quod obiectum cognoscitur*".⁹²

Recordemos ahora que la esencia o quiddidad es el objeto de la inteligencia humana,⁹³ y en este proceso la *aprehensión* es el primer momento. La *aprehensión* la define Verneaux como "el acto de *comprender* algo sin afirmar ni negar nada".⁹⁴ La *aprehensión* consiste pues en "conocer una *quidditas* abstracta, tan confusamente como se quiera [...] Este conocimiento se realiza en o por un *concepto*".⁹⁵

El carácter principal del concepto, aquel "por el que se distingue de todos los fenómenos de conocimiento sensible, consiste en ser *abstracto* y *universal*. Sólo hay *pensamiento* propiamente dicho cuando se representa una *esencia*, es decir un objeto libre de los caracteres, condiciones, circunstancias individuales [...] La universalidad es una consecuencia de la abstracción: si el objeto es separado de los caracteres individuales, es aplicable a un número indefinido de casos particulares que tienen la misma naturaleza".⁹⁶

Ahora bien, según se dijo arriba, el concepto en sí no afirma ni niega nada. Esto se hace en el *juicio*, cuyo acto es, precisamente, la *afirmación*.⁹⁷ Y, en efecto, el juicio "es un acto por el cual la inteligencia afirma como real una identidad entre dos conceptos distintos [...] El juicio es el acto principal de la inteligencia [...] Pensar es juzgar".⁹⁸

⁸⁷ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 113. Cf. *infra*, nota 93.

⁸⁸ *Ib.*, p. 129.

⁸⁹ *Ib.*, pp. 129-30. En cuanto a la acción del entendimiento agente, según la cual éste hace "inteligible en acto lo inteligible en potencia", Gardeil cita una analogía con la "teoría de la luz" antes esbozada (*vid supra*, nota 81), y dice que esta "es la comparación empleada por Aristóteles: así como los colores, objeto de la vista, no se hacen visibles sino gracias a la iluminación debida a la luz, así lo inteligible, contenido en potencia en las imágenes, no se hace actual si no es asimismo iluminado por el intelecto agente".

⁹⁰ GARDEIL, *op. cit.*, p. 113. La razón de que sea la inteligencia una potencia pasiva la da el propio Gardell en los siguientes términos: "descansa en el objeto mismo de esta facultad: el ser universal. Porque si la inteligencia estuviese previamente actuada, siendo infinito el ser universal, ella también sería infinita; pero solamente la inteligencia divina posee esta cualidad".

⁹¹ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 130.

⁹² *Ib.*, pp. 130-1. Cf. *infra* 8.1, nota 9.

⁹³ "Pero la inteligencia puede ser considerada de dos modos: como *inteligencia*, teniendo las leyes y el objeto (formal) de toda inteligencia, cualquiera que sea por otra parte, infinita o finita, pura o encarnada. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el *objeto común* (a toda inteligencia) o el *objeto adecuado* (de la inteligencia como tal). Pero podemos también considerar la inteligencia como *humana*, poseyendo unas leyes especiales y un objeto especial. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el *objeto propio* (de la inteligencia humana)" (*ib.*, p. 95).

⁹⁴ *Ib.*, p. 119.

⁹⁵ *Ib.* "La abstracción propiamente dicha consiste en considerar en el objeto sensible particular su *naturaleza* o su *esencia* aparte de los caracteres que lo individualizan. Es una operación característica de la inteligencia." (*Ib.*, p. 126.)

⁹⁶ *Ib.*, p. 123. Gardeil explica que "efectivamente lo más universal es lo primeramente aprehendido; y así no se aprehenden en primer lugar las esencias específicas que corresponden a conceptos más particulares, sino los géneros más elevados: la noción de 'animal', por ejemplo, es anterior a la noción de 'hombre', y lo mismo ocurre en todos los casos semejantes". Y lo más universal que primeramente se aprehende en las cosas es la esencia "bajo su aspecto más común de ser, o la idea de alguna cosa que es; y se le agrega entonces esta otra afirmación [...]: que el ser es lo que se concibe primeramente y en lo que todas las otras nociones se funden [...] El primer vistazo del espíritu humano alcanza las cosas confusamente como seres" (*op. cit.*, pp. 129-30).

⁹⁷ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 133. Este sería el segundo "momento", aunque Verneaux dice que es "verdad que el juicio precede al concepto en el orden de ejercicio: no pensamos mediante conceptos, sino por juicios, y solamente formamos conceptos para juzgar y aún a veces juzgando [...] Pero el concepto precede al juicio en el orden de especificación. Pues la relación supone los términos..." (p. 136).

⁹⁸ *Ib.*, p. 134.

Además, el juicio se refiere siempre a lo real,⁹⁹ es decir, que “es el único acto intelectual que es susceptible de verdad”.¹⁰⁰ Por ello, el “papel del juicio es perfeccionar el conocimiento, es decir, llevarlo a su punto de perfección”.¹⁰¹

Por su lado, el *razonamiento*, es indiferente a la verdad.¹⁰² Se trata del acto de ordenar juicios “de tal modo que se encadenen, o relacionarlos por un lazo necesario, o incluso simplemente en ver su dependencia”. Precisamente por esto último, porque “un razonamiento puede ser correcto, riguroso, aunque sean falsas sus premisas y su conclusión”,¹⁰³ puede ser indiferente a la verdad.

Sin embargo, el razonamiento casi siempre se hace para demostrar una verdad, cuya cosecuencia generalmente se conoce con antelación. El razonamiento entonces “tiene como fin *verificarla*, es decir, verla como dependiente de juicios ya tenidos como verdaderos; así se la hace participar de su evidencia. Si fuese evidente por sí misma no habría motivo para razonar”.¹⁰⁴

La *razón* se distingue de la inteligencia en que mientras ésta última “es una función intuitiva que capta la verdad”, aquélla “es una función discursiva que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad”. Empero, en “ambos casos, el objeto formal es el mismo: la verdad; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad [...] Así la razón es la inteligencia misma, en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra”.¹⁰⁵

Tornamos aquí a la naturaleza discursiva del entendimiento humano. “La necesidad que tenemos de razonar para establecer verdades es el *signo de la imperfección* de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda verdad a la primera mirada. Dios no necesita razonar porque toda verdad está presente a su mirada. Pero, por otra parte, el razonamiento es para nosotros un *instrumento de progreso* porque, gracias a él descubrimos verdades nuevas”.¹⁰⁶

6.8.1 LOS CONCEPTOS

Como es fácil apreciar, la importancia del concepto reside en ser prácticamente término inicial de la operación de la inteligencia humana, pues es a partir de éste que ella puede comenzar a conocer el ser.¹⁰⁷

El alma humana, en efecto, se halla abierta al ser, sólo que no todo ser es *proporcionado* a ella: “por ejemplo, Dios, que es el ser puro, perfecto, infinito, es soberanamente inteligible *en sí*, pero no *para nosotros*, pues trasciende nuestro espíritu”.¹⁰⁸ Debido a esto, ya lo hemos dicho, nos es accesible sólo *indirectamente*, o sea *por* las cosas sensibles.

Pero, dice Sor Juana, la “espantada” alma de *Primero sueño* no pudo más que lograr “de un concepto confuso/ el informe embrion que, mal formado,/ inordinado caos retrataba” (vv. 548ss). Es decir que, tras el golpe de vista con que quiso conocer intuitivamente *en/como* Dios, no consiguió ni siquiera la forma de un “concepto”.

Esta referencia a la “forma” (“informe”, “mal formado”) es una alusión directa al modo que tiene el alma de conocer, según la cual ella *es*, al “recibir” la forma de la cosa conocida, esa misma cosa que

⁹⁹ El espíritu en “la sensación y en la simple aprehensión, está en comunión con lo real [Pero] Solamente en el juicio hay *intención de conformación*. Por eso Aristóteles definía el juicio por esta propiedad: un discurso susceptible de ser verdadero o falso” (*ib.*, p. 135).

¹⁰⁰ *Ib.*

¹⁰¹ “Y es lo que hace desde un doble punto de vista [...] *Subjetivamente*, aclara un concepto confuso distinguiendo sus elementos, y completa un concepto inadecuado añadiéndole diversas notas. *Objetivamente*, lo que es el punta principal, el juicio hace salir al pensamiento de la esfera de la subjetividad llevándolo a lo real. La cópula, por su sentido existencial [o sea, el verbo *ser* en su sentido de “dar la relación como real”], confiere al pensamiento una ‘referencia a lo real’ o un índice de verdad” (*ib.*, p. 136; *cf. supra*, nota 96).

¹⁰² *Ib.*, p. 146.

¹⁰³ *Ib.*

¹⁰⁴ *Ib.*

¹⁰⁵ *Ib.*, p. 149.

¹⁰⁶ *Ib.*

¹⁰⁷ El *objeto común* de nuestra inteligencia es, como el de cualquier otra, el ser. *Ib.*, p. 96ss.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 98.

conoce.¹⁰⁹ Pero como resulta que en el alma del poema el concepto con el que debería aprehender la esencia de las cosas no es sino un “informe embrión”, o sea, sin forma, el conocimiento es nulo. Al no haber forma no hay conocimiento.¹¹⁰ La razón de ello es la superioridad del objeto que se intentó conocer. Refiere Verneaux que es “un principio de metafísica general: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*”.¹¹¹ Pues bien, es eso precisamente lo que la religiosa especifica: el alma, al intentar la visión intuitiva, pretendió “ceñir” la infinitud de objetos del cosmos a “tan pequeño vaso”, es decir a su entendimiento (o a “uno de nuestros conceptos”, afirma Méndez Plancarte). Si el alma humana no puede conocer *directamente* aquello que la trasciende, es porque la *forma* de eso mismo escapa a sus limitaciones. El alma humana, finita y ligada naturalmente a un cuerpo material,¹¹² no es apta para conocer directamente ni lo infinito ni lo puramente espiritual.¹¹³

Asimismo el “aparte” (vv. 552-6) nos remite ya al *discurso* arriba mencionado. El “orden” (vv. 550, 552-3), en efecto, es necesario en la “secuencia” con la que el alma humana va conociendo. Pero, por supuesto que si no hay concepto no puede haber discurso, ya que éste implica, si no una serie de conceptos, sí una de juicios que, como vimos, se forman a partir de ellos.

En este punto Sor Juana subraya la humanidad del alma¹¹⁴ al sugerir, por lo que no sucede, lo que debería suceder. O sea, que al explicar que las especies que el alma “abrazaba” estaban “sin orden avenidas/ sin orden separadas”, lo que hace es remitirse al modo de conocer del espíritu humano, necesitado obviamente de un orden creciente. Es más, la simple referencia a *las* especies excluye, *ipso facto*, la manera de conocer divina que, según dice Santo Tomás, “es tan poderosa que *por una sola* forma inteligible, a saber, por su esencia, lo comprende todo. Mas las inteligencias inferiores, *por múltiples especies*”.¹¹⁵ Y agrega el santo que “mientras más elevada es una de ellas, menos tiene de formas [inteligibles], y una capacidad más potente para aprehender todas las cosas por ese poco de formas”.¹¹⁶ En pocas palabras, todo lo contrario de lo que ocurre al alma del poema, enfrentada a (vv. 551ss) “confusas especies [...] *de diversidad llenas*” (las cuales, prosifica A. Méndez Plancarte, “—mientras más se entrelazaban—, resultaban más incoherentes o incompatibles, por lo disímbolas...”).

¹⁰⁹ De aquí, comenta Gardell, la afirmación clásica peripatética de que *animus est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia*. Y tal “capacidad de asimilar las cosas es incluso, para Santo Tomás, lo que distingue formalmente a los seres inteligentes de los no inteligentes [...]: ‘Los seres inteligentes se distinguen de los no inteligentes en que estos últimos no tienen más que su forma propia, mientras que los primeros son capaces de recibir además la forma de una cosa extraña, pues la semejanza de lo conocido está en lo cognoscente. De lo cual se sigue que la naturaleza de lo no inteligente es más restringida y limitada. Al contrario, la del inteligente tiene una mayor amplitud y una mayor extensión’...” (op. cit., p. 83).

¹¹⁰ Esto es claro en peripatetismo. Pero es aún más claro que, si por el contrario, la “filosofía” esbozada por Sor Juana fuese la platónica, el alma, al estar separada del cuerpo, se hallaría en inmejorables condiciones para conocer las “ideas”. Por ello dice el Doctor Angélico que, en efecto, “en esta hipótesis, para entender no tiene el alma necesidad de sensibles según su propia naturaleza, sino de manera accidental, lo cual cesa evidentemente de tener lugar cuando es separada del cuerpo. Entonces, en efecto, al desaparecer la pesadez del cuerpo, el alma no tiene necesidad de ‘excitante’, sino que ella misma estará por sí misma como en estado de vigilia y presta para comprender todas las cosas” (*Quaest. disp. de anima*, a. 15. Cit. p. GARDELL, *ib.*, pp. 248-9). En el *Anticristo*, J. Ruiz de Alarcón versifica así la explicación que la madre de aquél ofrece de su propio nacimiento (*Obras completas*. Edición y notas de A. Millares Carlo, T. II. México: FCE, 1979):

Yo, desdichada, deste grave exceso
concepto fui: ¡pluguiera al cielo santo
que el informe embrión fatal suceso
al reino transludara del espanto,
antes que organizado el mortal peso,
del alma se informara para tanto
escándalo del mundo, pues naciendo
di ocasión a delito más horrendo!

(vv. 129-36)

Encontramos aquí que el “informe embrión” es el cuerpo antes de recibir la forma del alma. Será necesario recordar que en la filosofía peripatética el alma es forma del cuerpo.

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 62-3. En los vv. 105ss del núm. 51 sigue Sor Juana este axioma: “Todo lo que se recibe, no se mensura al tamaño/ que en sí tiene, sino al modo/ que es del recipiente vaso.” Y también en las líneas 971ss de la *Respuesta*: “Querer yo saber tanto o más que Aristóteles o que San Agustín, si no tengo la aptitud de San Agustín o de Aristóteles, aunque estudie más que los dos, no sólo no lo conseguiré sino que debilitaré y entorpeceré la operación de mi flaco entendimiento con la desproporción del objeto.” Cf. asimismo BÉNASSY-BERLING, *op. cit.*, p. 136.

¹¹² Es decir, de acuerdo a su naturaleza, para la que la perfección del hombre reside en dicho compuesto.

¹¹³ *Vid supra*, nota 72.

¹¹⁴ Y con ella, negando así cualquier posibilidad “natural” de *transmunicación*, la razón de su “derrota”.

¹¹⁵ *Quaest. disp. ... Loc. cit.*, p. 254. Los subrayados son míos.

¹¹⁶ *Ib.*

Pero, según decíamos, esto lo plantea Sor Juana como en negativo. Al referir que no hay orden en las especies, deja implícito que, para que el conocimiento se diera, sería preciso que lo hubiera (no habiéndolo, por supuesto, a resultas de las limitaciones de la inteligencia humana así enfrentada al cosmos). De igual manera, cuando menciona *las* especies, excluye ya *la* esencia divina en la que/como la que, debería haber podido —si hubiese logrado su propósito— tener la intuición.

6.9 EL NAUFRAGIO

La soberbia, pues, ha llevado al alma de *Primero sueño* al desastre. La imagen del naufragio es estupenda:

Las velas, en efecto, recogidas,
que fló inadvertidas
traidor al mar, al viento ventilante
—buscando, desatento,
al mar fidelidad, constancia al viento—,
mal le hizo de su grado
en la mental orilla
dar fondo, destrozado,
al timón roto, a la quebrada catena,
besando arena a arena
de la playa el bajel, astilla a astilla,
donde —ya recobrado—
el lugar usurpó de la carena
cuerda refleja, reportado aviso
de dictamen remisó: [...]

(vv. 560-74)

Al igual que una nave confiada en la constancia del mar y del viento, el alma del poema, contra su voluntad (“mal de su grado”), ha encallado en la “mental orilla”.

La metáfora de la confianza en el viento es muy antigua. En la Biblia múltiples libros la usan para hablar de la esperanza de los necios.¹¹⁷ Por esta misma razón, no es extraño encontrarla relacionada con los sueños.¹¹⁸ San Agustín usaba de ella asociándola con la vanidad.¹¹⁹

¹¹⁷ Cf. v. gr. Job VI, 26; Is XLII, 29 y Os VIII, 7. En este último leemos (XII, 1ss): “Efraim me envuelve en la mentira, y la casa de Israel en el fraude. Y Judá es un testigo traidor a Dios, pero fiel a los embaucadores. Efraim se apacienta de viento y persigue al viento solano; cada día multiplica la falsedad y la frivolidad; hace alianza con Asiria y lleva aceite a Egipto”. A lo que H. Wulfer Wolff comenta: “En el v. 2 aparece el engaño más bien como un engaño a sí mismo o autoengaño. *Se establece amistad con el viento*, esto es, con lo que no tiene consistencia, con lo inestable, con la nada; y *persigue al viento solano*, esto es, a un bochorno achicharrante que agosta toda la vida.” (*Oseas hoy. Las bodas de la ramera*. Salamanca: Sígueme, 1984, pp. 183-4.)

¹¹⁸ El caso que mejor ilustra lo que decimos es el de *Eclesiástico* XXXIV, 2 (cf. *supra* 4.9).

¹¹⁹ Cf., v. gr., sus *Confesiones*, I, 17. Relacionado con esto —y plagado de similitudes que el lector de *El sueño* no podrá dejar de justipreciar—, en la misma obra (X, 36) el obispo de Hipona dice, dirigiéndose a Dios, que el demonio “aspirando soberbiamente a ser semejante a Vos, tiró a imitaros malamente por el torcido rumbo y contrario extremo de la semejanza, queriendo poner su trono en el Aquilón...” A lo que el anotador comenta que el santo “alude primeramente al texto de Isaías [XIV, 12ss], que dice de Luzbel, que intentó poner su trono a los lados del Aquilón; y como éste es el aire que hay más frío entre todos, porque viene del Septentrión, por donde nunca nada el sol ni puede andar (*sino en la fábula de Faetón*), allí todo es oscuridad y frío; y así metafóricamente significa el reino de las tinieblas y a su príncipe el demonio; y por eso se dice aquí con hermosa alegoría de San Agustín, que los soberbios que siguen al demonio en el Aquilón, están sin luz de fe en el entendimiento, y sin calor de caridad en la voluntad, pues ni hay luz ni calor en el Aquilón o Septentrión”. (*Confesiones*. Traducción del R. P. Fr. Eugenio Ceballos; prólogo del R.P. Gabriel Riesco. Buenos Aires: Pobllet, 1941, pp. 439-40. El primer subrayado es mío.) Para el mito de Faetón cf. *infra* 8.3ss. Empero, hagamos ver ahora cómo, en su *Anticristo*, Juan Ruiz de Alarcón utiliza los mismos elementos para pintar, en boca de la “Madre”, el nacimiento de la Bestia (vv. 169ss):

Yo, que en el parto peligroso y fuerte
tuve opuesta a Lucina, previniendo
por dicha, sabia astróloga, la suerte
que daba a luz un monstruo tan horrenda,
el golpe evité apenas de la muerte,
del trance apenas escapé tremendo,
cuando tendida al sueño (¡que pluguiera
al cielo santo que el eterno fueras),
soñé que en cambio de pequeño infante,
breve centella al mundo produca,
que dilatado en término distante,

En el romance número 2, Sor Juana esboza una idea afin:¹²⁰

Si andar n nave ligera
no estorba lastre pesado,
sirve el vuelo de que sea
el precipicio más alto.

(vv. 101-4)

El alma, entonces, como quien pone su confianza en donde no debe —y que, a partir de ahora, “recogerá” las velas—, ha encallado. En efecto, tras haberse fiado de sus personales fuerzas y, sobrestimándolas, creído que lograría la intuición, acabó por “dar fondo” en la playa (“en la costa del océano del conocimiento”: Méndez Plancarte).

Sor Juana refiere que, una vez ahí, “el lugar usurpó de la carena/ cuerda refleja, reportado aviso/ de dictamen remiso”, o sea, que “carenaó” o calafateó el casco de su nao con una juiciosa o prudente cautela, advertida, como estaba, de interrumpirse en su determinación.¹²¹

Esta “cuerda refleja” o juiciosa cautela es, palmariamente, la que, una vez encallado, “reportado” y “avisado”, lleva al entendimiento a pensar en optar por el “método” deductivo; método que enseguida trataremos.

voraz incendio al cielo se atrevía;
y en veloz precipicio, en un instante,
Factón segundo, al suelo descendía,
llenando, si de llamas, de escarnientos
cuanta ocupan región los elementos.
Sacra deldad en esto me aparece,
oculta en su luz misma, y “erece, dijo,
prodigioso, feliz infante, erece
a dilatar al término prollijo
del Aquilón el cetro que te ofrece [...]”

También Sor Juana, en los versos 21ss del núm. 272, dedicados a la Asunción, desarrolla a su manera el mismo lugar teológico:

[...] celebremos alegres, pues hoy logra
del Aquilón en la mansión suprema,
gozar por su humildad el Trono Emíptico
que pretendió Luzbel con su soberbia.

Lugar que, por supuesto, es el mismo de la Torre de Babel (cf. *supra* 5.9.3ss). En *El divino Narciso*, la religiosa vuelve al asunto. Ahí, “Amor propio” dice a “Soberbia” (vv. 643ss):

Y yo, que desde el instante
que intentaste tu suprema
Silla sobre el Aquilón
poner, y que tu grandeza
al Altísimo igualara,
me engendraste [...]

¹²⁰ Y en que, por cierto, es un desarrollo paralelo a la metafóricación del mito de Ícaro que la antecede (vv. 85-88): “No siempre suben seguros/ vuelos del ingenio osados,/ que buscan trono en el fuego/ y hallan sepulcro en el llanto”. Cf. *supra* 6.4.2.2.

¹²¹ Vv. 575-6: “que, en su operación misma reportado,/ más juzgó conveniente...” Es decir, que el entendimiento fue “reportado” (refrenado, reprimido, moderado) en su misma operación; ello debido, obviamente, a su incapacidad natural para lograr la intuición. Méndez Plancarte prosifica muy bien este difícil paraje diciendo que, una vez en la playa, “recobrado el Entendimiento, le sirvió de ‘carena’ [...] la cuerda reflexión y templada prudencia de un juicio discreto, que —refrenado en su misma actividad— estimó más conveniente el reducirse a ningún asunto particular...” Si el entendimiento se torna “prudente” se debe, por supuesto, a que ha fallado en su actividad, circunstancia que ocasionó su encallamiento en la playa. Sólo después de este fracaso —que, repitámoslo, fue “mal de su grado”—, el alma se recobrará en la orilla. Las cosas son claras. Empero, Paz afirma que el “alma, incapaz de elegir rumbo, zozobraba ‘en las neutralidades de un mar de asombros’ [versos 477ss]. Entonces, prudente, dejó la alta mar y se acogió a la ‘orilla mental’ [v. 566]. Sin embargo, no se desmintió...” & (*op. cit.*, p. 492; los subrayados son míos.) Todo lo cual sugiere que, contrario a lo que el poema dice, el alma no “encalla”. En efecto, por la lectura de Paz queda la impresión no de que el entendimiento sea llevado a la playa *contra su voluntad*, sino la de que, antes, cuando “zozobraba”, es decir *antes* de que efectivamente zozobrara, “prudente” se “acogió” a la orilla. Esta lectura, compuesta con versos tomados de diversos sitios (de dos cuando menos: los versos 470ss y los del período que ahora analizamos), evidentemente minimiza los infelices resultados de haber intentado poseer el conocimiento intuitivo, presentando las cosas como si hubiese sido decisión del alma “acogerse” a la playa y no como —lo que en realidad fue— inevitable encallamiento, desastrosa consecuencia de su intención desordenada.

7 LA DEDUCCIÓN

HEMOS EXPLICADO QUE nuestro análisis de *Primero sueño* se divide, *grosso modo*, en tres grandes secciones, que corresponden al ascenso y descenso de la (s) sombra (s) en los extremos del poema, y al soñar en el medio.¹ Estas tres secciones se hallan a su vez subdivididas, estándolo la central de "El acto de soñar" (vv. 266-826) en dos: "La intuición" (que acabamos de examinar) y "La deducción".

En cuanto a esta última, que es la que ahora estudiaremos, dijimos que ocupa el periodo comprendido entre los versos 593 y 826 aproximadamente.² Debemos aclarar aquí, y con la condición de hacerlo luego más ampliamente,^{2bis} que, a diferencia de lo ocurrido en la subsección de "La intuición", en la que, de manera "real" (onírica, por supuesto) hemos visto al alma "ascender" soberbia para después "caer", en la presente *jamás dice Sor Juana que el alma haya llevado a cabo el intento de conocimiento deductivo*. Tener esto en cuenta es importantísimo para la adecuada comprensión no sólo del periodo, sino de la obra toda.

En efecto, por la manera en que se encuentra estructurada la subsección, podemos apreciar que la jerónima se ha dedicado, en un primer momento (vv. 593-703), a establecer tanto el "método" que el alma *tendría* que usar para poner en marcha su —ahora— *acaecer* intento, como a calibrar los alcances de dicho "método" con respecto a la finalidad cognoscitiva de la propia alma; mientras que, en un segundo momento (vv. 704-826), lo que la poetisa ha hecho es narrar, primero, el advertimiento del alma de que su inteligencia humana no es capaz de conocer *a la perfección* —ni siquiera siguiendo el método previamente descrito—, nada, y, luego, una vez asentado esto, ha pasado a dejar indicada la insalvable distancia existente entre la susodicha capacidad del alma (a pesar, incluso, de su más estricto apego al instrumento metodológico) y la finalidad de su *intención*.

En el presente trabajo, tales "momentos" son estudiados de modo que, al "primero", correspondiente cual dijimos a los vv. 593-703 donde se hace relación del método deductivo y sus "alcances" con respecto a la finalidad del alma, hemos dedicado el actual capítulo 7. El 8, en cambio, analiza los vv. 704-826, en los que Sor Juana desarrolla el "segundo" de los momentos; "momento" que, proveniente del anterior, concluye tanto en la aceptación de la incapacidad del alma (y del "método") para conocer cabalmente cualquier cosa, como en, por lo mismo, la calificación (negativa) de la *intención* que, a pesar de lo precedente, preferiría perderse que admitirlo.

De manera general, podemos decir que, primero (vv. 593-703), Sor Juana plantea, a través del "nexo" representado por la "intención", la inquisición del alma de si sería factible, dados los alcances del instrumento epistemológico, aplicarlo al *objeto de conocimiento* puesto como meta precisamente por esa *intención*; y que, después, (vv. 704-826), una vez hecho esto, deja perfectamente establecido el reconocimiento del alma de que tanto su potencia como el método son incapaces de conseguir el conocimiento cabal de, no digamos dicho *objeto*, pero ni siquiera de una de sus "partes". Sor Juana establece así, primero, una clara "distancia" existente entre la potencia del alma y su *objeto*; distancia que provisional y falsamente es salvada por el "nexo" de la *intención* que pretende "suponer" que, mediante la aplicación del método deductivo, podrá superarla. Tomando en cuenta esa distancia, en la que la *intención* funcionaba efectivamente como puente o "nexo" engañoso, el alma resuelve luego, partiendo del previo

¹ Cf. *supra* 4.4.3.

² "Aproximadamente, debido a que hay en estos versos 560-92 una como transición de un "método" a otro, razón por la que podrían pertenecer a cualquiera de las dos subdivisiones. Si hemos optado por "colocarlos" en la primera de ellas, es sólo a manera de desenlace de la misma, ya que es ahí donde se narran las consecuencias de haber intentado conocer intuitivamente. Empero, es también ahí donde el alma se ve obligada a usar el método deductivo, por lo que bien puede hallarse en dichos versos un inicio de la segunda subdivisión.

^{2bis} Cf. *infra* 8.1

reconocimiento de la incapacidad tanto de su potencia como del método para lograrlo, que dicha distancia es, efectivamente, insalvable, y que, por lo mismo, el “puente” formado por la *intención* es, sin lugar a dudas, falaz, por lo que hay que descalificarlo. Esto último será llevado a cabo cuando la *intención* reciba, *definitivamente*, el signo “negativo” al final de la obra.

Pero vayamos por partes.

7.1 LA CIENCIA

Narra la monja que, tras intentar conocer intuitivamente y después que hubo encallado, el alma

[...] más juzgó conveniente
a singular asunto reducirse,
o separadamente
una por una discurrir las cosas
que vienen a cesarse
en las que artificiosas
dos veces cinco son Categorías: [...]
(vv. 576-82)

Se trata, como sabemos, de una explícita referencia a las categorías aristotélicas. En su estudio del poema, J. Gaos comentaba que, luego de la intuición

el intelecto acude, ya reflexivamente, al *discurso*, a la otra forma del pensamiento opuesta tradicional y cardinalmente a la del pensamiento intuitivo, a la forma del pensamiento discursivo. Este es el único por respecto al cual cabe hablar propiamente de “método”, esto es, de recorrido de un camino, por sus pasos contados, hasta una meta...³

Y, en efecto, según hemos visto, sólo al “discurso” se puede aplicar adecuadamente un “instrumento” como es el *método*, es decir, un “camino para llegar a un fin”. Esto debido a tantas veces explicado carácter consecutivo con que opera la inteligencia humana, necesitada de múltiples conceptos para llegar a la ciencia.

Para el aristotelismo, la ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas,⁴ y tal conocimiento es el de las esencias de esas mismas cosas. La ciencia se diferencia de mera opinión en que los que tienen la primera “saben realmente que la cosa de que tienen conocimiento absoluto no puede absolutamente ser de otra manera que como ellos la saben”,⁵ es decir, tienen conocimiento de la esencia de la cosa.

Ahora bien, el conocimiento científico se obtiene por demostración; es un conocimiento demostrativo. Pero como el fin de la demostración es el de saber verdaderamente que la cosa conocida “no puede absolutamente ser de otra manera”, resulta que dicho conocimiento es el de lo necesario, el objeto de la ciencia es pues *lo necesario*.⁶

La demostración se lleva a cabo por silogismos, que, a partir de axiomas y proposiciones deducidas de otros silogismos, deducen la esencia de la cosa en el conocimiento de sus causas.⁷

³ *Op. cit.*, p. 63.

⁴ En los *Segundos analíticos* dice Aristóteles que “nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofística, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos” (lib. 1, secc. 2, cap. 2. *Tratados de lógica*. Intr., preámbulos y notas de Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1987). Las cuatro causas reconocidas por Aristóteles son: formal, material, eficiente y final.

⁵ *Ib.*

⁶ N. Abbagnano dice que “por lo tanto, Aristóteles excluye que pueda existir Ciencia de lo no necesario: de la sensación [...] y de lo accidental [...], pues identifica el conocimiento científico con el conocimiento de la esencia necesaria o sustancia...” (*op. cit.*).

⁷ Dice F. Larroyo que “la lógica de Aristóteles es, en efecto, una lógica silogística; vale decir, el silogismo constituye, al par, el centro de gravedad y el centro de irradiación de todo el sistema. Aristóteles advierte que la función natural de la proposición (que, a su vez, consta de conceptos) reside en ser parte

El conocimiento científico es así forzosamente progresivo, llegando al conocimiento de la esencia sólo luego de este desarrollo discursivo.

7.2 EL MÉTODO

Como puede verse, el conocimiento científico de la esencia se obtiene luego de aproximaciones sucesivas, que van revelando a la inteligencia lo que la cosa es.

Sin embargo, esas revelaciones progresivas se desenvuelven de acuerdo a un *método*, con el cual se pretende llegar a una *definición* de la cosa que se conoce.⁸ Dicho método es el instrumento, la "lógica", que permite llegar a la ciencia.⁹

7.3 LAS CATEGORÍAS

Punto de partida de este método lo constituyen las llamadas "categorías". Son ellas "los modos por los que el ser *se predica* de las cosas en las proposiciones y, por lo tanto, los predicados fundamentales de las cosas",¹⁰ de ahí que también sean llamadas "predicamentos".

Las categorías son el instrumento primero con el que la inteligencia comienza su investigación del ser, y se refieren, por ello mismo, al concepto que, según dijimos antes, es término inicial de tal operación.¹¹ Aristóteles encontró que eran diez ("dos veces cinco", en palabras de Sor Juana) los conceptos "de máxima generalidad" y, debido a esto último

susceptibles de aplicarse a todos los objetos, reales e ideales. Así, de un hombre, un animal un astro, una piedra, se dice por igual que son sustancias; y de los propios objetos se predica asimismo que todos ellos tienen determinada magnitud. Dichos conceptos, sustancia, magnitud, de tal generalidad, justamente son categorías [y] son de fundamental importancia. Sin ellas no es posible formar proposiciones, ni definiciones, y definiciones y proposiciones son los insustituibles instrumentos de la inferencia, de la prueba y de la demostración. Dos ejemplos entre muchos: la física no puede construirse sin la definición de movimiento; la psicología sin la definición de alma.¹²

Los predicamentos, entonces, son diez. Al respecto, el Estagirita dice que

Las palabras, cuando se toman aisladamente, expresan una de las cosas siguientes: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado, acción, o, por último, pasión [...] De la sustancia son ejemplos, hombre, caballo; de la cantidad, de dos codos, de tres codos; de la cualidad, blanco, gramatical; de la relación, doble, mitad, más grande; del lugar, en la plaza pública, en el liceo; del tiempo, ayer, el año pasado; de la situación, estar acostado, estar sentado; del estado, estar calzado, estar armado; de la acción, cortar, quemar; de la pasión, ser cortado, ser quemado.¹³

Y en el texto de *Tópicos* explica que

de un silogismo, y que, la propia doctrina de la demostración científica [...] se desenvuelve a los ojos del silogismo" (preámbulo a "Primeros analíticos". *Op. cit.*, p. 65).

⁸ La definición es, efectivamente, la "declaración" de la esencia de esa misma cosa (cf. ABBAGNANO, *op. cit.*).

⁹ Por ello explica Larroyo que "el designio inmediato de la lógica aristotélica es por completo metodológico. Semejante disciplina se propone mostrar el camino a través del cual puede alcanzarse el conocimiento científico. Así como en la retórica se enseña el arte de persuadir, en la lógica se alecciona sobre el arte de investigar, conocer y probar científicamente". ("Estudio introductorio", *op. cit.*, p. xliii.)

¹⁰ ABBAGNANO, *op. cit.*

¹¹ Cf. supra 6.7ss. Por eso es que Larroyo afirma que "la lógica es la doctrina del pensar metódico, cuyo centro de estudio lo constituyen las leyes de la deducción, y si ésta, la deducción, opera a través de proposiciones, las cuales, a su turno, se forman de términos (conceptos), la lógica ha de tener una teoría de la proposición (juicio) y otra del concepto"; siendo esta última el tratado que la posteridad llamó, precisamente, *Categorías* (*op. cit.*, p. 19).

¹² *Ib.*, pp 19-20.

¹³ *Categorías*, secc II, cap. 4.

Es claro de suyo, que cuando se expresa lo que es la cosa, se expresa ya la esencia, ya la cualidad, o cualquiera otra de las categorías: cuando de un hombre que se tiene delante se dice, que este hombre es hombre o animal, se dice lo que es, y se expresa su esencia; cuando se dice de un color que se tiene a la vista, que el objeto que se tiene a la vista es blanco o que es un color, se dice lo que es, y se expresa la cualidad. En igual forma, si se dice de la magnitud de un codo que se tiene a la vista, que este objeto es una magnitud de un codo, se dice lo que es, y se expresa la cantidad. La misma observación tiene lugar para todos los demás casos. En efecto, en cada uno de ellos, sea que un atributo idéntico se atribuya a la cosa misma, sea que se le atribuya a un género, siempre se expresa lo que es; cuando por lo contrario el atributo es diferente del sujeto, no es ya la esencia de la cosa la que él expresa, sino que es la cantidad, o la cualidad, o cualquiera de las otras categorías.¹⁴

Como puede apreciarse, las categorías son los instrumentos de que se sirve la inteligencia para conocer, en sus determinaciones, al ser.

7.4 EL CARTESIANISMO

Ahora bien, cuando Sor Juana dice que el alma “más juzgó conveniente” servirse de las categorías para “una por una discurrir las cosas” que en ellas se “ciñen”, no está haciendo otra cosa que referir que se puso a considerar la utilización del método tradicional aristotélico.

Este método, que como dijimos, es el instrumento que permite a la inteligencia alcanzar la ciencia, fue, desde la antigüedad griega y hasta la época plenamente contrarreformista de Sor Juana, de uso generalizado.¹⁵

Debe desecharse aquí cualquier suposición que quiera ver en este pasaje de *Primero sueño* una alusión al método de Descartes.¹⁶ En el estudio arriba citado, Gaos señala con acierto que “entre el *Discurso del Método* cartesiano y el método de que habla el poema [v. 618] no hay más relación que la sola palabra ‘método’. El método de las categorías y los grados del ser sustancial es un método tradicional al que Descartes viene a oponer, con y como a todos los tradicionales, su método lógico-matemático, que es un discurrir por todo más que por formas esenciales y sustanciales...”¹⁷

¹⁴ Lib. I, cap. 9.

¹⁵ Verbigracia, San Agustín en sus *Confesiones* (IV, 16) se refirió a las Categorías diciendo que era una “obra que el maestro de retórica [que tuvo] en Cartago, y otros tenidos por doctos, citaban y alegaban”, las cuales “se reducen a tratar de las substancias, cómo es el hombre, y de las cosas que en ellas se contienen, cómo la figura del hombre, qué cualidades tenga, cuánta es su estatura y cuántos pies tenga de alto, cuál sea su linaje y de quién sea su hermano, en qué lugar esté, cuándo nació, si está en pie o sentado, si calzado o armado, si hace algo o si padece, y generalmente todo lo que se comprende en estos nueve géneros o predicamentos de lo que he puesto algunas cosas por modo de ejemplo, y también en el primer género de la substancia, donde son innumerables las cosas que se contienen”.

¹⁶ No hay, en efecto y “estrictamente” hablando, huellas de cartesianismo en los textos de Sor Juana. Francisco López Cámara, por ejemplo, luego de analizar el asunto y refiriéndose a la tercera regla del *Discurso del método* “recordada” con curiosidad por Méndez Plancarte (vid *infra* nota 18), asegura que “deducir de tales períodos de [de *El sueño*] una dudosa semejanza con la tercera regla de Descartes no equivaldría a otra cosa que exprimirles a los versos un contenido que no tienen” (“El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora. *Filosofía y letras*, XX, núm. 39, julio-septiembre, 1950, p. 127). También O. Paz es de la opinión de que “nada de esto —al revés de lo que ocurre con Sigüenza y Góngora— se trasluce en sus escritos” (*op. cit.*, p. 337). Y aunque palmariamente no hay en el corpus sorjuanino asomo de la filosofía del francés, Paz se pregunta con razón: “si Sigüenza y Góngora conocía a Descartes y Gassendi, ¿cómo podía ella ignorarlos?”. A lo que, ya más discutiblemente, se responde: no los citaba por prudencia: no quería llos con el Santo Oficio” (p. 236). Pero Sigüenza, hasta donde sabemos, nunca tuvo “llos” con la Inquisición por citar a Cartesio; éstos provinieron de otra causa, que, para nosotros lectores actuales, carecería de real importancia: la comparación, aparentemente por exceso de entusiasmo, de un poeta contemporáneo de Sigüenza con San Agustín (cf. Irving A. Leonard. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del S. XVII*. México, FCE, 1984, pp. 290-3, donde se explica que la “censura” inquisitorial consistió en mandar tachar las frases injuriosas). Buena muestra de cómo la “sociedad de Sor Juana [...] sufrió [...] del mal de la censura” (Paz) de una forma bastante diferente de aquella en que algunas veces la imaginamos.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 65: “Y la palabra ‘método’ sin duda no es bastante para dar ni siquiera el grado mínimo de probabilidad a la conjetura de una influencia, aún [sic] sólo simplemente indirecta, de Descartes, puesto que la palabra dista de ser peculiar de éste, siendo un vocablo constante de toda tradición filosófica desde la Antigüedad hasta nuestros días. Por lo demás, Sor Juana no necesitaba ir en busca de los métodos de la intuición universal y del discurso por las categorías y los grados del ser sustancial más allá de las máximas tradiciones y escuelas persistentes y enfrentadas en el medio cultural que más cerchamente la envolvía y nutría intelectualmente...”

Y, en efecto, la mayoría de los críticos está de acuerdo con la opinión del profesor español.¹⁸ Resulta del todo evidente que el alma del poema, contrariamente a Descartes, sí pretende “discurrir”, según lo hemos explicado antes, “por formas esenciales y sustanciales”.¹⁹

Hay que recordar ahora que la filosofía cartesiana abandonó la tradicional noción de ciencia que, según lo dicho antes, halla su pilar en el silogismo,²⁰ para sustituirla por la que encuentra su basamento en la inducción y la síntesis.²¹ En este proceso, la “nueva ciencia” tuvo como uno de sus primeros pasos el deshacerse de las *cualidades*, cambiándolas por aquello que Descartes llamó “ideas claras y distintas”.²² Esto es lo que Labastida apunta cuando, marcando la diferencia, escribe que “la física moderna, es decir, la

¹⁸ En su anotación al v. 618, Méndez Plancarte explica que “este ‘método’ —el avanzar progresiva y ordenadamente en las ciencias—, pertenece a Aristóteles y Peragrullo [?]. Mas es curioso recordar (con Abréu, ed. crít., p. 290) que Descartes, en su ‘Discours de la Méthode’ (1637), formulaba así su 3ª regla: ‘Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés’... Don Ezequiel Chávez niega ese influjo, y ve aquí un ‘hallazgo’ de Sor J. [...] Y Fernández MacGregor, —más exacto—: ‘No era extraño que tuviera noticia de este medio del conocimiento, quien estaba nutrida con las enseñanzas de la filosofía tomista, que tiene su raíz en la aristotélica’, según la cual ese conocer ‘progresivamente’ es lo esencial del conocimiento humano...”, como hemos apuntado sobradas veces. (En cuanto a que Chávez crea que el “método” sea un “hallazgo” de la monja, es discutible, porque él habla, en efecto, del “método que en su sueño, como sin duda en la vigilia, elaboraba Sor Juana Inés” —*op. cit.*, p. 68; el subrayado es mío—, para negar la influencia de Cartesio, pero luego afirma que la poetisa refería las cosas “a categorías [...], con lo cual recordaba sin duda a Aristóteles” (*ib.*). La opinión de Chávez, sin embargo, no queda muy clara.) Por su parte, De la Maza concuerda en que el alma “trató de organizar el caos recurriendo a las categorías aristotélicas...” (*Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo. Op. cit.*, p. 59). Y Bénassy-Berling, tratando este punto, asegura que “resulta muy fácil constatar que el Sueño refleja todo el sistema de ideas que la cristiandad heredó de la antigüedad: las diez categorías de Aristóteles...” & (*op. cit.*, p. 133). R. Moreno, a pesar de su decepción (“cuando todo hace indicar —según él— que la poetisa está en medio de las doctrinas modernas, surge, con gran naturalidad, la conocida explicación tradicional”), se ve obligado a confesar que el método de que Sor Juana habla “no sólo pertenece a la tradición, sino que es una nota de la escolástica...” (*op. cit.*, pp. 154-5). Por última, Paz (*op. cit.*, p. 493) dice que, con el “recurso al método”, Sor Juana “recurre a Aristóteles y a la escolástica”.

¹⁹ Cf. *supra* 6.8.1.

²⁰ Cf. *supra* 7.1. En este mismo sentido, dice Jaime Labastida que “la definición aristotélica [vid *supra* nota 8], que procedía siguiendo los preceptos lógicos del género próximo y la diferencia específica, tomaba en cuenta el fin, la teleología presente en la definición misma [...] pero ni el fenómeno ni el concepto eran divididos en ‘partes’, sino que se tomaban, si se nos permite expresarnos así, ‘externamente’, como ‘objetos’, ‘desde afuera’. Descartes procede de otra manera, con un nuevo método. Intuye que bajo la apariencia externa del objeto se encuentra una realidad más honda aún, de la cual el objeto es expresión. No se trata de los átomos, sino de sustancias ‘simples’, ‘partes’ que constituyen el objeto” (*Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. México: Siglo XXI, 1980*, pp. 132-3). Y con respecto a estas últimas, en su *Regla XII* explica Cartesio: “por lo que no tratando nosotros aquí de cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas, cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente: tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc.; pero todas las demás las concebimos compuestas en cierto modo, de éstas” (*Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Navarro Córdón. Madrid: Alianza, 1984).

²¹ Debido a ello, afirma Labastida que “la Antigüedad desconoció el proceso sintético, es decir este precisamente de la división del todo complejo en sus partes simples. Cuando Bacon critica el silogismo argumentando que la premisa mayor se obtiene sobre una inducción realizada a partir de lo individual, dice una verdad; pero, al propio tiempo, muestra una incompreensión histórica de los postulados de la lógica helénica [...] En la lógica helénica, las relaciones que se establecen en el silogismo son entre ‘universales’ [vid *infra* nota 57]; la relación entre las dos premisas no es entre un concepto general (hombres) y uno individual (Sócrates), sino entre dos generales, aunque uno de extensión menor: atenienses o milesios; pero, aún más, el heleno no considera un género o una especie como una ‘suma’ de ‘individuos’. La inversión lógica practicada por Bacon y Descartes [...] afecta de un modo mucho más hondo de lo que a primera vista pudiera suponerse la lógica de Aristóteles. Se trata, desde luego, de sustituir el silogismo con la inducción y el análisis con la síntesis; pero esto responde a una nueva, radicalmente distinta concepción del método lógico y de sus relaciones con la realidad, que, a su vez, proviene de una nueva manera de aprehender la naturaleza [vid *infra* 8.2.5]. En vez de ‘géneros’ y ‘especies’ lo que aparece a los ojos del moderno es, antes que nada, el individuo que compone los conceptos generales o, para expresarnos en lenguaje cartesiano, las ‘partes’ o ‘naturalezas simples’ que constituyen, incluso al ‘individuo’...” (*op. cit.*, pp. 134-6; el subrayado es mío).

²² “Notemos, dice Descartes, que este Caos [aquél que, contrario al caos de Anaximandro, “carece de las cualidades de sequedad, humedad, frío y calor”] ‘no contiene ninguna cosa que no os sea perfectamente conocida’, pues las ‘cualidades’ que le pone ‘las he supuesto tales’ que se las pueda fácilmente imaginar: el supuesto ‘caos’ cartesiano está compuesto de ideas claras y distintas: la anchura, la altura y la profundidad, a más de las leyes del movimiento mecánico. Todo ello resulta asquible a la geometría y a la matemática. En el *Traité de la lumière* no interesa el obtener ‘cualidades’ como las de ‘peso’, ‘color’, ‘solidez’, etc., del ‘caos’; aquí el método científico opera de otra manera: se trata de obtener la claridad y distinción de las ideas y de los fenómenos reduciendo el mundo a figuras, cantidades, movimientos susceptibles de ser descritos por la geometría analítica (en el primer cuadrante del plano que nos dan las coordenadas) y cuantificados por la matemática.” (*ib.*, p. 192.)

física que explica los fenómenos sobre una base cuantitativa, geométrica y matemática, nace con Galileo [mientras que] La física anterior, desde los griegos, fue una física cualitativa”.²³

7.5 EL ARISTOTELISMO

Pero veamos cómo, efectivamente, el alma de *Primero sueño* considera “discurrir” por “formas esenciales y sustanciales”.

El método, dice (v. 618) Sor Juana, es una

reducción metafísica que enseña
(los entes concibiendo generales
en sólo unas mentales fantasías
donde de la materia se desdén
el discurso abstraído)
ciencia a formar de los universales [...]
(vv. 583-88)

He aquí que la “ciencia” buscada por el alma no es otra que aquella que se consigue con el método aristotélico. A diferencia del método cartesiano, cuyos “fundamentos” se encuentran en la “generalización” de las maneras de la aritmética y la geometría, y el cual debe servir de guía²⁴ a la razón para, así, por medio²⁵ de la “reducción” a lo “simple”, poder obtener un conocimiento “verdadero”,²⁶ el

²³ *Ib.*, pp. 193-4. Lo anterior, entre otras razones, debido a que, distintamente de la física aristotélica que consideraba al movimiento como un cambio en la naturaleza del objeto, con Descartes “se rechazan [...] todos los movimientos cualitativamente diferentes que usaban los escolásticos (‘de la forma’, ‘del calor’, etc.) para afirmar como único el que describen ‘las líneas de los geométricos’, que ‘hace que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los espacios que están entre los dos’. Por medio de esta geometrización ‘a ultranza’, Descartes logra eliminar el concepto físico del peso, que había desempeñado papel tan importante en la física inmediatamente anterior: sus ‘cuerpos’ son meras entidades geométricas, despojadas de pesantéz” (*ib.*, p. 195). Por supuesto que este asunto del “peso” tiene relación con la jerarquización del cosmos de que hemos hablado, ya que se trata en la idea de que cada uno de los “elementos” tradicionales tiene su “peso” y, por tanto, su “lugar” (por ejemplo, la tierra es el más pesado de ellos, y se encuentra “abajo”, mientras que el fuego es el más ligero, estando, por lo mismo, “arriba”). La destrucción de tal idea conllevó la de *cosmos*, y su consecuente sustitución por la de *universo*, en el sentido de un *todo* homogéneo y regido por “leyes” iguales (cf. *ib.*, p. 206). *Vid infra* nota 46.

²⁴ De guía porque, como explica Navarro Córdón en su introducción a las *Reglas* (*op. cit.*, p. 33), para Descartes “la inutilidad de proceder sin método se sigue de que ‘es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan el espíritu’ (*Regulae*, IV, 371). Así pues, el método deberá reinstalar a la luz natural a al espíritu en su pristina y genuina claridad y visión (intueri) pura [...] Es en este preciso contexto, y desde él hay que entenderlo, donde se da la caracterización de lo que es el método: ‘Entiendo por método, reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento de lo verdadero de todo aquello de que es capaz’ (*Regulae*, IV, 371-2). Caracterización, pues, externa y abstracta, en el sentido de que el método es una serie de reglas, cuya validez y fundamentación se presume. Se presupone que es la verdad, de qué modo alcanzarla y en qué caracteres reconocerla. Y, en rigor, no puede entenderse que ello viene señalado y justificado por la primera de las reglas que se exponen en la segunda parte del *Discours*, pues ni la intuición forma parte del método en su sentido externo [...] ni por tanto tampoco la evidencia constituye una de sus reglas. Antes bien, éstas suponen la intuición y la evidencia, tendiendo a pusibilitar su desarrollo”. Hay ciertamente que aclarar que la voz “intuición” tiene aquí un significado muy diferente de aquel usado por la poetisa en *El sueño*, pues según Navarro (*ib.*, pp. 12-3), “el Carteslanismo nace de una intuición que lo vuelve hacia el hambre, ni sí-mismo (*moi-même*) (giro en el que las matemáticas desempeñan un gran papel [...]), ese nacimiento es el resultado de una experiencia que se inicia con la ‘quebra de una cultura’ [...] es la quebra de las ‘lettres’, de las ‘litterae humanae’, de las Humanidades en que [Descartes] había sido alimentado desde su juventud (Lenguas antiguas, Historia; Eloquencia, Poesía, Teología; Filosofía; Lógica, Física, Metafísica y Moral; en fin, Medicina y Jurisprudencia)...” Todo aquello, agregamos nosotros, que constituye el “saber atestiguado” por nuestra monja en su poema.

²⁵ *Ib.*, pp. 42-4: “La ‘mathesis universalis’ no significa para Descartes tanto el conjunto de los saberes matemáticos, cuanto un determinado y preciso modo y forma de saber. Es aquél que referido en cuanto matemática al orden de la cantidad (orden y medida) y de las proporciones, se desarrolla en forma científica (cierta) consistente en una rigurosa deducción a partir de unos axiomas o principios evidentes siguiendo esempulosamente el orden de las naturalezas simples (naturae simplices) en su relación. La certeza y evidencia de esta forma de proceder (método) se sigue de la indudable inmediatez y verdad existente en el orden de las naturalezas simples y sus relaciones, y, en último término, porque en tal proceder se actúa de acuerdo con la razón, no sólo en el sentido de que se presenta como verdadero ante y para la razón, sino además en el más fundamental de que la razón determina desde sí y se impone tal proceder y el orden y la relación, absoluta y relativa de lo simple (al menos ‘in ordine cognoscendi’, que es donde se plantea el método). De ahí el que en el orden y en definitiva en lo simple radique el principal secreto del método [...], el que todo verdadero saber se reduzca en último término a lo simple [...], simple cuyo carácter no lo

método del Estagirita parte de la formación del *concepto* para, a través del silogismo y desde los grados fundamentales de predicabilidad del ser (o sea, de las "categorías"), conocer la esencia de la cosa.²⁷

Por ello, con toda razón afirma Labastida que, en su *geometrización*²⁸ del mundo, Descartes niega las cualidades ("de frío, calor, seco, húmedo, ligero, pesado; [y] los colores, olores, sonidos...") sostenidas por la Escuela, de modo que

En suma, el mundo recién creado [por Descartes con su filosofía] carece de las cualidades que los filósofos escolásticos le atribuyen...²⁹

Mas Cartesio no se conforma con esto, sino que sustituye la "materia", que el aristotelismo considera incognoscible³⁰ (en cuanto carece de forma), por lo que él llama un "*vray corps*"

perfectamente sólido, que llena por igual la anchura, la altura y la profundidad [...] Se trata, pues, de una materia que posee sólo cualidades *mesurables*, que pueden ser expresadas por la matemática y la geometría: *la geometrización a ultranza, la realización del espacio euclidiano*. Advertimos, pues, que ya con esto Descartes asesta un golpe demoledor a la concepción aristotélico-escolástica de la materia, *pues en ella la materia no podía ser objeto de ciencia*.³¹

Mientras que en la nueva concepción sí lo es.

7.6 LAS ESENCIAS

Pero, ¿qué dice Sor Juana Inés de la Cruz? Sencillamente que, en el método considerado por el alma, "de la materia se desdeña/ el discurso abstraído".³²

Ya hemos explicado que, para el aristotelismo, todo objeto sensible consta de materia y forma, siendo ésta última la esencia del objeto. "La forma es lo que hace que la cosa sea lo que es".³³ Por lo tanto, el conocimiento que la inteligencia humana tiene del objeto es el conocimiento de la forma del objeto, que es su esencia (de ahí que, al carecer de forma, la materia³⁴ sea incognoscible).

Ahora bien, Aristóteles cree que no hay ciencia de lo individual. Las esencias, que son generales, son "susceptibles de conocerse por el concepto".^{34bis} Como hemos dicho,³⁵ la ciencia es un conocimiento demostrativo, cuya base es el silogismo, integrado por proposiciones, que constan a su vez de conceptos.³⁶

recibe (al menos 'in ordine cognoscendi') de las cosas mismas, sino en cuanto depende de la razón [...] 'Claridad y facilidad sumas' buscaba y exigía Descartes para la 'vera Mthesis' [...], razón a la que hay pues que remitirlas para comprenderlas fundamentalmente en su realidad y verdad ('naturalezas puras y simples que podemos intuir desde un principio por sí mismas, independientemente de cualquiera otra, ya en la misma experiencia, ya por cierta luz innata en nosotros', *Regulae*, IV, 383). Una razón que se expresa plena y adecuadamente como intuición [...] Así pues, el modo de saber matemático remite a la razón como aquello donde tan sólo [*sic*] puede encontrarse el fundamento de lo adecuado y verdadero de tal proceder."

²⁶ Cf. *supra* nota 20. En la *Regla XII*, dice Descartes: "Jamás podemos entender nada fuera de estas naturalezas simples y de cierta mezcla o composición de ellas entre sí".

²⁷ Cf. *infra* 7.6.

²⁸ *Op. cit.*, p. 186.

²⁹ *Ib.*

³⁰ *Metafísica* VII, 10 y 11.

³¹ LABASTIDA, *op. cit.*, pp. 186-7; el segundo subrayado es mío.

³² Perchmuter (*op. cit.*, p. 150) lee así este hipérbaton: "el discurso abstraído se desdeña de la materia".

³³ F. LARROYO, *op. cit.* "Estudio introductivo", p. xlv.

³⁴ Dice Maritain que "si se reflexiona que lo que los filósofos llaman materia (el no-ser existente de Platón) no es, en último análisis, sino el principio ontológico de inteligibilidad relativa (o de irracionalidad, para emplear el lenguaje moderno) que afecta a la sustancia misma de las cosas de la naturaleza, y significa, por decirlo así, la distancia que las separa de la inteligibilidad en acto pura propia del Ser increado, se comprende inmediatamente la tesis fundamental sostenida con tanta firmeza por santo Tomás de Aquino: la inteligibilidad es paralela a la inmaterialidad." *Op. cit.*, p. 69.

^{34bis} LARROYO, *op. cit.*, "Estudio introductivo".

³⁵ Cf. *supra* 7.1, 7.2 y 7.3.

Al observar un ser se puede decir que es un hombre. El conjunto de notas que caracterizan el ser hombre, es el concepto de hombre [...] Todos los conceptos se obtienen por la abstracción, y pueden ser más o menos generales. El concepto de hombre es menos general que el concepto de animal, pues este último se aplica a más seres que a los hombres; posee mayor generalidad. Un concepto que es más general respecto de otro se llama *género*; el menos general, se designa *especie* [...] Los conceptos más generales, ello es, los que no pueden figurar como especies de otros conceptos, se llaman categorías.³⁷

Sin embargo, si la ciencia no puede ser conocimiento más que de lo general, se debe a que “no hay conocimiento apodíctico [es decir, por *derivación*] del individuo, pues el conocimiento riguroso se logra enumerando géneros y especies, y el individuo consta de infinitos caracteres, que no es dable, por ello mismo, reducir a conceptos generales en toda su integridad”.³⁸

7.7 LA ABSTRACCIÓN

Cual puede apreciarse, Sor Juana no hace otra cosa que explicar sumariamente en qué consiste el método cuya posible utilización se presentaba al alma. Se trata, en efecto, del tradicional método aristotélico-escolástico, cuyo modo es, precisamente, el de buscar la ciencia a partir de “concebir generales” a los seres en “sólo unas mentales fantasías”; o sea, a partir de “formar conceptos” (*concebir*) generales de los seres en las categorías (que, como acabamos de explicar, son los conceptos más generales posibles), para, de ellos, por demostración, conseguir el conocimiento de las esencias.

Mas también comentamos que, a diferencia de la nueva ciencia inaugurada por Descartes, en la cual la materia sí es cognoscible, en el peripatetismo no. Debido a ello es que la poetisa refiere que, en la “concepción” de las categorías, se deja de lado (se “abstrae” de) la materia.

La *abstracción*³⁹ pretende (v. 587) establecer géneros y especies, o, por así decir, el conjunto de notas básico que caracteriza a la realidad. Los términos o conceptos más generales a los que llega la abstracción son, precisamente, las categorías. “Todos los predicados de la verdadera realidad se expresan en las diez categorías”.⁴⁰ Y como la *definición* es, según hemos explicado, la declaración de la esencia, y se lleva a cabo mediante el establecimiento del género próximo y la diferencia específica,⁴¹ que involucra, por supuesto, los términos de género y especie, resulta entonces que, para que la definición sea posible, la abstracción es indispensable.

Pero la abstracción prescinde necesariamente de lo individual, pues eleva a rango de género lo que se halla en los individuos,⁴² por eso la ciencia sólo puede serlo de lo general. Y como de acuerdo con esto las esencias, que son formas, son consideradas de manera genérica, es necesario por lo mismo “abstraerlas” de la materia que las individualiza.⁴³

³⁶ Cf. *supra* nota 7.

³⁷ *Ib.*, p. xlvii. *Vid infra* nota 41.

³⁸ *Ib.*, p. l.

³⁹ Escribe Maritain que “la ciencia va directamente y de por sí hacia lo abstracto, hacia las constancias ideales y las determinaciones supramomentáneas, es decir hacia los objetos inteligibles que nuestro espíritu va a buscar y desentrañar en la realidad. Ellos están, existen ahí, pero no en el estado de abstracción y de universalidad que en el espíritu poseen, sino por el contrario, en un estado concreto y singular. La naturaleza humana existe en cada uno de nosotros; pero esa naturaleza es universal, común a todos los hombres en el espíritu solamente, pues en cada uno de nosotros es sólo naturaleza de Pedro o de Juan”. *Op. cit.*, pp. 53-4.

⁴⁰ DÖRING, *op. cit.*, p. 110.

⁴¹ “Entendiéndose por género próximo el predicado esencial común a cosas que difieren de especie (por ejemplo, el predicado animal, común a todas las especies animales) y por diferencia todo lo que distingue una especie de otra (*Tóp.*, I, 8, 103b 15).” ABBAGNANO, *op. cit.*

⁴² “En Aristóteles existe, en el sentido propio del término, sólo la cosa singular concreta, ‘pero es necesario enunciar una verdad sobre muchas cosas’...” DÖRING, *op. cit.*, p. 110.

⁴³ La “materia” es, efectivamente y sin entrar aquí en explicaciones de detalle, *principio de individuación*. Cf. ABBAGNANO, *op. cit.* *Vid asimismo supra*, nota 41; y MARITAIN, *op. cit.*, pp. 69ss.

7. 8 LA CIENCIA DE SOR JUANA

Tomando en cuenta todo esto, debemos entender lo siguiente:

1- La jerónima dice con todas sus letras que el alma pensaba en usar, para “una por una discurrir las cosas” (v. 579), de las categorías aristotélicas, lo que, por supuesto, no deja margen alguno para sugerir lo contrario. El no acercamiento a Descartes es patente, pues, háyalo o no conocido (yo, en lo personal, creo que *tuvo*⁴⁴ que conocerlo), el “método” considerado por ella habla a las claras de su apego a la “tradicición”.

En tal sentido, estos versos de *Primero sueño* son de gran importancia, ya que nos muestran una Sor Juana Inés de la Cruz muy diferente de aquella que la exégesis más o menos actual nos ha querido pintar.⁴⁵

2- La “explicación” sumaria del método peripatético (o de “parte” de él, cuando menos -v. 583-88) confirma lo anterior, pues se apega estrictamente a la noción de ciencia “tradicional”, que busca la *cognitio rerum per causas*. O sea, que la monja, además de decir que el alma pensaba en usar las categorías aristotélicas, refiere el modo con que “funciona” el método que hace de ellas su primera herramienta de conocimiento. Esto, según acabamos de sugerir, incluye evidentemente una “idea” de ciencia distinta de la inaugurada por el cartesianismo, que no considera al conocimiento de la esencia como su fin, sino, por el contrario y de acuerdo con lo que referimos, a la “materia mensurable”.⁴⁶

3- El apego a la tradición científica implica, según sugerimos antes,⁴⁷ y opuestamente al cartesianismo que busca la unidad de la ciencia,⁴⁸ una jerarquía de ciencias con objetos formales de conocimiento asimismo diferenciados y jerarquizados.

⁴⁴ Y aquí el argumento de Paz (*vid supra* nota 16) me parece de gran fuerza, porque no es posible suponer, en efecto, que alguien como Sor Juana, dotada cual estaba de un deseo de saber insaciable, desconociera —Inquisición o no de por medio— las “novedades” que, cuando menos, un amigo tan cercano como Sigüenza manejaba con aparente familiaridad. Otra cosa es, sin embargo, haberse decidido por tal “novedad”; aquí deberíamos conceder un poco de crédito a nuestra poetisa, y no dar por sentado el que, simplemente por conocerla, *haya tenido* ya que aceptarlo. Lo mismo puede decirse del neoplatonismo; o de la doctrina de Parecelso; &.

⁴⁵ Me refiero a afirmaciones del tipo de ésta (*vid asimismo infra*, nota 55) de Trabulse (*Ciencia y...Op. cit.*, p. 137): “nuestros intelectuales del barroco no pudieron abrazar abiertamente el paradigma científico, tampoco lograron huir suyo el paradigma religioso”. Afirmaciones que, a fuerza de querer insertar a Sor Juana (pensando que ella debió haber pensado, forzosamente, así) en las nuevas corrientes de pensamiento de la época, soslayan la elemental contextualización (Sor Juana era —con todo lo intelectual que se suponga— una monja del siglo XVII mexicano, y como tal, su cultura fue la de este último) que se necesita para estudiar su obra. *Cf. supra* 5.7 y 5.8, notas 173bis, 184 y 191.

⁴⁶ Por eso dice Koyré que “el mundo de Descartes, no es en absoluto el mundo multiforme, lleno de colorido y cualitativamente determinado del aristotélico, el mundo de nuestra experiencia y vida diarias —tal mundo no es más que un mundo subjetivo de opiniones inestables e inconsistentes basadas en el infiel testimonio de la confusa y errónea percepción sensible—, sino un mundo matemático estrictamente uniforme, un mundo de geometría hecha realidad sobre el que nuestras ideas claras y distintas nos dan un conocimiento cierto y evidente. En este mundo no hay más que materia y movimiento; o, siendo la materia idéntica al espacio o extensión, no hay más que extensión y movimiento” (*op. cit.*, p. 98; el subrayado es mío). Labastida, por su parte, resume en cuatro puntos los “elementos esenciales de la composición del mundo ‘nuevo’ cartesiano: “1] una materia totalmente despojada de las cualidades escolásticas, pero que, a diferencia de la ‘materia prima’, es un cuerpo verdadero extendido en anchura, altura y profundidad; 2] esta materia, este espacio es mensurable; 3] un Dios entendido como fuerza mecánica que le ha dado un movimiento, mensurable también, al mundo y que es el fundamento metafísico de la *no alteración de la cantidad de movimiento*; 4] las leyes que rigen la Naturaleza y que provienen, asimismo, de Dios” (*op. cit.*, p. 188). De todo esto el aserto anterior de que, mientras la ciencia nueva es “cuantitativa”, la tradicional es “cualitativa” (*vid supra* nota 23).

⁴⁷ *Cf. supra* 5.6, 5.7 y 5.8.

⁴⁸ “Hasta Descartes y desde Aristóteles se pensaba que había diversidad de ciencias que venía impuesta por la diversidad de objetos [...] Para Descartes, por el contrario, ‘nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa’ [...] Es, pues, evidente la importancia y el carácter determinante de la unidad de la ciencia con respecto al hallazgo de un conocimiento verdadero y, por tanto, también con respecto al método que a ello conduzca”. NAVARRO CORDÓN, “Introducción” a *Reglas para...Op. cit.*, pp. 29-30.

Aquí, la referencia a Descartes no ha sido solamente con el ánimo de desechar cualquier posible influencia de éste en Sor Juana,⁴⁹ sino, sobre todo, con el de hacer notar cómo la unidad de la ciencia por él buscada pesa más sobre nosotros que sobre la poetisa

Nuestras lecturas actuales de *Primero sueño* adolecen, efectivamente y por lo general, de este prejuicio.

Dado que el “método” de Descartes fue, con el paso del tiempo, obteniendo sus triunfos; triunfos que consistieron, entre otras cosas, en conseguir la aparente unificación de saberes; nosotros, como herederos que en cierta manera somos de él, “leemos”, allí donde encontramos la palabra *ciencia*, el significado, si no plenamente contemporáneo de ella, sí, cuando menos, el cartesiano o inmediatamente poscartesiano.

Por supuesto, dichos triunfos se refieren no a los del conjunto jerarquizado de ciencias con objetos formales distintos de la escolástica (que halla los triunfos en el conocimiento de las esencias y que, debido a esto mismo y a la diferenciación de objetos, pertenecen, tanto los triunfos como los objetos, a ciencias distintas), sino, aunque los “modernos” creyeron otra cosa, específicamente a los de lo que Maritain ha llamado una “ciencia media”.⁵⁰

Esta “ciencia”⁵¹ se desentendió del fundamento metafísico tradicional de la antigua para, de esa manera, apoyarse en su “método” físico-matemático.⁵²

El poema de Sor Juana, sin embargo, habla de una “reducción *metafísica* que enseña [...] ciencia a formar de los universales” (vv. 533-8).

4- Por lo mismo, es posible hacer un par de indicaciones: La primera de ellas, que el método considerado por el alma de *El sueño* está debidamente (puesto que apela a ella) “informado” por la metafísica (v. 583);

⁴⁹ Labor prácticamente innecesaria en verdad, puesto que, según hicimos constar (*vid supra* notas 16, 17 y 18), los críticos, casi de manera unánime, lo hacen.

⁵⁰ “El gran descubrimiento —explica él mismo— de los tiempos modernos, preparado por los doctores parisienses del siglo XIV y por Vinci, realizado por Descartes y Galileo, es el hallazgo de la posibilidad de una ciencia universal de la naturaleza sensible, informada no por la filosofía [como la de los antiguos], sino por las matemáticas, es decir, la posibilidad de una ciencia *físico-matemática*. Esta invención prodigiosa, aunque evidentemente no ha podido cambiar el orden esencial de las cosas del espíritu, tal cual intentamos volverlo a encontrar aquí, ha cambiado la faz del mundo y ha dado lugar [...] al terrible error, causa, durante tres siglos, de las desavenencias entre la ciencia moderna y la *philosophia perennis*. Ella ha dado origen a graves errores metafísicos, tanto más graves cuanto con mayor audacia creyó haber elaborado una verdadera filosofía de la naturaleza. En sí, desde el punto de vista epistemológico, fué un descubrimiento admirable, al cual fácilmente le podemos asignar, por otra parte, un lugar en el sistema de las ciencias [...] Trátase de una *ciencia media*, cuyos ejemplos típicos eran, entre los antiguos, la óptica geométrica y la astronomía; una ciencia intermedia, que cabalga sobre la matemática y la ciencia empírica de la naturaleza; una ciencia cuya materia proporciona la realidad física por las medidas que nos permite ir a buscar en ella, pero cuyo objeto formal y procedimiento de conceptualización siguen siendo matemáticos; en suma, una ciencia *materialmente física y formalmente matemática*. En tales ciencias la regla de explicación [...] prescinde de los principios y de las causas físicas en su valor de inteligibilidad propia; lo cual no impide a estas ciencias permanecer, como santo Tomás lo advierte a propósito del segundo libro de la Física [...], *más físicas aun, por tener su término en la naturaleza sensible.*” *Op. cit.*, pp. 78-81.

⁵¹ “¿Qué idea —se pregunta Maritain— concebiremos de la ciencia en general, tomada según la forma-límite [y “es claro que esta forma-límite no puede ser sino extrema, por la abstracción reflexiva, de las diversas ciencias ya constituidas entre los hombres”] a que apunta el espíritu cuando tiene conciencia de tender hacia lo que los hombres llaman saber? La idea que de ella concibieron Aristóteles y los antiguos es muy diferente de la que se forman los modernos, porque para éstos la dignidad eminente de las ciencias ‘experimentales’, ‘positivas’, de la ‘naturaleza’ o ‘de los fenómenos’, como se quiera llamarlas, es la que atrae a sí la noción de ciencia, mientras que para los antiguos, esa noción era *orientada* por la eminente dignidad de la metafísica.” *Ib.*, pp. 50-1.

⁵² “Con la *scientia media* físico-matemática, materialmente física y formalmente matemática, es ya posible una ciencia de los *fenómenos* como tales; pero no una ciencia de la naturaleza sensible que vaya a buscar, bien o mal, bajo los fenómenos las conexiones inteligibles que son el alimento de la filosofía, y que no explique esos fenómenos sino después de trascenderlos; antes bien, una ciencia de la naturaleza sensible que aplique al detalle de los fenómenos mismos, tal como están coordinados en el espacio y en el tiempo, las conexiones formales de las relaciones matemáticas, y que se aproxime, gracias a la ciencia de la cantidad ideal, al carácter deductivo a que aspira y sin el cual no sería perfecta. Experimental (por su materia) y a la vez deductiva (por su forma, pero ante todo en cuanto a las leyes de variación de los tamaños en juego), tal es en consecuencia el ideal propio de la ciencia moderna. Al ofrecernos un conocimiento de modo científico y un maravilloso medio de emplear la naturaleza sensible, pero desde el punto de vista de la cantidad, y no desde el punto de vista del ser; al renunciar a conocer directamente y en sí mismas las causas reales para traducir desde el comienzo y ante todo las medidas tomadas sobre las cosas en un sistema coherente de ecuaciones, compréndese que la ciencia físico-matemática debía venir a introducirse como una cuña entre la ciencia puramente empírica y la filosofía de la naturaleza sensible, rompiendo así la continuidad en que se complacía el optimismo de los antiguos.” *Ib.*, pp. 85-6.

la segunda, que, debido a lo anterior, la noción de ciencia^{52bis} -con su "cumbre" en la metafísica- lo es de la que tiene como meta el conocimiento de la esencia de las cosas (usando para ello de "los universales").

De hecho lo que vemos que Sor Juana plantea es la posibilidad de conocer la Creación no "cuantitativa", sino "cualitativamente". Lo anterior remite, por supuesto, a aquella jerarquía de ciencias de que tanto hemos hablado. Cima de ella lo es, en el "orden" natural (no sobrenatural), la metafísica. Los antiguos establecieron no una unidad de la ciencia, en el sentido cartesiano y según la cual ésta es prácticamente aplicable a cualquier objeto, sino que pensaban que había tantas ciencias como objetos formales de conocimiento.⁵³ El caso de Sor Juana, ya lo hemos dicho,⁵⁴ es ejemplar. En vez de tratar de "explicarse" el mundo a la manera "moderna", mediante la "universal" aplicación del método físico-matemático cartesiano, lo que hace es proponer la utilización del método tradicional aristotélico y, "por grados" (v. 594; el pasaje de "las ciencias" —líneas 300ss— de la *Respuesta a Sor Filotea* es buena muestra de ello), ascender al máximo conocimiento posible: el metafísico (o el teológico —o el "místico"—, según se entienda).

Debido a esto es que nuestra lectura de la voz "ciencia" en el poema debe modificarse, y con ella, por mucho que pueda doler a algunos, nuestra "idea" de una Sor Juana "moderna".⁵⁵

5- El que Sor Juana plantee conocer la Creación "cualitativamente", habla no sólo de la ordenación de las ciencias con relación a la metafísica, sino también y debido precisamente a ello, de la relegación de la "materia" en el curso de las investigaciones del alma.⁵⁶

^{52bis} Aunque he venido hasta ahora utilizando el término "ciencia" para lo buscado por el alma en la "deducción", debo decir que ha sido sólo en sentido lato, pues la voz que para esto mejor conviene es, en su conjunción de entendimiento ("conocimiento directo de los principios de la demostración") y ciencia ("hábito de la demostración o facultad demostrativa"), la de "sapiencia" (que es, según Santo Tomás, la que "juza todas las cosas, no sólo en cuanto a las conclusiones sino también con referencia a los primeros principios y de tal manera es una virtud más perfecta que la ciencia. *S. Th.* III, q. 57, a. 2, ad. 1.") *Cit. p. ABHAGNANG, op. cit.*

⁵³ Dice Maritain que, considerando que la ciencia tiene como objeto las esencias universales", resulta que "si conciésemos las esencias exhaustivamente habría para nosotros *tantas ciencias específicamente diferentes* cuantas esencias así conocidas. Así, nuestra ciencia en sí misma, por el solo hecho de abarcar una multitud de naturalezas diferentes bajo una misma luz y un mismo grado de abstracción [existen tres grados de abstracción, es decir, tres grados de acuerdo a "los cuales las cosas ofrecen al espíritu la posibilidad de alcanzar en ellas un objeto más o menos" purificado de la materia — *vid infra* nota 56], atestigüa que lo real sigue siendo para ella inagotable". *Op. cit.*, p. 65. *Cf. infra* 8.1.

⁵⁴ *Cf. supra* 5.5, 5.6, 5.7 y 5.8.

⁵⁵ O casi moderna. Por ejemplo, R. Moreno sostiene que la monja "en verdad trata de *acercarse a los hechos* para comprenderlos mejor mediante explicaciones *de carácter matemático y geométrico*". Y afirma que "moderna también aparece Sor Juana cuando enseña que el *fin del entendimiento es ordenar. Orden y unidad* son dos requisitos sin los cuales no puede lograrse una *idea clara*" (*op. cit.*, pp. 152-3; los subrayados son míos). Como puede verse, no sólo se atribuye a Sor Juana la utilización de un paradigma (el físico-matemático) completamente ajeno a su obra, sino que la terminología usada por Moreno no es en absoluto la de la Jerónima, pero la cartesiana que él mismo sobrepone (consiguiendo así un profundo cambio en el sentido de la realmente usada por Sor Juana) a la de ésta.

⁵⁶ Explica Maritain que existen tres grados de abstracción; es decir, tres "niveles" en que el intelecto considera las cosas "purificadas" de la materia. El primero de ellos es aquel en que "el espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados sólo de la materia en cuanto da ésta lugar a la diversidad de individuos en el seno de la especie, o sea en cuanto es principio de individuación; de este modo el objeto, en cuanto presente en la inteligencia, permanece impregnado de todas las notas provenientes de la materia, a excepción tan sólo [*sic*] de las particularidades contingentes y estrictamente individuales que la ciencia pasa por alto; el espíritu considera entonces los cuerpos en su realidad móvil y sensible, los cuerpos revestidos de sus cualidades y propiedades experimentales verificables: tal objeto no puede ni *existir* sin la materia y las cualidades que le están unidas, ni ser *concebido* sin ella. Este es el gran dominio de lo que los antiguos llamaban *Physica*. Conocimiento de la naturaleza sensible: primer grado de abstracción [...] El espíritu puede también considerar objetos abstraídos ya y purificados de la materia en cuanto es ésta en general el fundamento de las propiedades sensibles, activas y pasivas, de los cuerpos; entonces no considera más que cierta propiedad que desentraña de los cuerpos —la que aun permanece cuando todo lo sensible ha desaparecido—, la cantidad, número o extensión tomada en sí: objeto de pensamiento que no puede *existir* sin la materia sensible, pero que puede ser *concebido* sin ella, porque anda sensible o experimental entra en la definición de la elipse o de la raíz cuadrada. He ahí el gran dominio de la *Mathematica*: conocimiento de la Cantidad como tal, según las relaciones de orden y de medida que le son propias: segundo grado de abstracción [...] En fin, el espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados de toda materia, reteniendo de las cosas sólo el ser mismo embebido en ellas, el ser como tal y sus leyes; objetos de pensamiento que no sólo pueden ser *concebidos* sin la materia, sino que hasta pueden *existir* sin ella, ya porque jamás existen en la materia, como Dios y los puros espíritus, ya porque existen tanto en las cosas materiales como en las inmateriales, como la sustancia, la cualidad, el acto, la potencia, la belleza, la

La mención de los “universales”⁵⁷ lo confirma. Para la nueva ciencia —ya lo dijimos, y lo repetimos ahora—, la materia no es el principio aristotélico-tomista de ininteligibilidad arriba referido,⁵⁸ pero un “cuerpo real” al que no sólo es posible —dada su condición geométrica de “extensión”, “movimiento”, & —, sino necesario, acudir para conocer (empezando por las “partes” simples,⁵⁹ de cuya intelección depende la ciencia).

Por supuesto que en esta nueva concepción, géneros y especies (según los hemos definido arriba) ceden ante el embate de la matemática con la que se pretende conocer *absolutamente* la realidad.

Cuando Sor Juana, entonces, dice que la “reducción metafísica [...] enseña [...] ciencia a formar de los universales”, no hace otra cosa que adscribirse plenamente al concepto tradicional de ciencia.

Pero comentábamos que esta referencia, más que para aclarar la ausencia de cartesianismo en *Primero sueño*, la realizamos con el objeto de hacer notar que nuestra noción de ciencia difiere por completo de la de la jerónima.

Así, la tantas veces sugerida “modernidad” de Sor Juana se tambalea peligrosamente. En efecto, esa “idea” (cuyas bases se encuentran, por lo general, en la antedicha de ciencia que, implícitamente, sugiere el rompimiento, aunque sea parcial, de la poetisa con su cultura —y, por esta vía, con su fe⁶⁰) es sustrato de afirmaciones tales como ésta de Sergio Fernández:

Si [Sor Juana] leyó o no a Descartes es algo en lo que no incursionaré pues ¿para qué recurrir a lo hipotético si en casa tenemos —y a éste sí lo leyó— a Baltasar Gracián? El ilustre jesuita, hijo de su siglo, cúspide de él, a su manera, está en la entraña de la monja para trascender —ambas— a su época. Van más allá indagando, olfateando, husmeando, *dudando*: inconformes, rebeldes, imperativos.⁶¹

¿Qué hay aquí sino la insinuación de que Sor Juana, cuando menos, “dudaba” a la manera cartesiana?⁶²

bondad, etc. He ahí el gran dominio de la *Metaphysica*, conocimiento por encima de la naturaleza sensible, o del Ser en cuanto ser: tercer grado de abstracción”. *Op. cit.*, pp. 69-71. *Cf. infra* 8.1

⁵⁷ El p. Méndez Plancarte está en lo justo cuando traduce esta palabra (v. 588) como “de los géneros y las especies” (en la nota al v. 581 dice: “Nada más sabido, en la Filosofía Escolástica, que las ‘diez Categorías’ que Aristóteles asignó como supremos géneros del ser [...] Sus conceptos ‘abstractos’ [...], son base de la ciencia, que sólo se da, cabalmente, de ‘los universales’ (las esencias genéricas y específicas)”). Ontológicamente, lo “universal” es, como dice Abbagnano, “la forma, la idea o la esencia que puede ser compartida por pluralidad de cosas y que da a las cosas mismas su naturaleza o sus caracteres comunes” (*op. cit.*); o sea, los géneros y las especies. De esto se deriva asimismo lo antes dicho en cuanto a que, al ser universales las esencias, la ciencia, que es el conocimiento de éstas, se halla sólo en lo universal. La relación *lógica* la explica así Larroyo (“Introducción a las categorías de Porfirio”...*Op. cit.*, p. 1): “Hay que distinguir, siguiendo a Aristóteles, entre *predicable* [o “universal”, que, bajo su aspecto *lógico*, son “los modos de relacionar...sujeto y predicado”: género, especie, diferencia, propio y accidente] y categoría. Como forma de efectuar una predicación, el predicable relaciona al sujeto con el predicado; en cambio, la categoría es la determinación de un término en sí mismo, de manera independiente [...] Pero hay una relación entre los predicables (llamados también *categoremás*) y las categorías (llamadas también *predicamentos*). Aquéllos indican las maneras fundamentales a través de las cuales éstas son atribuidas a las cosas.”

⁵⁸ *Vid supra* nota 34.

⁵⁹ *Vid supra* notas 20 y 31.

⁶⁰ A pesar de que ello no siempre sea sostenido de igual manera, sí da en varias ocasiones lugar a asertos de los del tipo de éste de Trabulse: “era, de hecho, muy difícil para pensadores de la talla de ambos [Sor Juana y Sigüenza], manifestar su heterodoxia abiertamente; de ahí que sus obras y las noticias que sobre ellos han llegado hasta nosotros nos revelan, con largueza y abundancia, su creencia firme en la fe ancestral. Sólo posteriormente y a fuerza de hurgar, obtendremos datos que nos permitan atisbar en la otra faceta” (*Ciencia...Op. cit.*, p. 116; el subrayado es mío). ¡Claro, “a fuerza de hurgar” en textos indudablemente ortodoxos y, ¡en nombre de La Ciencia!, hasta volver negro lo que a todas luces es blanco! Soterrado yace aquí el prejuicio de que no es posible admitir una inteligencia que no crea lo mismo que uno.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 4. No es mío el subrayado; sin embargo, éste es significativo...

⁶² Más claramente aún, Ermilo Abreu (*Sor Juan Inés de la cruz. Poesías*. Primera ed. 1940. México: Botas, 1970, pp. 89-90) supone que para la autora de *El sueño*, “la duda metódica; la organización científica y la experimental, constituyen sus constantes preocupaciones”. En efecto, según él, “la literatura y el pensamiento de Erasmo, de Copérnico o de Descartes crearon su duda”. Y, lo que es más, “las clasificaciones que [Sor Juana] intenta están dentro de las normas de la ciencia de entonces que se debatía por huir de la tutela escolástica. El método de la investigación lo adquiere en Descartes”. Lo que, evidentemente, está, según acabamos de comprobar, fuera de lugar. Mas agreguemos que este aserto no es sino consecuencia de uno anterior en el que Abreu sostiene que “la teología para ella no fue sino un acopio de erudiciones. La teología que estudió sólo tuvo un valor enciclopédico, documental e inquisitivo. Razones de orden rigieron la marcha de su pensamiento. En Sor Juana se avientan con naturalidad método y experiencia. Los ensayos que refiere en su

Pero eso, ya lo hemos visto, no sucede con nuestra poetisa. En *Primero sueño* la aspiración del alma se refiere no a las determinaciones materiales y "por fuera"⁶³ de las cosas objeto de estudio de la ciencia cartesiana, sino a lo "inmaterial";⁶⁴ a aquello que es asimismo lo "cualitativo" (la quiddidad).

Mas conocer quidditativamente significa regir las ciencias con acuerdo a aquélla que posee el más alto grado de abstracción (de purificación de la materia), es decir, con la metafísica.

La "pirámide" de conocimientos de que Sor Juana nos vuelve a hablar en este pasaje de *Primero sueño*, y cuya cima es precisamente la metafísica o teología natural, tiene pues su vértice (porque éste lo es de la teología natural) en la Causa Primera; en Dios en tanto que Él es causa última de todos los seres.⁶⁵

Respuesta no son sino actos comprobatorios de una lógica reparadora de la deficiencia de las especulaciones escolásticas que conocía. Este proceso deductivo, unido a su capacidad introvertida, le condujo a la abstracción. De ésta pasó a la hipótesis. Averiguó la realidad por la experiencia y la elaboración interpretativa, clasificadora del pensamiento. Su conocimiento, lo acomodó a la observación de los seres y de las cosas" (p. 74). Contrariando la afirmación explícita en que Sor Juana dice que la cumbre de sus estudios era la teología (*Respuesta*, II, 300ss), Abreu dice que ésta sólo tuvo para ella "valor enciclopédico", y que su pensamiento, más bien, se rigió por la "experiencia" (por "la observación de los seres y de las cosas"). Por supuesto que de la primera afirmación, el crítico debe desprender la segunda, o sea, que la poetisa "averiguó la realidad por la experiencia" (entendida ésta —según podemos ver en la cita inicial de la presente nota— en el sentido indicado por el método "cartesiano"). Ello se debe a que la negación del auténtico valor rector de la metafísica (y, en este caso, más allá, del aún superior de la teología), implica, según antes dijimos, la "unificación" de la ciencia en torno al método físico-matemático cartesiano. Pero no sólo la primera afirmación de Abreu se viene abajo con lo asegurado (y mostrado en los presentes versos de *El sueño*) por la propia Sor Juana, sino que el exégeta, renglones después, se ve precisado por la evidencia a comentar que la monja "se explicó las ciencias como constituyendo una pirámide del saber" (p. 75). Sin embargo, y no obstante todas las muestras de que la jerónima se apega fielmente al concepto tradicional de ciencia que halla su cumbre en la metafísica, Abreu sugiere que "la índole arquitectónica del pensamiento de Sor Juana la lleva a fijar, alrededor de un objetivo provisional —la teología—, el concurso de las ciencias que estudia" (*ib.*). Mas Abreu supone erróneamente que esa "índole arquitectónica del pensamiento" que tiene su cima en la teología, es privativa de Sor Juana, cuando en realidad lo es de la tradición filosófica escolástica entera (y, por lo mismo, él no se perenta de que la teología no constituye así "un objetivo provisional", sino una real ciencia rectora). En cuanto a que la monja haya "acomodado" su conocimiento a "la observación de los seres y de las cosas", como sugerencia de que, cuando menos en cierta medida, siguió el método "experimental" moderno, es necesario recordar que los "ensayos" de la *Respuesta* por él aducidos para probarlo (se refiere seguramente a las líneas 736ss), se enmarcan, más que en una concepción "moderna", en aquella actitud filosófica tradicional que, según explicación de A. C. Crombie, consideraba a la experimentación casi exclusivamente como "ilustración" del método aristotélico. Ello "se entiende —escribe éste— si vemos a los filósofos medievales de la naturaleza no como científicos modernos frustrados, sino fundamentalmente como filósofos. Dieron una exposición de las investigaciones empíricas frecuentemente como un ejercicio de lo que podía realizarse en una rama de la filosofía distinta de las otras [...] Estaban menos interesados por lo que se encontraba efectivamente gracias al experimento [...] Se creía que eran [los experimentos] suficientes para ilustrar el método, y la Metodología era un fin en sí misma." (*Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo / 2. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Alianza, 1974, pp. 110-1.) Por ejemplo, en las líneas 788ss de la *Respuesta*, cuenta Sor Juana que viendo jugar a unas niñas "a los alfileres [...] yo me llegaba a contemplar las figuras que formaban; y viendo que acaso se pusieron tres en triángulo, me ponía a entrelazar uno en otro, acordándome de que aquélla era la figura que dicen tenía el misterioso anillo de Salomón, en que habla unas lejanas luces y representaciones de la Santísima Trinidad, en virtud de lo cual obraba tantos prodigios y maravillas; y la misma que decía tuvo el arpa de David, y que por eso sanaba Saúl a su sonido; y casi la misma conservan las arpas en nuestros tiempos". En efecto, esta actitud "experimental" de Sor Juana es la misma que aquélla de los filósofos medievales de la naturaleza, quienes, en palabras de Crombie, "estaban interesados *primordialmente* menos por los problemas concretos del mundo de la experiencia que por el *tipo de saber* de la ciencia de la naturaleza: cómo se adecuaba dentro de la estructura general de su metafísica y, si se extendía más, qué relación tenía con la Teología. Muchos problemas científicos fueron descubiertos como analogías que podían iluminar un problema teológico..." (*ib.*, pp. 109-10).

⁶³ "Perinoéticas". Este término acuñado por él, lo define Maritain como aquellos "signos" de los objetos que se perciben "exclusivamente en cuanto observables o mensurables, verdaderos haces de accidentes sensibles (accidentes comunes [no ontológicos], como por ejemplo las "propiedades" señaléticas: densidad, peso atómico, temperatura de fusión, de vaporización, espectro de alta frecuencia, etc., que sirven para distinguir los cuerpos en química). Estos caracteres señaléticos reciben el nombre de 'propiedades', pero el alcance del nombre es aquí muy distinto y tan poco filosófico (ontológico) como el vocablo 'sustancia' en el léxico químico. Ellos son a la vez los signos exteriores y las máscaras de las verdaderas propiedades (ontológicas); son propiedades empíricas, sustitutos de las propiedades propiamente dichas. El espíritu no ha podido descifrar lo inteligible en lo sensible, y se vale de esto mismo para circunscribir un núcleo inteligible que se substrahe a sus alcances. Entonces es cuando decimos que la forma está demasiado profundamente soterrada en la materia para que pueda llegar hasta ella la luz de nuestra inteligencia. Mediante tales propiedades es imposible lograr la posesión, en cualquier grado que sea, de la naturaleza sustancial en sí misma o en su constitutivo formal: ella es conocida no por signos que la manifiestan sino por signos que la tienen oculta. Es lo que acontece en la inteligencia perinoética". *Op. cit.*, p. 326. Cf. *infra* 8.1.

⁶⁴ Dice Maritain que la metafísica es lo "que más dista de los sentidos; su ámbito es lo inmaterial, un mundo de realidades que existen o pueden existir independientemente de la materia" (*ib.*, p. 25).

⁶⁵ Provisionalmente me refiero aquí sólo al "techo" de conocimiento a que puede llegar naturalmente la inteligencia humana. No considero en este momento las relaciones metafísica-mística arriba expuestas, y según las cuales la metafísica debe llevar al metafísico, por el deseo de conocer la Esencia de Dios, a la aspiración (únicamente asequible por la acción misma de la divinidad) mística (*vid supra* 5.5.4ss).

Podemos repetir ahora que el alma del poema quiere conocer, en última instancia, esencias, y que, teniendo en cuenta la noción de causalidad, base de la ciencia tradicional, éstas la remiten a Dios. Tenemos así un panorama transparente del tipo de conocimiento buscado por el alma. Sabemos, entonces, que el "método" usado por ella no puede estar más alejado del estudio moderno, matemático y geométrico, que encuentra su objeto en la materia. La protagonista del poema no pretende sino entender las cosas en lo que verdaderamente son. Por ello se sirve de la metafísica, que abstrae estas esencias absolutamente, rigiendo así a las demás ciencias, a la vez que otorgando una total unidad al conocimiento.

Por eso, cuando Sor Juana dice en la *Respuesta a Sor Filotea* que la teología es "la Ciencia en que se incluyen todas las ciencias, para cuya inteligencia todas sirven" (ll. 374ss), no hace sino expresar un lugar común escolástico. No hay nada más ajeno a la idea de una ciencia "única" propugnada por Descartes que ésta tradicional de diferentes ciencias, jerarquizadas y adecuadas a diferentes objetos formales.

Se equivoca luego O. Paz cuando, intentando sostener la imagen de "modernidad" de nuestra monja, afirma que "el conocimiento a que aspiraba sor Juana —según se ha visto por *Primero sueño* y la *Respuesta*— no era el saber que podía darle la religión". Y para ello se basa en el argumento de que

Desde luego no se proponía la unión con Dios. Por el análisis que hice de *Primero sueño* pueden distinguirse, no muy claramente, dos especies de saber. Uno, de estirpe neoplatónica, consistía en la contemplación, no tanto de las ideas o las esencias como de la prodigiosa máquina del universo [...] Ver lo que es, no convertido en abstracción o idea, sino en su armonía y real movimiento. Otro, más moderno, corresponde a un saber enciclopédico: conocer los secretos de cada ciencia particular y los engarces que las unen las unas a las otras. Ninguno de estos conocimientos tenía cabida en un convento de religiosas. En la *Respuesta* aparece aún más nítidamente cuál es el saber que anhela: el de este mundo. Ciertamente, dice que todos estos conocimientos son preparación para la teología, la más alta de las ciencias. Lo dice para defenderse de sus censores y a sabiendas de que no es necesario saber química para razonar sobre la gracia eficiente ni para unirse a Dios.⁶⁶

Y, en efecto, nada más alejado de lo dicho por la poetisa en la *Respuesta* y en *El sueño* que esto que sostiene Paz. En cuanto a la "primera especie de saber" que él menciona, acabamos de mostrar cómo claramente señala Sor Juana que el alma quiere conocer quiditativamente; es decir, por abstracción, las esencias. No se entiende entonces por qué el crítico afirma lo contrario (aunque en su aserto subyace el prejuicio moderno que invalida el conocimiento quiditativo al que tilda de "no-real": el alma, según él, pretende contemplar al universo "no convertido en abstracción", sino en su movimiento "real" —término este último que, por cierto y según el sentido sugerido por Paz, no es del todo congruente con la filosofía neoplatónica). En cuanto a la "segunda especie de saber" que él encuentra, y a la que califica de "más modern[a]", evidentemente se basa en la noción asimismo "moderna" de ciencia (unificada). Paz cree que Sor Juana quiere "conocer los secretos de cada ciencia particular y los engarces que las unen las unas a las otras". Empero, y como él mismo acepta —aunque sólo para desecharlo—, Sor Juana ya ha dicho "que todos estos conocimientos son preparación para la teología, la más alta de las ciencias", con lo que la monja está dando por sentada la jerarquía tradicional con que las ciencias se subordinan (y se "engarzan") unas a otras. La poetisa no tiene, por lo tanto, necesidad de investigar algo que está ya, desde Aristóteles, investigado. Prueba de esto último es que no sólo en la *Respuesta* se adhiere sin más a los "engarces" aristotélicos de las ciencias, sino que igual hace en estos versos 583-8 de *Primero sueño*. Y como tanto en éste como en aquélla nuestra religiosa expone lo mismo, no es posible dudar más de su sinceridad y seguir sosteniendo que quiere "investigar" unos "engarces"⁶⁷ que ella, por ser esto parte de la tradición a que

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 617.

⁶⁷ Aunque, más que de "engarces" (voz que, aplicada a la ciencia, *actualmente* da la idea de horizontalidad en las relaciones), es necesario hablar aquí de "jerarquía", dado que esta palabra expresa mucho mejor el grado de dependencia (vertical) de unas ciencias con respecto a otra (la metafísica). Es verdad que Sor Juana misma usa esta palabra "engarces" para referirse a la "admirable trabazón y enclavamiento" con que están "unidas" las "facultades" (*Respuesta*, ll. 388ss; *vid infra* 7.9.2), pero en ella (además de que nunca dice que quiera "investigarlos") dicha trabazón se encuentra perfectamente jerarquizada: "Es la cadena que lingieron los antiguos que salta de la boca de Júpiter, de donde *pendían* todas las cosas estabonadas unas con otras" (el subrayado es mío). Lo que la monja expresa es claro: el estudio de todas esas "cosas [que] salen de Dios" ha de parar en Él. No debemos confundir, sin embargo, los engarces entre las ciencias como tales, es decir, las relaciones *lógicas* que hacen depender una ciencia de otra, materia ésta conocida desde el método y a la que la poetisa se

pertenece, conoce de antemano. Los textos de la *Respuesta* y de *El sueño*, como bien indica Paz, vuelven así a mostrarse complementarios.

Aclarado esto último, las otras conclusiones del exégeta mexicano ya no son sostenibles. Porque, efectivamente, si, luego de lo dicho, de estos dos sitios capitales para el estudio del pensamiento de Sor Juana; sitios en los que la monja demuestra una indudable coherencia con su universo cultural, como son la *Respuesta* y *Primero sueño*; se insiste en concluir que ella, enfrentada a ese universo, quería el conocimiento “del mundo”⁶⁸ cual si realmente hubiera creído que él es opuesto al de “la gracia eficiente [y al que sirve] para unirse a Dios”, y justificar dicha conclusión asegurando que la tradicional subordinación de las ciencias a la teología la expuso la poetisa “para defenderse de sus censores”, si, en fin, en contra de toda la evidencia, se continúa sosteniendo que Sor Juana sabía que “no es necesario saber química para razonar sobre la gracia eficiente ni para unirse a Dios”, se está forzando lo realmente expresado por ella en aras de su anhelada “modernidad”.

Porque evidentemente Sor Juana no se estaba “defendiendo” de “sus censores” cuando, de acuerdo con sus palabras, en el único poema que escribió por su gusto, en ese “papelillo que llaman *El sueño*”, planteó la información de las ciencias con respecto a la metafísica. Y tampoco, por lo mismo, esbozó la necesidad de investigar “modernos” “engareces” entre ellas. Ni tampoco, debido exactamente a lo mismo, recurrió a un supuesto “saber del mundo” cuyo modelo, ejemplificado por Paz con la química,⁶⁹ no es el de la tradición, sino el mensurable (perinoético) cartesiano. Y, por último y debido siempre a lo mismo, mucho menos lo hizo “a sabiendas” de que ese conocimiento no le permitiría “unirse” a Dios.

Todo lo contrario: el alejamiento de la metodología cartesiana, con sus “partes simples” materiales, y la patente adhesión a la quiditativa peripatética, vuelve perfectamente coherentes (¡y sinceras!) las explícitas afirmaciones sorjuaninas respecto a la jerarquía de las ciencias con su cumbre en la teología; lo que, por supuesto, corrobora que la monja estaba perfectamente al tanto de que sí es posible conocer, cuando menos, algo de Dios *per ea quae facta sunt* (“por las cosas que fueron hechas”) en la teología natural (y, evidentemente, muchísimo más en la revelada). Lo que, a su vez, muestra que, en última instancia, nuestra monja sí “se proponía la unión con Dios”.⁷⁰

7.9 LA ANALOGÍA

En lo siguientes versos dice la jerónima que así, usando del método, el entendimiento se propondría ir

refiere (el hecho de que los llame “ocultos engareces” no implica misterio o desconocimiento, sino no-visibilidad), con los engareces (causales) entre las cosas, o sea, las “relaciones” *ontológicas* (cf. *infra* 7.9.1); éstas sí, prácticamente desconocidas (cf. *infra* 8.1.2).

⁶⁸ Frase ésta con la que Paz sugiere una contraposición en lo que, para él, sería el conocimiento “de este mundo” (ejemplificado inmediatamente después con la “química”) respecto a *otro* (aparentemente el teológico), el que la “uniría” con Dios. Cf. *infra* 7.9.5.7 y 7.9.5.9 (especialmente nota 224).

⁶⁹ No sólo en el lugar citado, sino antes, Paz usa de esta argumentación (cf. *supra* 5.6) para aseverar que “el conocimiento de las cosas divinas es de naturaleza esencialmente distinta al de las ciencias mundanas” (*op. cit.*, p. 495). Sin embargo, no utiliza allí el ejemplo de la química para apuntalar sus conclusiones (sólo habla, en efecto, del “estudio de los minerales, la botánica, la física y las matemáticas” — *ib.*). Ello es significativa, ya que, hasta donde sabemos, Sor Juana nunca menciona (ni siquiera por alusión) la química. Efectivamente, en la *Respuesta*, la “lista” de ciencias que culminan en la teología no cuenta con tal disciplina (la poetisa refiere —ll. 312ss—, en orden, las siguientes: lógica, retórica, física, música, aritmética, geometría, arquitectura, historia, derecho (s), historia sagrada y mitología, postrística, astrología y artes mecánicas). Y en el catálogo de “saberes” de la monja en *Primero sueño*, Guos hace mención del astronómico, del físico y del fisiológico, así como de los humanístico, clásico y bíblico, mitológico e histórico, jurídico, político, filosófico, astronómico y médico (*op. cit.*, p. 61). Claro que la inclusión que hace Paz de la química “atrae” a Sor Juana a la “modernidad”, ya que esta disciplina no surgió sino luego de que, en buena medida, los estudios de la escuela paracelsiana fueron transformando la alquimia en química; y, más que ello, porque dicha ciencia es buena muestra del conocimiento perinoético “moderno” (*vid supra* nota 63), por completo alejado del ontológico tradicional.

⁷⁰ En estas páginas y en ocasiones, he usado indistintamente los términos “metafísica” (teología natural) y “teología” (revelada), pero ello sólo porque son dos los textos de la monja que aquí se analizan y, por lo mismo y aunque la estructura jerárquica que ambos plantean es idéntica, los “límites” no (*vid supra* 5.6). O sea, que mientras en la *Respuesta* la “ciencia vértice” lo es la teología revelada, específicamente en estos versos de *El sueño* lo es la natural. Sin embargo, se trate de una o de otra, mi intención aquí ha sido sobre todo la de mostrar cómo la adhesión al método aristotélico desemboca, siempre y por la noción de causalidad (“todas las cosas salen de Dios”, dice Sor Juana), en el conocimiento de una ciencia (natural o revelada) divina.

reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo creado [...]
(vv. 589-92)

O, en otras palabras, compensar con el "arte" (del método filosófico) su incapacidad natural⁷¹ para conocer la Creación intuitivamente.⁷²

El alma, según puede apreciarse, no ha cambiado de "intención", pues aún desea conocer la totalidad de lo creado. Ya dijimos que su soberbia la llevó a pretender "ver" (intentar conocer) la Creación directamente en la Esencia del Creador, pero que, en la "frontera",⁷³ a la debilidad de su potencia le resultó completamente imposible. Ello no obsta sin embargo para que ahora se plantee la posibilidad de hacerlo por analogía.⁷⁴ El alma, que quiso "ver" la luz del sol directamente, y que sólo consiguió ser deslumbrada,⁷⁵ considera la factibilidad de ir "ascendiendo" por lo que sí se adecua a sus "ojos de ave nocturna", o sea, por las cosas sensibles, para así, "grado a grado" (v. 594), lograr acceder a la cima donde el hombre (hipostáticamente en la persona de Jesucristo) se *une* con Dios (vv. 696ss).

Hay aquí, *en cierto modo*, ya una conformación (obligada) de la intención a la potencia, puesto que, según hemos explicado, es en la *res sensible* donde la inteligencia humana encuentra, recurriendo precisamente a los datos procedentes de ella, las imágenes que le permiten entender. Sin embargo, también es verdad que, a pesar de lo anterior, el tipo de conocimiento que Sor Juana expone (*en su desarrollo metodológico*) como buscado por el alma en esta sección del poema, es el de la teología natural o teología metafísica,⁷⁶ ciencia que, si bien puede conocer quiditativamente y a partir de los datos recabados por los sentidos externos en los objetos concretos para, por la vía de causalidad, elevarse hasta el Principio primero, asimismo se encuentra (ella sola) por completo imposibilitada para acceder a la esencia, ya no digamos divina, sino incluso humana.⁷⁶

Ahora bien, tomando en cuenta esto, el hecho de que el alma persista en su intención, habla evidentemente de que no ha depuesto su actitud soberbia. Hay, en efecto, en el planteamiento (vv. 617-703) que Sor Juana hace de lo que el alma pretende conocer, una "cima" que, como acabo de mencionar, no es otra que la Hipostática unión. Veamos.

7.9.1 EL "ASCENSO"

El abandono del conocimiento por intuición que, forzada, realizó el alma, la ha obligado a pensar en recurrir al método discursivo. Este método es, según lo describimos arriba, el propio de la inteligencia humana. En realidad, y de acuerdo a la "tradición intelectual entera",⁷⁷ el alma no tenía "de otra": si no pudo conocer por intuición, únicamente le quedaba hacerlo por deducción (aunque así debió ser desde un inicio, pues la inteligencia encarnada sólo conoce sucesivamente).

⁷¹ Cf. *supra* 4.5.1.

⁷² Hay que recordar aquí que, con su encallamiento, el alma estaba ya "advertida" de parar en la determinación de conocer por intuición, y que una juiciosa cautela ("uerda refleja") la llevó a decidirse por el método consecutivo (*vid supra* 6.9).

⁷³ O sea, en el límite del sitio onírico "efectivo" con el sitio onírico "supuesto" (*cf supra* 6ss).

⁷⁴ "Ananoéticamente, es decir, mediante el conocimiento propiamente metafísico que, en palabras de Maritain, "se eleva partiendo de las cosas visibles cuya razón última investiga, y llega al conocimiento racional de la existencia de Dios, causa primera y autor de la naturaleza". *Op. cit.*, p. 392. (*Cf. asimismo, supra* 5.5.4.)

⁷⁵ Cf. *supra* 6.6 y 6.7.

⁷⁶ Agradezco a Mauricio Beuchot sus amables puntualizaciones al respecto.

⁷⁶ Cf. *supra* 5.7, nota 171. En cuanto a que el alma humana no puede conocer su propia esencia sino sólo su operación, *cf. supra* 4.5.1.

⁷⁷ GLOS, *op. cit.*, p. 65.

Y es precisamente esto lo que Sor Juana apunta cuando escribe que, con la metafísica

[...] haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado,
y el de comprender orden relativo
sigue, necesitado
del del entendimiento
limitado vigor, que a sucesivo
discurso fía su aprovechamiento: :
(vv. 593-9)

Este “orden de comprender”, según el cual las cosas se relacionan (“relativo”) unas con otras (*para su comprensión*), no es otro que el *lógico* del método.⁷⁸

Dice la jerónima que el método, obligado (“necesitado”) por el “limitado vigor” del entendimiento, sigue este “ascenso” con el que, “grado a grado”, posibilita la comprensión consecutiva (“a sucesivo discurso”), y al que, por lo mismo, el entendimiento “fía su aprovechamiento”, o sea, al que “fía sus progresos” (Méndez Plancarte).

Tal “ascenso”, ya lo comprobaremos, lo es de lo inanimado al hombre (el *orden de comprensión* debe llevar, de hecho, de lo material a, en última instancia, lo soberanamente espiritual —Dios, en cuanto Causa primera de todo el ser).

7.9.2 LOS “ENGARCES”

Pero antes, refiere Sor Juana cómo el “sucesivo discurso” “alimenta” a la inteligencia:

cuyas débiles fuerzas, la doctrina
con doctos alimentos va esforzando,
y el prolijo, si blando,
continuo curso de la disciplina,
robustos le va allentos infundiendo,
con que más animoso
al palio glorioso
del empeño más arduo, altivo aspira,
los altos escalones ascendiendo
—en una ya, ya en otra cultivado
facultad—, hasta que insensiblemente
la honrosa cumbre mira
término dulce de su afán pesado
(de amarga siembra, fruto ni gusto grato,
que aun a largas fatigas fué barato),
y con planta valiente
la cima huella de su altiva frente.
(vv. 600-16)

El estudio coordinado de las ciencias (“en una ya, ya en otra cultivado facultad”), aunque trabajoso, cree el alma, podría llevar al entendimiento a conocer “todo lo criado”.^{78bis} Se trata, palmariamente, del “camino” que después Sor Juana repetiría en la *Respuesta*:⁷⁹ “quisiera yo persuadir a todos con mi experiencia a que no sólo no se estorban [las cosas estudiadas por las facultades], pero se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos engarces —que para esta cadena universal les

⁷⁸ Cf. *supra* nota 67 e *infra* 8.1.2.

^{78bis} Cf. *infra* 8.1ss, donde puede verse cómo la propia alma reconoce que en realidad la potencia del entendimiento humano no es capaz de conocer nada *absolutamente*.

⁷⁹ Cf. *supra* 7.8, punto 5 (especialmente la nota 67).

puso la sabiduría de su Autor—, de manera que parece se corresponden y están unidas con admirable trabazón y concierto” (ll. 411ss).

7.9.3 LA EMANACIÓN VITAL

Ahora bien, en los versos siguientes escribe la monja que

De esta serie seguir mi entendimiento
el método quería,
o del Infimo grado
del sér inanimado
(menos favorecido,
si no más desvalido,
de la segunda causa productiva),
pasar a la más noble jerarquía [...]
(vv. 617-24)

Ya hemos dicho que en este paraje de *Primero sueño* la “cima” del conocimiento buscado por el alma se halla en el hombre (vv. 652ss). El hombre es, en efecto (y provisionalmente cuando menos —*cf. infra* 7.9.5.9), cumbre del método, porque él es cumbre de la vida.

La filosofía tomista, que encuentra que la vida se distingue en que un ser es capaz de “*moverse por sí mismo*”, al contrario de los no vivos, que tienen en su naturaleza el *ser movidos por otro*”,⁸⁰ basa su jerarquía de los grados vitales precisamente en la menor o mayor o perfección de ella.

Dicha perfección vital se relaciona entonces con la “movilidad”, pero considerada como *inmanencia*: “esto quiere decir que [el ser vivo] se toma a sí mismo como objeto o como término de su actividad; los seres vivos son fines de sí mismos”⁸¹ Hay ya una diferencia fundamental con los seres no vivos, pues

...mientras que los cuerpos materiales parecen no estar ordenados en sus actividades más que a las cosas externas que ellos transforman, no haciendo el movimiento otra cosa en cierta manera más que atravesarlos, los vivos, por su parte, obran en su provecho, buscando a la vez sostenerse en el ser y adquirir su pleno desenvolvimiento. Así, de cierta manera su actividad permanece en ellos, y es *inmanente*, admitiendo esta cualidad, por otra parte, múltiples grados, yendo de la interioridad aún muy relativa de los vegetales hasta la posesión absolutamente perfecta de sí que no se realiza sino en Dios.⁸²

Dicha jerarquía establece, luego, tres “grados” de vida (vegetativa, sensitiva e intelectual). Sin embargo, y ello lo hemos también señalado, los grados inferiores de la jerarquía se encuentran (como subsumidos) en los superiores.⁸³

Tomando en cuenta todo esto, apunta Gardeil que el Doctor Angélico establece que “cuanto más elevada es una naturaleza, tanto más interior lo que emana de ella”,⁸⁴ y, por eso, “en definitiva, actividad

⁸⁰ GARDEIL, *op. cit.*, p. 24. No hay que entender “movimiento” en el simple sentido de “traslado espacial”, sino como, en palabras del mismo autor, “envolviendo todas las especies de cambios”.

⁸¹ *Ib.*, p. 25.

⁸² *Ib.*

⁸³ *Cf.* cap. 2. También, v. gr., SAN AGUSTÍN, “De la cantidad del alma”, XXXIII. *Obras*. Madrid: BAC, 1969.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 28. Santo Tomás lo explica así: “La diversidad de los modos de emanación en las cosas se ve que es según la diversidad de naturalezas; y cuanto más elevada es una naturaleza, tanto más íntimo le es lo que de ella emana [...] En efecto, entre todas las cosas, los cuerpos inanimados tienen el rango más bajo; y ninguna emanación puede haber en ellas si no es por la acción de uno de ellos sobre otro. Ciertamente, del fuego se engendra el fuego, cuando un cuerpo extraño es alterado por el fuego y llevado a la cualidad y a la especie del fuego [...] Mas entre los cuerpos animados el lugar siguiente lo tienen las plantas, en las que la emanación procede ya del interior: esto es, en cuanto el humor de la planta se transforma interiormente en semilla, y en cuanto ésta, enterrada, crece como planta. Así es que ya se encuentran aquí el primer grado de vida: como los seres vivos son los que se mueven a sí mismos para obrar, los que no se pueden mover sino por las cosas exteriores carecen totalmente de vida. Mas en las plantas es un indicio de vida que lo que en ellas mismas hay las mueve hacia cierta forma. Sin embargo, la vida de las plantas es imperfecta, porque aun cuando la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo,

vital de una parte e inmanencia o interioridad por otra parte son términos correlativos y cuya progresión paralela corresponde a la jerarquía de perfección de los seres”.⁸⁵

No es, entonces, extraño que el alma piense en comenzar su posible investigación por el “ínfimo grado” de lo inanimado, para luego “pasar a la más noble jerarquía” (v. 624) de lo vivo.⁸⁶

escapando poco a poco de esa interioridad, lo que emana termina por ser totalmente extrínseco. En efecto, el humor del árbol, saliendo de éste primeramente hace la flor, y luego un fruto separado de la corteza del árbol, pero que le sigue unido; pero una vez maduro el fruto, se separa totalmente del árbol, cae en tierra y por su virtud seminal produce otra planta. Asimismo, si esto se considera con cuidado, el principio de esta emanación se toma del exterior, pues la savia interior del árbol se toma de la tierra mediante las raíces, y de ella recte la planta su alimento [...] Pero por encima de la vida de las plantas, se encuentra un grado superior de vida, que corresponde al alma sensitiva, cuya emanación propia, aunque contenga del exterior, en el interior termina, y mientras más progresa la emanación, tanto más penetra a lo íntimo. En efecto, lo sensible, que es lo más exterior, imprime su forma en los más exteriores de los sentidos, de los cuales pasa a la imaginación, y ulteriormente al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada uno de los progresos de esta emanación, principio y término se refieren a cosas diversas: en efecto, una potencia sensible no reflexiona sobre sí misma. Así es que este grado de vida es tanto más elevado que el de las plantas cuanto la operación de dicha vida más se mantenga en lo íntimo. Sin embargo, no es una vida del todo perfecta, porque la emanación se produce siempre de una cosa a otra [...] En consecuencia hay un grado supremo y perfecto de vida que es según el entendimiento, porque éste reflexiona sobre sí mismo y se puede entender a sí mismo. Pero también en la vida intelectual hay diversos grados. Porque aunque puede conocerse a sí mismo, el entendimiento humano toma del exterior los primeros elementos de su conocimiento, porque no hay conocimiento intelectual sin imágenes, como es patente por lo ya expuesto. Más perfecta, pues, es la vida intelectual de los ángeles, en los que para conocerse no procede el intelecto de algo exterior, sino que se conoce a sí mismo por sí. Sin embargo, no alcanza en ellos la vida la última perfección, porque aunque el objeto aprehendido les sea totalmente intrínseco, no es éste la propia substancia de ellos, porque, como ya se dijo, no es lo mismo en ellos el entender y el ser. Así es que la última perfección de la vida le corresponde a Dios, en quien no es una cosa el entender y otra el ser, como ya se demostró. Por lo cual es necesario que en Dios el objeto aprehendido sea la propia esencia divina” (*Cont. gen.*, IV, 11. Traducción de Salvador Abascal).

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 29.

⁸⁶ En su libro (*op. cit.*, p. 493), Paz dice de estos versos que “literalmente *reanimada*, el alma se propuso ascender, peldaño tras peldaño, del reino mineral al vegetal y de éste al animal. La idea de las categorías se funde aquí con otra, afín pero distinta: la de la ‘gran cadena del ser’, como dice Microbio, que va de Dios a lo inanimado pasando por las inteligencias angélicas, el hombre, los animales y las plantas [...] El concepto y la expresión ‘cadena del ser’ son de origen platónico”. Lo que por supuesto no significa que necesariamente Sor Juana los haya tomado del platonismo (o, más bien, del neoplatonismo, cual, ahora veremos, el mismo Paz da la impresión de sugerir). En efecto, Tillyard, quien como Paz sigue a Arthur O. Lovejoy (*The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass. 1936), aclara que “la idea empezó con el *Timeo* de Platón, fue desarrollada por Aristóteles, adoptada por los judíos de Alejandría (hay señales de ella en Filón), difundida por los neoplatónicos, y desde la Edad Media hasta el siglo XVIII fue uno de esos lugares comunes que se sugieren o se dan por sentados más a menudo que se elucidan” (*op. cit.*, p. 47). Por su parte, Canals Vidal (*op. cit.*, p. 80) atribuye al pseudo Dionisio Areopagita esta idea que “había de ejercer influencia secular en el pensamiento cristiano: la de los grados o niveles ontológicos según los que se dispone el universo; es decir la ‘escala’ de participación, por la que por encima de los entes que existen pero no viven, están los vivientes y por encima de éstos los que tienen naturaleza intelectual. Esta escala la explica el pseudo Dionisio según un profundo principio: en sí mismo es el ‘ser’ la supremía de las perfecciones, desde la que se explica la misma vida e inteligencia; y la vida en cuanto tal, aunque se dé por modo imperfecto en los entes no intelectuales, es una perfección superior y más profunda que la inteligencia, que se constituye como grado supremo de la escala sólo en cuanto plenitud del ser y de la vida”. Sin embargo, es cierto que ya San Agustín la había puesto al servicio de la teología católica (*cf.*, v. gr., el *De quantitate*, arriba citado). Y parte de la “influencia secular en el pensamiento cristiano” de esta noción (o, como dice Tillyard, del lugar común medieval), la encontramos, obviamente, en la utilización que de ella hace Santo Tomás de Aquino (*cf.*, v. gr., *S. th.* I, q. 65, a. 2). Ahora bien, por lo que respecta a *Primero sueño*, la sugestión de Paz (porque, además de formar parte de su tesis central neoplatónica —*cf.*, v. gr., p. 492, donde se dice con todas sus letras que “fiel a la tradición platónica, sor Juana busca la contemplación del Primer Ser en el conocimiento del universo”; asimismo, *passim*, todo el cap. 6 de la 5ª. parte—, de otra manera no se explica que, tras decir que el alma asciende por la “cadena del ser”, inmediatamente insista en la explicación de la teoría emanatista neoplatónica), es la de que Sor Juana sigue aquí a Plotino. Sin embargo, ya sabemos (*cf. supra* 4.5.2) que el concepto creacionista católico —concepto que, como antes vimos y ahora volveremos a ver, es el de la jerónima— se opone al emanatista plotiniano, que supone, en explicación del propio Paz, que “si el mundo existe es porque Dios, en su plenitud de ser, se desborda, por decirlo así, y produce los mundos y los entes” (p. 493). Para el primero, en cambio, Dios no se identifica con el mundo, sino que lo ha creado libremente de la nada. Ya San Agustín (que cuenta en su arsenal filosófico a los platónicos —y neoplatónicos) separa con rotundidad al Creador de su creación. Refiriéndose precisamente a la “cadena del ser” dice: “Entre las criaturas que son de cualquiera especie, y no son lo mismo que es Dios, por quien fueron criadas, se antepone y aventajan las vivientes a las no vivientes, como también las que tienen facultad de engendrar o apetecer a las que carecen de esta tendencia; y entre las que viven se anteponen las que sienten a las que no sienten, como a los árboles los animales; y entre los que sienten se anteponen las que entienden a las que no entienden, así como los hombres a las bestias; y entre las que entienden se anteponen las inmortales a las mortales, como los ángeles a los hombres” (*Civ. Dei*. XI, 16; el subrayado es mío). Y Santo Tomás, muchísimo menos platónico que el santo de Hipona, se emplea en la *Summa* para refutar el emanatismo gnóstico y neoplatónico de la jerarquía del ser (I, q. 65, a. 3): “No falta orden —dice allí— en la producción de las cosas, pero no el de que una criatura sea producida por otra, lo cual es imposible, sino el orden establecido por las divina sabiduría al instituir diversos grados en las criaturas”. Pero, efectivamente, Sor Juana, al igual que en toda su obra, en *Primero sueño* se adhiere al concepto creacionista católico, pues la “serie” que el alma sigue ascendiendo ortodoxamente (*vid infra* 7.9.4) hasta el Dios Creador (el hombre es aquí, palmariamente, “última perfección de lo criado/ y último de su Eterno Autor agrado” —vv. 673-4. Resulta también necesario recordar lo que en su “Introducción a las cuestiones 44-46” de la *Summa* tomista, explica el p. Jesús

7.9.4 LOS DÍAS DE LA CREACIÓN

El ser “menos favorecido” de la “segunda causa productiva”, o sea, de la Naturaleza, es, por supuesto, éste no vivo.⁸⁷

Ahora bien, paralelo al concepto de la escala del ser, se halla el de los Días de la Creación, que Sor Juana parece seguir puntualmente.⁸⁸ Atendamos.

El concepto revelado de Creación, cuya fundamentación se inicia con las primeras palabras del *Génesis* (I, 1), repetidas después por los símbolos de la fe católica (“Creo en Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra”), es, cual explica Valbuena

...la primera verdad [...] y la base teórica sobre la que descansan todas las otras verdades religiosas y teológicas. La Encarnación, de la que son como una extensión la Redención, la Iglesia y todo el sistema sacramental, completa en el orden sobrenatural el fin y el plan divinos de la creación, que, como dice Santo Tomás, “es el primer efecto del poder divino”. La creación es también un pilar fundamental de la filosofía cristiana, a la cual da un carácter teocéntrico, frente al antropocentrismo de toda la filosofía no cristiana. La afirmación de que Dios es absolutamente por la creación la primera fuente y origen de toda otra realidad, es en sí misma, aunque no en nuestro orden de conocimiento, la verdad primaria de orden existencial y la más fundamental de toda la filosofía [...] En efecto, sólo a base de la creación pueden explicarse y comprenderse el origen del mundo, la distinción entre Dios y el mundo, la unidad del ser y pluralidad de los seres, la contingencia y dependencia esenciales de la criatura [...] y tantos otros postulados [...] La misma criatura recibe su nombre del hecho de la creación, como de lo más radical y trascendente que hay en ella.⁸⁹

Dada esta importancia, el concepto ha tenido un largo desarrollo en la teología católica; desarrollo que tiene sus bases en la exégesis “platónica” de los judíos de Alejandría, principalmente con Filón,⁹⁰ y que

Valbuena cuando refiere que la doctrina creacionista es una de aquellas “verdades de las que, en frase concisa, dijo Lessing: ‘Muchas grandes verdades naturales no eran racionales cuando fueron reveladas; pero fueron reveladas para que pudieran ser racionales’. La doctrina exacta y precisa de la creación es una de esas verdades que el entendimiento humano puede en absoluto conocer por sí solo, pero que de hecho no conoció sin el auxilio de la revelación cristiana” —p. 479). Nada pues de lo que asegura Paz cuando concluye (de unos versos de Pope, que no de la monja —*vid infra* nota 173) que “sor Juana [tropezó] al fin y al principio con dos inconmensurables: el ser infinito y la nada” (p. 494). Sor Juana no tuvo, como puede verse, necesidad de acudir a Plotino o a los gnósticos para obtener esta idea de la jerarquía vital que, con tan gran riqueza, fue puesta al servicio de la fe católica por sus Padres y Doctores (*vid infra* 7.9.4).

⁸⁷ Que la Naturaleza sea “segunda causa productiva” se debe, evidentemente, a que la *Primera* es Dios, quien por su bondad creó el mundo. La noción de orden de los grados del ser, está relacionada con la de causación. Así, dice Santo Tomás que “en dicho orden, en cuya consideración vemos la razón de la divina providencia, dijimos que, en primer lugar, está la bondad divina como fin último y, a la vez, primer principio de acción, y después la multitud de cosas en cuya constitución entra necesariamente la diversidad de grados en las formas y materias, en los agentes y pacientes y en las acciones y accidentes. Luego así como el primer fundamento de la providencia divina es en absoluto la bondad de Dios, así también el primer fundamento en las criaturas es su multitud, para cuya institución y conservación parece estar ordenado el resto de las cosas” (*Cont. gen.*, III, 97). Con respecto a que el ser inanimado es el “menos favorecido, / si no más desvalido” (vv. 622-3), hay que agregar que esta idea encuentra también fundamento en la noción de jerarquía; y no sólo por la posición última de lo no vivo en la escala del ser, pero asimismo por la de causación arriba señalada. En efecto, dice el Aquinate que “siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por sí mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, que son las que por sí mismas se ordenan a él [...] Ahora bien, consta por lo expuesto que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo, como se ve por lo dicho. Luego únicamente la criatura intelectual es basada por sí misma, y las demás, para ella [...] En un todo cualquiera, las partes principales se requieren de por sí para constituirlo: las otras, sin embargo, para la conservación o cierta mejora de ellas. Si las criaturas intelectuales son lo mejor o principal de todas las partes del universo —pues copian de más cerca la divina semejanza—, resultará que la divina providencia atenderá a las criaturas intelectuales por ellas mismas y a las demás en orden a ellas” (*ib.*, III, 112). *Cf.* 8.1.3

⁸⁸ En su estudio introductorio a la primera parte del *Símbolo de la fe* de Granada (*op. cit.*, p. xxxii), Balcells explica que en ella “el principio ordenador de la Creación del mundo [‘sébase...que el diseño se ajusta a la pauta de la Creación del mundo, obrada en seis días’ —p. xxxi] se completa con otra guía estructurante, la del ‘orden’ y ‘escala’ perfecta de los seres”.

⁸⁹ *S. th.* “Introducción a las cuestiones 44-46”, p. 473.

⁹⁰ Dice Valbuena que, debido precisamente a su interpretación idealista del *Génesis*, según la cual “no podía concebir que el Dios eterno, que vive y obra por encima del tiempo, pudiera trabajar en la obra de la creación durante seis días y, al fin, como quien está rendido de la fatiga, descansara el séptimo día”, la descripción de Filón “nos muestra el orden de este mismo mundo, reflejo de la sabiduría y bondad de Dios, pero no el orden de su creación” (*ib.*, “Introducción al tratado de la creación corpórea”, p. 954).

con Orígenes fue “perfeccionado por la revelación cristiana”, para quien “la Idea platónica se convierte en la Sabiduría personal de Dios, el Verbo”.⁹¹ La exégesis antioquena en cambio, más preocupada por lo religioso que por lo filosófico, se apega mayormente a lo “literal”, por así decirlo, del *Génesis*, y “va exponiendo la obra de los seis días haciendo ver a sus oyentes la sabiduría y la providencia de Dios”.⁹² En la exégesis de Capadocia se juntan las anteriores escuelas, de modo que San Basilio puede servirse de la naturaleza “a las mil maravillas para presentar a su fiel auditorio las de la creación, que es como el espejo de la belleza de Dios”.⁹³ San Agustín por su parte, y aunque haciendo énfasis en la segunda, parece admitir tanto la interpretación “literal” como la “alegórica” del texto bíblico.⁹⁴ La exégetas medievales, generalmente, buscaron armonizar ambas corrientes.⁹⁵ Y, Santo Tomás de Aquino, teniendo en cuenta que “la creación del mundo es un artículo de la fe católica”,⁹⁶ sabe, sin embargo, que “este problema del origen de las cosas es también un problema que los filósofos trataron de explicar con las luces de su razón”, por lo que “la constitución del mundo y la naturaleza de sus partes principales, que la Sagrada Escritura menciona, son objeto de estudio de parte de los físicos”; dado lo cual, “todos estos elementos reunidos contribuyen a conocer mejor el dogma cristiano de la creación y pueden ser necesarios para disipar los errores de los filósofos o herejes contrarios a la fe”;⁹⁷ debido a lo anterior es que “el Angélico nos expone la creación de las cosas narradas en el Génesis, con ayuda de los Padres y de los filósofos y físicos”.⁹⁸

Como puede apreciarse, hay una larga tradición exegética que, fundada en pasajes capitales de la Sagrada Escritura, desarrolla, mediante el uso de conceptos como el del ordenamiento perfectivo del ser y el de los días genesíacos, el tema cristiano básico de la Creación.⁹⁹

En tal sentido, Valbuena explica que Santo Tomás “nos expone, siguiendo en esto a los Santo Padres y a los teólogos que le precedieron, el capítulo primero del Génesis”.¹⁰⁰

La secuencia de los días de la creación según el *Génesis*, “expresa en resumen la obra divina y el dogma fundamental de la fe hebrea y cristiana, dogma que se repite infinitas veces en la Biblia”.¹⁰¹ Así,

⁹¹ *Ib.*

⁹² *Ib.* Esta escuela sostiene con San Juan Crisóstomo que, si la Escritura habla de la creación en seis días, no se debe a la impotencia divina de crear el mundo en un solo instante, sino a que, en palabras de Valbuena, “lo creó por partes, para nuestra instrucción, para que no creyéramos que al acaso habría sido hecho y no por una gran sabiduría, que, luego de creadas las cosas, las rige y las gobierna con su providencia”.

⁹³ *Ib.*, p. 957. Y, al igual que el Crisóstomo, San Basilio habrá de fundarse para esto en las palabras de San Pablo: “Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas” (Rom I, 20).

⁹⁴ Comenta Valbuena que San Agustín expone “las interpretaciones fundamentales que se han dado de la obra de los seis días, la una que sigue el sentido obvio de la letra, y la otra que se eleva por encima de ese sentido en busca de algo más alto” (*ib.*, p. 964).

⁹⁵ Poniendo el ejemplo de Pedro Lombardo, Valbuena dice que éste, en el libro II del *De las sentencias* (qq. 12-15), “trata de la obra de los seis días. Aunque la simple lectura del texto impresiona frecuentemente a los lectores y los lleva a seguir la sentencia de los Padres antioquenos y capadocianos, pero las agudas reflexiones de San Agustín le hacen también mucha mella. Tal es [su] sentencia [...], que expone la creación del mundo a base de la doble interpretación de los Padres” (*ib.*).

⁹⁶ “El origen del mundo por creación es una verdad que está al alcance de la razón, aunque de hecho nunca los filósofos la alcanzaron; pero la creación en el tiempo es una verdad que sólo por la fe podemos conocer, según el mismo Doctor” (*ib.*, p. 966).

⁹⁷ *Ib.*, pp. 966-7: “He aquí por qué en Santo Tomás encontramos, con la Sagrada Escritura, que es lo fundamental y lo propio de la teología, cuestiones filosóficas y físicas que el Angélico juzga necesarias para la plena comprensión de las teológicas.”

⁹⁸ En la exégesis posterior al Aquinate, Cayetano por ejemplo, para su comentario del *Génesis* y “aunque se deja llevar por la letra de la Escritura, desde el día primero declara que Moisés los ideó para mostrar el orden y la sabiduría que reinan en las obras divinas del universo y para señalar el día séptimo como santo” (*ib.*, p. 968-9).

⁹⁹ Además de los lugares bíblicos mencionados (Gen I, 1 y Rom I, 20), resalta por su importancia en el desenvolvimiento del concepto teológico creacionista, el Salmo XIX (XVIII) —“El cielo proclama la gloria de Dios; de su creación nos habla la bóveda celeste./ Los días se lo cuentan entre sí...”—, ya que en él es posible hallar tanto la escala ontológica (y, por lo mismo, anatómica) perfectiva, como, por supuesto, los siete días de la Creación. Para la influencia que estos conceptos han tenido en textos literarios de España, cf., v. gr., lo señalado por el propio Balcells (*op. cit.*, pp. xxii y ss), quien, además de Granada, menciona, entre otros, a Raimundo Sabunde, Raimundo Lulio, Juan Manuel y Fray Luis de León.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 953; “...el desarrollo completo con toda exactitud y precisión metafísica del concepto y del hecho substancialmente de la creación, tal como hoy le tenemos, procede de Santo Tomás, quien lo hizo genéticamente a base de la doctrina filosófica de Aristóteles y de la revelación cristiana” (“Introducción a las cuestiones 44-46”, p. 479)

en la *Summa* (I, qq. 65-74), el Doctor Angélico acompaña al libro bíblico en su narración de los días de la Creación.

Ahora bien, dijimos que en los versos que actualmente analizamos Sor Juana hace lo mismo. Para probarlo, será necesario mencionar antes cómo plantea el santo su investigación.

En efecto, luego de mencionar el estudio que hará de las dos jornadas iniciales, llega a las obras de la tercera (q. 69), de la que dice que “investigaremos dos cosas: [...] Primera: de la congregación de las aguas [...] Segunda: de la producción de las plantas”.¹⁰² Por lo que al cuarto día toca (q. 79), el santo explica que se investigará “Primero: de la producción de los astros [...] Segundo: del fin de esta producción [...] Tercero: si están animados”.¹⁰³ Llegado a los días quinto y sexto (qq. 71-2), el Aquinate trata de, respectivamente, la creación de los animales acuáticos y aéreos en el primero, y de los terrestres (dejando, aunque creado en este día, al hombre para otro sitio) en el segundo. En cuanto a la séptima jornada (q. 73), el Angélico Doctor dice, en el segundo artículo, que Dios descansó “primero, porque cesó de crear cosas nuevas, pues nada hizo después que de algún modo no estuviera en las obras precedentes [...] —De otro modo, en cuanto que Él no necesita de las cosas creadas, siendo feliz por sí mismo.— Y así no se dice que después de la creación de las cosas ‘descansó en ellas’ como si de ellas necesitara para su felicidad, sino que ‘descansó de ellas’, pero descansó en sí mismo, porque Él a sí mismo se basta y Él mismo llena todos sus deseos. Y aunque desde la eternidad descansó en sí mismo, sin embargo, el descanso en sí mismo después de terminadas estas obras pertenece al séptimo día”.

7.9.5 EN PRIMERO SUEÑO

Veamos pues cómo igualmente el alma de *Primero sueño*, partiendo aquí de la obra del tercer día, plantea el inicio de su posible “ascenso”, de lo inanimado al hombre, por las aguas.

7.9.5.1 TERCER DÍA

Dice Sor Juana que, “queriendo” seguir^{103bis} el método, el entendimiento pensaba en pasar del “ser inanimado” a “la más noble jerarquía”

que, en vegetable aliento,
primogénito es, aunque grosero,
de Thelís —el primero
que a sus fértiles pechos maternos,
con virtud atractiva,
los dulces apoyó manantiales
de humor terrestre, que a su nutrimento
natural es dulcísimo alimento—,
y de cuatro adornada operaciones
de contrarias acciones,
ya atrae, ya segrega diligente

¹⁰¹ *Ib.*, p. 974.

¹⁰² En la “Introducción” a esta cuestión (p. 1044), Valbuena explica que “el día tercero abarca dos obras: la primera de distinción; la segunda, de ornato. A la general división de las aguas primitivas en superiores e inferiores sigue la reunión de éstas en un lugar para darlo a la formación de la tierra, en que se desarrollará principalmente la vida humana [...] Los caldeos concebían la tierra a modo de un casquete esférico sostenido sobre las aguas, que a la vez la rodeaban. El Salmista se inspira en esta concepción, con que pretendían explicar el brotar continuo de las fuentes [...] La obra de ornato empieza por lo más imperfecto, por el reino vegetal. Bajo el imperio divino, las plantas brotan de la tierra, de la que viven y cuyo adorno forman”. Cf. asimismo *Símb.* I, 9.

¹⁰³ “La obra del día cuarto es el ornato del cielo, en el cual coloca Dios los astros para que iluminen la tierra.” *Ib.*, p. 1054.

^{103bis} Vv. 616-7: “De esta serie seguir mi entendimiento/ el método *querla*”. Para la importancia del uso de los copretéritos en esta sección de “La deducción”, cf. *infra* 8.1.

lo que no serle juzga conveniente,
ya lo superfluo expelle, y de la copia
la substancia más útil hace propia [...]
(vv. 625-38)

Antes hemos apuntado que “la más noble jerarquía” es la de los seres vivos;¹⁰⁴ y que en ella el grado más bajo lo ocupan las plantas. Ahora bien, la Sagrada Escritura refiere que éstas fueron creadas el tercer día,¹⁰⁵ pero también que, ese mismo día y antes que ellas, Dios congregó las aguas.¹⁰⁶

A este respecto, explica Santo Tomás que

en el tercer día se elimina el estado informe de la tierra, que es doble: Primero, que era “invisible” o “vacía”, porque estaba cubierta de las aguas. Segundo, que estaba “desordenada” o “confusa”, es decir, que carecía del debido ornato, el cual a la tierra le viene de las plantas de que se viste. Una y otra imperfección queda eliminada con la obra del tercer día. La primera, por cuanto las aguas se reunieron en un lugar, dejando ver la tierra seca. La segunda, por la producción de la hierba verde.¹⁰⁷

Pues bien, esto mismo es lo que resume Sor Juana cuando escribe que el alma pensaba en comenzar su posible investigación por el que “en vegetable aliento” es “primogénito” de Tetis,¹⁰⁸ o sea, por el “reino vegetal” (Méndez Plancarte). Y es éste, precisamente, el “primero” que “exprimió”¹⁰⁹ “los fértiles pechos maternos” de las aguas (“los dulces [...] manantiales de humor terrestre”). Como se ve, la secuencia esbozada por la monja implica que las plantas pueden nutrirse del agua (“que a su nutrimento natural es dulcísimo alimento”), pero ello sólo porque, obviamente, ésta ya fue anteriormente reunida.¹¹⁰ Resulta entonces claro que la secuencia de los presentes versos es la misma del *Génesis*.

Sin embargo, este procedimiento no es único en Sor Juana. En los *Ejercicios de la Encarnación*,¹¹¹ la jerónima sigue uno a uno los “inefables favores” que Dios hizo a María, sirviéndose para ello de los días genesiácos, ya que “entre ellos fue mostrarle toda la creación del Universo, haciendo que todas aquellas criaturas la fuesen jurando reina y dándole obediencia...”¹¹²

¹⁰⁴ Cf. *supra* 7.9.3.

¹⁰⁵ Gen 1, 9ss.

¹⁰⁶ *Vid supra* nota 102.

¹⁰⁷ S. th. I, q. 69, a. 2. *Vid infra* nota 115.

¹⁰⁸ Anota a los vv. 626-7 el p. Méndez Plancarte que “...*Themis*, la hija Urano, hermana de Saturno y diosa de la Justicia eterna (y madre de Astrea, la diosa de la justicia humana), no parece venir muy a cuento [...] ¿Será errata por “*Thetis*”, la esposa del Océano y madre de los Ríos y de las Océánidas...? En tal hipótesis, todo se aclara: los ínfimos vegetales, —las algas marinas— son los primeros que exprimen los pechos maternos de Thetis, —los manantiales del agua, que es el ‘humor terrestre’—, al nutrirse de ella...Por eso introducimos en el Texto —aunque no sin dudar un poco— esta corrección”. Y nosotros, sin tampoco decidimos por ninguna de las dos, simplemente traemos a colación que, según la *Mitología* editada por Víctor Civita (San Pablo: Abril, 1973, t. III, p. 739), Temis era “el Orden establecido (en el universo y entre los hombres), y por extensión el Derecho...”, con lo que también quedaría, en cierta forma, resuelta la dificultad.

¹⁰⁹ *Vid nota anterior*.

¹¹⁰ *Vid supra* nota 102. En nota a los vv. 632-9, explica Méndez Plancarte que, según Granada, “nuestros miembros tienen tres operaciones necesarias para su mantenimiento, que llaman *atractiva, conversiva, y expulsiva*, y la primera envuelve la *selectiva*, ya que ‘cada miembro, como si tuviese juicio y sentido, toma (de la masa de la sangre) lo que conviene a su naturaleza, y no toca en lo demás’... (‘Símbolo’, I, 25...)”. Y, en el c. X del *Símbolo*, el mismo Granada refiere cómo no “es menos de considerar la manera en que estos árboles y todas las plantas se mantienen. Porque en las raíces tienen una burbillas, por las cuales atraen el humor de la tierra, que con el calor del sol sube a lo alto por el corazón y corteza del tronco, y por todos los poros del árbol, para cuya conservación sirven esas mismas cortezas, que son como camisas y ropas que lo abrigan y visten. Tienen también las hojas a manera del cuerpo humano sus venas, por donde este jugo corre y se reparte, de tal manera trazadas, que en medio está la vena mayor que divide la hoja en dos partes iguales, y de ésta se enraman todas las venas, adelgazándose más y más hasta quedar como cabellos, por las cuales se comunica el alimento a toda la hoja [...] Pues desta manera no sólo se mantiene el árbol, sino también crece mediante la virtud del ánima vegetativa, y crece más que cualquiera de los animales que tienen la misma ánima”.

¹¹¹ Alberto G. Salceda dice que éstos “probablemente fueron escritos entre 1684 y 1688” (*Obras completas*, t. IV, p. 663), mientras que Paz da como fecha posible para *Primero sueño* “alrededor de 1685” (*op. cit.*, p. 469; el poema fue publicado por primera vez en Sevilla, en 1692 —MÉNDEZ PLANCARTE: “Introducción” a *El sueño*, *op. cit.*, p. xli), lo que sugiere que ambas obras fueron hechas con muy poca distancia entre ellas.

¹¹² Ll. 34ss.

Y, al llegar a la "Meditación" del *Día tercero*, desarrolla, como en las del resto de ellos, la aplicación alegórica de las palabras del *Génesis* a la Virgen (en este caso las ya referidas de la congregación y creación de aguas y plantas).

Lo que sin lugar a dudas resulta interesante es que, en la "Meditación" del *Día quinto*, en el cual fueron creados los primeros seres con alma sensitiva (los animales aéreos y acuáticos), la poetisa señala que ello se debió a que, antes, en el tercero, otorgó "Dios alma vegetativa a las plantas, para que así, *por grados*, fuesen creciendo las primorosas obras de aquella Sabiduría inmensa".¹¹³

Como puede apreciarse, en Sor Juana es indudable la utilización complementaria de la escala perfectiva del ser y de los días de la Creación.¹¹⁴

7.9.5.2 CUARTO DÍA

Según el Génesis (I, 14), el cuarto día Dios colocó en cielo los astros.

Al respecto dice Santo Tomás que

tres cosas son mencionadas en la creación, a saber: el cielo, el agua y la tierra. Y estas tres cosas quedaron formadas mediante la obra de distinción de los tres primeros días. El primer día, el cielo; el segundo se separan las aguas; el tercer día se verifica en la tierra la distinción del mar y de la tierra seca. E igualmente en la obra de ornato: el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros, que se mueven en el cielo y son su ornamento; el segundo, que es el quinto,

¹¹³ Ll. 465ss; el subrayado es mío.

¹¹⁴ En los *Ejercicios* esta complementariedad es aún más patente, porque en ellos Sor Juana trasciende, propiamente hablando, los seis días bíblicos de la Creación, de modo que el novenario (o decenario, si se incluye el *Día de la Encarnación*) incluye también las tres jerarquías angélicas; y esto porque "aunque allí [el *Génesis*] no expresa orden ni tiempo, que precediese de la obediencia de unos Coros a otros, a mí me ha parecido, *para el método de estos tres días* [extrás], distribuirlos en las tres Jerarquías y en aquellas tres prerrogativas de Poder, Sabiduría y Amor, que le fueron comunicadas [a María] de las Tres Divinas Personas; siendo hoy [*Día séptimo*] la prerrogativa de que la demos la ennoblecida, el Poder que goza sobre todo lo criado y con especialidad sobre los Coros Angélicos, de quienes la primera Jerarquía, *respecto de nosotros*, se divide (según el glorioso San Gregorio) en tres Coros, que son: Ángeles, Arcángeles y Virtudes" (ll. 749ss; los subrayados son míos). Efectivamente, aquí Sor Juana, para que sean nueve, agrega tres días a los seis de la Creación; pero lo hace de modo que la escala de perfección ontológica no se altere. Para lograrlo, recurre al expediente de estructurar las tres jornadas extras con acuerdo a los grados que ella conoce en los espíritus puros (cf. *infra* notas 130 y 132). Por eso antes dice que, aunque el *Génesis* no hace mención de ello, "en esta misteriosa representación" (de los *Ejercicios*, se entiende) Dios, "añadiendo favores a favores y grandezas a grandezas, quiso que se conociera que no se estrechaban los privilegios de María sólo al ejemplar de los de Adán en el Paraíso, en ser rey de las criaturas inferiores, sino que el mar inmenso de sus méritos rompía todos los márgenes de la Naturaleza, y que crecían sus espumas a escalar no sólo el Cielo, más a que se anegasen en él las puras Substancias Angélicas" (ll. 729ss). Ahora bien, el orden que, según explicamos, Sor Juana usa para hablar de los ángeles, es el complementario de los grados y los días que ya conocemos: partiendo del grado más bajo de los seres espirituales, o sea de "nosotros", la monja plantea que al primer día (en realidad al séptimo) corresponde la "primera" jerarquía que, como bien dice, es la mencionada de los "Ángeles, Arcángeles y Virtudes". Con el mismo "método" (l. 750), al segundo día (al octavo) toca la "segunda Jerarquía", que "según el mismo San Gregorio, se divide en otros tres Coros, que son: Potestades, Principados y Dominaciones" (ll. 877ss). Y, por último, al tercer día (al noveno) se asocia "la tercera Jerarquía, [que] según el mismo Santo Doctor, se divide en tres Coros, que son Tronos, Querubines y Serafines" (ll. 972ss). En cuanto a esto, explica Santo Tomás que, por lo que a los ángeles respecta, "es manifiesto que las diversas especies de sustancias se toman separadas, en razón de sus grados diversos, pues no hay individuos en una especie y no hay dos iguales, sino que unas son naturalmente superiores a las otras. Por eso se dice en Job: *¿Conoces acaso la ordenación del cielo?* y Dionisio dice que *así como la muchedumbre de los ángeles tiene jerarquías supremas, medias e ínfimas, así en toda jerarquía hay un orden supremo, medio e ínfimo, y en todo orden, supremos, medios e ínfimos*" (*Cont. gen.* II, 95; cf. también *S. th.* I, q. 50, a. 4.). Y por su parte, Tillyard (*op. cit.*, pp. 71-2) añade que "Dionisio el Areopagita enseñó que los ángeles se encontraban dispuestos en un orden definitivo, de acuerdo con su capacidad natural para recibir la esencia divina no dividida. Conociéndose a sí mismos y libres de pecado, están absolutamente satisfechos con toda la medida de lo que pueden asimilar, y no envidian a los que están por encima de ellos [...] Hay tres principales órdenes de ángeles. La más elevada es contemplativa y consiste en Serafines, Querubines y Tronos. Así, el eslabón superior de la cadena del ser resultaría el jefe de los Serafines. La segunda orden es más activa, pero más potencialmente que de hecho: su estado psicológico es antes de actitud que de acción. Se divide en Dominaciones, Virtudes y Potestades. Más activa aún es la tercera orden, dividida en Principados, Arcángeles y Ángeles. Es esta última categoría, la de los Ángeles, la que forma el medio entre toda la Jerarquía angélica y el hombre. Reciben los encargos de Dios" (cf. *infra* nota 132). Es cierto que el orden que Tillyard describe es apenas distinto del de Sor Juana, pero ello se debe a que mientras éste sigue al pseudo Dionisio, la monja sigue a San Gregorio (cf. *S. th.* I, q. 108, a.6).

las aves y los peces para adorno del elemento medio, que comprenden el aire y el agua, donde se mueven; el tercer día, que es el sexto, son producidos los animales que se mueven en la tierra y son su adorno.¹¹⁵

Aquí es posible corroborar cómo toda esta sección de *Primero sueño* (vv. 576ss) se ocupa de que, en ella, el alma pretende investigar la obra de ornato (de aquí que no se inicie con la obra del primer día genesiaco, sino con la del tercero).

Y a la “dificultad” (que bien podría ser relacionada con la estructura de la escala jerárquica en el poema— vid *infra* nota 117) de que

El sol, la luna y los demás astros son causa de las plantas. Pero naturalmente la causa precede en orden al efecto. Luego los astros no debieron ser producidos el día cuarto, sino el tercero o antes.¹¹⁶

El Angélico Doctor responde que

Dice San Basilio que la creación de las plantas se antepone a la de los astros para excluir la idolatría. Los que toman los astros por dioses dicen que las plantas deben su primer origen a los astros, aunque, según San Crisóstomo, los astros cooperan a la producción de las plantas con sus movimientos como el hombre con su labor.¹¹⁷

7.9.5.3 QUINTO Y SEXTO DÍAS

Ahora el alma debería pasar, con el quinto y sexto días de la Creación (Gen I, 20; 24), al siguiente grado de la escala ontológica:

y —ésta ya investigada—
forma inculcar más bella
(de sentido adornada,
y aun más que de sentido, de aprehensiva
fuerza imaginativa),
que justa puede ocasionar querella
—cuando afrenta no sea—
de la que más lucida centellea
inanimada Estrella,
bien que soberbios brille resplandores
—que hasta a los Astros puede superiores,
aun la menor criatura, aun la más baja,
ocasionar envidia, hacer ventaja— [...]
(vv. 639-51)

¹¹⁵ *S. th.* 1, q. 70, a. 1. Hay que tener en cuenta que el Aquinate distingue tres cosas en las palabras del *Génesis*: “la obra de la ‘creación’, por la cual fueron producidos los cielos y la tierra, pero informes; la obra de la ‘distinción’, por la que fueron acabados los cielos y la tierra [...] la del ‘ornato’, el cual es cosa distinta de la perfección, pues la perfección del cielo y de la tierra parecen pertenecer a su constitución intrínseca, mientras que el ornato es de las cosas distintas del cielo y de la tierra; así como el hombre se constituye por sus propias partes y formas y se adorna con los vestidos” (*ib.*). Cf. los *Ejercicios de la Encarnación*, I, 554.

¹¹⁶ *ib.*

¹¹⁷ *ib.* En este sentido, es innecesaria para nuestro propósito la explicación de Tillyard de que, como los cuatro elementos componían incluso a los seres vivos superiores, dichos elementos “no podían ser eslabones de una simple cadena: habían de ser una cadena suplementaria diversamente conectada con la principal. Ahora bien, así como los elementos, inanimados ellos mismos, tocaban la cadena en lugares altos o al menos medianos, así como bajos, las partes perfeccionadas de la naturaleza inanimada estaban dispuestas en una jerarquía que mostraba sus alturas muy por encima de los especímenes inferiores de la clase animada” (*op. cit.*, p. 65). Pero esta segunda parte de su exposición está en abierta contradicción con la expresado por nuestra monja en los vv. 650-2 de *Primero sueño* (vid *infra* 7.9.5.3): “que hasta a los Astros puede superiores, / aun la menor criatura [animada], aun la más bajo, / ocasionar envidia, hacer ventaja”; por lo que, si atendemos a lo arriba explicado por el Angélico, y, además, recordamos lo dicho por Sor Juana en los *Ejercicios* (vid *supra* nota 113), y, a todo ello sumamos el que el alma ha pasado a investigar la “más noble jerarquía” de lo vivo, llegaremos a la conclusión de que la poetisa incluyó los astros en el poema (vv. 644-51) apeándose estrictamente al *Génesis* y sin quebrar la escala jerárquica del ser.

El apego al “método” deberá, efectivamente, llevar luego a la protagonista del poema a “inculcar”¹¹⁸ una “forma [...] más bella” que la anterior, es decir, a intentar conocer la vida del “reino animal” (Méndez Plancarte).

Según apuntamos,¹¹⁹ en la jerarquía de los grados vitales la vida sensitiva de los animales ocupa el segundo escalón. La razón principal reside en que su inmanencia es mucho mayor que la de las plantas. Esto se aprecia en que, mientras lo que emana del alma vegetativa termina en un ser completamente distinto a ella, la emanación del alma sensitiva, en cambio, desemboca en su propio ser.¹²⁰

Con palabras de Santo Tomás, lo que ocurre es que, en el alma sensitiva, “lo sensible, que es lo más exterior, imprime su forma en los más exteriores de los sentidos, de los cuales pasa a la imaginación, y ulteriormente a la memoria”;¹²¹ debido a ello es que, aunque la emanación propia del alma sensitiva comienza en el exterior, concluye en el interior.¹²² Gardeil, resumiendo el principio de los grados de la emanación vital, dice que, en el alma sensitiva, la emanación desemboca

en un término verdaderamente inmanente: la imagen percibida por los sentidos, pasando por la imaginación, termina en efecto por llegar a la memoria, en la que es conservada.¹²³

El alma sensitiva subsume, entonces, no sólo a la vegetativa, según quedó dicho antes,¹²⁴ sino que posee facultades que, a su vez, encontraremos subsumidas en la intelectual. Ellas son los sentidos exteriores y la imaginativa.¹²⁵

Debido precisamente a todo esto es que los actuales versos de *Primero sueño* hablan de que el alma de las bestias está “de sentido adornada/ y aun más que de sentido, de aprehensiva/ fuerza imaginativa”.

Tal es, en efecto, la “belleza” de lo vivo que “justa puede ocasionar querella/ [...] de la que más lucida centellea/ inanimada Estrella”.¹²⁶

7.9.5.4 EL HOMBRE

Llegamos ahora al grado de la vida espiritual. Sin embargo, aún seguimos en el sexto día, ya que, dice el *Génesis* (I, 26), el hombre fue creado entonces.

Aquí, y a semejanza de lo que ocurre en el alma sensitiva, nos encontramos con que en el alma intelectual del hombre se hallan (virtualmente) los grados inferiores. Por eso la protagonista del poema puede plantearse que, siguiendo el “método”, debería

[...] de este corporal conocimiento
haciendo, bien que escaso, fundamento,
ni supremo pasar maravilloso
compuesto triplicado,

¹¹⁸ Dice Méndez Plancarte que “inculcar”: “(con su primer sentido latino de ‘pisar’, ‘calear’...): ‘poner mis huellas sobre esa otra forma’, o ‘recorrerla’, o ‘profundizarla’...” (nota al v. 638).

¹¹⁹ Cf. *supra* 7.9.3.

¹²⁰ Cf. *supra* nota 84.

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Idem*. Aunque, claro, esta inferioridad no es de ningún modo semejante a la del alma intelectual, por la que ella es capaz de reflexionar sobre sí misma. En el animal, la interioridad no le permite tal autoconocimiento (“porque la emanación se produce siempre de una cosa a otra”).

¹²³ *Op. cit.*; p. 28

¹²⁴ Cf. *supra* 7.9.3, nota 83.

¹²⁵ Así, en el v. 655 dirá Sor Juana que el hombre es “compuesto triplicado”, pues en él se encuentran las tres almas (cf. *infra* 7.9.5.4)

¹²⁶ *Vid supra* nota 117. Es cierto que, como explica Santo Tomás (*S. th.* I, q. 72, a. un.), dentro de este “grado” hay también diferencias en cuanto a que unos animales son más perfectos que otros. Sor Juana no ha tratado por separado a los animales aéreos y acuáticos de los terrestres, pero ello seguramente porque, aunque creados en distintos días, poseen todos alma sensitiva por igual.

de tres acordes líneas ordenado
y de las formas todas inferiores
compendio misterioso: [...]
(vv. 652-58)

O sea, que, luego de haber investigado los cuerpos en los que se manifiestan los grados inferiores, tocaría su turno a aquel ser ("maravilloso") que, por estar "compuesto" precisamente de las tres almas (vegetativa, sensitiva e intelectual), es "de las formas todas inferiores/ compendio misterioso".

Los próximos versos desarrollarán esta idea. El hombre, dice Sor Juana, es

bisagra engazadora
de la que más se eleva entronizada
Naturaleza pura
y de la que, criatura
menos noble, se ve más abatida: [...]
(vv. 659-63)

Hallamos en este punto la referida noción secular de microcosmos. Según tuvimos oportunidad de explicar, ésta considera que el hombre es epítome del cosmos, pues en él se encuentran como resumidas sus características.¹²⁷

Ahora bien, en la escala jerárquica, el hombre es sólo el primero (y por ello el más bajo) de los seres intelectuales. Ya vimos que sobre él se encuentran los seres puramente espirituales: los ángeles¹²⁸ y Dios. La causa de esto volvemos a encontrarla en la noción de los grados de emanación vital. Aunque en el hombre la inmanencia es muchísimo mayor que la de las bestias, no es, sin embargo, perfecta. Debido a ello es que el Aquinate dice que, al contrario de lo que ocurre con el entendimiento humano, que para conocerse a sí mismo necesita obtener sus datos iniciales del exterior, la inteligencia angélica en cambio (y sin alcanzar con ello el máximo grado de perfección, que pertenece a Dios) "se conoce a sí misma por sí".¹²⁹

Al estar naturalmente unida a un cuerpo, el alma humana tiene necesidad de él para conocer, quedando de tal modo colocada por debajo de los seres puramente espirituales. No obstante, nuestra alma es un alma intelectual, lo que, igual que a los ángeles, nos convierte en criaturas espirituales. El alma intelectual del hombre posee así facultades que, como las de los espíritus puros, no son actuadas en última instancia por el cuerpo.¹³⁰

Es en este sentido que el hombre es "bisagra"¹³¹ de "la que más se eleva entronizada/ Naturaleza pura", o sea, de las criaturas angélicas supremas,¹³² con las que comparte su calidad de espíritu; y "de la que,

¹²⁷ Cf. *supra* cap. 2 (principalmente 2.5).

¹²⁸ Dice Sor Juana en la *Respuesta* que "no por otra razón es el ángel más que el hombre que porque entiende más; no es otro el exceso que el hombre hace al bruto, sino sólo entender..." (ll. 617-20).

¹²⁹ Cf. *supra* nota 84.

¹³⁰ Dice Santo Tomás que "hay en nuestra alma algunas facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos, y estas fuerzas son el acto de ciertas partes del cuerpo; así la fuerza visiva es el acto del ojo, como la auditiva lo es del oído. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos, tales como el entendimiento y la voluntad, y éstas no son acto de parte alguna del cuerpo.—Ahora bien, conforme hemos dicho, los ángeles no tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Por consiguiente, de entre estas fuerzas no pueden convenirles más que el entendimiento y la voluntad [...] Esto mismo reconoce el Comentarista cuando dice que las substancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad.—Y es también lo que conviene al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual y no lo sea sólo en parte, como lo es nuestra alma. Y ésta es la razón de que a los ángeles se les llame 'inteligencias' y 'mentes', como ya hicimos notar" (*S. th.* 1, q. 54, a. 5). Cf. *supra* nota 114.

¹³¹ Aclara el moderno editor de Sor Juana que "el hombre es la 'bisagra' que une dos mundos: el corpóreo de minerales, plantas y brutos, y el espiritual de los ángeles" (nota al v. 659). Por su parte, dice Verneaux que "el alma se encuentra así situada en los confines de dos regiones ontológicas, el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus, de modo que puede poéticamente ser definida como su *horizonte*. El cuerpo humano es el más perfeccionado de los organismos, pero el alma humana es el más humilde de los espíritus" (*op. cit.*, p. 227).

¹³² Enseña el Santo Doctor que el "hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primera, que es Dios. Pero en Dios ocurre que toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es,

criatura/ menos noble, se ve más abatida”, es decir, de “los cuerpos inánimes” (Méndez Plancarte), con los que tiene en común su materialidad.

Por supuesto que, al reunir en sí estas características, o, en otras palabras, al hallarse (ya que forman parte, en el sentido indicado, de su ser) representadas en él todas las criaturas, resulta lógico que el hombre sea un “pequeño cosmos”, resumen del “grande”.¹³³

Ahora bien, es importante decir que esta analogía, unida a aquella otra según la cual el hombre es “bisagra engazadora” de lo soberanamente espiritual y lo absolutamente corporal, nos permite entender cómo, para Sor Juana, no es la criatura humana tan solo un cosmos diminuto, sino sobre todo que lo es con vistas a un fin determinado.

Adelantemos ahora únicamente que, según lo explica nuestra poetisa en los versos 696 y siguientes, tal fin es, por supuesto, la Encarnación del Logos divino.¹³⁴ Sin embargo, antes de llegar ahí, terminará de desarrollar entrambas analogías.

7.9.5.5 SUS FACULTADES

Y, en efecto, la criatura humana se halla

no de las cinco solas adornada
sensibles facultades,
mas de las interiores
que tres rectrices son, ennoblecida [...]
(vv. 664-7)

Es decir, que al hombre no sólo lo “adornan” las cinco “sensibles facultades” (los sentidos externos), sino que está “ennoblecido” por las tres facultades “interiores”.¹³⁵

Al respecto explica Santo Tomás que “los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa [...] Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes”.¹³⁶ De esta manera, si el objeto del alma es sólo el cuerpo unido a ella, el género será el vegetativo. En la misma línea, si el objeto es más universal, como todos los cuerpos sensibles, el género será el sensitivo. Y, por último, si el objeto es todavía más universal, como el ser sin excepción, el género será el intelectivo. Ahora bien, resulta entonces que, por lo que a los dos últimos géneros de potencias toca, su operación “recae no sólo sobre las cosas al alma unidas, sino también sobre las que le son extrínsecas”.¹³⁷

Pero dice el Angélico que

como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar

en la esencia divina por la cual conoce Dios todas las cosas. Mas esta plenitud intelectual se halla en los entendimientos creados de modo inferior y menos simple; por lo cual es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas, y tantas más cuanto más grande sea la inferioridad de su entendimiento [...] Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de los inteligibles, para lo cual es necesario que éstas sean más universales, en el sentido de que cada una de ellas se extienda a más cosas” (*S. th. I, q. 55, a. 3*).

¹³³ Escribe Ernst Cassirer, como buen ejemplo de esta imagen tan antigua y difundida (aunque, en este caso, con claros tintes platonizantes), que, para Bovillius, la “comparación entre el universo y un *ser vivo* es desarrollada y explicada mediante fantásticas analogías. Lo que en el animal es la sustancia externa [*sic*] es en el mundo el sol; la imágenes de la fantasía corresponden a las estrellas y el sentido interior [*sic*] al firmamento. Los cambios periódicos del día y la noche equivalen en nosotros al sueño y al despertar del universo” (*El problema del conocimiento*, V. I. México: FCE, 1974, pp. 69-70).

¹³⁴ *Vid infra* 7.9.5.9.

¹³⁵ *Cf. supra* 2.1ss; asimismo cap. 4, nota 160.

¹³⁶ *S. th. I, q. 78, a. 1.*

¹³⁷ *Ib.*

en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de potencias: las "sensitivas", con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las "intelectivas", con respecto al objeto comunísimo, que es el universal.¹³⁸

Por lo que dice de las potencias sensitivas, explica el Santo que son cinco (vista, oído, olfato, gusto y tacto), y que

la razón del número y distinción de los sentidos externos se ha de tomar de aquello que es propio y esencial a los sentidos. Mas el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensible exteriores. Por tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo inmuta, y según la diversidad de estos objetos se distinguen las distintas potencias.¹³⁹

Estos sentidos se hallan, por supuesto, en relación con sus respectivos órganos corporales.¹⁴⁰

En cuanto al segundo género de potencias, las intelectivas, Méndez Plancarte indica en su nota a los vv. 666-7 de *Primero sueño*, que "esas tres facultades 'rectrices' (las que, como espirituales, deben imperar en el hombre), claro que son el entendimiento, la voluntad y la memoria..."^{140bis}

Sin entrar por el momento en cuestiones de detalle,¹⁴¹ digamos que esta división de las facultades del alma que, aneja a la peripatética,¹⁴² tanto éxito tuvo en la filosofía escolástica, proviene de San Agustín.

En efecto, el Obispo de Hipona, fundado en las palabras del mismo día sexto del *Génesis* (I, 26): "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza",¹⁴³ buscó entender de qué manera se hallan esta imagen y semejanza de Dios en el hombre.

Siglos después, el Aquinate, siguiendo al Santo, afirmó que tal imagen se da en el hombre en razón de su inteligencia:

Aunque —explícitamente— en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, según hemos dicho, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentre la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemejan por ellas.¹⁴⁴

Ahora bien, la imagen de Dios en el hombre se puede encontrar en "dos grados de profundidad, según que exprese solamente, en su unidad, la naturaleza del Ser supremo, o que exprese la Trinidad de sus personas".¹⁴⁵

Por lo que respecta al primer grado, apunta Cuervo que la "imagen de Dios que el hombre lleva dentro de sí, o por razón de su naturaleza intelectual, es una imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina, o de Dios uno".¹⁴⁶

¹³⁸ *Ib.*

¹³⁹ *Ib.*, I, q. 78, n. 3.

¹⁴⁰ Aunque "no son las potencias por razón de los órganos, sino los órganos para las potencias; y por eso no son diversas las potencias porque existan diversos órganos, sino que la naturaleza proveyó de diversos órganos en congrua correspondencia a la diversificación de las potencias" (*ib.*).

^{140bis} Chávez, por ejemplo, también asegura que se trata de "las tres potencias del alma, sin duda, la memoria, el entendimiento y la voluntad" (*op. cit.*, p. 69).

¹⁴¹ *Cf. infra* nota 154.

¹⁴² "Dice el filósofo [*De anima*, II]: 'Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e Intelectiva' [...] Los géneros de potencias del alma son los cinco ya dichos; tres se dicen ser las almas, cuatro las diversas clases de vida" (*S. th.* I, q. 78, n. 1).

¹⁴³ *Cf. los Ejercicios de la Encarnación*, II, 541ss.

¹⁴⁴ *Ib.*, I, q. 93, n. 6. Y en su estudio introductor a esta "Cuestión" (*ib.*, p. 561), escribe el p. Manuel Cuervo que "la imagen de Dios se encuentra en el hombre por razón de su entendimiento, porque es en esto en lo que la criatura racional excede a todas las demás cosas, hallándose Dios en las otras partes del hombre sólo a manera de vestigio, como en las otras cosas".

¹⁴⁵ GARDELL, *op. cit.*, p. 181.

¹⁴⁶ *S. th.* "Introducción a la cuestión 93", p. 564.

Santo Tomás lo explica diciendo que

A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto a que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de San Agustín, "están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima". Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, imagen de Dios.¹⁴⁷

Como puede verse, "ya por el solo hecho de que tiene vida intelectual, el alma espiritual puede llamarse imagen de Dios".¹⁴⁸

Resta, empero, hablar del segundo grado de profundidad. De él dice Cuervo que la "imagen de la Trinidad se encuentra en el hombre según la parte superior de su espíritu, que es la mente. Porque, así como por razón del entendimiento existe en el hombre una semejanza participada de la naturaleza divina, así por razón de las procesiones immanentes del verbo y del amor, que en ella se realizan, se da también en él una semejanza analógica muy imperfecta, pero no por eso menos real, de las procesiones divinas, según las cuales proceden y se distinguen las personas en Dios".¹⁴⁹

Que es lo que el Doctor Angélico enseña cuando sostiene que

como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, según dijimos, en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectual y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da principio de un verbo intelectual ni verbo ni amor [...] Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.¹⁵⁰

De todo esto dice Gardeil que, en la criatura inteligente, "por advertirse en ella cierta 'procesión' de un verbo mental, según la inteligencia, y una cierta 'procesión' de amor, según la voluntad, se puede

¹⁴⁷ *Ib.*, I, q. 93, n. 2.

¹⁴⁸ GARDEIL, *op. cit.*, p. 181.

¹⁴⁹ *S. th.* "Introducción..." *Op. cit.*, p. 565. En la *Suma contra gentiles* (IV, 26) Santo Tomás lo explica diciendo que "en la naturaleza divina subsisten tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que estas tres son un solo Dios, distintas solamente por sus mutuas relaciones. Pues el Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen; el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación; el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración, por decirlo así; y el Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos [...] Y fuera de estas tres personas no puede ponerse una cuarta en la naturaleza divina. En efecto, las personas divinas, por convenir en la esencia, no pueden distinguirse si no es por relación de origen, según dijimos antes. Estas relaciones de origen conviene considerarlas, no según una procesión que tienda a lo exterior —pues, así, el que procede no sería coesencial a su principio—, sino que es preciso que permanezca en lo interior. Pero que algo proceda, permaneciendo dentro de su principio, sucede solamente en la operación del entendimiento y de la voluntad, según se ve por lo dicho. Por lo cual las personas divinas no pueden multiplicarse sino según lo exija la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios. Pero no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento, puesto que su entender es uno y simple y perfecto, ya que, entendiéndose, entiende todas las demás cosas y así no puede haber en Dios más que una procesión del Verbo. Igualmente es preciso que la procesión de amor sea una sola, porque también el querer divino es uno y simple, puesto que amándose ama todo lo demás. No es, pues, posible que haya en Dios más de dos personas que procedan: una por vía de entendimiento, como el Verbo, es decir, el Hijo, y otra por vía de amor, a saber, el Espíritu Santo. Es también una sola la persona que no procede, es decir, el Padre. Por lo tanto, en la Divinidad solamente puede haber tres personas [...] Y de esta Trinidad podemos ver cierta semejanza en el entendimiento humano. Porque el mismo entendimiento, en cuanto se entiende en acto, concibe en sí mismo su verbo, que no es otra cosa más que la misma intención inteligible de la mente, llamada también *mente entendida*, existente en ella. Pero no procede más allá dentro de sí, sino que se encierra en un círculo, cuando por amor vuelve a la misma sustancia de la que había empezado a proceder mediante la intención entendida; habiendo, sin embargo, procesión hacia los efectos exteriores cuando por amor de sí tiende a hacer algo. Y así hallamos tres cosas en la mente: la mente misma, que es principio de la procesión en cuanto que permanece en su naturaleza, la mente concebida en el entendimiento y la mente amada en la voluntad. Sin embargo, estas tres cosas no son una naturaleza, porque el entender de la mente no es su ser, como tampoco su querer es su ser o su entender. Y, por lo mismo, ni la mente entendida ni la mente amada son personas, puesto que no son subsistentes. Y tampoco es persona la mente misma, en cuanto que permanece en su naturaleza, por no ser un todo subsistente, sino parte de un subsistente, a saber, el hombre [...] Luego, en nuestra mente se halla una semejanza de la divina Trinidad en cuanto a la procesión *que repite la Trinidad* [...] No obstante, nuestra mente falla en la representación de la Trinidad en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma naturaleza y cada uno de ellos es persona perfecta, ya que el entender y querer de Dios son su mismo ser divino [...] Por lo cual la semejanza de Dios se ve en el hombre como se ve en la semejanza de Hércules en la piedra, en cuanto a la representación de la forma, no en cuanto a la conveniencia de naturaleza. Por esto se dice también que en la mente del hombre está *la imagen de Dios*, según aquello: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*".

¹⁵⁰ *S. th.*, I, q. 93, a. 6.

igualmente hablar de una imagen de la Trinidad de personas, distinguiéndose éstas en Dios según las relaciones del Verbo con Aquel que dice, y del Espíritu con el uno y el otro de estos términos”.¹⁵¹

Ahora bien, apunta Cuervo que

Verificándose las procesiones immanentes del entendimiento y de la voluntad según los actos respectivos de las mismas, los cuales se diversifican por sus objetos, es manifiesto que esta imagen de la Trinidad se encuentra en la mente de la criatura racional principalmente según los actos de la misma respecto de Dios. Porque es así como las procesiones immanentes de la criatura racional tienen una semejanza mayor con los actos específicos de la naturaleza divina que dan origen a las procesiones de las personas, sobre todo cuando los actos según los cuales se verifican aquellas procesiones proceden de la gracia. Y como los actos del entendimiento y voluntad se contienen de un modo *habitual* en sus hábitos respectivos, y *virtualmente* en las mismas potencias, síguese que de esa misma manera la imagen de la Trinidad se encuentra también en ellos. Pues en todos se contiene de manera distinta una imagen de la *especie* de las procesiones divinas, que distinguen a las personas.¹⁵²

Que es lo que Santo Tomás explica al decir que

Como ya vimos, es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por ella, si la imagen de la Trinidad ha de recibirse en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse un verbo “sin el pensamiento actual”, como dice San Agustín. Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos el verbo, y de éste pasamos al amor.—Pero, dado que los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consiguiente, la imagen de la Trinidad puede considerarse en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los cuales los actos existen virtualmente.¹⁵³

En el hombre pues, explica Gardeil

según se considere el alma al nivel de las potencias o hábitos, o en el de los actos, se encuentra una primera (*mens, notitia, amor*), o una segunda (*memoria, intelligentia, voluntas*) imagen de la Trinidad en nosotros. Debemos indicar que en la primera de estas comparaciones “mens” designa la potencia, y “noticia” y “amor” son los hábitos que la disponen para su acto. En la segunda, que es más perfecta, “memoria” significa el conocimiento habitual del alma, “intelligentia” y “voluntas” los actos que de ella proceden.¹⁵⁴

7.9.5.6 SU SEÑORÍO

Hay entonces, según puede verse con claridad, una cumbre por alcanzar. El alma de *Primero sueño* considera la posibilidad de llegar, siguiendo el método, no sólo a la cima (cuando menos en cuanto a lo

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 181.

¹⁵² *S. th.* “Introducción...” *Op. cit.*, pp. 565-6.

¹⁵³ *S. th.* I, q. 93, a. 7.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 181-2. En el *De veritate* (q. 10, a. 3), el Doctor Angélico explica que “San Agustín (*De Trinitate*, XIV, c. 7) reconoce en el alma intelectiva dos imágenes de la Trinidad: la primera, según estos tres términos: ‘mens’, ‘notitia’, ‘amor’ (cf. *De Trinitate*, IX); la segunda, según estos otros tres términos: ‘memoria’, ‘intelligentia’, ‘voluntas’. La imagen de la Trinidad puede en consecuencia ser atribuida de dos maneras al alma: o según una perfecta imitación de la Trinidad, o según una imitación imperfecta [...] En efecto, el alma imita a la Trinidad de manera perfecta en la medida en que recuerda en acto, conoce en acto y quiere en acto. Y así es porque en la Trinidad increada la persona intermedia es el Verbo, y no puede haber Verbo sin conocimiento actual. Por lo cual, según este modo de imitación perfecta, San Agustín constituye la imagen en estos tres términos: ‘memoria’, ‘intelligentia’, ‘voluntas’, implicando la *memoria* un conocimiento habitual, la *intelligentia* un conocimiento actual que sigue a dicha noticia; la ‘voluntad’, en fin, un movimiento actual de voluntad que sigue al conocimiento [...] Pero hay imagen según imitación imperfecta, si se imputa al hábitos y a las potencias. Por lo cual San Agustín (*De Trinitate*, IX, c. 4) atribuye la imagen de la Trinidad a estos tres términos: ‘mens’, ‘notitia’, ‘amor’: designando ‘mens’ la potencia, y ‘notitia’ y ‘amor’ los hábitos que en ella se encuentran” (cit. p. GARDEIL, *ib.*, pp. 268-9; traducción de Salvador Abascal). En cuanto a qué se entiende por *hábito*, dice el propio Santo Tomás: “el hábito y la potencia se diferencian en esto: por la potencia somos capaces de hacer algo. Sin embargo, por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo, sino hábiles o inhábiles para aquello que podemos hacer bien o mal. Luego por el hábito ni se nos da ni se nos quita el poder algo, pues lo que por él adquirimos es hacer bien o mal alguna cosa” (*Cont. gen.* IV, 77).

que a las criaturas corporales toca) de la escala de los grados de emanación vital, representada por el hombre, pero al microcosmos que es él mismo.^{154bis}

Ahora bien, estas nociones del acervo occidental que, *grosso modo* y con mayor o menor razón, O. Paz atribuye al “doble legado de la filosofía antigua: el neoplatónico de la ascensión de las cosas y los seres hacia Dios y el aristotélico de las series engarzadas”,¹⁵⁵ indudablemente se hallan, según hemos podido comprobar, presentes en *Primero sueño*. Sin embargo, es indispensable subrayar que se encuentran allí en un marco que, a diferencia del de las filosofías sugeridas por el exégeta, es plenamente teológico cristiano: el desarrollo de las jornadas bíblicas de la Creación.

En cuanto a esto, Paz acierta cuando dice que “Santo Tomás recoge” ese “doble legado”, aunque jamás especifica en qué consistió tal recoger.¹⁵⁶ Por nuestro lado, y con el fin de demostrar que en *Primero sueño* Sor Juana imita al Doctor Angélico, hemos tratado de enseñar cómo éste usó de ambas “ideas” para dar cuenta, entre otras cosas,¹⁵⁷ del fundamental dogma católico de la Creación.

Pero vayamos por partes.

Dice el *Génesis* (I, 26) que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios “para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella”. Y es esto precisamente lo que los versos siguientes del poema refieren. Si la criatura humana fue “ennoblecida”, según acabamos de ver, con la imagen de (la Trinidad de) Dios manifestada en las tres facultades interiores antedichas,¹⁵⁸ se debe a

—que para ser señora
de las demás, no en vano
la adornó Sabia Poderosa Mano—: [...] (vv. 668-70)

Se trata, por supuesto, del sexto día genesiaco en que, con palabras de la misma Sor Juana, “acabó Dios sus obras *ad extra*, y perfeccionólas con formar a su semejanza al hombre para rey del universo mundo”.¹⁵⁹

Primero sueño continúa así, indudablemente, ajustándose con toda exactitud al relato bíblico.

Mas ya vimos que el concepto de Creación es de suyo revelado, lo que significa que, en primera instancia, no es accesible a nuestra sola razón. Se trata entonces de una verdad que, solamente después de sernos manifestada por Dios, es posible investigar con medios filosóficos humanos. Y son precisamente éstos los que, “recogidos” por Santo Tomás de la “filosofía antigua”, le servirán para ahondar en el dato revelado. Así, dice por ejemplo que parte de la explicación de ser la criatura humana “señora de las demás” se halla en que en

En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados.¹⁶⁰

^{154bis} Provisionalmente digo esto; cf. *infra* 7.9.5.9.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 494.

¹⁵⁶ *Ib.*

¹⁵⁷ Cf., *passim*, todo este capítulo.

¹⁵⁸ Esta cuestión de la imagen de Dios en el hombre, que Sor Juana con tanta claridad trata en el presente pasaje del poema, rebasa los límites estrictamente metafísicos, de modo que Gardeil puede, con toda exactitud, afirmar que “toda la psicología [vid cap. 6, nota 19] de un San Agustín, y a continuación toda la de la Edad Media quedan esclarecidas con estas palabras [Gen I, 26] del sagrado relato. Un San Buenaventura, que doquiera se ejercita en descubrir las huellas o vestigios de Dios, se complacerá en ello de manera muy particular. Con esta luz dejamos evidentemente el estudio puramente racional del alma por el plano de la fe...” *Op. cit.*, pp. 180-1. *Vid infra* nota 161.

¹⁵⁹ *Ejercicios...I.I.* 557ss.

¹⁶⁰ *S. th.* I, q. 96, a. 2.

Pasaje este de la *Summa* en el que, al igual que en *Primero sueño*, pueden apreciarse con toda claridad tanto la noción de los grados de emanación vital como la de microcosmos, aplicadas ambas a la hermenéutica del lugar citado del sagrado texto.

7.9.5.7 SÉPTIMO DÍA

Empero las cosas no terminan aquí, pues Sor Juana, sin separarse ni del relato bíblico de la Creación, ni de las formulaciones filosóficas con que se instrumenta su exégesis, concluye que en él el hombre es

fin de Sus obras, círculo que cierra
la Esfera con la tierra,
última perfección de lo criado
y último de su Eterno Autor agrado,
en quien con satisfecha complacencia
Su inmensa descansó magnificencia: [...]
(vv. 671-6)

Los dos últimos versos aluden, evidentemente, al día séptimo; día en que, tras la creación del hombre, “dice el sagrado Génesis que descansó Dios de todas sus obras”.¹⁶¹ Sin embargo, en el poema la descripción del día sexto no ha concluido: todavía en los versos siguientes (677-703), y a través de diversas imágenes, desarrollará nuestra poetisa el concepto de la, por así decir, “excelsitud ambigua” de la criatura humana, que en los actuales (671-3) se encuentra encerrado.

Con referencia a éstos, dice Paz que

si Dios es la circunferencia cuyo centro está en todas partes, el hombre es el punto de convergencia de la creación, el eslabón entre las criaturas mortales y los espíritus inmortales, compendio absoluto “del ángel, la planta y el bruto”.¹⁶²

Y la razón de que así sea es que, según admite el mismo crítico forzado por la evidencia —aunque sólo sea para luego negar su propia conclusión¹⁶³—, esta sección del poema “termina por evocar la unión con Dios como el fin del conocimiento”.

La verdad es que Paz —sin considerar en este instante su posterior negativa—, en el párrafo citado y hasta aquí, dice lo correcto. El hombre es, cual asevera nuestra monja, efectivamente “círculo que cierra la Esfera con la tierra”; idea ésta que, agregamos nosotros, no puede ser más bíblica.¹⁶⁴

Veamos cómo, al respecto, dice el Doctor Angélico que, *en cuanto a la fe*, resultó conveniente que hubiera criaturas intelectuales “como ocupando el punto más alto de la perfección de las cosas, fundados en la máxima perfección que, *por disposición divina, tienen las cosas creadas, cada una a su modo*”.¹⁶⁵ La explicación es la siguiente:

Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; de donde, al verificarse este retorno en el círculo y en el movimiento circular, el primero es la más perfecta de todas las figuras, y el segundo el más perfecto movimiento. En consecuencia, para que el universo creado consiga su *última perfección*, precisa que todas y cada una de las criaturas retornen a su principio, cosa que verifican en tanto que su ser y naturaleza, al ser en alguna manera perfectos, son portadores de la semejanza con él: como ocurre en todos los efectos, que alcanzan la máxima perfección cuando se asemejan lo más posible a la causa agente; verbigracia, la casa, cuanto más se asemeja al modelo, y el fuego como efecto, cuanto más se asemeja a su principio. Pues bien, siendo el entendimiento de Dios el principio de la producción de las criaturas, según se ha dicho antes,

¹⁶¹ *Ejercicios...L.* 726ss. En cuanto al v.674, refiere Méndez Plancarte en su “Justificación de lecciones” que la edición del poema de Abreu presenta “su eterno Autor” que preferiríamos; pero [tanto la edición de Sevilla de 1692, como la de Madrid de 1725]: “Eterno”.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 495.

¹⁶³ *Ib. Cf. supra* 5.6ss y 7.8.

¹⁶⁴ *Vid supra* 5.4.4.

¹⁶⁵ *Cont. gen.* II, 46; el subrayado es mío.

fue preciso, para que éstas alcanzasen su perfección, que hubiese algunas criaturas inteligentes [...] De donde se deduce que para la suma perfección del universo debe haber algunas criaturas que por su modo de ser inteligible reproduzcan la forma del entendimiento divino. Y esto significa que debe haber criaturas de naturaleza intelectual.¹⁶⁶

Argumento en el que, por supuesto, tornamos a encontrar la noción de la jerarquía de los grados de emanación vital, pero ahora usada para explicar el específico pasaje genesiaco de la imagen divina en el hombre.

Ahora bien, en lo que acabamos de decir se insinúa ya cómo, en los próximos versos, Sor Juana se atendrá a esta idea de que el hombre, por su alma intelectual, imagen de Dios, participa de la más elevada condición.

Y es precisamente por su alma intelectual que el hombre es, asimismo, “última perfección de lo criado”, pues, según dijimos, en ella no sólo están, como la cumbre de la Creación que es, virtualmente las otras almas, sino que, dada su operación intelectual, semejante a la de Dios, en ella llega a su perfección la Obra divina.

La argumentación de Santo Tomás gira en torno a la idea de que el alma intelectual, al compendiar a las otras y a semejanza del modo como están comprendidas todas las criaturas en Dios por sus razones,¹⁶⁷ es decir, al entenderlas, las eleva, acercándolas con ella misma y mediante tal conocimiento, al del de su Creador. Por eso dice el p. Manuel Úbeda que, dentro de la jerarquía cósmica que tiene a Dios como fin y principio, el papel del hombre es relevante:

No es —dice— un ser más, “perdido” en ese orden común hacia la divinidad sin especial prestancia entre los demás seres naturales. En rigor, ninguna naturaleza creada está, desde este punto de vista —como tampoco en el de su ser—, en condición de igualdad con cualquiera otra: la ordenación del universo es jerárquica, y cada cosa de una categoría encierra toda la perfección de las inferiores y, en un sentido secundario, se constituye en fin intermedio respecto a ellas. En el caso de la naturaleza humana, esto ocurre de una manera especialísima. El hombre es el fin de todas las criaturas en cuanto ellas le ayudan a llegar a su perfección última y en cuanto él mismo las ayuda a conseguir ese fin universal. Dios es el fin supremo en cuanto es aquello a que tienden a asimilarse las criaturas; pero éstas consiguen más fácilmente esa asimilación haciéndose previamente semejantes a algo mejor que ellas mismas. Y lo mejor entre las formas naturales es el alma humana. Todas las cosas corporales han sido hechas para el hombre: “Homo igitur est finis totius generationis”; pero no sólo para que le sirvan y le estén sujetas, sino, sobre todo, para que le manifiesten a Dios. Esto implica una ofrenda al hombre de las cosas en una nueva dimensión: la de su inteligibilidad, por la cual no sólo se perfecciona el espíritu humano en sí mismo haciéndose poseedor de todas las cosas, sino que se hace posible, mediante él, dar a todo el orden de la naturaleza una modalidad antes inasequible. El universo adquiere al ser poseído, “comprendido” intelectualmente por el hombre, una nueva inteligibilidad, unidad y perfección. Se hace entonces posible para todo él una ordenación dinámica, una capacidad de asimilación que originalmente sólo el hombre poseta [...] De esta manera se realiza la suprema belleza y perfección del universo en una conjunta tensión hacia su Hacedor...¹⁶⁸

Parece que ahora tenemos el panorama completo. El hombre es, efectivamente, “compendio” de “las formas todas inferiores” (vv. 657-8), porque en él se encuentran manifestados los grados vitales menores; es, por tanto, un *microcosmos*; lo que, refiere Paz, lo hace “punto de convergencia de la creación”. Ahora bien, si las cosas se consideran así, sacadas tanto del marco del relato del *Génesis* en que palmariamente se encuadran, como de la argumentación metafísica que lo explicita, es posible, en efecto, y aunque no se dé razón de ello, sugerir como hace Paz,¹⁶⁹ que estas “ideas” provienen en el poema directamente y sin tamiz alguno de la “filosofía antigua”. Sin embargo, es cierto que dichas “ideas” no se encuentran en *El sueño* ni “químicamente puras” ni en su más intocada antigüedad.

¹⁶⁶ *Ib.*; el subrayado es mío.

¹⁶⁷ *Cont. gen.* 1, 54. *S. th.* 1, q. 79, a. 2; cf. *supra* 5.5.6.

¹⁶⁸ *S. th.* “Introducción al *Tratado del hombre*”, pp. 16-7.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 493ss. Para negar la filiación católica del pasaje (y, así, del poema todo), Paz compara (p. 495) lo que él llama la “mística cristiana” con la “sabiduría” de “las escuelas filosóficas de la antigüedad”; de modo que puede asegurarse, una vez equiparadas, que en la primera no existe, como en la segunda, una prescripción del “estudio de los minerales, la botánica [...] para llegar a Dios”, con lo cual queda, según él, probado que Sor Juana no creía realmente que el método le fuera a alcanzar el “conocimiento de las cosas divinas” (cf. *supra* 5.6 y 7.8). *Vid infra* nota siguiente y 7.9.5.9.

Ya hemos enseñado cómo la filosofía tomista usa de ellas con fines bien específicos: sirven, entre otras cosas, de herramientas para la explicación teológica del dogma católico de la Creación. En cuanto a éste, punto capital es, por supuesto, la afirmación genésica de que el hombre fue creado a imagen de Dios. Siguiendo a Santo Tomás en su argumentación teológica, hemos podido ver cómo la imagen divina concedida al hombre ese día sexto de la Creación, se halla, precisamente, en su condición de criatura intelectual. Que el alma intelectual que poseemos no sólo está en la cima de la Obra divina, subsumiendo así en ella al resto de los seres creados, y convirtiéndose por tanto en “punto de convergencia”; sino que, debido precisamente a sus facultades intelectivas, es el hombre la criatura en la que el universo entero, aspirando siempre a Dios como a su fin último, es *comprendido*, a semejanza del modo en que en Dios, por sus razones, el mismo universo se halla comprendido, pudiendo de tal manera, al ser poseído intelectualmente por el entendimiento humano, adquirir una ordenación que lo acerque a su Creador.

Pero igualmente el hombre aspira siempre a Dios como a su fin último, por lo que se sirve de esa imagen divina, que es su operación intelectual ejercitada en el conocimiento de las criaturas todas, para lograrlo.

Hay así una complementariedad en cuanto que la Creación fue hecha para el hombre, para que él, usando de las criaturas, pueda conocer a su Hacedor;¹⁷⁰ pero asimismo es en el hombre en quien el universo de *perfecciona*, pues sólo él entre las criaturas naturales posee un alma intelectual, imagen de Dios.

Vemos ahora por qué es el hombre “círculo que cierra/ la Esfera con la tierra” y “última perfección de lo criado” (vv. 671-3). El dato revelado nos dice que el sexto día el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios; y la hermenéutica cristiana, usando de diversas herramientas filosóficas, nos explicita la narración en que el dato se encuentra, de manera que entendemos que en el alma humana esa imagen se manifiesta como semejanza en la operación intelectual; operación que se sirve de las criaturas para acercarse cognoscitivamente a Dios, a quien todo aspira; operación por la que, a la vez, tales criaturas pueden, en la ordenación que de ella obtienen, aproximarse amorosamente a Él.

Como puede apreciarse, la consideración del marco bíblico de este pasaje de *Primero sueño* es capital para su perfecta comprensión. Sólo a través de él podemos entender que el hombre sea, en los dos sentidos explicados —es decir, en cuanto que debido a su operación, imagen divina, se acerca él y acerca al cosmos todo a Dios—, “última perfección” de lo criado. Sólo así es posible comprender cabalmente que, por todo ello, sea el hombre “círculo/ que cierra la Esfera con la tierra”.

Y es que gracias a este movimiento circular por el que de lo alto se nos revelan algunas verdades inaccesibles a la debilidad de nuestro entendimiento creado, podemos saber que, siguiendo el orden inverso de aquel que de lo perfecto descende a lo imperfecto, somos capaces de llegar a algún conocimiento de eso mismo perfecto que, de otro modo, desconoceríamos siempre.

Todo esto lo explica Santo Tomás diciendo que

El entendimiento humano, que saca de las cosas sensibles la ciencia que le es connatural, no puede por sí mismo llegar a comprender la sustancia divina en sí misma, la cual trasciende sin proporción todos los seres sensibles y aun todos los otros seres. Pero como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca de algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura es en realidad totalmente en vano [*sic*] desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios, a saber: que como todas

¹⁷⁰ Que el conocimiento del mundo lleva a Dios, no sólo no se opone, sino que es una tesis sostenida con vigor por la filosofía tomista: “el hombre —dice Úbeda— aparece en el mundo signado con el estigma de la indigencia, pero con una ilimitada capacidad de remediarla. Una y otra —indigencia y capacidad, es decir, potencia y potencialidad— le permiten ampliar su horizonte indefinidamente en busca de plenitud. Cada nueva dimensión de ser que se le descubre significa un nuevo ensanchamiento de su propia entidad, la adquisición del bien y la amorosa complacencia en su amor. Pero más todavía, lleva consigo una progresiva asimilación a Dios, en quien, finalmente, ha de encontrar su perfección, su bien, su fin último y su felicidad perfecta. Porque ‘en tanto adelanta la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa, pero conociéndola de tal modo que descubra también la esencia de su causa [*sic*].’ Así, pues, para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la primera causa”. *Loc. cit.*, p. 20. Cf., p. ej., *Cont. gen.*, III, 19-26.

las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, así el hombre, comenzando por los seres inferiores y ascendiendo gradualmente, pueda llegar hasta el conocimiento de Dios, pues también en los movimientos corporales es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por razón del principio y del fin [...] Por estos caminos puede nuestro entendimiento subir hasta el conocimiento de Dios; pero, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, ni aun estos caminos podemos conocer perfectamente. Pues, como los sentidos, por donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por sí, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores, apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas cosas cuyos accidentes comprendemos perfectamente por los sentidos. Mucho menos, pues, podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos. Y todavía menos las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes. Pero, aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina. Luego, si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos? Y como sobrepasa dichos caminos fuera de toda proporción, se puede afirmar que, aun cuando conociéramos perfectamente esos mismos caminos, con todo, no llegaríamos a obtener un conocimiento perfecto de su principio [...] Por ser tan débil el conocimiento que de Dios, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Él, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano. Y en esa revelación, hecha en conformidad con la naturaleza del hombre, se guarda cierto orden, de suerte que, poco a poco, de lo imperfecto se llega a lo perfecto, como ocurre en las demás cosas variables.¹⁷¹

Entonces, si como dice el Aquinate, el supremo bien del hombre consiste en conocer a Dios, y es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, no se entiende por qué Paz, negando su inicial conclusión, afirma que Sor Juana “sabía perfectamente que el conocimiento de las cosas divinas es de naturaleza esencialmente distinta al de las ciencias mundanas”.¹⁷² Todo lo contrario: si atendemos a lo dicho, resulta palmario que, a semejanza de lo que ocurre en el resto del poema, también en este pasaje el fin del alma es el conocimiento de Dios.¹⁷³

7.9.5.8 LA ESTATUA DEL SUEÑO DE NABUCODONOSOR

¹⁷¹ *Cont. gen.* IV, 1. Cf. cap. 8.

¹⁷² *Op. cit.*, p. 495. Además del citado pasaje de la *Respuesta* en que la monja dice con todas sus letras que el conjunto de las ciencias le servía, porque el “fin a que aspiraba era a estudiar Teología”, hay que tener en cuenta la siguiente afirmación de Santo Tomás: “así como los seres que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como fin por vía de semejanza, así las sustancias intelectuales tienden hacia Él por vía de conocimiento [...] Pero, aunque las cosas que carecen de entendimiento tiendan a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante su tendencia natural no descansa allí, pues tiene por fin el asemejarse al sumo bien, como vimos, aunque dicha semejanza la alcancen de modo imperfectísimo. Así, pues, lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será para él su último fin, más bien que el conocimiento de los inteligibles inferiores [...] Lo que principalmente apeetece a cada ser es su último fin. El entendimiento humano apeetece y ama y sobremedera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores. Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios.” Y, refiriéndose específicamente al orden jerárquico de las ciencias, explica que “el fin último de todas las ciencias y artes es propio, al parecer, de aquella a que se ordenan, la cual es como directora y normativa de las demás; como el arte de navegar, al cual se ordena el fin de la nave, que es su propio uso, da normas y dirige al arte de construir naves. Y en esta situación se encuentra la ‘filosofía prima’ con relación a las demás ciencias especulativas, pues todas dependen de ella, en cuanto que de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios; y esta *filosofía prima* se ordena de por sí al conocimiento de Dios, como a su último fin y por eso se llama *ciencia divina*. Luego el conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre” (*Cont. gen.* III, 25).

¹⁷³ En su libro, antes de volver a contradecirse, y citando a Pope (*vid supra* nota 169), que no a Sor Juana, Paz (*op. cit.*, p. 494) asegura que, en sus “series engarzadas”, ambos “tropiezan, al fin y al principio, con dos incommensurables: el ser infinito y la nada. Dos formas del círculo que desafían a la razón”. Empero, lo cierto es que en *Primer sueño* la segunda parte de la explicación del círculo no se encuentra, en tanto que con la primera ocurre que el alma no “tropieza” con ella, sino que es su meta final. En este mismo sentido, también es verdad que Paz se equivoca al decir que, mientras la “serie” de Pope “es descendente [...] la de Sor Juana ascendente”, ya que lo que nuestra monja describe no es más que un único movimiento circular (“ascendente” y “descendente”), que tiene no a la “nada” y a Dios en sus “extremos”, sino al propio Dios considerado como Causa primera y final última. *Vid supra* nota 86, e *infra* nota 224.

Siguen ahora los versos en que Sor Juana desarrolla la idea hasta aquí planteada; sólo que en ellos la explicitación desembocará en una noción que no puede ser más teológica: la Encarnación del Verbo divino.

En efecto, el hombre, hecho el sexto día genesiaco a imagen y semejanza de Dios, es

fábrica portentosa
que, cuanto más altiva al Cielo toca,
sella el polvo la boca
—de quien ser pudo imagen misteriosa
la que Águila Evangélica, sagrada
visión en Patmos vió, que las Estrellas
midió y el suelo con iguales huellas,
o la estatua eminente
que del metal mostraba máspreciado
la rica altiva frente,
y en el más desechado
material, flaco fundamento hacia,
con que a leve vaivén se deshacía—:

(vv. 677-89)

Sor Juana torna a los conceptos que ya nos son familiares: la criatura humana es, por su actividad intelectual, semejante a Dios y los ángeles; mas dada su condición de espíritu encarnado, participa a la vez de las características de los cuerpos inferiores.

Se trata, respectivamente, del principio y el fin del orden jerárquico universal, presentes ambos —como en realidad la escala completa— en el microcosmos que es el hombre, y simbolizados aquí con dos figuras que, en esa misma jerarquización, son a su vez extremas: la tierra (corruptible) y el cielo (incorruptible); pero considerados por supuesto en cuanto a sus respectivos grados de emanación vital, o sea, de la completamente nula de los cuerpos inanimados (representados por la tierra), a la máxima posible de Dios (emblematizado aquí por el cielo en el que tiene su trono).

La alusión al hombre como ser hecho de polvo y tierra, pero insuflado por el aliento divino, permanece en *Primero sueño* fiel al relato bíblico (Gen II, 7). Éste lo explica muy bien Santo Tomás cuando, usando de los conceptos filosóficos mencionados para explicitarlo, dice que

Siendo Dios perfecto, dió a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas. Según la expresión del Deuteronomio, "las obras de Dios son perfectas". El es absolutamente perfecto, en cuanto que "contiene en sí todas las cosas" no a modo de un ser compuesto, sino "como simple y unido", dice Dionisio, al modo como los efectos preexisten en la causa según la esencia de una de ésta.—Esta perfección se deriva a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento se contienen todas las cosas producidas naturalmente por Dios, bajo diversas formas.—Al hombre se deriva de un modo inferior, ya que en su conocimiento natural no están todas las cosas naturales; pero se compone, en cierto modo, de todas ellas, puesto que su alma racional participa del género de las substancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto alejamiento de contrarios debido al máximo equilibrio de su complexión; y tiene los elementos físicos en su substancia, pero de tal modo que en él predominan por su virtud los elementos superiores, es decir, el fuego y el aire, ya que la vida consiste principalmente en lo cálido, que es propio del fuego, y lo húmedo, lo cual compete al aire. En cambio, los elementos inferiores abundan en él por la substancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está formado del polvo de la tierra, ya que el polvo es una mezcla de tierra y agua.—A esto se debe que se llame al hombre "mundo menor", porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él.¹⁷⁴

Se trata, en efecto, de una criatura hecha tal que "cuanto más altiva al Cielo toca" con su alma intelectual, le "sella el polvo" de su corporeidad "la boca".¹⁷⁵

¹⁷⁴ *S. th.* I, q. 91, a. 1.

¹⁷⁵ Méndez Plancarte cree que en este pasaje la interpretación debe ser: "fábrica o construcción portentosa, que, cuanto más altiva llega a tocar el cielo, el polvo —al que retorna por la muerte— le sella (o cierra) la boca..." (p. 43), pero nosotros pensamos que esta lectura —que de ninguna manera se opone a la nuestra, sino que la complementa (ya que de ella deriva)—, no es totalmente adecuada, puesto que, en cierta forma, deja de lado el complejo teológico genesiaco que hemos venido señalando. Por otra parte, resulta importante recordar cómo en *El divino Narciso* Sor Juana sigue, en el diálogo que el personaje

Ahora bien, dice la poetisa que "imagen misteriosa" de esta condición del hombre pudo ser la "sagrada visión" que San Juan tuvo en la isla de Patmos,¹⁷⁶ o la "estatua eminente" del sueño de Nabucodonosor, que mientras "mostraba" la "altiva frente" de oro, con sus pies de barro "flaco fundamento hacía".

Este sueño, que en el libro de *Daniel* (II, 31ss) es interpretado por el mismo profeta como los cuatro reinos que, simbolizados en los diversos materiales constituyentes de la estatua, sucederán al de Nabucodonosor en Oriente hasta la llegada del Mesías, lo utiliza nuestra jerónima, con palabras de Méndez Plancarte, "bellamente acomodado aquí a esta mezcla de excelsitud y miseria que somos".¹⁷⁷

Tal "mezcla" por supuesto que es aquélla según la cual no sólo nos creó Dios alma, sino también materia; porque como dice Santo Tomás

El poder creador de Dios se manifestó en el cuerpo humano, al producir por creación su materia. Pero fué conveniente que el cuerpo humano fuera hecho de la materia de los cuatro elementos para que el hombre tuviera algo de común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las substancias espirituales y las corpóreas.¹⁷⁸

Nuestro cuerpo fue creado entonces de materia; sin embargo, aclara el Aquinate, lo fue con vistas al alma; y ello porque

...el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones, ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Decimos, por lo tanto, que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición en conforme con tal forma y operaciones. Y si parece darse algún defecto en su disposición, debe tenerse en cuenta que tal defecto sigue necesariamente a los elementos corporales que se precisan para que se dé la debida proporción del mismo al alma y a las operaciones anímicas.¹⁷⁹

Hemos visto cómo la vida intelectual del alma humana se asemeja, por haber sido creada a imagen de ella, a la divina; pero asimismo que es debido a la condición del ser humano, según la cual fue creado también cuerpo, que esa vida comienza en los sentidos externos.¹⁸⁰ Es esa la razón de que, como dice Gardeil

Eco (el diablo) sostiene con su *Amor Propio* y su *Soberbia*, al *Génesis* en la descripción de esta condición del hombre de espíritu que posee la imagen de Dios, y cuyo cuerpo, sin embargo, fue creado de polvo:

[...] no es bien
que otra lo merezca,
ni que lo que yo perdí,
una villana grosera,
de tosco barro formada,
hecha de baja materia,
llegue a lograr. Así es bien
que estemos todos alerta,
para que nunca Narciso
a mirar sus ojos vuelva:
porque es a Él tan parecida,
en efecto, como hecha
a Su imagen [...]

(vv. 445-57)

Bénassy-Berling (*op. cit.*, p. 254), por su lado, sugiere que estos versos de *El sueño* son "la evocación del hombre [...] mezcla de fuerzas y debilidad", pero tal lectura es, como puede verse, errónea (*cf. infra* 7.9.5.9).

¹⁷⁶ En cuanto a ésta, se refiere la poetisa obviamente a alguna de las visiones narradas por San Juan en el libro de la *Revelación*; pero, dado que no hemos podido localizarla, sólo repetiremos con el p. Méndez Plancarte que "parece referirse al 'Ángel fuerte que bajaba del cielo...', y que ponía el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra' (*Apoc.*, 10, 1-2). La aplicación —como alegoría del hombre— sería algo violenta; pero no descubrimos otro texto al que pueda aludir..." (nota a los vv. 680-3).

¹⁷⁷ *Ib.*, nota a los vv. 684-9.

¹⁷⁸ *S. th.* I, q. 91, a. 1.

¹⁷⁹ *Ib.*, a. 3.

¹⁸⁰ Explica el Angélico Doctor que "el entendimiento humano ocupa un grado intermedio; pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe [*sic*] individual en la

En los espíritus superiores, y de manera eminente en Dios, la vida es esencialmente immanente. Solamente en el hombre tal immanencia no se realiza sino según una perfección menor sin dejar de depender ésta, por abajo, del mundo corporal, y por arriba de la acción primera de Dios: el hombre es auténticamente un espíritu, pero está en su naturaleza el ser un espíritu encarnado, y si en su parte superior es la imagen de Dios, no lo es sino a distancia y en una entera sumisión a Él.¹⁸¹

Si el hombre es *término medio*, se debe precisamente a su mezcla de alma y cuerpo, que lo hace "bisagra engazadora" (v. 659) de toda la Creación.¹⁸² Por esa mezcla dependemos, como la estatua del sueño de Nabucodonosor, del "barro" de lo material, en que se sustenta nuestra "áurea" vida intelectual superior.

Así, escribe Sor Juana, es

el Hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluto
parece al Ángel, a la planta, al bruto;
cuya altiva bajeza
toda participó Naturaleza.

(vv. 690-5)

El hombre, luego, "participa" de las naturalezas de cada una de estas criaturas, siendo de tal manera un "compendio absoluto" de todas ellas. Tanto la noción de microcosmos, como la de la escala ontológica, sirven así para explicitar el que hallamos sido, según el dato revelado, creados a imagen de Dios, pero de polvo y tierra.

7.9.5.9 LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

El alma, entonces, confiesa que, usando del método, pensaba en la posibilidad de llegar al conocimiento del hombre.

Es esta una conclusión con la que, evidentemente, están de acuerdo todos los críticos. Empero, el paso siguiente, o sea, el de que a través del conocimiento del hombre el alma se propone llegar no únicamente al del universo en él compendiado, sino al de Dios, no todos lo dan.

Se trata de una cuestión central en *Primero sueño*, la cual, por extraño que parezca, no ha sido suficientemente aquilatada.

En efecto, un buen sector de la exégesis moderna, apegado aparentemente a la "letra" de los versos anteriores, concluye que la cima de la proyectada excursión cognoscitiva del alma se encuentra *exclusivamente* en el hombre.

Así, por ejemplo, Gaos tan solo refiere que

el orden en que procede efectivamente el soñado discurso del entendimiento de la poeta consiste en elevarse por los grados del ser creado desde el inanimado hasta el humano.¹⁸³

Ricard, en su "prosiificación", resume que

materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales" (*S. th.*, I, q. 85, a. 1).

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 184.

¹⁸² *Vid supra* 7.9.5.4.

¹⁸³ *Op. cit.*, p. 64.

el entendimiento procede entonces metódicamente: comienza por los seres inanimados, pasa enseguida al reino vegetal; prosigue con los seres sensibles y llega por fin a la criatura más perfecta que haya salido de las manos del *Eterno Creador*: el hombre, que posee triple vida [...] y que, siendo materia y espíritu, aparece como un resumen del Universo.¹⁸⁴

Moreno dice que

el entendimiento, 'en su operación misma reportado', vuelve al método discursivo, que Sor Juana describe en dos planos: uno de ascenso, 'haciendo escala de un concepto en otro', que consiste en elevarse 'grado a grado', del ser inanimado hasta llegar por el vegetal y el animal al hombre, el 'mayor portento' que discurrirse puede; otro de reducción a lo singular y lo simple.¹⁸⁵

Y Trábulse, por último, siguiendo a Ricard, sintetiza de modo que resulta que el entendimiento

procede metódicamente desde el ser inanimado hasta subir al reino vegetal, y de ahí a los seres sensibles y a las criaturas más perfectas de la tierra, con la frente de oro y los pies de barro...¹⁸⁶

Estas posturas parecen tener como común denominador no sólo el hecho de no haber considerado el imprescindible esquema de los días genesiácos, conformándose por tanto exclusivamente con las formulaciones filosóficas, que, cual ya mostramos, sirven de meras herramientas hermenéuticas al relato bíblico, sino el de haber dejado de lado los versos siguientes del poema (696ss). Y es que son precisamente estos últimos (*vid infra* p. 136) los que, por ejemplo, originalmente forzaron a Paz a afirmar que la presente sección del poema "termina por evocar la unión con Dios como fin del conocimiento".¹⁸⁷

En cuanto a la primera "razón", es decir, la de no haber tomado en cuenta el esquema bíblico, resulta natural la conclusión de que, en este pasaje de la obra, el fin del conocimiento considerado por el alma es únicamente el del hombre. En efecto, ya hemos visto cómo el desarrollo teológico tomista del relato genesiáco enseña que, por su entendimiento, imagen divina, es el hombre la criatura en la que no sólo el universo se ordena, sino que, aspirando siempre a Dios como a su supremo bien, el cosmos todo lo hace más perfectamente en dicha ordenación. Lo que significa que, dada su condición de *término medio* de las criaturas inferiores y superiores, en el hombre se ordena el conocimiento del cosmos, y como a su Fin último, al de Dios.¹⁸⁸ Se trata, según comprobamos, de una conclusión teológica cristiana que, si cual ya dijimos, se desconoce el marco bíblico del actual periodo del poema, pasa por completo desapercibida, ya que entonces las nociones filosóficas, principalmente la de escala ontológica y la de microcosmos que sirven para explicitarla, y de las cuales, consideradas fuera de tal marco, no es posible desprender que del conocimiento del hombre se siga el de Dios, dejan de ser tomadas como simples recursos, para ocupar entonces el sitio principal, dando así a estos versos (y al poema en su conjunto) un sello exclusivamente filosófico, que es, con otros, lo que acaba haciendo Paz.¹⁸⁹

¹⁸⁴ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 154.

¹⁸⁶ *El círculo... Op. cit.*, p. 80.

¹⁸⁷ "Originalmente", decimos. *Cf. supra* 7.9.5.7 y 7.9.5.8; e *infra* nota 224.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ Ricard, por ejemplo, opina que "el *Sueño*, en conjunto, tiene un cariz más filosófico que religioso. Se puede llegar a decir que es apenas cristiano" (*op. cit.*, p. 29). A lo cual agrega que "al lado de la innumerables citas tomadas de la tradición grecolatina, el *Evangelio* no aparece más que una sola vez, e indirectamente, cuando el autor evoca a San Juan, *El Águila Evangélica*. (V. 681). Dios mismo no es mencionado, y, si aparece varias veces, es por alusión y bajo apelaciones estrictamente filosóficas *Alto Ser; Causa Primera; Sabla, Poderosa Mano; Eterno Autor*, (vv. 295, 408-411, y 670-675)" (*ib.*). Por supuesto que la consecuencia, dadas estas premisas, debe ser la de que "casi no sobrepasamos el plan de un vago espiritualismo deísta" (*ib.*). La misma opinión sostiene Paz (*op. cit.*, p. 490), quien, siguiendo a Ricard, asevera que en *Primero sueño* Sor Juana mantiene un "deísmo racionalista", pues "en todo el poema no hay una sola alusión a Cristo; la poetisa habla de *Alto Ser*, de la *Primera Causa* o del *Autor del mundo*, nunca de Dios Padre, del Salvador o de Jesús". Por ello puede decir que la de Sor Juana "era una actitud más filosófica que cristiana" (*ib.*, p. 495) Y, todavía más tajante que el historiador francés, llega a asegurar que la mención del "águila de Patmos" y la de la "estatua de Nabucodonosor" [*sic*] "son las únicas alusiones a la Biblia en todo el poema" (*ib.*). En cuanto a esto último, digamos que Paz se equivoca, pues podemos contar, cuando menos, un par de "alusiones" más: aparte de las que él cita, están presentes en la obra las *alusiones* a la Torre de Babel (*vid supra* 5.9.1) y la ya explicada al relato genesiáco de la Creación; y que son, por tanto, "alusiones" a la Biblia.

La segunda "razón" para suponer que la cumbre del conocimiento es sólo el del hombre se encuentra, como dijimos, en pasar por alto los versos siguientes del poema. Y es que en ellos la "alusión" a Jesucristo, Dios y hombre, hecha con la mención del misterio de la Encarnación, es innegable. Veamos cómo es esto.

Hemos comprobado que, hasta aquí, Sor Juana ha seguido, para la elaboración de este pasaje, el esquema de las jornadas bíblicas de la Creación. Es decir, que apegada al dogma cristiano y usando de las nociones filosóficas con las que en la Escuela éste se explicita, ha llegado al día sexto en que fue creado el hombre. Todo ello indica, por supuesto, que es necesario tener en cuenta, para la correcta exégesis del poema, el marco teológico en que así se inserta. Algunas de las implicaciones que de esto resultan ya las hemos mencionado; verbigracia, el creacionismo presente en la obra se opone a la teoría que encuentra en ella filiación con el emanatismo neoplatónico;¹⁹⁰ de igual manera contradice a quienes sugieren que la raigambre de la misma es sólo filosófica, dado que el apego al dogma supone fe en el dato revelado;¹⁹¹ lo que, a su vez, remite a una concepción de Dios distinta de la meramente filosófica ("racionalista" o lo que sea —*vid infra* nota 224); otras, en cambio, las mencionaremos después;¹⁹² ejemplo de ellas es la de que el creacionismo se relaciona directamente con el finalismo.¹⁹³

Ahora bien, si acabamos de ver cómo nuestra poetisa sigue de cerca al dogma católico de la Creación para la factura de estos versos, comprobemos asimismo que el desenvolvimiento teológico de ellos desemboca, siguiendo el orden tomista,¹⁹⁴ en otro misterio de la fe: la Encarnación del Verbo de Dios.

Ya hemos citado la explicación de Valbuena referente a que el dogma de la Creación es "la primera verdad" y la "base teórica sobre la que descansan las otras verdades religiosas y teológicas". Recordemos también que

Ahora bien, es fácil ver cómo en buena medida estas posiciones críticas provienen precisamente de que, en ellas, las "alusiones" han sido profundamente soslayadas. Es decir, que se ha puesto la intención más en lo que arriba llamamos la "letra", que en aquello a lo que ésta verdaderamente remite (*alude*). Es el caso, como acabamos de mostrar, de los anteriores versos, en los que, si se deja de considerar el patente y fundamental lugar teológico (o sea, la larga "alusión" al relato genealógico de la Creación) en que se enmarcan, no es posible deducir jamás que el alma pretende llegar, con el conocimiento del hombre, al de Dios. Empero, otra cosa resulta si a las "alusiones" se les concede la importancia que tienen, pues entonces las cosas, por así decir, se invierten, pasando a ocupar "aquello a que se alude" el sitio principal, y "lo que alude" el secundario. Dejando aquí de lado lo que podríamos llamar "alusiones claras", que por ser "explícitas", como la mencionada de la Torre de Babel, remiten a todas luces a la Biblia y a su significado cristiano, es necesario fijarse en que hay otras, "veladas" o "implícitas", que asimismo remiten a ella, pero de modo que "parece" que no lo hacen, pues ocultan "aquello a lo que remiten", o sea, el marco bíblico, con la careta de independencia filosófica de "aquello que remite". A este segundo tipo de "alusiones" pertenece precisamente el esquema de las jornadas genealógicas, escondido para ojos desatentos tras la noción filosófica de la escala del ser. Un ejemplo perfecto de este tipo de "alusión filosófica" que está, empero, menos "velado" que el precedente, siendo, por lo mismo, más "claro" ("explícito"), es el de los vv. 696ss en que, como dentro de poco veremos, palmariamente se habla, sin nombrarlo, del misterio cristiano de la Encarnación. Ahí encontramos que, sin llamarlo jamás por su nombre, Sor Juana se refiere indudablemente a él, de manera que, detrás de la jerga filosófica, reconocemos el lugar teológico, quedando así "aquello aludido" (lo teológico) manifestado por "aquello que alude" (lo filosófico), pero sólo después de entender que estos nexos implican una superposición cabal del segundo al primero. Entonces, si todo esto es cierto, la acusación de deísmo racionalista lanzada contra Sor Juana, que sienta sus bases en esta confusión de lo aludido con lo que alude, de modo que puede incluso afirmarse que "en todo el poema no hay una sola alusión a Cristo", es falsa, pues, como abajo mostraremos, la jerónima sí *alude* a Cristo.

¹⁹⁰ Explica Valbuena que "no puede concebirse el mundo más que en uno de estos cuatro modos: o como un atributo de Dios, en el panteísmo monista; o como el sujeto de que Dios es predicado, en el positivismo materialista; o separados y divorciados Dios y el mundo, en el dualismo gnóstico y maniqueísta; o reduciendo a Dios y al mundo a una unidad armónica que es unión sin confusión y distinción sin separación en el creacionismo..." (*S. th.* "Introducción a las cuestiones 44-66", *op. cit.*, p. 490). *Vid* nota siguiente.

¹⁹¹ *Cf. supra* 7.9.4, especialmente notas 96 y 101. Además, dice Valbuena que la concepción creacionista es el principio generador de "la auténtica sabiduría o ciencia, que se remonta en el estudio y concepción de todos los objetos del saber humano hasta los primeros principios y últimas causas de los mismos" (*ib.*, p. 472).

¹⁹² *Cf. infra* nota 224.

¹⁹³ *Cf. supra* 7.9.4 e *infra* 8.1.4.

¹⁹⁴ Apunta el p. Carlos Ignacio González que Santo Tomás ordenó en *Summa* según el siguiente principio: "de la creación del hombre y de quién es el Dios conocido por la razón y por la revelación, pasa a estudiar las relaciones entre el Creador y su creatura (donde incluye la conducta del hombre como respuesta), y finalmente en la tercera parte de la *Summa Teológica* [sic] presenta a Cristo como la cumbre hacia la que se dirige todo el plan divino" (*Él es nuestra salvación. Cristología y soteriología*. México: CEM, 1990, p. 368).

*La Encarnación, de la que son como una extensión la Redención, la Iglesia y todo el sistema sacramental, completa en el orden sobrenatural el fin y el plan divinos de la creación.*¹⁹⁵

Ello significa evidentemente que Dios hizo al mundo con un plan,^{195bis} y que, para que ese plan se cumpla, la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad era necesaria.

En cuanto a éste, comenta González que, de acuerdo con el Angélico Doctor

la encarnación, la vida de Cristo y su misterio pascual son nuestro camino hacia el Padre, al que llegaremos definitivamente en la vida inmortal de nuestra resurrección, mediante la salvación que nos ofrece el mismo Cristo a través de nuestra incorporación en su misterio por los sacramentos.¹⁹⁶

La fe dice, en efecto, que Cristo se encarnó para salvarnos.¹⁹⁷ Es precisamente lo que el Aquinate refiere cuando escribe que

la causa principal de la divina encarnación [es] la expiación de los pecados, según enseñan las Sagradas Escrituras...¹⁹⁸

O sea, que el Verbo divino tomó nuestra carne para la reparación de la naturaleza humana.¹⁹⁹ O, como la propia Sor Juana dice

La Encarnación fue medio para la muerte, pues Cristo se hizo hombre para morir por el hombre...²⁰⁰

Para los católicos no hay duda de ello.

Empero, en el plan divino está que no sólo el hombre, sino la Creación entera, tendiendo cual tiende a su Creador, consiga llegar a Él; y como, según la noción de la escala perfectiva de los grados de emanación vital con que se explicita el relato bíblico de la Creación, los seres inferiores se asimilan al hombre como al fin intermedio que más eficientemente puede acercarlos a Dios,²⁰¹ resulta que lo que se haga por la salvación del hombre se hará por la del cosmos todo.

Es este uno de los puntos donde el dogma de la Creación desemboca en el de la Encarnación, pues, concorde a la instrumentación filosófica que explica la afirmación del *Génesis* de que el hombre fue creado de lodo pero a imagen de Dios, y siguiendo asimismo el dato revelado referente a que el Hijo de Dios se hizo hombre, encontramos que, en efecto, la encarnación complementa no sólo el plan divino en cuanto a nuestra salvación, sino en cuanto a la de toda la Creación. Ello porque, como dice el Angélico Doctor

estando el hombre constituido de naturaleza espiritual y corporal, como cierto *confín* y teniendo ambas naturalezas, lo que se haga por la salvación del hombre pertenece, al parecer, a todo lo creado. Porque las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre y estar en cierta modo sujetas a él. Mas la criatura espiritual superior, esto es, la angélica, tiene de común con el hombre la consecuencia del último fin, como se ve por lo dicho. Y así parece conveniente que la causa universal de todas las cosas asumiera en unidad de persona aquella criatura en la que más podría comunicar con todas las criaturas.²⁰²

¹⁹⁵ Cf. *supra* 7.9.4 e *infra* nota 203. *S. th.* "Introducción a las cuestiones 44-46", p. 473; el subrayado es mío.

^{195bis} Cf. *infra* 8.1.3.

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 368.

¹⁹⁷ "El Verbo se encarnó para salvarnos reconciliándonos con Dios: 'Dios nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados' (1 Jn 4, 10). 'El Padre envió a su Hijo para ser salvador del mundo' (1 Jn 4, 14). 'Él se manifestó para quitar los pecados' (1 Jn 3, 5)". *Catecismo de la Iglesia Católica*. Barcelona: Asociación de editores del *Catecismo*. In. parte, 1a. secc., c. 11, a. 3.

¹⁹⁸ *Cont. gen.* IV, 55.

¹⁹⁹ *S. th.* III, q. 1, a. 2.

²⁰⁰ Carta atengórica. Ll. 199-201.

²⁰¹ Cf. *supra* 7.9.5.7.

²⁰² *Cont. gen.* IV, 55.

La reparación de nuestra naturaleza, entonces, es también la del universo. Creación, Encarnación y Redención se encadenan así para completar el plan divino.²⁰³

Ahora bien, teológicamente la Encarnación se define como “la singular y admirable unión de las naturalezas divina y humana en la persona única del Verbo, por cuya causa existe Cristo Jesús”.²⁰⁴ Y aunque, cual dijimos, la Revelación enseña que el Verbo se encarnó para salvarnos, resulta que, según explica Pla:

En realidad, Dios pudo encarnarse para, mediante la asunción de la naturaleza humana, coronar la obra creadora. Todo cuanto de sus manos salió, recapitulado en el hombre, se hubiera visto así elevado a la dignidad divina mediante la personalidad del Verbo. Pudo ser ésta la finalidad de la encarnación; pero ¿fue? Se trata de un asunto que depende sólo y exclusivamente de la divina voluntad. Dios pudo encarnarse por este y otros motivos. Y lo que depende de la libre determinación divina no se puede conocer más que a través de la revelación, en la que Dios manifestó lo que quería.²⁰⁵

Vemos ahora cómo, siendo el hombre, según el *Génesis* y en palabras de Sor Juana,²⁰⁶ “*perfección y ornamento de todo lo criado* (o porque el fin corona la obra o porque todo lo demás era criado por respecto suyo)”, resulta que una vez asumida su naturaleza (microcósmica) por el Verbo divino, quedó con ella completamente “coronada” la Creación, pues el hombre fue elevado a la dignidad de Dios en la persona de Jesucristo. Se trata de una probable causa de la Encarnación, con la cual

como el hombre es el término medio de las criaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, únese convenientemente al primer principio universal como cerrando el círculo de la perfección de las cosas.²⁰⁷

Tomamos a encontramos con las nociones filosóficas que nos son conocidas y que, al igual que antes, sirven de herramientas hermenéuticas a la ciencia teológica. Aquí entendemos que el hombre, microcosmos, lo es con determinado fin. O sea, que su condición de epítome del universo se halla en función de algo; siendo ese algo, precisamente, la Encarnación. O, con otras palabras, que el hombre fue creado el sexto día como “corona” de una Obra que sería, con la Encarnación del Verbo de Dios, llevada a la perfección.

Ahora se comprende cabalmente la posición de “término medio”, de “bisagra engazadora”, del hombre; el cual, poseyendo virtualmente en sí al resto de las criaturas, y al ser elevado por la Encarnación a la dignidad de Dios, las eleva consigo a todas ellas.

²⁰³ Es precisamente esto lo que Sor Juana dice en la primera de sus “Tres letras sueltas a la Encarnación” (núm. 358):

Hoy es del divino Amor
la Encarnación amorosa;
fineza que es tan costosa,
que a las demás da valor [...]

Los Misterios eslabona
y es, para nuestro remedio,
del de la Redención, medio;
del de la Creación, corona.

(vv. 1-16)

²⁰⁴ PLA, “Introducción al libro IV” de *Contr. gen. Op. cit.*, p. 604. Santo Tomás define a la Encarnación diciendo que “según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana, y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabilitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido, ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo compuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predicán” (*ib.* IV, 39).

²⁰⁵ *Ib.*, p. 610. Cf. *S. th.* III, q. 1, a. 3.

²⁰⁶ *Ejercicios de...* I, 583-5.

²⁰⁷ *Contr. gen.* IV, 55.

Regresemos pues a *Primero sueño* y veamos cómo Sor Juana, después de haber afirmado que la naturaleza humana es “compendio que absoluto/ parece al Ángel, a la planta, al bruto” (vv. 692-3), interroga y responde por la razón de que así sea:

¿Por qué? Quizá porque más venturosa
que todas, encumbrada
a merced de amorosa
Unión sería. ¡Oh, aunque repetida,
nunca bastante bien sabida
merced, pues ignorada
en la poco apreciada
parece, o en lo mal correspondida!
(vv. 696-703)

La “alusión” al misterio de la Encarnación no puede ser más clara. Atendamos a un pasaje de otra obra sorjuanina en el que la monja explícitamente se refiere a dicho misterio; la identidad de ambos textos es patente:

¡Oh misterio de la Encarnación! ¡Oh encarnación del Verbo! ¡Oh unión, para nosotras la más feliz, de Dios y el hombre!
¡Oh bodas que el Rey Eterno celebra de su Unigénito con la naturaleza humana! ¿Cuándo te sabremos conocer? ¿Cuándo
corresponderemos a tal fineza? ¿Cuándo serviremos este beneficio?²⁰⁸

Y es que, evidentemente, la “merced de amorosa Unión” a que le monja se refiere, no es sino la gracia de la Unión Hipóstatica por la cual Dios se hizo hombre.²⁰⁹ Ello es, considerando todo lo dicho, indiscutible.²¹⁰

Vemos ahora cómo Sor Juana se ha apegado fielmente al desarrollo teológico tomista para la elaboración de todo este pasaje del poema. Cómo, siguiendo no sólo el método aristotélico, pero también el relato bíblico de los días de la Creación, ha planteado el “ascenso” del alma de manera que ésta pueda hallar su cumbre de conocimiento en el hombre, microcosmos filosófico y corona de la Obra divina; sin embargo, dadas esas mismas premisas, cómo también ha marcado como cima de dicho “ascenso” al Dios encarnado.

Al ocurrir todo esto, se corrobora que hemos rebasado cierta y ampliamente el ámbito de lo estrictamente filosófico, de modo que desde hace tiempo nos encontramos en el de aquella ciencia cuyo dominio es el de las verdades reveladas, y que, con palabras de Maritain, “tiene por objeto, no a Dios como causa primera o autor del orden natural, sino a Dios cuya esencia y vida íntima son un misterio inaccesible a la sola razón”,²¹¹ o sea, en el de la teología.

Es necesario entonces recordar que si ya Santo Tomás había explicado que, en cuanto al conocimiento de Dios, “es uno mismo el camino por el que se baja y se sube”, pero asimismo que, dada la debilidad de nuestro entendimiento, no sólo no podemos conocer a la divinidad cabalmente, mas “ni aun estos caminos

²⁰⁸ *Ejercicios de...* II, 1147-152. En su nota a estos versos (695-703), Méndez Plancarte señala también la afinidad. Y ya antes la poeta se había referido al mismo misterio con palabras equivalentes. Allí sugiere a los penitentes que rueguen a la Virgen para que “se sirva con su intercesión de restaurar en nosotros la imagen de su Hijo y nuestro Dios, el cual tanto amó y apeteció el parecerse a nosotros, que viendo que no bastó criar al hombre a su imagen y semejanza, para que él ingrato y desconocido no le borrara con el pecado quedando desemejado de su original, buscó otro medio para la similitud, más primoroso y costoso, que fue tomar Su Majestad la forma y semejanza de pecador; que como sabía que todas las cosas aman su semejante, y desea tanto que le amemos, no perdona diligencia de asimilarse a nosotros porque le amemos. ¡Oh fineza! ¡Oh traza! ¡Oh primor del Divino Amor! ¡Qué mal te correspondemos!” (II, 665-77). O también las II, 223-30, donde la Jerónima dice: “Pondérese esta fineza del Divino Verbo con un poco de atención, pues por rudo ingenio que uno sea, si lo piensa despacio, hallará siglos que meditar. Dígase al fin de todos estos días el Evangelio: *In principio erat Verbum*, y en llegando al *Verbum caro factum est* bese la tierra postrado, y dé al Señor gracias de que se hizo hombre y hermana nuestro. ¡Oh, fineza, quién te supiera ponderar, para saberte agradecer!” *Vid supra* nota 111.

²⁰⁹ *Vid supra* nota 204.

²¹⁰ *Vid infra* nota 222.

²¹¹ *Cf. supra* 5.5.5 (especialmente la nota 143).

podemos conocer perfectamente”, el mismo Dios, “en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Él, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano”.²¹² Entre esas cosas se hallan, por supuesto, los dogmas de la Creación y de la Encarnación, los cuales, sin la revelación divina, jamás habríamos podido conocer.

Luego, la complementariedad existente en estos versos —es decir, aquella circularidad según la cual de lo alto se nos revelan algunas cosas inaccesibles a la debilidad de nuestro entendimiento creado, y por la que podemos saber que, siguiendo el orden inverso de aquel que de lo perfecto desciende a lo imperfecto, somos capaces de llegar a algún conocimiento de eso mismo perfecto que, de otro modo desconoceríamos siempre— sólo es factible apreciarla si se considera que en ellos no hay únicamente un desarrollo filosófico, sino uno teológico.

Para verlo es, por supuesto, indispensable tener en cuenta el marco bíblico de este pasaje de *Primero sueño*, ya que sin él no se puede concluir que el hombre, gracias a su operación intelectual, imagen divina según el dato revelado, pueda acceder a algún conocimiento de Dios partiendo de las cosas creadas, ni mucho menos que sea él, no sólo microcosmos, sino que lo sea con respecto de su dignidad de “corona” de la Creación, dignidad que, a su vez, lo es en función de la Encarnación.

Y es que si Sor Juana no ha finalizado con *el hombre* este pasaje del “ascenso” deductivo del alma, sino con la “alusión” a la Unión hipostática, se debe a que es en ella precisamente en donde termina el desarrollo teológico del misterio cristiano de la Creación.

Corroboramos ahora que la cumbre del conocimiento anhelado por el alma se sigue hallando en Dios; es decir, que su intención de conocimiento absoluto, y por tanto soberbio, permanece.

Entroncamos enseguida con el sector de la crítica que, sin pasar por alto estos últimos versos, confirma que se refieren a la Encarnación.

Ejemplo de él es Chávez, quien, tras citar el pasaje, apunta el regocijo de Sor Juana

al pensar que desde la eternidad resuelto estaba que hasta el hombre, a su hora, bajaría el propio Dios, en hombre a transformarse.²¹³

Méndez Plancarte lo prosifica así (vv. 690ss):

¿Y esto, por qué? ¿A qué fin habrá querido Dios que la naturaleza humana fuera un “microcosmos” o compendio del Universo? Quizá porque ella, más feliz que todas, sería encumbrada hasta la propia personalidad del Verbo de Dios, gracias a la amorosa Unión Hipostática entre la naturaleza humana y la Naturaleza Divina, en la Persona única de Cristo, verdadero Dios y Hombre.²¹⁴

Y ya en su “nota ilustrativa” a estos vv. 695-703, se encuentran indicados muchos de los elementos a que hemos hecho referencia:

Divino plan —señala el sorjuanista—, éste de *compendiar* toda la Creación en la Naturaleza humana que el Unigénito de Dios iba a tomar en unidad personal...Cfr. *Mons. Bougard* [...]: “Suponed que, para unir más estrechamente a Dios toda la Creación, la angélica y la corpórea, plazca al Verbo asumir, en la unidad de su Persona, alguna naturaleza creada”...Ninguna elegiría más armoniosamente que la del hombre: “allí donde hay un mundo; allí donde el espíritu y la materia se hallan unidos. Tomará ambos, haciéndose hombre, y pondrá al cielo y a la tierra en unidad”...Muchos teólogos (S. Alberto Magno, Alejandro de Alés, Escoto y Suárez, etc.) suponen el decreto de la Encarnación aun cuando Adán no pecara: no como Redención, sino como Coronamiento de la Creación...

²¹² Cf. *supra* 7.9.5.7 (especialmente nota 171).

²¹³ *Op. cit.*, p. 69. Sin embargo, el crítico, a pesar de que hace referencia al plan divino arriba mencionado, no dice explícitamente que, por lo que a este período se refiere, el alma tenga como fin de su excursión cognoscitiva a Dios mismo. Empero, algo puede concluirse, pues escribe que “después de lo cual —y aunque el propio tiempo volando, y grado a grado, como ella dice, subiendo haya ido por la escaña de su anclio, por la que llega al cielo, cuando piensa que el hombre todo junta, desde la oscura tierra, desde el gusano informe hasta la estrella, vuelve en sí...” (*ib.*; el subrayado es mío).

²¹⁴ *Ob. comp.* V. I, p. 613. Cf. *infra* nota 221.

Donde, en efecto, hallamos que el editor de Sor Juana hace relación de varias de las nociones teológicas a que arriba nos referimos.

Ahora bien, en cuanto a éstas, dijimos que si no se considera el marco genesiaco del periodo, no es posible deducir que en él se dé el desarrollo teológico señalado; desarrollo cuya desembocadura está, precisamente, en el misterio de la Encarnación. No obstante, vemos que aquí Méndez Plancarte, sin dar muestras de hacer tal consideración, ha sacado las conclusiones adecuadas. Por desgracia ello parece deberse, más que al seguimiento de la hermenéutica de las jornadas bíblicas de la Creación —las que él, extrañamente, da la impresión de no haber notado—, a la sola exégesis del misterio de la Encarnación. Es decir, que las correctas apuntaciones de nuestro insigne sorjuanista provienen, según lo que se ve, sólo de este último lugar teológico, trayendo como consecuencia que, al no ser fruto del desenvolvimiento de todo el pasaje, den la impresión de que tienen que aplicarse únicamente a los versos que “aluden” específicamente a este misterio, o sea, tan solo a los últimos versos del periodo.

Desafortunadamente, una de las resultantes de ello es que, para muchos críticos (en especial para los no católicos), tales versos no sean sino un inconexo agregado que la monja hace, sin razón aparente, al final del periodo; por lo que, como ya se dijo, en ocasiones concluyen que no sólo no es necesario, sino que es inútil tocarlos; mientras que, en otras, se da el tipo de opinión mencionado que, como ésta de Bénassy-Berling, acepta que se refieren al dogma cristiano,²¹⁵ pero sólo para asegurar que

Es muy notable que esta obra de lenguaje absolutamente profano —exceptuando una alusión a un pasaje del *Apocalipsis*—, y nutrida de erudición pagana, conlleve una *Weltanschauung* cristiana que ni siquiera precisa expresarse mediante el lenguaje de la teología.²¹⁶

Opinión tras la que evidentemente se halla el antedicho desconocimiento del marco bíblico en que orgánicamente se encuadra todo este pasaje del poema. Porque, palmariamente, si la obra fuese “de lenguaje absolutamente profano”,²¹⁷ como la estudiosa francesa pretende, por supuesto que resultaría “muy notable” que “conllevara” una concepción del mundo cristiana, pero ya hemos visto que no es así.

Lo que no deja de extrañar, sin embargo, es que Bénassy-Berling afirme que tal *Weltanschauung* no “precisa expresarse mediante el lenguaje de la teología”, cuando en realidad lo está con los más tradicionales términos teológicos.²¹⁸ Esto es evidente, porque, si no, ¿cómo sabe la exégeta que Sor Juana se refiere a la Encarnación?²¹⁹ Ya hemos visto, en efecto, que se trata de un misterio de la fe, y que, por lo mismo, no es accesible a la sola razón,²²⁰ de donde, si careciéramos del dato revelado, resultaría imposible concebirlo. ¿Cómo entonces Bénassy-Berling asegura que, con nuestra monja, “cabe creer [...] que la revelación no haya sido [...] el único camino de acceso a la encarnación, que su reflexión filosófica la haya igualmente conducido allí?”²²¹ Esto es imposible. Pero, debido precisamente a ello, también lo es expresar el misterio (puesto que, al serlo, sólo se explicita, según sabemos, *en* la teología), mediante un “lenguaje”

²¹⁵ Porque también existe aquél que cree que no lo hacen (*vid infra* nota 222).

²¹⁶ *Op. cit.*, p. 255.

²¹⁷ Vuelve Bénassy-Berling (además de errar en el número de ellas) al equivocado lugar común, que entre los actuales exégetas de *El sueño* ha hecho tanta mella, según el cual las “alusiones” bíblicas que el poema contiene carecen de importancia (*cf. supra* nota 189).

²¹⁸ *Cf. supra* nota 204.

²¹⁹ *Cf. op. cit.*, pp. 148 y 255.

²²⁰ Dice el Angélico Doctor que éste es “entre todas las obras divinas, el que más excede la capacidad de nuestra razón, pues no puede imaginarse hecho más admirable que este de que el Hijo de Dios, verdadero Dios, se hiciese hombre verdadero. Y, siendo lo más admirable, se seguirá que todos los demás milagros estarán relacionados con la verdad de este hecho admirabilísimo, porque *lo supremo de cualquier género es causa de lo contenido en él*” (*Cont. gen. IV, 27*). Idea ésta que, por cierto, Sor Juana hermosamente cantará en la primera de sus “Tres letras sueltas a la Encarnación” (*cf. supra* nota 203).

²²¹ *Op. cit.*, p. 255. Ya antes había aseverado que “con la noción de Encarnación divina [...] en *El sueño*, Sor Juana llega a la noción de “amorosa unión” [*sic*] dentro de una perspectiva filosófica” (p. 148).

que no pertenezca en última instancia al de la ciencia teológica —y, con ella, al Dios de la fe católica de Sor Juana, agregamos.

Cual puede verse, el hecho de que este pasaje de *Primero sueño* desemboque en los versos que hablan de la Unión Hipostática, no sólo da coherencia plena al mismo, pero implica necesariamente que la intención de ascenso cognoscitivo del alma tiene como meta al Dios de la revelación cristiana.²²²

Esta última conclusión es, por ejemplo, a la que forzado debió llegar Paz cuando, sin nombrar al misterio (es decir, al sólo “aludir” a él refiriéndose al hecho de que “el hombre es convergencia y punto de intersección [...] Porque ‘encumbrado a merced de unión sería’”), se vio obligado a confesar que “la sección que he llamado, un poco arbitrariamente, *Las categorías*, termina por evocar la unión con Dios como el fin del conocimiento”.²²³

Mas, preguntamos ahora nuevamente, ¿qué Dios es éste, sino el de la fe católica de Sor Juana? No puede ser otro, y Paz lo sabe. Por ello es que enseguida niega su conclusión y se apresura a decir que Sor Juana “sabía perfectamente que el conocimiento de las cosas divinas es de naturaleza esencialmente distinta al de las ciencias mundanas”. Pero esto ya lo hemos refutado.²²⁴

²²² Contrario a la exégesis que entiende que estos versos se refieren a la Encarnación, F. de la Maza supone (*Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo...Op. cit.*, pp. 61-3) que no “es *El sueño* la ‘culminación [sic] en el Dios de la Revelación Cristológica’, pues cuando habla de la ‘unión’ como ‘merced amorosa’, se refiere, no a la unión hipostática de naturaleza divina y naturaleza humana de Cristo, sino unión de alma y cuerpo en cualquier hombre que, de todas maneras, es gracia y ‘amorosa merced’”, con lo cual, según él, queda probado que la proficiencia (y con ella la exégesis) de Méndez Plancarte que arriba presentamos (cf. *supra* nota 214), está equivocada. Sin embargo, lo que falla aquí es la versión que de este pasaje del poema presenta De la Maza en su libro. En efecto, parte de la cita que él hace es la siguiente (el subrayado es mío): “¿Por qué? quizá porque más venturosa/ que todas, encumbrada/ a merced amorosa/ unión sería”. Donde, por supuesto, en el verso 698 falta la preposición *de*, que cambia completamente el sentido del texto, ya que con ella la “amorosa” no es la “merced”, como quiere De la Maza, sino la “Unión” (la “Encarnación amorosa”, que dice la propia Sor Juana en los vv. 2 y 18 del citado núm. 358). No obstante, y lléndose a los versos siguientes (699ss), el crítico insiste en que “si la ‘unión’ se refiriera a la hipostática de Cristo ¿cómo se explica eso de ‘repetida’, que si conviene al repetirse en cada hombre la unión de su alma y su cuerpo?”. Interrogación innecesaria, pues basta con decir que la “repetida” no es la Unión, que obviamente es única, sino precisamente la “merced” de tal Unión; merced que, aunque nos ha sido tan “repetida”, parece, en lo poco que la apreciamos, o en lo mal que le correspondemos, “ignorada”. Todavía queda, sin embargo, preguntar al estilo del mismo De la Maza que, si cual él cree, la “Unión” no se refiere a la Hipostática de Cristo, sino a la de alma y cuerpo en cualquier hombre, ¿cómo se explica eso de que con ella la naturaleza humana sería “encumbrada” (v. 697) precisamente a esa, con sus palabras, “merced amorosa”? Es decir, ¿dónde reside la “merced” de encumbrar a la naturaleza humana a una unión (la de alma y cuerpo) que, según hemos visto a lo largo de todo este pasaje del poema, está ya en su naturaleza? O sea que, según el crítico, Sor Juana dice tautológicamente que, la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo, recibiría la “merced amorosa” de ser encumbrada a la “unión” de alma y cuerpo que ya, antes de ser encumbrada, tenía. ¡Vaya “merced amorosa” la de, por nuestra naturaleza compuesta de alma y cuerpo, encumbrarnos precisamente a la “unión” de alma y cuerpo! ¡Vaya “merced” la de darnos, en virtud de lo que ya tenemos, “amorosa” y exactamente eso mismo que ya tenemos! Dada semejante “merced”, ¿cómo es que alcanzaremos a corresponderla?

²²³ *Op. cit.*, p. 495. Cf. *supra* 7.9.5.7.

²²⁴ Cabe, en efecto, preguntar cómo es que Paz, sin el recurso al misterio de la Encarnación, estuvo en condiciones de llegar a esta conclusión de que el fin del conocimiento es Dios. La respuesta ya la sabemos: sólo mediante la fe podemos conocer que en la persona de Cristo hay dos Naturalezas, y que una de ellas es divina. Vuelve a comprobarse que la consideración del esquema de las jornadas genésicas es imprescindible para la correcta y cabal comprensión de todo este pasaje de *Primero sueño* (y no sólo de él, dado que las implicaciones resultantes de su análisis se suman a las ya obtenidas, de manera que la significación general de la obra aparece ahora todavía con mayor solidez). Tal consideración permite entender y corroborar lo que en diversos sitios del presente trabajo hemos apuntado. Que el hecho de que Sor Juana se haya ceñido, para la fractura del período, al *Genesis*, a su hermenéutica, y, por lo tanto, al dogma católico con su aseveración de que la Encarnación completa el plan divino iniciado con la Creación, nos muestra, sin dejar duda alguna, que las teorías que sugieren que el poema posee filiaciones pseudoherméticas, yerran. En cuanto a esto, ya hemos dicho que el creacionismo evidente no sólo en el poema, sino en todo el *corpus* sorjuanino, se opone al emanatismo neoplatónico, pero que, asimismo, el hecho de que ortodoxa y repetidamente desemboque allí en el dogma de la Encarnación, implica que la monja sigue el desarrollo teológico hasta su final. Ello supone que el Dios al que Sor Juana se refiere es el de su fe católica, lo que, a la vez, desarta las pretensiones de que sea *El sueño* una obra marcada por el deísmo racionalista (o de cualquier otro signo que se desee). El pantefismo implícito en dichas teorías queda, de este modo, también rechazado (vid *supra* notas 189, 190 y 191). Y puesto que, según hemos comprobado y de acuerdo con lo anterior, las diversas formulaciones filosóficas que aparecen en este pasaje del poema funcionan únicamente como herramientas para la explicación del marco teológico, tiene que dejarse también de lado la idea de que se trata de un poema exclusivamente filosófico. Esto conduce al aserto de Sor Juana en la *Respuesta a Sor Filotea*, según el cual la cumbre de sus estudios era la teología (vid *supra* 5.4.4, nota 103). La verificación aquí de éste, corrobora lo que dice Paz en cuanto a que la *Respuesta* “es el complemento de *Primero sueño*” (*op. cit.*, p. 537), sólo que en sentido contrario al que él indica, dado que, según su opinión y por lo que a dicho aserto toca, en ella la Jerónima “le parece” “poco sincera”, ya que, siempre según él, la explicación de la monja referente a que no puede entender teología quien no entiende las ciencias inferiores, se presenta como un “proyecto superfluo”, y ello debido a que “el carácter predominantemente especulativo de la teología hacía innecesarios muchos de los conocimientos de que habla” (*ib.*, p. 543; cf.

7.9.6 LA "CIMA" TEOLÓGICA

Cual puede apreciarse, en *Primero sueño* Sor Juana sí "alude" a Jesucristo. El "remate" teológico que, en estos versos "alusivos" a la Encarnación, corona el desarrollo, también teológico, de las jornadas genesiáticas, deja ver claramente que los "grados" (y los *días*) por los que el alma, siguiendo el método, se propondría ascender hasta el hombre, llevan, en última instancia, al Dios encarnado. La protagonista del poema quería, entonces, conocer al *Hombre* para, en él, conocer tanto al cosmos como a su Creador.

Ya hemos visto, sin embargo, que esta pretensión es no sólo irrealizable para la criatura humana, sino que es soberbia.

Ahora bien, al comenzar a estudiar la presente subdivisión del poema en la que Sor Juana refiere que el alma pensaba en optar por el "método" deductivo, dijimos que era éste, estrictamente hablando y dado el carácter discursivo de la inteligencia humana, el único que con propiedad le corresponde. El espíritu humano, dependiente como es por su condición encarnada de la *res* material para obtener los datos a partir de los cuales conoce, no puede, en efecto, conocer intuitivamente a la manera de los seres puramente espirituales. Debido a ello es que, para elevarse a la intelección de las realidades supramateriales, necesita forzosamente hacerlo a través del camino de la analogía, tomando como punto de partida lo sensible. En dicho camino nuestro entendimiento procede de modo que, abstrayendo de lo material, llega paso a paso a la consideración del ser en cuanto ser y, de ella, a la del Autor del mismo ser. Cumbre de este procedimiento discursivo ananoético es el conocimiento metafísico; conocimiento científico director del resto de las ciencias que, por debajo de él, lo sirven. Se trata de un saber al que podría calificarse de "ascendente", precisamente por esa su cualidad de partir de lo más bajo y llegar a lo Alto.

Trasladado esto a *Primero sueño*, se comprende por qué Sor Juana pone como "imagen" (vv. 680ss) de la naturaleza humana a la estatua del sueño de Nabucodonosor, cuyo fundamento es, en ambos casos (tanto por su carácter hilemórfico como por su disposición cognoscitiva), el de la ínfima materia.

Pero el hecho de que, al igual que la estatua, nuestra "parte superior" posea cualidades "áureas", se explica no sólo por nuestra condición espiritual colindante con *Lo supremamente inteligible*, sino, precisamente, por ser, ahora sí, Imagen suya. Es decir, que si, dada nuestra naturaleza, según la cual somos espíritus encarnados y, por lo tanto, obligados a conocer progresivamente partiendo de lo sensible —o sea, haciendo, en entrambos sentidos, "flaco fundamento" en "el más desechado material" (vv. 687ss)—, somos capaces de "ascender" hasta el límite con *Lo soberanamente inteligible*, no podemos, en cambio, conocer eso mismo Inteligible que se nos escapa infinitamente. La más alta elaboración científica tiene así un límite infranqueable: podemos saber que Dios es causa del ser, pero no podemos conocerlo a Él. El progreso deductivo humano llega a su cima con la metafísica, pero ésta es incapaz de llevarnos más allá. El camino "ascendente" de la razón termina en esta "frontera".

supra 7.8 nota 69). Pero ya hemos visto que no es así (cf. *supra* 5.6ss y 7.8), que, lejos de ello, lo que Sor Juana hace es adherirse a una longeva tradición intelectual que entiende que la ciencias mantienen una relación jerárquica entre sí, de manera que mientras las inferiores sirven a la superior, ésta las rige. Una vez conocido esto, no es posible de ninguna manera aseverar como hace Paz que Sor Juana "era demasiado inteligente para creer lo que decía" (*ib.*). Por otro lado, recordemos que la afirmación de Paz se basa, según hemos corroborado, en la equivocada suposición no sólo de que Sor Juana participaba de las ideas filosóficas pseudoherméticas, sino asimismo en la también errónea de que el "saber" que ella buscaba no era el de la fe cristiana, pero el de este "mundo" (*ib.*, p. 495; cf. *supra* 7.8). Debido a esto, el crítico se cree en libertad de poder afirmar que en el interior de Sor Juana "combatían creencias rivales: el cristianismo y el femialismo [?], la fe religiosa y el amor a la filosofía" (*ib.*, p. 547). Sin embargo, tanto la consideración del marco genesiaco de estos versos de *Primero sueño*, como su similitud con otros textos de la monja (entre ellos los *Ejercicios de la Encarnación*, a los que el crítico, sin percatarse de la importancia que poseen, califica de "insignificantes" y de "prosa para beatitos" -*ib.*, p. 550), y su comparación con la tradición intelectual del mundo en que ella vivió, son suficientes para refutar la opinión de Paz en este sentido. En efecto, lejos de ser "demasiado inteligente para creer lo que decía", Sor Juana estaba perfectamente al tanto de que no sólo no existe oposición ninguna entre el amor a la filosofía y la fe religiosa, sino que entrambas se complementan, pues, como bien lo aprendió en sus lecturas del Angélico Doctor, "es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por razón del principio y del fin" (cf. *supra* 7.9.5.7).

Sin embargo, ya sabemos que no le basta al metafísico con tal conocimiento, pues se halla en él un anhelo —ineficaz desde el punto de vista de nuestra sola naturaleza—, un “instinto” según el cual sabe “desde el principio que no encontrará reposo sino allí”, en ese Inteligible al que jamás tendrá acceso.²²⁵

Es aquí precisamente donde se inicia el camino “descendente”. Donde, de ese Inteligible vedado a nuestra ciencia natural, nos “baja” (por revelación) el conocimiento que de Él anhelábamos. Donde, por lo tanto, se cimienta una nueva disciplina científica que es ya, por eso, sobrenatural.

Y en esta ciencia, que enraza en la fe del teólogo, sí halla el científico explicación a muchas de aquellas cosas que antes desconocía. Entre ellas se esclarece, ciertamente, que nuestra áurea vida intelectual depende, cual la estatua del sueño de Nabucodonosor, de lo material por debajo, pero “de la acción primera de Dios”, de la que es Imagen, por lo alto.²²⁶

Las verdades encontradas por la metafísica se ponen entonces al servicio de la ciencia teológica, en la cual la inteligencia del teólogo sí se satisface.²²⁷

El círculo del conocimiento se cierra de esta manera al comprobar que, como dice Santo Tomás, el camino por el que se baja y se sube es uno mismo.

En *Primero sueño* tales caminos están perfectamente indicados. De igual modo su complementariedad. Podemos decir, *grosso modo*, que tanto en la subdivisión que llamamos “La intuición”, como en ésta de “La deducción” (y, por consiguiente, en el poema todo), Sor Juana postula un tipo de conocimiento buscado por el alma que supone necesariamente a entrambos.

En cuanto a “La intuición”, hemos dicho que la aspiración del alma en ella es conocer a la Causa Primera en su Esencia para, así, poder entender en/como el mismo Dios, lo que, con otras palabras, significa ver a Dios “cara a cara”. Empero, también dijimos que este anhelo es no sólo irrealizable para la “metafísica” (como representante aquí no del “camino” anacóutico —siempre progresivo, y, por lo mismo, opuesto a la *intuición* estricta—, sino del “tipo”²²⁸ de conocimiento que apela a la sola razón humana), y que por tanto supone a la teología y a la mística —siendo esta última en la que podría completarse—, sino que es, al no provenir de un movimiento de la Dcidad, pero de la propia alma, no únicamente imposible, sino soberbio.

Consiguientemente, debido a la manera en que están planteadas las cosas, descubrimos que se hallan presentes ahí, en cierto modo, tanto el sendero *ascendente* “metafísico” que encuentra la cumbre de conocimiento en los linderos con la Causa Primera (“ascendente” —“metafísico”— no en cuanto a la “ascensión” misma —descartada por tratarse de un conocimiento “intuitivo”—, pero en cuanto a la “intención” de conocer de modo puramente natural), como el “descendente” místico-teológico, que se desprende de la ineficaz aspiración del alma de la obra a contemplar, más allá de dichos linderos, el Rostro de ese Dios sólo conocido en la Revelación y la Bienaventuranza.

En cuanto a “La deducción”, más claramente aún se ve cómo el proyecto de seguimiento del “método” representa a la instrumentación metafísica, que halla su “cima” (en esta parte del poema) en algunas de las nociones filosóficas aplicables al hombre. Pero asimismo el “ascenso” por las jornadas gencicas conlleva palmariamente el conocimiento “descendido” (revelado) que explica no sólo la existencia primordial del mundo y del hombre, sino su fin último y, por tanto, su razón de ser. La superposición de ambos es, así, un deseo de asomo a lo creado (tanto a lo que “se ve”, es decir, a lo que por lo material sensible entendemos, como a lo que “se nos ha dicho”, o sea, a lo que por revelación conocemos). Mas en este asomo, lo filosófico se supedita necesariamente a lo teológico para explicitarlo, por lo que el camino “ascendente” se completa con el “descendente”.

²²⁵ Cf. *supra* 5.5.A.

²²⁶ Cf. *supra* 7.9.5.8.

²²⁷ Cf. *supra* 5.5.A.

²²⁸ Cf. *supra* 5.5.6 y 5.6.

Antes dijimos²²⁹ que, engañada por los vapores y siguiendo una intención desordenada, el alma, de manera opuesta a su naturaleza, quiso conocer intuitivamente; pero que, necesitando de una gran cantidad de especies, no pudo lograrlo. Que, debido a ello, su potencia, excedida por el objeto al que pretendió aplicarse (Dios y la Creación), fracasó. Que, luego, pensó en usar el método deductivo.

Ahora bien, es necesario repetir²³⁰ que, en realidad y a diferencia de lo ocurrido en "La intuición", *Sor Juana nunca dice que el alma haya llevado a cabo el "ascenso" deductivo*. Veremos enseguida que dicho "ascenso" se encuentra planteado en el poema sólo como "posibilidad", o sea, que el alma, hasta aquí, ha, únicamente, *pre-visto* los "grados" por los que tendría que "subir" (dado que, fracasada la tentativa de intuición, y siendo, cual dijimos, el método deductivo el único que le es propio, el alma "tendría", en efecto y de persistir en su intención, forzosamente que emplearlo) y la "meta" (el Dios Encarnado, según acabamos de comprobar) a la que debería llegar si la intención que hasta entonces la animó se mantuviera y cumpliera.

Esto significa que los versos 593-703 de esta subsección de "La deducción" analizados en el presente capítulo, son como una especie de "descripción" de la distancia que el alma debería superar para, de persistir y lograrse la intención, llegar a su meta.

Sin embargo, el hecho de que, como hemos probado, tal "meta" se encuentre *más allá* de los límites de la ciencia estrictamente natural (metafísica), supone que el mencionado "ascenso deductivo" no se conformaría con lo asequible a su potencia, sino que aspiraría al conocimiento absoluto, lo que implica que la intención siga siendo soberbia.

²²⁹ Cf. *supra* 6.6ss.

²³⁰ Cf. *supra* 7.

8 EL “DESENGAÑO”

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde búsqueda de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre divinamente ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Santo Tomás de Aquino

SEGÚN ACABAMOS DE VER, hasta aquí Sor Juana ha dejado sentados tanto el método que el alma, *de querer seguir adelante con su intención, tendría* que usar, como el inalterado *objeto de conocimiento* de ésta última.

Sin haberse efectivamente realizado (de hecho nunca se llevará a cabo) el “ascenso” deductivo, los versos anteriores al 703 arriba estudiados, le sirven a la poetisa para, una vez puestos “método” y finalidad, dejar tácitamente establecida la “relación” de entrambos mediante el “nexo” de la *intención*. Esto quiere decir que, sin haberse efectuado el intento de conocimiento deductivo y marcada ya la “distancia” (o “relación”, según se quiera ver) existente entre cada uno de sus “términos” (o sea, entre el “método y el “fin”), la pregunta que implícitamente se plantea para los subsecuentes versos 704-826 no es tanto, *como en un principio la intención desordenada suponría*, la de si será posible salvarla, sino la de si tal *intención* es adecuada. Lo primero porque, enseguida lo comprobaremos,¹ la respuesta casi inmediata que el alma se da a sí misma es la de que, palmariamente, es imposible a la capacidad de su entendimiento “salvar” tal distancia y conseguir el conocimiento absoluto (vv. 708-80). Lo segundo debido a que, una vez señalado lo anterior, la inquisición del alma no podrá versar sobre si es factible el conocimiento total o no, sino sobre qué pensar acerca de una intención que, a sabiendas de ello, se empecina (no en conseguir el conocimiento absoluto, pues éste ya se sabe que es inasequible, pero en lograr su propia “gloria” a toda costa).

Puede entonces decirse que hasta el verso 703, se plantea *tácitamente* la cuestión de si, dados fin y “método”, será posible aplicar éste a aquél; cuestión que evidentemente se puede poner sobre el tapete sólo porque la *intención* subsiste.

Ahora bien, a partir del verso 708, esta cuestión será rápidamente resuelta de forma negativa, por lo que, descartada la posibilidad planteada por la *intención*, la interrogación será no ya la de si se puede conocer absolutamente, pero la de si haberlo *deseado* fue adecuado. Al final, por supuesto, lo que acabará siendo descartado es la *intención* misma que así lo suponía.

Veamos.

8.1 LA DISYUNTIVA

En los siguientes versos Sor Juana establece una disyuntiva. Con ella describe las vacilaciones que, *frente a una empresa que todavía no se iniciaba*, asaltaban al alma:

¹ Cf. *infra* 8.2ss.

Estos, pues, grados discurrir quería
unas veces. Pero otras, disentía,
excesivo juzgando atrevimiento
el discurrirlo todo [...]
(vv. 704-7)

Al contrario de lo sucedido en "La intuición", donde el alma tras su intento "realmente" (de forma onírica, por supuesto) "naufragó",^{1bis} el planteamiento en esta subdivisión es el de que no se ha iniciado "acción" ninguna, quedando la "ascensión", *hasta estos versos*, sólo como "posibilidad".

Efectivamente, el uso de los copretéritos "quería" y "disentía", indica claramente que la protagonista del poema dudaba, *hasta aquí*, entre emprender el "ascenso" deductivo y no hacerlo.²

La cuarteta resume lo que arriba dijimos: la utilización que, *en caso de decidirse a hacerlo*, daría al método el alma, tendría como fin el conocimiento no únicamente de la "porción" de la realidad adecuada al hombre (y al mismo método), sino (v. 707) la de "todo" —incluido Dios.³

Esta es palmariamente la causa de que, como se verá, en los versos siguientes la duda se vaya resolviendo.

En efecto, *hasta aquí*, los términos de la misma son los de que el alma "quería", "unas veces", discurrir por esos "grados" (que inmediatamente después identifica con el "todo" —v. 707), "pero otras", le parecía "excesivo atrevimiento" desearlo, por lo que "disentía".

Cual puede apreciarse, *hasta este sitio*, los términos de la disyuntiva se encuentran, más que entre la factibilidad de intentar o no conocer deductivamente ("factibilidad" apuntada (vv. 708-80) sobre todo como condición de existencia de la *intención*: "si es 'factible' realizarlo, entonces *puedo intentar* el 'ascenso' discursivo"), entre el *deseo* de conocer *absolutamente* y "juzgar" que éste es un atrevimiento excesivo.^{3bis} Por supuesto que dicho "atrevimiento" no es otro que aquél que hemos venido señalando como *intención* soberbia.

Sin embargo, puede afirmarse que se trata de una disyuntiva, por así decir, "falsa", pues a partir del verso siguiente (708-80), la protagonista del poema rápidamente admitirá que la potencia de su entendimiento no es capaz de conocer, no se diga completamente la esencia de una cosa, pero ni siquiera sus accidentes (limitación que, evidentemente, se aplica también al instrumento epistemológico), y que es como la eliminación de la "factibilidad" del intento de conocimiento absoluto a través del "método" deductivo.

Luego, desde ese momento preciso en que el alma da por descartada la "factibilidad" de conocer absolutamente (v. 708: "quien aun la más pequeña..."), no sólo quedará en evidencia la falsedad de la disyuntiva (al ser eliminada la posibilidad de "discurrirlo todo"), sino que, con ella, será asimismo expuesta la "negatividad" de la *intención*, quedando manifiesto su real significado de "atrevimiento excesivo" (vv. 781-826), pues ¿cómo podría no serlo la *intención* que, una vez sabido que le es imposible

^{1bis} Cf. *supra* 6.9.

² Algunas lecturas de este pasaje fallan precisamente porque los tiempos verbales que usa Sor Juana han sido cambiados, de manera que se piensa que el alma ya recorrió los "grados" del método. Así, por ejemplo, Trabulse resume con el resultado de que "por estos grados o escalones *discurrió muchas veces el entendimiento...*" (*El círculo...Op. cit.*, p. 80; el subrayado es mío). Opuesta es la lección de Gaos, quien con mayor certeza apunta que con estos pasados imperfectos "la poetisa plina la fluctuación del entendimiento entre el insistir en discurrir y el desistir de hacerlo..." (*op. cit.*, p. 64). Asimismo, Paz cree que "el Entendimiento no llegó a recorrer todos los grados del conocimiento" (*op. cit.*, p. 495; en realidad no "recorrió" ni uno solo). *Vid* notas siguientes. Lo que declinamos se halla, además, reforzado por el uso del mismo tiempo verbal con que Sor Juana, en el v. 618, describe la situación del alma. Ahí, en efecto, no dice que el entendimiento "siguió", o "haya seguido", sino que "quería" seguir la "serie" del método.

³ En su prosificación de estos versos, Méndez Plancarte conuerda con nosotros: "por estos grados, pues, —el mineral, el vegetal, el bruto, y de éste, en fin, al ángel y a Dios—, quería unas veces ir avanzando mi Entendimiento; pero otras, disentía (o desistía), juzgando atrevimiento excesivo el que quisiera razonarlo todo..." (el subrayado es mío). También Chávez, quien asegura que el alma "síntese así suspensa entre la ambición de saberlo todo, y de subir por el saber *hasta Dios mismo*, y la confusión de no poder entender nada..." (*op. cit.*, p. 69; el subrayado es mío).

^{3bis} Nótese nuevamente cómo Sor Juana no escribe que el alma "trataba" —o digo así— de discurrir por los "grados", sino simplemente que "quería", es decir, jamás señala que el alma haya pasado de la "intención" al "acto". *Vid supra* notas 2 y 3.

conocer lo que desea, pretendiera mantenerse, con todo, pertinaz?⁴ La “disyuntiva” se resuelve así de modo que el restante de sus términos —“es un ‘excesivo atrevimiento’ el «discurrirlo todo»”— “descalifica” (patentizando su falsía) al anterior.

8.2 UN CONOCIMIENTO LIMITADO

Entonces, por lo que respecta a la “factibilidad” o no del intento de conocimiento absoluto mediante el “método”, habrá que recordar que, según hemos visto, el objeto propio de la inteligencia humana (finita y encarnada) es “la naturaleza existente en la cosa corporal”.^{4bis} O sea, “la ‘quidditas’ de las cosas materiales representadas por la imaginación, como abstracta y universal”.⁵ Nuestra alma, ya lo sabemos, conoce al obtener de la *res* sensible las imágenes que, tras la intervención de los entendimientos agente y posible, acabarán volviéndose inteligibles en el concepto.⁶ Con este paso por el cual se aprehende una *quidditas* (“tan confusamente como se quiera”) en un concepto, se inicia la abstracción, uno de cuyos aspectos dominantes es, como acabamos de consignar, el de referirse a lo universal y necesario; o sea, cuando el objeto en la inteligencia se halla libre de las determinaciones que en el mundo lo individualizan,⁷ pudiendo entonces aplicarse sus características a una generalidad de ellos.

Ahora bien, recordemos que, dado lo anterior,⁸ para el aristotelismo sólo hay ciencia de lo universal y necesario; es decir, que no hay ciencia de lo individual y contingente. Por tanto, la ciencia —que, según se ha dicho, es un conocimiento por demostración, basado en conceptos⁹—, lo es de las esencias: la inteligencia humana, abstrayendo de las cosas materiales los conceptos (es decir, desligándose de las condicionantes particulares y contingentes que las individualizan), y llegando mediante la utilización de éstos, en la demostración, a las definiciones, o sea a las esencias (que son generales), arriba así a la ciencia (que, por lo mismo, lo es de lo universal y necesario).

La ciencia, pues, se fundamenta en la abstracción. Ésta, explica Verneaux, “comprende grados que diferencian a las ciencias y constituyen los grandes tipos del saber humano”:¹⁰

Hay tres grados de abstracción: física, matemática y metafísica [...] En la abstracción *física*, el espíritu considera las *cualidades* de la cosa aparte de sus caracteres individuales. Por ejemplo, el peso, el color, el calor, las reacciones de un cuerpo en presencia de otros cuerpos, etc. [...] En la abstracción *matemática*, el espíritu considera la *cantidad* aparte de todas las cualidades sensibles: longitud, anchura, superficie, volumen, números, etc. [...] En la abstracción *metafísica*, el espíritu considera al *ser* del objeto aparte de toda cantidad y de toda cualidad: el hecho de que exista, el tipo de ser que tiene: substancia o accidente, potencia o acto, etc. Digamos, conforme a la fórmula de Aristóteles, que el espíritu considera al *ser en cuanto ser*.¹¹

Nuestra inteligencia, entonces, como dice Maritain

⁴ Este es, ya lo veremos, el simbolismo de la figura de *Faetón* (vv. 781ss), quien, antes de admitir que no le es dada la “gloria” —hasta aquí buscada en la ahora indudable imposibilidad del conocimiento absoluto—, decide hallarla en su autodestrucción. Cf. *infra* 8.3ss.

^{4bis} GARDEIL, *op. cit.*, p. 95.

⁵ VERNEAUX, *op. cit.*, p. 99.

⁶ Cf. *supra* 6.8ss. Hay que recordar que el concepto es sólo “el medio por el que el espíritu capta una esencia” (VERNEAUX, *op. cit.*, p. 120. Cf. *infra* nota 9).

⁷ *Idem* (especialmente nota 96).

⁸ Cf. *supra* 7.6ss.

⁹ Cf. *supra* 6.8ss. (especialmente nota 92). Copiemos aquí lo que dice Verneaux respecto a que el concepto “no se convierte él mismo en objeto, no es conocido más que por reflexión. Para expresar esto, Juan de Santo Tomás, seguido por J. Maritain, ha elaborado una teoría del *signo formal* [...] Distingue el signo *instrumental* y el signo *formal*. El primero es un objeto que, siendo en primer lugar conocido, da a conocer otro objeto que no aparece: como un disco rojo da a conocer la presencia de un tren más allá de la curva. El signo formal es un ‘puro signo’, es decir, no se detiene la mirada en él, sino que tiene por función dirigir la atención hacia el objeto. Este es el caso del concepto cuyo papel consiste únicamente en hacer aparecer la esencia a la inteligencia” (*op. cit.*, p. 131; cf. asimismo *supra* 5.4.3, nota 86).

¹⁰ Él distingue dos formas principales, “que se llaman *abstracción total* y *abstracción formal* [la primera consiste en] obtener un género partiendo de sus inferiores, especies o individuos. El género en lógica recibe el nombre de ‘todo lógico’, y sus inferiores, de ‘partes lógicas’. Se dirá que esta abstracción tiene como fin obtener *totum a partibus* [...] La abstracción formal consiste en obtener un *tipo* de ser partiendo de los individuos que lo realizan, o incluso en el caso límite, partiendo de un solo individuo. Obtiene *forma a materia*” (*op. cit.*, p. 126).

¹¹ *Ib.*, pp. 126-7; cf. asimismo *supra* 7.8, nota 56.

sumergida en el océano de lo inteligible transobjetivo, ilumina las cosas materiales para descubrir su estructura escondida y poner en acto, en cuanto sea posible, la inteligibilidad que ellas abrigan en potencia; y por el raciocinio se transporta sin descanso hacia nuevas actuaciones de inteligibilidad¹².

Sin embargo, no hay que olvidar que se trata de una inteligencia finita y encarnada, y, por consiguiente, sujeta al incompleto conocimiento que obtiene de lo sensible:

La intelección dianoética [que enseguida será definida], por lo mismo que emerge del conocimiento del sentido, nunca llega a conocer las esencias de las cosas corporales 'por sí mismas' e inmediatamente; no es una visión de las esencias, un conocimiento que comienza desde el primer acto por lo íntimo, por el corazón mismo del ser, como el conocimiento no discursivo de los ángeles o el conocimiento perfectamente inmutable de Dios (a como el conocimiento que Descartes creía recibir de las ideas claras y distintas del pensamiento y de la extensión¹³); no es un conocimiento 'central', sino 'radial', va de fuera hacia adentro y no llega al centro, sino después de haber partido de la circunferencia: llega a captar la esencia, pero como dice santo Tomás, por medio de signos que la manifiestan y que son las propiedades. La caza de las definiciones [en las que se desarrolla la ciencia] se efectúa a través de la espesura de la experiencia.¹⁴

Podemos percibir entonces que hay un "acercamiento" de la inteligencia humana que, partiendo de las manifestaciones "externas" de los objetos, se aproxima, discursivamente, como desde "fuera" y "adentrándose" cada vez más, a la esencia de los mismos.

Debido a ello, prosigue Maritain

En lo concerniente a las esencias sustanciales, J. de Tonquédec tiene en verdad razón al observar contra Rousselot que 'cuando se trata de pensar la sustancia', aunque sea de la manera más imperfecta, jamás 'se detiene uno en solos los accidentes'; eso sería contradictorio; las cosas se miran siempre más allá de ellas. Pero por otra parte, nunca hay un momento en que el espíritu, habiendo dejado atrás los accidentes, 'pase más allá' y 'descubra' la sustancia desnuda. Él encuentra el modo de ver más allá permaneciendo apegado al accidente. El espíritu salva siempre la valla de los accidentes, pero apoyándose en ellos. En cambio sería caer en un exceso contrario inferir de esto que nosotros 'no captamos' las naturalezas sustanciales. Por el contrario, en virtud de esta misma doctrina, es necesario decir que por la intelección dianoética —cuando es posible y en la medida que lo es— nosotros aprehendemos las naturalezas sustanciales 'en función y a través de sus propias manifestaciones, que son los accidentes'; ¿cómo no serían 'captadas', si son 'manifestadas'? ¿cómo no serían 'vistas', puesto que el espíritu, 'al permanecer unido al accidente', encuentra el medio de ver más allá? Por las propiedades esas naturalezas son entonces alcanzadas *en sí mismas*, es decir, en su constitutivo formal, en su constitución inteligible misma; y, de un modo parecido, las formas accidentales son también conocidas en sí mismas, por sus efectos propios.¹⁵

El espíritu humano, unido naturalmente a un cuerpo, se acerca así, a través de los datos que por éste adquiere y mediante la abstracción, lenta y laboriosamente, partiendo de sus accidentes, al conocimiento científico (filosófico), esencial, de las cosas.

Empero, sucede que

Por muy trabajoso que sea este conocimiento de las cosas, no por su esencia, sino en su esencia, esta intelección dianoética no se nos concede siempre, y se detiene normalmente, salvo en el mundo de las cosas humanas, en notas más universales que las notas específicas. En el universo de lo real sensible, lo hemos visto ya, nos es necesario contentarnos, por

¹² *Op. cit.*, p. 320.

¹³ *Cf. supra* 7.4ss.

¹⁴ MARITAIN, *op. cit.*, p. 321. Con referencia a esto, distingue el filósofo francés dos tipos de ciencias: las de la *explicitación*, y las de la *verificación*. Las primeras tratan de las esencias "como conocidas, no ciertamente de una manera exhaustiva, porque nada llegamos a conocer en su totalidad, pero de todos modos como conocidas o manifestadas (en su aspecto externo): son éstas las ciencias deductivas, ciencias filosóficas o ciencias matemáticas [...] en el saber filosófico, el espíritu aprehende esencias sustanciales, no por sí mismas, sino por sus accidentes propios, y no procede deductivamente sino [*sic*] echando mano continuamente de la experiencia..." (pp. 65-6). Estas ciencias "nos revelan las necesidades inteligibles immanentes al objeto y nos hacen conocer los efectos por los principios o razones de ser, por las causas..." (*ib.*) Sin embargo, hay ciencias "cuyo objeto son las esencias como escondidas, sin poder jamás descubrir en sí mismas las necesidades inteligibles immanentes a su objeto; son éstas las ciencias inductivas [...] no llegan de suyo a ser sino ciencias de la VERIFICACION empírica [...] y nos llevan al conocimiento de las "causas" o razones de ser por los efectos, y no en sí mismas, sino en los signos que para nosotros son su sustituto [...] Las primeras ciencias [...] presentan al espíritu inteligibles despojados de la experiencia concreta que aquí abajo revisten, esencias desligadas de la existencia en el tiempo: aunque ningún triángulo existiera sería siempre verdad que la suma de los dos ángulos de un triángulo euclidiano es igual a dos ángulos rectos [...] Las otras ciencias tienden también a tales verdades, pero no alcanzan a trascender la existencia en el tiempo, precisamente porque no llegan hasta las esencias inteligibles sino en sus signos y sustitutos de que provee la experiencia [...] por lo que suponen también la existencia del sujeto; la necesidad que ellas manifiestan permanece encadenada a la existencia en el tiempo —y por tanto, si así puede decirse, oculta bajo el velo de la contingencia" (pp. 66-8).

¹⁵ *ib.*, pp. 322-3.

debajo del nivel de la filosofía de la naturaleza,¹⁶ con un conocimiento por signos —no ya por signos que manifiesten las diferencias esenciales, sino por signos que las reemplazan y son conocidos en lugar de ellas. Este conocimiento lleva sin duda a la esencia y la estrecha desde fuera, pero como a ciegas, sin poder discernir la esencia misma, ni las propiedades en el sentido ontológico del vocablo: conocimiento periférico o 'circunferencial', que se podría denominar perinoético¹⁷ [...] Minerales, vegetales o animales y la inmensa variedad de las naturalezas corporales inferiores a la naturaleza humana se niegan a mostrarnos al descubierto sus últimas determinaciones específicas.¹⁸

Nuestra inteligencia es capaz así de conocer el *ser* existente en el mundo corporal; para ello se sirve de las determinaciones "exteriores" de los objetos, desde las que, discursivamente, penetra hasta la esencia de los mismos. Empero, este conocimiento es limitado: la potencia intelectual humana no puede ni desprenderse totalmente de los accidentes ni conocer absolutamente las esencias.

8.2.1 "LA MÁS FÁCIL PARTE"

Habrà que recordar aquí que, según ha quedado demostrado,¹⁹ la clase de conocimiento puesto por Sor Juana como buscado por el alma en *Primero sueño*, no es otro que aquél que representa la tradicional idea de ciencia aristotélico-tomista, que entiende que conocer las cosas es conocer sus causas (sus esencias).

Dicho conocimiento quiditativo supone, como también se dijo, una jerarquía de disciplinas que, estructurada de acuerdo a la dignidad del objeto de estudio y al grado de abstracción, es informada por la metafísica. En tal jerarquía, el escalón más bajo lo ocupa la *física*, cuyo consideración de las cosas se centra en ellas por cuanto se hallan "purificadas" de la materia como principio de individuación, mas "permanece[n] impregnad[as] de todas las notas provenientes de la materia, a excepción tan sólo [*sic*] de las particularidades contingentes y estrictamente individuales que la ciencia pasa por alto; el espíritu considera entonces los cuerpos en su realidad móvil y sensible, los cuerpos revestidos de sus cualidades experimentales y verificables: tal objeto no puede ni *existir* sin la materia y las cualidades que le están unidas, ni ser *concebido* sin ella"²⁰.

Ahora bien, en su libro dedicado a Sor Juana, Paz despacha rápidamente estos versos que actualmente tratamos (708-80), diciendo tan solo que, en ellos, el entendimiento

no pudo comprender ni siquiera lo más simple, como averiguar el curso caprichoso de una fuente subterránea —pretexto para una digresión mitológica— ni la razón de la forma, el aroma y los colores de una flor —nuevo pretexto, ahora para

¹⁶ Explica Maritain que "alcanzamos a obtener un conocimiento íntimo de lo real en filosofía, cuando estudiamos las cosas, no desde el punto de vista particular de su diversidad específica, sino desde el punto de vista universal del *ser* trascendental oculto en ellas. Pero ¿se trata de un conocimiento particularizado hasta las esencias específicas? En lo concerniente a las realidades físicas, sólo en cuanto a nosotros mismos y a las cosas del hombre, logramos obtener definiciones quiditativas y podemos llegar a aprehender inteligiblemente la naturaleza hasta su grado específico; pero en orden a todo el resto del mundo corporal, para todo lo inferior a nosotros, como no podemos llegar a la percepción de las constituciones inteligibles mismas, estamos obligados a recurrir a un conocimiento que, por estar inductivamente construido sobre sólo los efectos sensibles, no nos presenta la esencia, sino simples *signos* exteriores de ella" (*ib.*, p. 64). Y tomando a los tipos de ciencias, se pregunta el filósofo francés: "¿dónde clasificar ahora las ciencias que hace poco hemos llamado ciencias de la verificación y que no llegan a ver o captar al descubierto las naturalezas hacia las que tienden? Es claro que están en el grado más bajo de abstracción. Forman parte de la *Physica* [cf. *supra* 7.8, nota 56]; en la cual podemos distinguir ya desde ahora, como términos extremos, dos clases de ciencias: las ciencias de la comprobación, ciencias ante todo inductivas, que poemos llamar ciencias empíricológicas de la Naturaleza sensible, —y una ciencia del ser corporal propiamente explicativa, la Filosofía de la Naturaleza sensible [...] Para ser más explícitos, advirtamos que, al resolverse todos nuestros conceptos en el ser, que es el primer objeto alcanzado confusamente (*in confuso*) por la aprehensión intelectual, los conceptos de la METAFÍSICA se resuelven en el 'ser como tal', *ens ut sicut* [...] los de la PHYSICA, en el ser móvil o sensible *ens sensible*; pero para la filosofía de la naturaleza será preciso en esta expresión *ens sensible*, subrayar el término *ens*; pues siendo ciencia de la explicación, descubre la naturaleza y las razones de ser de su objeto. Y si es verdad que la naturaleza de las sustancias inferiores al hombre no nos es accesible directamente en su diversidad específica, preciso es concluir que el objeto propio de la filosofía de la naturaleza no se extiende a esta diversidad específica de los cuerpos ni a toda la multitud de sus fenómenos, sino que se limita al ser trascendental en cuanto determinado y particularizado en el mundo corporal, móvil y sensible. De donde se siguen dos cosas; primera, que, a pesar de la esencial diferencia de orden que las separa, la filosofía de la naturaleza está en una cierta continuidad con la metafísica [...] y, segunda, que la filosofía nos da indudablemente una ciencia deductiva del *ser* corporal..." (pp. 73-4).

¹⁷ Cf. *supra* 7.8, nota 63.

¹⁸ MARITAIN, *op. cit.*, pp. 323-4. Cf. *supra* 7.8, nota 53.

¹⁹ Cf. *supra* 7.8.

²⁰ *Ib.*, nota 56.

variaciones más o menos afortunadas sobre los tópicos culteranos acerca de las flores— ni, en fin, el tránsito del individuo a la especie y al género.²¹

Lo cierto es que, aunque nuestra poetisa se extiende con largueza en la descripción poética de tales objetos, su intención principal es la de dejar cabalmente establecida la incapacidad natural de la inteligencia humana para, cuando menos, conocer a la perfección no lo más “simple”, cual Paz apunta,²² sino lo más “externo”.

En efecto, llegada a este sitio, la jerónima refiere que algunas veces el alma, dubitativa y juzgando “excesivo atrevimiento el discurrirlo todo”, “disentía”, porque

[...] aun la más pequeña,
aun la más fácil parte no entendía
de los más manuales
efectos naturales [...]
(vv. 708-11)

Como se ve, Sor Juana refiere que la protagonista de *Primero sueño* reconoce que su potencia no alcanza a entender la más “fácil” y “pequeña” “parte” de los *efectos* naturales “que más a mano tenemos” (Méndez Plancarte). O sea, que el alma no puede conocer, no digamos las causas, pero ni siquiera las manifestaciones externas, es decir, los efectos,²³ de las cosas que nos son más comunes. Nos hallamos en el dominio de la ciencia situada en el primer grado de abstracción, en el de la *física* (en el de la filosofía de la naturaleza), en el de aquella que, haciendo exclusión solamente de las condiciones de individualidad de los objetos materiales, pretende llegar a sus causas (a sus esencias) “radialmente” y a partir de sus efectos. Y es aquí, como enseguida veremos, donde Sor Juana pone dos ejemplos de dichos objetos “manuales” del mundo sensible a los que, en su diversidad específica,²⁴ el entendimiento no puede acercarse.

Desde el punto de vista de la descripción, nos topamos entonces con que las “digresiones” y “variaciones” que Paz supone son únicamente “pretextos” de la monja para poder tratar la mitología y los “tópicos culteranos”, no son tales, sino una genial manera de hacernos sentir el apabullamiento del alma ante las manifestaciones exteriores de dos cosas tan comunes como una fuente y una flor.

Efectivamente, la poetisa ha usado casi cincuenta versos (712-56) con el fin de que, tras la lectura de las ehurruiguerescas descripciones de dichos objetos, nos sintamos tan anonadados como el alma frente a ellos:

quien de la fuente no alcanzó risueña
el ignorado modo
con que el curso dirige cristalino
deteniendo en ambages su camino
—los horrorosos senos
de Plutón, las cavernas pavorosas
del abismo tremendo,
las campañas hermosas,
los Eliseos nmenos,
tálamo ya de su triforme esposa,
clara pesquisadora registrando
(útil curiosidad, aunque prolija,
que de su no cobrada bella hija
noticia cierta dió a la rubia Diosa,
cuando montes y selvas trastornando,

²¹ *Op. cit.*, p. 495.

²² Nuestra objeción a este término es válida únicamente en cuanto pueda ser entendido en una perspectiva “cartesiana”; o sea, en la medida en que deje de ser sinónimo del “fácil” usado por Sor Juana en el poema, para significar algo así como aquellas cosas “cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente” (*cf. supra* 7.4, especialmente la nota 20).

²³ *Cf. supra* nota 14.

²⁴ *Cf. supra* nota 16.

cuando prados y bosques inquiriendo,
su vida iba buscando
y del dolor su vida iba perdiendo)—²⁵

(vv. 712-29)

Donde es claro que se narra la manera en que corren las aguas de la fuente, mas no se dice *qué* es ella; o sea, que la descripción permanece en la "superficie", sin llegar jamás a la esencia. Esto es todavía más claro por lo que a la referencia a los accidentes de la flor toca:

quien de la breve flor aun no sabia
por qué ebúrnea figura
circunscribe su frágil hermosura:
míxtos, por qué, colores
—confundiendo la grana en los albores—
fragante le son gala:
ámbar por qué exhala,
y el leve, si más bello
ropaje al viento explica,
que en una y otra fresca multiplica
hija, formando pompa escarolada
de dorados perfiles cairelada,
que —rota del capullo el blanco sello—
de dulce herida de la Cipria Diosa
los despojos ostenta jactanciosa,
sí ya el que la colora,
candor al alba, púrpura al aurora
no le usurpó y, mezclado,
purpúreo es ampo, rosicler nevado:
tornasol que concita
los que del prado aplausos solicita:
preceptor quizá vano
—si no ejemplo profano—
de industria femenil que el más activo
veneno, hace dos veces ser nocivo
en el velo aparente
de la que finge tez resplandeciente.²⁶

(vv. 730-56)

Permanecemos aquí, evidentemente, en el nivel de la descripción "externa" de la flor. Sor Juana ha tratado con maestría estos versos en los que, mediante una especie de agobio poético, consigue hacernos participar

²⁵ Méndez Plancarte prosifica este pasaje de modo que entiende que debe leerse: "tal, en efecto, es el hombre, que no alcanza a explicarse el ignoto modo con que la fuente risueña —aquí, en concreto, la fuente de Aretusa, que nacida en Acaya, se hunde en el subsuelo, y reaparece, pasado el mar, en Sicilia—, quien dirige su carrera cristalina, deteniendo su marcha en ambages (o vueltas y revueltas), y registrando —clara 'pesquisidora' o inspectora— esos oscuros tramos subterráneos que se creían los espantables senos de Plutón (los tontos infernales), y las alegres praderas que parecen los amenos Campos Eliseos, que antaño fueron el tálamo de la triforme esposa del mismo Rey del Averno (Proserpina o Perséfone: 'triforme' por ser primero una doncella hija de Júpiter y Ceres, y luego —raptada ya por Plutón— medio año Reina de los Infernos, y el otro medio año Diosa de la Agricultura): curiosidad o inspección inútil, aunque prolija, ésta de Aretusa, la cual dió informes seguros de su bella hija Proserpina, aún no recobrada por ella, a la rubia Diosa (su madre Ceres), cuando trastornando montes y selvas y exauriendo prados y bosques, iba buscando a la misma Proserpina, que era su vida, y perdiendo su propia vida por el dolor de no dar con su paradero".

²⁶ La lectura que Méndez Plancarte en su prosificación hace de este período es la siguiente: "y he aquí —como otro ejemplo de que es una excesiva pretensión la del conocimiento universal para el hombre—, el hecho de que no sabemos siquiera, ante una pequeña flor, por qué es una figura de marfil la que circunscribe su frágil hermosura —en una azucena—; o bien, por qué —en la rosa—, una exquisita mezcla de colores, confundiendo la grana entre la blancura del alba, se da fragante atavío; o por qué exhala esos perfumes de ámbar, y cómo despliega al viento su ropaje, más bello cuanto más delicado, que multipliquen en sus frescas hijas innumerables, luciendo una rizada pompa cairelada de dorados perfiles, que —rompiendo el blanco sello de su capullo— ostenta con ufania los despojos o el botón de la dulce herida de la Cipria Diosa (la rojez de la sangre de Venus), o bien, se apropia del candor del Alba y la púrpura de la Aurora, y, mezclado uno y otro de estos tintes, resulta un ampo de nieve purpúreo y un rosicler (o un rojo esmalte) nevado: tornasol —o color variable y complejo— que se atrae los aplausos del prado a los que aspira (como Reina de las flores), y que es también quizá el vano preceptor —maestro de vanidades—, y aun el profano ejemplo de la industria femenina (el arte de los cosméticos) que convierte el más activo veneno — el 'Albayalde' o el 'Sofimán'— en doblemente nocivo, haciéndolo también veneno espiritual, en el barniz de los aceites falaces y tentadores con que el cutis se finge resplandeciente".

de las perplejidades del alma que, incapaz como nosotros de descifrar el texto a la primera mirada, se mantiene en las "capas exteriores" del objeto.

Dichas "capas" son, por supuesto, los accidentes de la flor. Accidentes que, con el esfuerzo discursivo, deberían conducirnos a las notas universales²⁷ del ser oculto tras ellos.

Ya sabemos, en efecto, que no podemos poseer un conocimiento exhaustivo de estas cosas inferiores a nosotros (y, en realidad, de ninguna otra). Sin embargo, si somos capaces de cierto conocimiento; conocimiento que nos resulta, empero, no sólo incompleto, sino dificultoso; conocimiento imperfecto que obtenemos únicamente después del largo trabajo del discurso.

Recordemos ahora que la intención del alma en *Primero sueño* es la de obtener un conocimiento absoluto, para que podamos apreciar cómo los siguientes versos explican muy bien a éstos que arriba quedan. En ellos, palmariamente, Sor Juana no nos dice que el conocimiento (adecuado al hombre) sea imposible, sino que es tan arduo que un íngrimo objeto nos hace temblar. Y prosigue: si conocer un único objeto es tan difícil como para que ante él (jante sus solos accidentes!) nos espantemos, ¿qué pasará entonces frente a la totalidad de ellos?

El alma, luego, detenida en la consideración de los accidentes de estos objetos (accidentes que, a la larga, deberían llevarla a cierto conocimiento esencial de ellos), se atemoriza pensando que si eso sucede con uno solo, la intelección absoluta de la totalidad es una labor que excede sus potencialidades:

Pues si a un objeto solo —repetía
tímido el pensamiento—
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía;
si a especie segregada
—como de las demás independiente,
como sin relación considerada—
da las espaldas el entendimiento,
y asombrado el discurso se espeluzna
del difícil certamen que rehusa
acometer valiente,
porque teme —cobarde—
comprenderlo o mal, o nunca, o tarde,
¿cómo en tan espantosa
máquina inmensa discurrir pudiera,
cuyo terrible insoportable peso
—si ya en su centro mismo no estibara—
de Atlante a las espaldas agobiara,
de Alcides a las fuerzas excediera;
y el que fué de la Estera
bistante contrapeso,
pesada menos, menos ponderosa
su máquina juzgara, que la empresa
de investigar a la Naturaleza?

(vv. 757-80)

8.2.2 LA DUDA

Podemos entonces ver, en este pasaje, al alma del poema pasmada en la contemplación de la diversidad infinita de las cosas y sus accidentes. Podemos verla, dubitativa, midiendo con sus fuerzas la posibilidad de llegar, en el primer grado de abstracción y en la intelección dianoética, ora a la esencia de la fuente, ora a la de la flor. Y podemos verla también reconociendo que es "excesivo atrevimiento" el querer "discurrirlo todo", cuando ni siquiera esos mismos accidentes es capaz de comprender a la perfección.

²⁷ Cf. *supra* notas 14 y 16.

Así, tornamos a encontrarnos con los dos “camino” (“ascendente” y “descendente”) que, saliendo y concluyendo en Dios, forman el círculo completo del conocimiento.²⁸ En éste, ya lo sabemos, la vía ananoética (“ascendente”) que lleva hasta la Primera Causa, se inicia con las cosas sensibles ínfimas. Sin embargo, dice el Angélico Doctor

como los sentidos, por donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por sí, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores, apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas cosas cuyas accidentes comprende perfectamente por los sentidos. Mucho menos, pues, podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos. Y todavía menos las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes.²⁹

Si en el nivel más bajo de abstracción, en el de la *física*, nuestro conocimiento es imperfecto, ¿qué será en aquél del máximo?

La vía “ascendente”, ésa que, partiendo de lo inferior, debe llevarnos, cual subiendo por los peldaños de los seres cada vez más perfectos y, en última instancia, a la consideración de la Causa Primera, se muestra así insuficiente para conseguirlo en plenitud. (Ya sabemos³⁰ que este anhelo frustrado es compensado con aquel movimiento “descendente” que, partiendo de la Voluntad Divina, deja conocer al hombre lo que él, con su “ascenso”, fue incapaz de conseguir.)

Pero enseña Santo Tomás que es tal la debilidad de nuestro entendimiento (impotente para comprender no se diga esas cosas altísimas, pero ni siquiera cabalmente las esencias de las sensibles), que incluso si fuera de otra manera y

las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, sólo muy débilmente puede ser conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina. Luego, si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos? Y como sobrepasa dichos caminos fuera de toda proporción, se puede afirmar que, aun cuando conociéramos perfectamente esos mismos caminos, con todo, no llegaríamos a obtener un conocimiento perfecto de su principio.³¹

El incompleto ascenso metafísico es entonces subsanado con la Revelación.³²

Pero dice Sor Juana que el conocimiento “huye” y se “desvía cobarde” no frente a la “relación” (v. 763) que guardan las cosas entre sí en su ordenamiento a Dios, es decir, ni siquiera habiendo llegado a tal punto, sino muchísimo antes, o sea al considerar un “objeto solo” (v. 757).

En cuanto a esto, explica Santo Tomás que

la función del sabio es la de ordenar. La sabiduría, en efecto, es la perfección principal de la razón, de la que lo propio es conocer el orden, ya que, aunque las potencias sensibles conozcan las cosas en lo absoluto (es decir, en su aislamiento de las cosas), solamente el intelecto capta las relaciones. Así pues, nosotros encontramos en las cosas un doble tipo de orden: 1) el orden que une entre sí a las diversas partes de un todo o de una multitud, tal como ocurre con las partes de una casa; y 2) el orden teológico, el de las cosas encaminadas a su fin. Este es considerado más importante que el primero.³³ Como dice el filósofo, el orden (horizontal) de las partes de un ejército se subordina a la relación vertical de este ejército con su jefe.³⁴

El hecho de que la poetisa se refiera a la *relación* (causal) que mantienen las cosas entre sí, no es entonces fortuito. Tal relación es, evidentemente, ésta “vertical” reseñada por el Angélico en la que, según

²⁸ Cf. *supra* 7.9.5.7ss.

²⁹ *Cont. gen.* IV, 1.

³⁰ *Vid infra* nota 32.

³¹ *Ib.* Cf. *supra* 7.9.4, especialmente nota 87.

³² La noción la redondea el Aquinate explicando que “por ser tan débil el conocimiento que de Dios, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Él, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano” (*ib.*). Cf. *supra* 7.9.5.7ss.

³³ Cf. *supra* 7.8 nota 67 e *infra* nota 48.

³⁴ *In lib. Ethicorum ad Nicomachum*. I. lect. 1. (*cit. p.* HRETON, *op. cit.*, p. 199).

disposición de Dios, están jerárquicamente ordenados, como partiendo de Él, los seres creados. Se trata de la escala de los grados de emanación vital de que tanto hemos hablado y según la cual las criaturas tienden a Dios como a su Fin último.³⁵

Ahora bien, ya sabemos que en la aspiración a este Fin, el “camino” ascendente metafísico humano resulta insuficiente, por lo que el anhelo del hombre (de no completarse en la Revelación), queda insatisfecho. Y es esto último precisamente lo que Sor Juana repite en el actual pasaje de *Primero sueño*: en él el alma ensoberbecida, queriendo subir mediante sus propias fuerzas hasta Dios (esto, y nada más, es —como enseguida se verá— la referencia a la “relación”), duda al percatarse de que no sólo no podrá conseguirlo (¿cómo podría, si para hacerlo tendría, en primer lugar, que conocer el exacto orden en que, por disposición providencial, los seres se relacionan entre sí en esa tendencia, y ni siquiera es capaz de conocer perfectamente no digamos uno solo de esos seres, mas ni aun sus accidentes?), pero al comenzar a comprender que su intento es desordenado.³⁶

8.2.3 EL PLAN DIVINO

Ahora bien, el asunto no termina aquí, pues es necesario decir que el ordenamiento de la Creación con respecto a Dios, y la natural tendencia de toda ella a unirse amorosamente a Él, no es otra cosa que el plan divino de que antes hablamos.³⁷

Resulta, efectivamente, que Dios, “Creador del cielo y de la tierra”, es, según hemos visto, Primera Causa de todo cuanto *es*; y, en tal sentido, que ordenó su obra en gradación que, partiendo de Él, desciende de lo más perfecto a lo menos. Sin embargo, hay que recordar que esta noción se completa con la de Dios, Fin Último de todas las cosas. Ello porque, como explica José M. Martínez Alcaide

todo ser se ordena y tiende a conseguir su fin^{37bis} por su operación, la cual, en realidad, no es más que la realización o actualización de dicha tendencia u ordenación. El obrar sigue al ser; y quien da el ser da también todo lo que a él se sigue. Así que, si todo ser creado depende de Dios en cuanto a su ser, síguese que también ha de depender de Él en cuanto a su ordenación y a su operación. En cuanto a su ser depende de Dios-primer principio; en cuanto a su ordenación al fin depende de Dios-fin último, y en cuanto a su operación depende de Dios-rector universal. Y porque el obrar es consecuencia del ser y de su ordenación al fin, por esto la consideración de Dios-rector universal es como consecuencia y derivación de la de Dios-primer principio y último fin.³⁸

El fin de la Creación es entonces el propio Dios, ya que

Todas las cosas en absoluto han sido creadas por Él; de Él han recibido el ser que tienen. Al crearlas no tuvo ni pudo tener otro fin primario y principal que Él mismo, la manifestación y comunicación de su bondad, su gloria.³⁹ Todos los seres de la creación, por el mero hecho de ser y de participar de su bondad, constituyen una incesante proclamación de su gloria, la que, en realidad, no consiste más que en la bondad y perfección de las mismas cosas.⁴⁰ Por esto, un ser tanto más gloria dará a Dios cuanto mejor sea; y tanto mejor será cuanto más participe de la bondad y perfección divinas.⁴¹

³⁵ Cf. *supra* 7.9.A, especialmente nota 87.

³⁶ Cf. *infra* 8.3ss.

³⁷ Cf. *supra*, *passim*, 7.9.3ss.

^{37bis} Efectivamente, dice el Aogélico Doctor que “todo agente obra por determinación natural o intelectual. No cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. Ahora bien, así como en el entendimiento prevlente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra de modo intelectual tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de modo natural. En consecuencia, todo agente obra por algún fin” (*Cont. gen.* III, 2). Conclusión esta última que constituye el *primer principio de finalidad*.

³⁸ “Introducción” al libro III de *Cont. gen.*, *op. cit.*, p. 5.

³⁹ Al respecto, explica Santo Tomás que “el fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte está sujeta al todo. Así, pues, lo que más culpa Dios en las cosas es el orden del universo” (*Cont. gen.* III, 64). Cf. *supra* 7.9.A nota 87 e *infra* notas siguientes y 43.

⁴⁰ “Cuanto mayor sea la semejanza [de una cosa] con su principio o causa, tanto mayor será su perfección. Dios es el ejemplar de todas sus obras; luego tanto más perfectas serán cuanto más perfectamente le representen. Y tanto más perfectamente le representarán cuanto más participen de sus divinas perfecciones”

Luego

Dios es a la vez "principio" y "fin" de todas las cosas. Principio, en cuanto "creador" de las mismas; y fin último en cuanto "ordenador" de todas ellas a Él. "Siempre el efecto retorna a su principio" [S. th. I, q. 63, a. 4]; y en este retorno se halla su perfección, "ya que en tanto [sic] es una cosa perfecta en cuanto se une con su principio [I, q. 12, a. 1]" [...] La perfección última de un ser consiste en unirse a su principio; luego la última perfección de las criaturas [...] consistirá en su unión con su creador, con Dios.⁴²

Debido a ello, dice Santo Tomás que

Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo.⁴³ Todo el universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios, su última fin, en cuanto que en todas ellas se refleja por cierta imitación la bondad divina para gloria de Dios.⁴⁴

Ahora bien, de lo anterior resulta que

siendo [Dios] la bondad misma esencial, no quiere más que el bien de los seres por Él creados; su infinita sabiduría conoce los medios para llegar al logro de sus designios, y con su omnipotencia realiza cuanto quiere.⁴⁵

Es ésta la *providencia* de Dios, quien

de todo se cuida y todo lo conduce hacia la consecución de su fin. En esta consiste el gobierno divino, que es [...] la "ejecución o realización" de su providencia, es decir, de la concepción o plan de su mente.⁴⁶

Hay que distinguir, entonces, entre lo "planeado" y lo "ejecutado", por lo que

Entiéndese por "gobierno" divino propiamente dicho la "ejecución" o "realización" de la concepción y planes de la mente divina, en los que consiste la "providencia" propiamente dicha. Una cosa es, pues, la concepción, el plan hecho por la mente, y otro [sic] la realización de este plan. Tanto lo uno como lo otro se da en Dios.⁴⁷

El gobierno divino abarca al total de la Creación, pero a diferencia del plan providencial, que se extiende en su concepción "a todo en absoluto y de un modo inmediato",⁴⁸ éste

ya es otra cosa. En este caso es señal de mayor perfección servirse de intermediarios para llevar a cabo el plan concebido, no porque se tenga necesidad alguna de los mismos, sobre todo tratándose del gobierno divino, pues ello supondría imperfección, sino para manifestar así el dominio y soberanía sobre los agentes inferiores y comunicarles al mismo tiempo la dignidad y perfección de la causalidad [...] El fin del gobierno divino es conducir los seres gobernados a su perfección; luego tanto mejor y más perfecto será el gobierno cuanto mayor sea la perfección comunicada a los gobernados. Ahora bien, es

("Introducción al libro III", *op. cit.*, p. 23). Idea esta que Sor Juana repetirá cuando en la *Respuesta* diga que "no hay criatura, por más baja que sea, en que no se conozcan el *me fecit Deus*..." (li. 747ss), y que ya Granada había glosado al señalar que "de esta manera consideraban los Santos estas obras de Dios, porque como tenían ojos para saber mirar sus obras, así en ellas lo hallaban, alababan y reconocían. Y a este propósito declara S. Agustín aquel verso del Salmo 62, donde el profeta dice: 'Anduve rodeando y mirando las obras de Dios, y ofrecí en su tabernáculo sacrificio de alabanza', o de jubilación, como lee este santo. Sobre lo cual dice él así: 'Si anduvo tu ánimo rodeando este mundo, y mirando las obras de Dios, hallarás que todas ellas, con el artificio maravilloso con que son fabricadas, están diciendo: Dios me hizo. Todo lo que te deleita en el arte, predica la alabanza del artífice'..." (*Smb.* I, 1).

⁴¹ "Introducción al libro III", *op. cit.*, p. 22.

⁴² *Ib.*, p. 23.

⁴³ Explica el Aquinate que "después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser" (*De ordine* I. I c. 6; *cit. p.* MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 40).

⁴⁴ S. th. I, q. 65, a. 2.

⁴⁵ "Introducción" al libro III de *Cont. gen.*, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁶ *Ib.*, p. 35.

⁴⁷ *Ib.*, p. 41.

⁴⁸ Dice Martínez que la explicación de la diferencia existente en los modos de proceder por lo que a la providencia y al gobierno divinos respecta, se halla, en cuanto al primero toca, en que "a Dios hay que atribuirle siempre lo más perfecto. Ahora bien, lo más perfecto, tratándose de un conocimiento práctico, cual es la concepción y plan de la providencia, es llegar hasta percartarse y hacerse cargo incluso de lo más mínimo y particular. Todo en absoluto debe ser previsto y ordenado, desde lo más universal hasta los detalles más insignificantes. Luego la divina providencia ha de extenderse en la concepción de su plan a todo en absoluto y de un modo inmediato" (*ib.*, pp. 41-2).

muelo más perfecto ser bueno en sí mismo y ser causa de la bondad de los demás que ser sólo bueno en sí mismo. Dios, pues, no sólo es causa de la bondad de los seres, sino también de su causalidad. Los planes formados sola y exclusivamente por sí mismo, los ejecuta sirviéndose de los agentes inferiores. "Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva; por eso quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, 'pues el ordenar es propio del sabio'.⁴⁹ Lo segundo se hace mediante la facultad operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles desciende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto. Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar. Según esto, es preciso que Él mismo disponga con su sabiduría los distintos órdenes de cosas, incluso de las mínimas, y, no obstante, ejecute lo pequeño mediante otras virtudes inferiores, de que se vale para obrar, tal como hace la virtud universal y más elevada por mediación de la inferior y particular. Así, pues, es conveniente que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia" [*Cont. gen.* III, 77].⁵⁰

De manera que

Resumiendo [...] tenemos que Dios, en cuanto a la concepción y plan de su providencia, todo lo dispone por sí mismo; pero en cuanto a su ejecución, sirve de los seres creados. No se vaya a pensar que este servirse de los seres creados para la realización de sus designios desdice de Dios; al contrario, aparece con ello de manifiesto su infinita bondad, perfección y excelente dignidad. "A la dignidad de un regente corresponde el tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominia cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que se pueda comparar con la dignidad del primer rector, Dios. Luego es conveniente que Él ejecute su providencia mediante diversas jerarquías de agentes" [*Cont. gen.* III, 77].⁵¹

En donde se aprecia la noción de *causalidad*, que enseguida trataremos.

8.2.4 CAUSALIDAD Y FINALISMO

Veamos de nuevo al alma de *Primero sueño* vacilando entre seguir con su intención de conocimiento absoluto y la aceptación de que no sólo no puede conocer el orden jerárquico que sube hasta Dios, pero ni siquiera la esencia de una única cosa aislada.

En tal dubitación se le manifiesta cada vez con mayor claridad que es una "empresa" punto menos que imposible la de "investigar a la Naturaleza" (v.780).

Ahora bien, llegados a este sitio y teniendo en cuenta todo lo precedente, deberemos recordar que las nociones de Creación y finalismo se complementan.

En efecto, anteriormente⁵² dijimos que, para la filosofía cristiana, es el concepto revelado de Creación la verdad fundamental del orden existencial, ya que por referencia a él podemos comprender cuestiones torales como el principio y fin último del universo.⁵³ Es ello precisamente lo que dice Santo Tomás cuando, partiendo de la noción de Dios Creador, Causa Primera de todas las cosas, explica que

Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero, o sea, Dios, *pues todo agente hace algo semejante a sí*. La perfección de la imagen consiste en representar su ejemplar asemejándosele, pues tal es su finalidad. Así, pues, la razón del ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último.⁵⁴

⁴⁹ Cf. *supra* nota 33.

⁵⁰ *Ib.*, p. 42. Y agrega Martínez (*ib.*, pp. 42-3) que "las criaturas 'intelectuales' ejercen su influjo en todas las demás inferiores, por superarlas a todas en la perfección de su naturaleza y dignidad de su fin. 'Las criaturas que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha providencia en las que menos la participan. Es un hecho que las criaturas intelectuales la participan más que las otras, porque las criaturas racionales poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden, que se realiza por la virtud cognoscitiva, y la ejecución, que se efectúa por la operativa; mientras que las demás criaturas sólo poseen virtud operativa. Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobiernan a las demás' [*Cont. gen.* III, 78]". Cf. *supra* 7.9.5.6ss.

⁵¹ *Ib.*, p. 44.

⁵² Cf. *supra* 7.9.4.

⁵³ Cf. *supra* 7.9.5.9, nota 191.

⁵⁴ *Cont. gen.* III, 19.

Este "fin último" es, ya lo referimos, el mismo Dios. Y que Él, en su plan providencial, lo sea, implica que todos y cada uno de los seres creados se encaminan, buscándolo, tanto a la perfección individual como a la del orden universal (que es, en entrambos casos, la semejanza divina).

Creación, ordenación y finalismo se manifiestan entonces como conceptos interdependientes.

Para comprenderlo cabalmente debemos remitirnos a una cuarta noción, que es la antedicha de causalidad. Ella implica que, desde su creación, la ordenación del mundo fue planeada con miras a un fin, y que, por tanto, todo cuanto en él acontece se explica por referencia a dicho fin.⁵⁵

La causalidad queda entonces relacionada con tal fin, que se muestra así como causa última, "causa de causas".⁵⁶ O sea, que es el fin la causa última del resto de las causas. Todo cuanto en el mundo ha sido creado se ordena causalmente hacia la Causa Última. Tal ordenación tiene, desde su creación, como finalidad a dicha Causa.

Sin embargo, la ordenación ha sido creada con el *ser*, por tanto el Creador, Causa Primera y Última, es, al tiempo y por así decir, el *Ordenador*. El orden es entonces inseparable tanto del acto creador como del fin al que lo dirige. El fin impreso a las cosas con su creación se logra mediante una serie de causas que, llevándolas a su perfección, concluirán en esa Última Causa que es el mismo Fin: Dios, que en su omnisciencia tiene a su bondad como su propio fin, hace partícipes a las cosas por Él creadas de dicha bondad llevándolas a su perfección, que es la semejanza que de Él participan; tal semejanza se da en diversos grados perfectivos según las criaturas, siendo mayor en las intelectuales. La ordenación del mundo se estructura así de tal manera que los seres se convierten en causas secundarias de otros seres, manifestándose entonces en ellos la virtud causal omnipotente del mismo Dios.⁵⁷ Ya sabemos que dicha causalidad habrá de desembocar en la Última de las causas, a la que la Creación, acorde con el plan providencial, ordenadamente tiende.

8.2.5 EL CONCEPTO DE NATURALEZA

Arribamos ahora al concepto de *Naturaleza*.

Éste, según el tradicional aristotélico, implica que la susodicha tendencia de las cosas a lograr su perfección mediante su operación, se dé; el resultado de ello es que la cosa sea lo que es; por eso se llama también *forma*, *sustancia* o *esencia*.⁵⁸ Se trata, en efecto, del fin (o, más propiamente, de la causa final) a que antes nos referimos.⁵⁹

Como puede apreciarse, la noción de causalidad presente en el concepto de naturaleza, remite al poder creador de Dios, Causa Última,⁶⁰ por lo que la naturaleza es naturaleza *creadora*.

⁵⁵ En cuanto a esto, explica Santo Tomás que "el orden de fines está en correspondencia con el orden de agentes, porque así como el agente supremo mueve a los agentes inferiores, así también es preciso que todos los fines de éstos se ordenen al fin del agente supremo, pues todo lo que hace el agente supremo lo realiza en atención a su propio fin. Ahora bien, el agente supremo promueve las acciones de todos los agentes inferiores, moviéndolos a realizarlas en orden a sus propios fines. De aquí se sigue que todos los fines de los agentes inferiores están ordenados por el primer agente a su propio fin. Pero el agente primero de todas las cosas es Dios [...] Y el fin de su propia voluntad no es otro que su bondad, que es Él mismo [...] Según esto, todo lo hecho inmediatamente por Él o por medio de las causas segundas está ordenado a Dios como a su fin. Y tales son todos los entes, porque [...] nada puede haber que no haya recibido de Él el ser. Luego todo está ordenado a Dios como a su fin" (*Cont. gen.* III, 17).

⁵⁶ Dice el Aquinate que "el orden de las causas es más noble que el de los efectos, pues la causa es más poderosa que el efecto. Así, pues, el orden de causas muestra mejor la perfección de la providencia. Pero si no se dieran algunas causas medias ejecutoras de la divina providencia, no habría en las cosas un orden de causas, sino sólo de efectos. En consecuencia, la perfección de la providencia reclama que se den causas medias ejecutoras de la misma" (*ib.*, III, 77).

⁵⁷ Refiriéndose a cómo gobierna Dios el mundo mediante causas secundarias, enseña Santo Tomás que "el ejecutar las criaturas el orden de la divina providencia se debe a que participan de la virtud del primer providente; como el instrumento no mueve sino en cuanto por el movimiento participa algo de la virtud del agente principal. Así, pues, las que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha providencia en las que menos la participan" (*ib.*, III, 78).

⁵⁸ El Estagirita dice que *naturaleza*, "en su sentido primitivo y fundamental, es la esencia de los seres que tienen en sí mismos, y en tanto que tales, el principio de su movimiento" (*Metaf.* V, 4).

⁵⁹ Es decir, la coincidencia de la forma y el fin, o la causa formal y la final, lo cual sucede en el aristotelismo (agradezco a Mauricio Beuchot sus amables puntualizaciones al respecto). Cf. *supra* nota 37bis.

⁶⁰ Cf. *supra* notas 38 y 50.

Sin embargo, dicha causalidad se halla ínsita en los seres que produce, de manera que la naturaleza viene a ser también el conjunto de esos seres, la naturaleza *creada*.⁶¹ De aquí deriva que *naturaleza* tenga asimismo la acepción de “universo” de las cosas naturales.

8.2.6 SU INVESTIGACIÓN

Retornemos, ahora sí, a *Primero sueño* y veamos cómo Sor Juana nos dice que el alma, vacilante en su pretensión de conocimiento absoluto, se percata de que el propio Atlante juzgaría menos pesada la carga de la “máquina” del cosmos sobre sus espaldas, que la “empresa” que ella misma se ha trazado, es decir, la de “investigar a la Naturaleza”.

Esta investigación de la Naturaleza no es, si se atiende a lo que hemos dicho, diferente de aquella que “debería” llevarla al conocimiento de Dios.⁶²

Efectivamente, acabamos de ver que, para la Escuela, en la última de las nociones de naturaleza, es decir, en la de naturaleza-universo, se hallan contenidas —porque es su resultado— las dos anteriores, o sea, la de naturaleza-conjunto de los seres creados (naturaleza creada) y la de naturaleza creadora.

Ahora bien, cuando Sor Juana habla en estos versos de la Naturaleza, la identifica, en primer lugar, con la “máquina” del cosmos;⁶³ lo que significa, por supuesto, el conjunto de los seres creados. Pero asimismo se refiere a la “relación” (v. 763) que éstos mantienen entre sí, por lo cual hay que entender que la idea de universo que la jerónima plantea es aquella que supone que los seres se encuentran unidos por una serie de nexos. Esto remite, evidentemente, a la primera de las nociones, es decir a la de naturaleza creadora; en la cual el concepto de causalidad informa y dirige a cada ente en particular y al universo en conjunto a su perfección en la Causa Última

Pero ya vimos que la idea de causalidad del fin implica la de organización del mundo con miras a un fin, o sea al finalismo.

El finalismo en *Primero sueño* está claramente expresado, tanto en la sección que llamamos “La intuición” (pasaje del “*Intermezzo* de las pirámides”), como en ésta de “La deducción”.

En cuanto a la primera, la imagen del círculo-Dios —que, según hemos visto,⁶⁴ halla su complemento en la de la *Respuesta a Sor Filotea* como centro “de donde salen y donde paran todas las líneas criadas”—, habla, implícitamente, pero sin lugar a dudas, de la noción de Causa Final, complemento —digamos ahora— de la explícita de Dios Creador, Causa Primera del ser.

Por lo que a la última se refiere, ya mostramos cómo en ella los dogmas teológicos de la Creación y de la Encarnación se encuentran no sólo presentes, sino que son determinantes para la perfecta comprensión del periodo y del poema.

Palmariamente, porque si el plan de Dios es que, desde su creación, el universo, buscando su perfección y la gloria divina, se una a Él como el efecto a su causa, y ello de tal manera que los seres, acercándose a aquéllos que los superan en la escala ontológica, lo consigan siendo causas intermedias unos

⁶¹ Cf. *S. th.* I-II, q. 67 y *supra* nota 43.

⁶² En su “Lectura del *Primero sueño*” (*op. cit.*, p. 110, nota 14), Antonio Alatorre, refiriéndose a la antedicha afirmación de Paz respecto a que en “todo el poema no hay una sola alusión a Cristo” (*cf. supra* 7.9.5.8ss), apunta que “no tenía por qué haberla [...] puesto que el tema del *Sueño* es el conocimiento de la naturaleza (Calleja: ‘las cosas de que el universo se compone’), no el conocimiento de lo divino, ni mucho menos la doctrina cristiana”. Y agrega: “Ahora bien: el caso es que sí hay una alusión a Cristo, y al Cristo por así decir ‘básico’, el Dios-Hombre, el Cristo de la Encarnación y la Unión Hipostática”. Aserción esta última, cual ya vimos, correcta, pero incompleta, pues el sorjuanista no entiende la “alusión” a Cristo como cima del desarrollo teológico implícito en el esquema de los días genealógicos que indudablemente siguió la monja para la estructuración del periodo, sino que, por lo que parece desprenderse de sus palabras, da la impresión de considerarla sólo como imagen aislada (*cf. supra* 7.9.5.9). De ello resulta, con acuerdo a lo que dijimos, que la primera parte de su afirmación referente a que el “tema” de la obra “no sea el conocimiento de lo divino”, pero el “de la naturaleza”, falle (debido también a que, según comprobaremos ahora, de una cosa se sigue la otra).

⁶³ Es esta también la opinión de Méndez Plancarte, quien prosifica el pasaje de manera que entiende que el alma se pregunta: “¿cómo podría esa misma flaca razón [que se arredra ante una “aislada especie”] enfrentarse a todo el conjunto de tan inmensa espantable máquina (o sea la compleja estructura de todo el Cosmos)...” (El subrayado es mío).

⁶⁴ Cf. *supra* 5.4.4; 5.5.2ss y 5.7.

de otros, resultará que, como se dijo antes,⁶⁵ de querer Dios que hubiese una criatura que, cual ocupando la posición de *término medio*, resumiera en sí al resto de ellas, ésta sería el hombre. El plan divino se encamina así a la perfección del cosmos por el hombre, pues es él quien, poseyendo cuerpo y alma, reúne en su ser al mundo material con el espiritual.

Ahora bien, asimismo explicamos que, debido a lo anterior, se concluye que lo que se haga por el bien del hombre se hará por el de la Creación toda.⁶⁶ Por eso es que el dogma católico de la Encarnación es el sitio teológico donde viene a desembocar el de la Creación: Dios, Causa Primera de cuanto es, dirige en su Sabiduría a su obra de manera que, retornando a Él, Causa Última, y por intermediación de la ordenación que tanto en el ser del hombre como en su inteligencia obtiene, pueda, en la Hipostática Unión, lograrlo plenamente.

El orden dado al universo con su creación, llega así a la perfección cuando en la persona de Jesucristo se une a su Principio.⁶⁷ Con ello el plan divino se completa.

Entonces, teniendo en cuenta todo esto, es posible comprender ahora cómo cuando Sor Juana señala que el alma pretendía “investigar a la Naturaleza”, va mucho más allá de lo que del verso aislado (es decir, de no entenderlo como parte integrante tanto de los versos que desarrollan el esquema de las jornadas genesiacas, como de los que lo hacen con el “remate” de la Encarnación —y, en realidad, del conjunto del poema) podría deducirse (o sea, de la mera suposición de que “el tema del *Sueño* es el conocimiento de la naturaleza [...] no el conocimiento de lo divino, ni mucho menos la doctrina cristiana” —*cf. supra* nota 62).

Si regresamos al v. 704, notaremos cómo nuestra poetisa explica que el alma, “unas veces”, quería subir por los grados que —antes lo ha dicho (vv. 617-703)— llevan del ínfimo ser a la criatura humana, cuya naturaleza microcósmica habría de ser asumida por la Segunda Persona de la Trinidad.

Sin embargo, “otras” veces se percataba de que era “excesivo atrevimiento” el “discurrirlo todo”, dado que ni siquiera era capaz de conocer, no se diga la esencia de una sola cosa aislada, pero ni aun sus accidentes (vv. 705-56).

Enseguida Sor Juana plantea (vv. 757-80) que si esa ínglima cosa, “como de las demás independiente, / como sin relación considerada”, hacía que el entendimiento se acobardara, ¿de qué manera luego podría “investigar a la Naturaleza”?

Cual es posible apreciar, el concepto de Naturaleza que la jerónima utiliza remite tanto al significado de *esencia* o *forma* de la cosa individual,⁶⁸ como al de naturaleza creadora; concepto que, acabamos de verlo, conlleva a su vez las nociones de creación, ordenación y finalismo. Esto último es evidente desde el momento en que corroboramos que los presentes versos son resultado de los anteriores en que ya se ha esbozado la intención de subir hasta el Dios Encarnado.⁶⁹

El ascenso que el alma se propone va pues del perfecto conocimiento de cada una de las esencias de los seres que, en escala perfecta, tienden hacia Dios, al de la relación causal con que, tanto individual como colectivamente, se realiza tal tendencia. Para lograrlo, el alma está al tanto de que debería iniciar por la mínima cosa creada al comienzo, y, luego, ir subiendo por los días (genesiacos) y los seres hasta arribar al epítome de ellos: el hombre, en cuya naturaleza asumida por Cristo se habría de completar perfectamente el movimiento del cosmos todo para unirse a su Principio.

De esta manera, puede verse cómo la noción de naturaleza creadora usada por Sor Juana implica asimismo el *orden* con que las cosas se dirigen causalmente a su Fin.

La monja, partiendo del concepto del Dios Creador de su fe y siguiéndolo en el desarrollo teológico hasta su conclusión, ha estructurado esta sección del poema de manera que la protagonista del mismo

⁶⁵ *Cf. supra* 7.9.5.9.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem*, especialmente nota 207.

⁶⁸ *Cf. supra* 8.1.5.

⁶⁹ *Cf. supra* 7.9.5.9.

entrevé el camino (las dificultades y las imposibilidades) que debería seguir para obtener el saber absoluto. Dicho camino parte del conocimiento de las esencias de las cosas y, ascendiendo por ellas, llega al del orden con que éstas se relacionan para la consecución de su fin. Y dado que dicho fin es la semejanza con Dios, y ellas la logran al unirse, como causa intermedia, al hombre, cuya naturaleza sería asumida por el propio Dios, resulta que el conocimiento del camino debería ser, en cierta manera cuando menos, el del fin.

Sin embargo, dice Santo Tomás que no sólo no nos es posible conocer a la perfección las esencias de las cosas, pero que aun en tal caso, “sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas”, y “si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos?”⁷⁰

El conocimiento del fin es, luego, *para las fuerzas del hombre*, imposible. Pero antes lo es el de la Naturaleza, ya que ella es no sólo el conjunto de los seres creados, sino el orden (el camino) con que, providencialmente, éstos se dirigen a dicho fin. Y resulta que ni siquiera el de las cosas aisladas nos es accesible con plenitud.

La jerónima ha esbozado, entonces, la intención del alma de conocer deductivamente, primero, la esencia de las cosas (naturaleza-forma), para, después, una vez conseguido esto (naturaleza creada), entender el orden (naturaleza creadora) con que se dirigen a la Causa Última y, así, lograr, por fin, conocer a ésta misma.

Cual puede verse, el “tema” de *Primero sueño* es, en efecto, el “conocimiento de la naturaleza”, sólo que, debido precisamente a ello, es también el del conocimiento de “lo divino”.

En cuanto a esto último, vuelve a imponerse la reflexión de que, sin apelar al dato revelado, es imposible llegar a esta conclusión.⁷¹ Y, sin ella, parece asimismo imposible otorgar plena coherencia a los aparentemente disímolos parajes de la obra. (Verbigracia, únicamente así es factible comprender que el pasaje de la “escala del ser” concluya en una “notable” “*Weltanschauung* cristiana”, y que, sin mediar contradicción ninguna, enseguida diga Sor Juana que la “empresa” del alma era “investigar a la Naturaleza”.)

Es patente que el arsenal de conceptos que la poetisa maneja a través de esta sección del poema (y, en realidad, de todo el texto), proviene de la filosofía, sólo que en su calidad de *ancilla theologiae*. *Primero sueño* está insuflado, de principio a fin, por un espíritu teológico que lo enriquece y unifica. En él, la doctrina católica, oculta tras la máscara de la sola razón humana, hace un guiño desde cada resquicio. Es ella el esqueleto de la obra.

8.3 FAETÓN

El alma entonces deseaba, “unas veces”, “discurrir” por esos grados que deberían llevarla hasta el conocimiento de Dios, pero “otras”, juzgándolo “excesivo atrevimiento”, “disentía”.

Ya sabemos que, engañada por los vapores del sueño, la protagonista del poema supuso que el conocimiento absoluto le era posible; y que, llegada a este sitio, comenzó a dudar de tal posibilidad. Arriba queda nuestro análisis de cómo el alma repara en que la potencia de su entendimiento es incapaz de conocer a la perfección no se diga las cosas más altas, pero ni siquiera las más “fáciles”.

Viene ahora el de la segunda etapa en que, una vez aceptado lo anterior, ya cercano el despertar y, por tanto, disminuida la influencia de las emanaciones del sueño, se pasa a calificar a la *intención* que pretende alzarse sobre sus capacidades.

Los versos son los siguientes:

⁷⁰ Cf. *supra* 8.1.2, nota 31.

⁷¹ Cf. *supra* 7.9.5.9 y 7.9.6.

Otras —más esforzado—,
demasiada acusaba cobardía
el lauro antes ceder, que en la lid dura
haber siquiera entrado;
y al ejemplar osado
del claro joven la atención volvía
—auriga altivo del ardiente carro—,
y el, si infeliz, bizarro
alto impulso, el espíritu encendía:
donde el ánimo halla
—más que el temor ejemplos de escarmiento—
abiertas sendas al atrevimiento,
que ya una vez trilladas, no hay castigo
que intento baste a remover segundo
(segunda ambición, digo).

(vv. 781-95)

Se refiere Sor Juana a la fábula de Faetón, quien, según Ovidio, dudando ser hijo del Sol, pidió a éste, como prueba de su paternidad, que le permitiera conducir el carro solar. El padre, tras exponerle los innumerables peligros y lo imposible de la hazaña (¡“pretendes endiosarte”!, le reprocha en determinado momento), lo previno de que su petición sería su ruina. Faetón, sin hacer caso de la advertencia, se encontró de pronto con las riendas en la mano. “No subas ni bajas demasiado”, fue el consejo que le dio Apolo antes de la partida. Sin embargo Faetón, una vez en el éter, no consiguió dominar los corceles, con lo que su viaje se hizo alocado y terrible. Acercándose así el carro del sol a la tierra, comenzó ésta a incendiarse, por lo que Júpiter desde el Olimpo lanzó un rayo que en el acto cegó la vida de Faetón, deteniendo el inminente desastre. Tras ser sepultado su cuerpo, se colocó un epitafio que decía: “Aquí yace Faetón, que conducía el carro de su padre el Sol. Desdichado en su empresa, le justifica al menos su decisión viril”.⁷²

Nos encontramos ante uno más (el último) de los “jeroglíficos de altura” a que antes hicimos referencia;⁷³ jeroglíficos que, cual ya explicamos, hallan su unidad significativa en el general *negativo* de la “sombra”.^{73bis}

Cuando arriba analizamos la utilización que del mito de Ícaro hace la poetisa en *Primero sueño*,⁷⁴ dijimos que, por lo general, en el resto de sus obras esta figura aparece junto a la de Faetón; es decir, que en el *corpus* sorjuanino la mayoría de las veces se hallan ambas en un mismo escrito representando una misma idea.

También explicamos que la idea representada no es siempre igual en los diversos poemas, pudiendo oscilar el significado de los iconos que la alegorizan en una gama que, según sea el texto, va del “atrevimiento” como actitud gloriosa en sí a la más común de ejemplos de riesgo y escarmiento.⁷⁵

Ahora bien, dado lo anterior, es necesario pensar que en *Primero sueño* la figura de Faetón deberá tener similar carga semántica que la precedente de Ícaro.

En cuanto a ésta última, ya sabemos que Sor Juana ve en el “atrevimiento” del hijo de Dédalo no una “actitud gloriosa”, sino una “necia experiencia” muy costosa.⁷⁶

En efecto, al estudiar los versos 454ss, dijimos que en ellos la monja equipara el intento del alma de *ver* al “sol”, con el fin desastroso del personaje mítico; de manera que el valor alegórico del icono es el propio de ascensión y caída que conocemos poseen el resto de las metáforas de “altura” en el poema.⁷⁷ Dicho

⁷² *Metamorfosis* 11.

⁷³ *Cf. supra* 5.9.2 y 6.4.2.2.

^{73bis} *Cf. cap.* 6, nota 119.

⁷⁴ *Cf. supra* 6.4.2.2.

⁷⁵ *Idem*, especialmente notas 30-3.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Cf. supra* 5.9.2.

valor alegórico (presente en todas y cada una de las figuras de "altura") supone, según hemos comprobado, la "negatividad" de la "intención" (desordenada) del alma de acceder al conocimiento divino. El mito de Ícaro le sirve entonces a la poetisa para mostrar una vez más cómo toda intención de *transhumanarse* acabará en desastre.

Luego, es en este mismo sentido que debemos interpretar el actual pasaje de Faetón.^{77bis}

8.3.1 "EJEMPLAR PERNICIOSO"

Veamos primero cómo Sor Juana, inmediatamente después de habernos explicado que el alma se da cuenta de su incapacidad natural para conocer perfectamente no sólo el universo, sino incluso cualquier cosa,⁷⁸ nos dice que, empero, *a veces* ("otras"), la propia alma "acusaba" "demasiada cobardía" el darse por vencida, antes de "haber siquiera entrado" en la "lid dura".

Es aquí cuando la protagonista de la obra se "volvía" al "ejemplar osado" de Faetón.

Hay en todo este pasaje (vv. 704-826), cual puede apreciarse, una especie de oposición entre la incapacidad natural del alma (¡incapacidad ya aceptada por ella! —vv. 708-80) y la inquisición de sí, a pesar de ello, debe mantener su deseo (vv. 781-826). Se trata de la ya analizada⁷⁹ oposición *intencionalidad-potencialidad* eje del poema, y cuya característica principal es la de presentarse *como la búsqueda (soberbia) de un fin desproporcionado*.

Dicha búsqueda se halla, por lo que a la sección de "La intuición" respecta, simbolizada entre otras figuras por la de Ícaro.⁸⁰ Ya comprobamos que ahí el vástago de Dédalo representa, en efecto, a la "vista", es decir a la *intención* del alma de contemplar el "sol". Tal intención soberbia y su adecuado castigo serán luego completados en la metáfora que concluye con el llanto de, por así decir, la "vista", y la consecuente caída al mar de Ícaro.

Las cosas son claras: la intención-Ícaro se opone a la *im*-potencia-caída.

Ahora bien, si, cual propusimos, se aplica la misma tesis al icono *Faetonte* de esta sección de "La deducción", nos encontraremos con resultados similares.

Repitamos, en primera instancia, que el paraje formado por los versos 708-80 que arriba estudiamos,⁸¹ corresponde al sitio en que el alma admite que la *potencia* de su entendimiento humano no es capaz de conocer completamente ni la esencia de una cosa aislada ni mucho menos el conjunto de los seres y sus

^{77bis} En su artículo intitulado "El ambiguo 'sueño' de Sor Juana" (*Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 189, septiembre de 1965, pp. 271-82), Elias L. Rivers encuentra una actitud "ambigua" de la religiosa en el tratamiento de la postura del alma frente al conocimiento, ambigüedad que estaría representada, precisamente, por el "foco" de "la figura mítica de Faetón" (p. 280). Al contraponer "el vuelo intuitivo del alma, simbolizado por las pirámides de Egipto, por la Torre de Babel y por el necio vuelo de Ícaro (anegado en sus propias lágrimas), [y que] había fracasado definitivamente", al "intento discursivo", que, según el crítico, desde la primera vez "tiene un éxito considerable, consiguiendo ver la jerarquía de los seres naturales —minerales, vegetales y animales—, la cual culmina en las glorias del ser humano", Rivers sugiere que dicha "ambigüedad" reside en que la aparición de la figura de Faetón es un símbolo "del que se atreve repetidas veces a intentar lo mismo, a pesar de nuevos fracasos repetidos" (p. 281). De esta manera, el sorjuanista cree que la "ambigüedad" que él halla en el tratamiento de la actitud del alma frente al conocimiento se manifiesta en la contraposición fracaso-logros sucesivos de las dos formas de conocer "intendidas" por el alma, de modo que dicha contraposición estaría simbolizada, por lo que al fracaso se refiere, por las figuras mencionadas de Babel, Ícaro, &, mientras que los "logros sucesivos" lo estarían por Faetón. La contraposición Ícaro-Faetón, por ejemplo, sería entonces la de fracaso absoluto-consecución paulatina, siendo esta última, sin embargo, en la que se superaría la ambigüedad, pues "la morijita mejicana admiraba el atrevimiento pertinaz del que, a pesar de todos los obstáculos, persistía tratando de cumplir su destino". Empero, no hay, según hemos venido comprobando, "ambigüedad" ninguna en el poema. En efecto, Rivers se equivoca cuando supone que el alma logra, en su "primer intento" discursivo, tener un "éxito considerable" al "conseguir ver" la "jerarquía de los seres naturales", pues, como hemos comprobado (cf. *supra* 8), dicho "intento" no se efectúa jamás, por lo que no puede haber logro alguno. Debido a ello es que el "fracaso" cognoscitivo del alma en su aventura onírica es sólo uno: el del intento intuitivo. En cuanto al "intento" discursivo, éste se halla únicamente esbozado en *Primero sueño*, por lo que no puede hablarse de "logro" en ningún sentido. De este modo, la "ambigüedad" planteada; ambigüedad centrada en la figura de Faetón como arquetipo del "que se atreve a repelir lo mismo"; desaparece. Palmarianamente, porque al no haber sino un intento y un fracaso, el icono de Faetonte como el de quien consigue logros paulatinos se esfuma, quedando entonces sólo como lo que —enseguida lo veremos— en realidad es: el jeroglífico de la pertinacia; pero no la de aquél que ha conseguido algo y va por más, cual Rivers cree, sino la de quien, habiendo fracasado estrepitosamente en una labor imposible e indebida, se obstina *neclamente* y a pesar del mortal fin, en volver a intentarla. Faetón no puede, además, ser símbolo de quien intenta repetidas veces, pues su *único* intento terminará con su vida.

⁷⁸ Cf. *passim* todo este capítulo.

⁷⁹ Cf. *supra* 6.2ss.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Cf. *supra* 8.1ss.

relaciones. Debido a ello, es ése el lugar que poco más o menos (y de haberse llevado a cabo el intento de conocimiento deductivo, ya que, recordemos, se halla sólo planteado como posibilidad —*cf. supra* 8ss.) correspondería a la “caída” (de Faetón, en este caso). O sea, que, *de haberse decidido efectivamente a imitar a Faetón*, el alma, hallándose su potencia imposibilitada naturalmente para conocer a cabalidad esas cosas, habría “caído” como —antes Ícaro— él.

Digamos luego que es la actual serie de versos (781-826) la que representa a la intención soberbia; en ella Faetón ocupa el lugar de Ícaro.

La oposición potencialidad-intencionalidad está indicada luego por entrambos pasajes; de manera que la inquisición del alma antes referida⁸² va de uno a otro (teniendo, por lo mismo, a Faetón como jeroglífico en el segundo).

El alma entonces, con ese movimiento bascular arriba mencionado y después de pecatarse de que no era capaz de conocer absolutamente, se “volvía” a Faetón, quien, debido precisamente a esto último, se le presentaba con todas las características de la intencionalidad irrealizable (desordenada) que ya antes encontramos en Ícaro.

Tenemos así que la inquisición del alma no es si será o no capaz de conocer totalmente, pues ya sabe que ello es imposible, pero si el soberbio Faetón es, en su necio intento, digno de imitación.

En un principio, los tintes usados para describir al hijo de Apolo parecen “positivos”: se trata, efectivamente, “del claro joven”, quien con su “bizarro/ alto impulso”, era ejemplo que el “espíritu encendía”.

Puede decirse que en este momento, el alma, sabiendo de antemano (por eso cuestionaba su actitud) que acabará desastrosamente si intenta ascender cual Faetón (Ícaro) hasta el “sol”, se fijaba a veces en lo que cabría llamar con Ovidio su “justificación”.

Dicha “justificación” sería la de que:

Ni el panteón profundo
—cerúlea tumba a su infeliz ceniza—,
ni el vengativo rayo fulminante
mueve, por más que avisa,
al ánimo arrogante
que, el vivir despreciando, determina
su nombre eternizar en su ruina.
(vv. 796-802)

Ni su caída “en las aguas del Po —sepulcro azul de sus despojos ya calcinados” (Méndez Plancarte), ni el rayo de Júpiter que habría de destrozarlo, fueron suficientes para disuadir a Faetón, quien, “arrogante” de ánimo y “despreciando” la vida, prefirió “su nombre eternizar en su ruina” que deponer su afán de “gloria”.

El hijo de Apolo halla, palmariamente, una “justificación” para su necio acto; justificación que en el poema de Sor Juana no es otra que la de que, con tal acto “osado” encontrará Faetón, ya que no el éxito, sí la fama eterna en su perdición.

Esta “justificación” se plantea entonces como el desplazamiento del objetivo inicial a uno secundario: dado que sé que no puedo alcanzar lo que persigo, me conformo empero con un sucedáneo (en el presente caso la “gloria” que buscaba en el conocimiento total, es ahora sustituida por aquella que “lograré” con mi destrucción).

Vemos ahora con claridad cómo este pasaje es consecuencia del precedente. Antes, cuando —sobrestimando sus capacidades y convencida por consiguiente de que la visión intuitiva le era posible—

⁸² *Cf. passim* todo este capítulo. No hay que confundir la inquisición de este momento, es decir, la de qué pensar acerca de la intención representada por Faetón, con la de si podrá conocer o no. La primera es la que aquí desarrolla Sor Juana, la segunda ya la ha resuelto: el alma *no* es capaz de conocer absolutamente. Puede decirse entonces que este pasaje referente a Faetón plantea la cuestión de si la intencionalidad (no el intento) es adecuada y, por tanto, de si es digna de imitación.

el alma intentó “realmente” ver al “sol”, el resultado fue el de que, a la manera de Ícaro, “naufregó”. Esto quiere decir que, *tras la suposición de que a la potencia de su entendimiento le era accesible el conocimiento absoluto*, el alma lo intentó. Intención y sobrestimación se hallaron así ligadas. La protagonista de *Primero sueño*, haciendo por los vapores caso omiso de las limitaciones de la inteligencia humana, intentó conocer en/como Dios mismo. La relegación de la distinción de las fronteras cognoscitivas de su naturaleza, la llevó a tratar de entender absolutamente: Ícaro, *creyendo que podía llegar al sol*, lo intentó; el resultado es el que ya sabemos: la fundición de sus alas y su caída al mar, su “real” (onírica, por supuesto) ruina.

Ahora, por el contrario, el alma está al tanto de que su potencia no es capaz de conocer *completamente nada*; de ahí su inquisición ante la figura de Faetonte que, a diferencia de la de Ícaro, *se encuentra perfectamente consciente no sólo del resultado mortal de la empresa, sino de que es precisamente tal muerte la que le conseguirá la “gloria”*.

Encontramos entonces que las figuras de Ícaro y Faetonte son simétricas y equivalentes, pero también progresivas. Esto quiere decir que si el icono del hijo de Dédalo aparece como signo de la soberbia temeridad y fracaso del alma, lo es en cuanto dicha soberbia fue resultado del engaño producido por las emanaciones del sueño: el alma, creyéndose capaz de llegar a Dios, no dudó por un instante que lo lograría; el consiguiente escarmiento fue el apropiado a quien así se ensoberbeció: el abatimiento, a la manera de Babel, de sus intenciones.

En el icono de Faetón, en cambio, parecen haber ido desapareciendo, al acercarse el despertar, los efectos de las evaporaciones (vv. 827ss), de modo que, *sabiendo ahora que el conocimiento absoluto no le es posible*, la “justificación” de éste de “su nombre eternizar en su ruina”, se presenta ya para el alma no tanto como el engaño de aquéllas, sino como una “determinación” cada vez más *consciente*, y, por lo mismo, contumaz.

Tratando de este último verso, Paz sostiene en su libro la opinión de que “Faetón es ‘el tipo, el modelo’ que da alas al ánimo [...] Recobrado el arrojo, el alma desafía a la inmensidad y *las glorias deletrea/ entre los caracteres del estrago*”.⁸³ Luego, prosigue, “el modelo del alma —el *tipo*, subraya sor Juana— es Faetón, el joven que Júpiter fulmina pero que eterniza su nombre al despeñarse”.⁸⁴ Faetón es, por tanto, símbolo de rebeldía:

el suyo —dice el crítico— es un héroe intelectual, lúcido: quiere saber aun a riesgo de caer. La figura de Faetón fue determinante para sor Juana de dos maneras. Primero como ejemplo intelectual que reúne el amor al saber y la osadía: la razón y el ánimo. En seguida, porque representa la libertad en su forma más extrema: la transgresión.⁸⁵

Ahora bien, todo esto sería perfecto si no fuera porque ese “símbolo de rebeldía” de que habla Paz, es calificado enseguida por Sor Juana con la más negra de las tintas.

En efecto, Faetón,⁸⁶ dice la monja

Tipo es, antes, modelo:
ejemplar pernicioso
que alas engendra a repetido vuelo,
del ánimo ambicioso
que —del mismo terror haciendo halago
que al valor lisonjea—,
las glorias deletrea
entre los caracteres del estrago.
(vv. 803-10)

⁸³ *Op. cit.*, p. 496.

⁸⁴ *Ib.*, p. 498.

⁸⁵ *Ib.*, p. 504.

⁸⁶ O, las “catástrofes”, que en la prosificación de Méndez Plancarte aparecen como el “tipo y modelo” (v. 796ss).

Continuación de los precedentes, los versos completan la idea de que Faetón es, en efecto y como dice Paz, un “modelo”, sólo que, y esto se le olvida al crítico decirlo, ¡uno “pernicioso”!⁸⁷

Las cosas no pueden ser más claras, pues lo anterior quiere decir que lo expresado arriba referente a que el hijo de Apolo sea el “tipo” del “ánimo arrogante” (v. 800) que “el vivir despreciando, determina/ su nombre eternizar en su ruina” (vv. 801-2), no es cierto sino en cuanto el “ánimo” (*arrogante* ya por lo mismo) esté dispuesto a hacer suya la “justificación” de Faetón previamente señalada, o sea —en los actuales versos—, a “deletrear las glorias” “entre los caracteres del estrago” (v. 810); lo que, a su vez, supone *haberse decidido* (cosa que el alma nunca hace) a seguir al personaje mítico en su mortal acto (a “engendrar”, aquí, “alas” “a repetido vuelo”).

Esta actitud, repetimos, la define Sor Juana como “perniciosa”, de ello (v. 804) no cabe duda alguna.⁸⁸

Sin embargo, en su lectura de *Primero sueño*, y sin mencionar jamás el calificativo “pernicioso” con que Sor Juana define al “ejemplar” Faetón, Paz asevera que, luego de “recordar” al hijo de Apolo y tomarlo como “modelo”, el alma “desafía a la inmensidad” y busca en su ruina la gloria. Empero, sucede que la osadía no se cumple, ya que —piensa el crítico— “este pasaje, uno de los más bellos del poema, se rompe de una manera abrupta: el cuerpo, sin alimento desde hace horas, despierta”.⁸⁹

Esta última afirmación le sirve a Paz para suponer que “el poema termina en puntos suspensivos: mientras el alma no sabe qué rumbo elegir [...] el cuerpo despierta y el sueño se disipa. Es indudable que el brusco despertar pone fin al sueño, no a la aventura intelectual del alma”.⁹⁰

Por la manera como están planteadas las cosas, todo indica que lo que Paz sugiere es que, *tras haberse decidido* a seguir el ejemplo de Faetón (o sea —en su interpretación—, a intentar conocer sin importarle su ruina), el alma se halla de pronto ante una encrucijada, de modo que no sabe qué rumbo tomar para seguir con su investigación. Ella entonces, *estando ya resuelta* a imitar al hijo de Apolo, dudaría no en cuanto a tomar esta resolución (que, evidentemente, ya ha tomado —Paz llega a decir incluso (p. 504) que Faetonte es “el héroe de sor Juana”), sino en cuanto a cuál sería el mejor camino para continuar investigando. La duda del alma no residiría luego —en el análisis de Paz—, en decidirse o no a imitar a Faetonte, sino, una vez hecho esto, en qué senda cognoscitiva elegir para continuar con su “aventura intelectual”.

Empero, dijimos, tal duda se vería, no resuelta, sino interrumpida, por el despertar “del cuerpo”, de manera que el poema sería una obra que “no termina: el alma titubea, se mira en Faetón y, en esto, el cuerpo despierta”.⁹¹

De esta última conclusión, el crítico saca la de que *Primero sueño* es una obra que “aunque formalmente complet[a] y acabad[a], se abr[e] hacia lo inacabado y que aún no tiene nombre”; se trata de una obra que, según Paz, “dibuja” la figura de “la interrogación”.⁹²

Ahora bien, como se ve, toda esta argumentación está basada⁹³ no sólo en el supuesto de que realmente sea Faetón el “modelo mítico” del “ansia espiritual” de la protagonista del poema, sino también en el de que Faetón, incluso arriesgándose a morir, sigue buscando el conocimiento.

⁸⁷ De esta palabra el *Diccionario de autoridades* no presenta otro significado que el de “gravemente dañoso y perjudicial”.

⁸⁸ Por eso resulta incomprensible que Paz, contrariando al mismo texto de Sor Juana —enseguida veremos que el hijo de Apolo es también llamado “ejemplar nocivo” (v. 820)—, diga que en él, Sor Juana hace “el elogio de la figura trágica de Faetón” (*op. cit.*, p. 496).

⁸⁹ *Ib.*

⁹⁰ *Ib.*

⁹¹ *Ib.*, p. 499. Es cierto que la argumentación de Paz deja lugar a equívocos. Mientras aquí dice lo referido, antes, por ejemplo, afirmó que “mientras el alma no sabe qué rumbo elegir [...] el cuerpo despierta” (p. 496). ¿Cuándo por fin duda, antes o después de “mirarse en Faetón”?

⁹² *Ib.*, pp. 506-7.

⁹³ *Ib.*, p. 498. Ya en su artículo dedicado al tema (“Lectura del...” *Op. cit.*, p. 104), A. Alatorre, tras citar las anteriores palabras de Paz, sostenía la opinión de que “esa expresión me parece rara, nada técnica. ¿Qué es eso de ‘abrirse hacia lo inacabado’? Naturalmente lo que ocurre es que Paz, como poeta que es, gusta mucho de ciertas caracterizaciones o definiciones que yo llamaría metafóricas o imaginativas [...] Acostumbrado como estoy a otra clase de lenguaje crítico, no me siento preparado aquí para acompañar a Paz, para captar su pensamiento. No puedo asentir ni discurrir: sencillamente no entiendo”. Sin embargo, yo, en lo personal, sí puedo discurrir, porque creo que la *cabeza de playa* de las conclusiones de Paz está en la antedicha suposición de que es el icono Faetonte el “héroe” intelectual de la monja.

En efecto, si Paz considera al poema como una obra que termina en "puntos suspensivos", se debe a que, *imitando a Faetón*, el alma habría decidido, con "rebeldía" que desprecia las amenazantes consecuencias, continuar con su intento.

El seguimiento del "héroe" la llevaría entonces a proseguir, "burlando al hado",⁹⁴ su búsqueda intelectual; acto éste, por lo tanto, de "transgresión": "el arrojo se vuelve desafío, rebeldía: el acto de conocer es una transgresión".⁹⁵

La "transgresión", empero, no la veríamos continuar en el poema, pues éste concluiría, como ya se dijo, "rompiéndose" de "una manera abrupta"⁹⁶ con el súbito "despertar del cuerpo". De esto resultaría que *Primero sueño* fuera una obra *abierto* "hacia lo inacabado", pues la búsqueda intelectual ("transgresora") continuaría más allá de ella.

Tal "transgresión", eso sí, la encontraríamos luego en la vida de Sor Juana, dado que la religiosa estaba, según Paz, cual Faetón "decidida a continuar su empeño y ya deletrea su gloria en su caída".⁹⁷

Todo esto, repetimos, estaría muy bien, si no fuera porque, además de que ella jamás dice que el alma se haya decidido a seguir a Faetón, nuestra monja llama a su pretendido "héroe" *pernicioso*. Digamos ahora que lo "pernicioso" reside precisamente en la "justificación" de su acto.

Ya vimos, en efecto, cómo el alma se ha percatado de que su potencia no es capaz de conocer cabalmente nada. Que asimismo tiene el ejemplo (que, a fin de cuentas es el suyo propio) de Ícaro para no volver a tomarlo por modelo. En suma, que el alma ya está sobre aviso de lo que le ocurriría si tornara a su intento.

Considerando todo esto, podemos comprender que la nueva imagen (similar, cual hemos comprobado, a la de Ícaro) de Faetón, se le presente al alma como un "ejemplar" "gravemente dañoso y perjudicial".

Efectivamente, la aparición del hijo de Apolo se da en el poema en el contexto de las vacilaciones del alma; apercibida ya de diferentes maneras de que su naturaleza humana no es capaz de conocer *absolutamente* por sí misma.

De aquí que cuando ella "vuelva" su "atención" a la figura del hijo de Apolo, la encontrará no sólo similar a la anterior de Ícaro, sino aún más peligrosa, puesto que, a diferencia de Ícaro, Faetón *ya sabe* que su acto le acarreará la muerte.

Cuando dijimos que era este jeroglífico "de altura" el último en el poema, nos referíamos no sólo a su posición en la obra, sino también a su valor *irreversible*: una vez conocida la determinación de Faetonte de "su nombre eternizar en su ruina", el alma deberá comparar lo que ya ha experimentado, es decir su caída y su llanto a la manera de Ícaro, con dicha determinación del vástago de Apolo, y *estar consciente* de que, de decidirse a imitarlo, verdaderamente tendría que aceptar que su perdición (¡no el conocimiento!) fuera su "gloria".

Ahora bien, si tomamos en cuenta la carga "negativa" que hemos hallado para el total de las figuras "de altura" en el poema, ¿qué deberíamos pensar si el alma se decidiera *final e irreversiblemente* a imitar a una (la que escoge morir con su acto) de ellas?

Dado que el valor simbólico de dichas figuras a través de todo el poema no es otro que el de la pretensión soberbia (siempre fallida) de acceder al conocimiento de Dios, y la de Faetón se presenta ya, al filo del sueño, como la *última* en los dos sentidos indicados, no puede haber duda en cuanto a que su significado sea el terminal de una decisión contumaz que pretende hallar en su desordenada pertinacia (en su misma destrucción) parte de la imposible trascendencia.

El de Faetón es, pues, un icono irreversible de dos maneras: primero porque, al ser su significado el de la autodestrucción (¿qué otra cosa es si no el hecho de buscar la "gloria" en la propia ruina?), es también el del reconocimiento de que el objetivo principal *no será jamás alcanzado*, por lo que, a la vez, lo será de

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 504.

⁹⁵ *Ib.*

⁹⁶ *Ib.*, p. 496.

⁹⁷ *Ib.*, p. 499; el subrayado es mío.

que, después de éste, *no es posible ningún otro intento*. Segundo porque, dado lo anterior, el jeroglífico es (mejor: *sería*) como el signo postrero, y definitivo, de la actitud del alma durante la aventura onírica: si, en efecto, el alma falló en su pasado intento, el decidirse ahora, ya cerca del despertar, por imitar a una figura que de antemano se sabe que no sólo fracasará, sino que preferirá morir antes de aceptar plenamente su incapacidad, sería como decidirse por la persistencia necia de una actitud dañina en tanto que inútil y soberbia. Esto, finalmente, acabaría por dar un definitivo *signo* a la obra toda: si, cual piensa Paz, el alma se decidiera por seguir a Faetón en su (considerando el de Ícaro) contumaz intento, al ser tal jeroglífico el *último* de los representativos de la actitud del alma en el poema, resultaría que, palmariamente, el simbolismo de *Primero sueño* se hallaría irrevocablemente definido por él. De aquí que el valor del icono Faetón (aceptado o rechazado) sea decisivo para la cabal comprensión del poema.

El alma, en efecto, se halla en los linderos del despertar, por lo que las emanaciones del sueño están a punto de perder su eficacia; debido a ello es que la decisión del alma es irreversible: si se decide por *Faetón* se decide no sólo por la autodestrucción, sino que tanto el soñar como la obra concluirán con este signo.

Hay que reflexionar ahora en que, por esto mismo, la afirmación de Paz de que el poema “se abr[e] hacia lo inacabado y que aún no tiene nombre”, yerra. Esto es claro desde que, suponiendo —sin conceder— que en realidad el alma se hubiese “vuelto” definitivamente a Faetonte, debería aceptarse empero que con tal decisión Sor Juana no habría dejado “abierta la puerta” para proseguir, *allende* el poema, sus pesquisas: resulta palmario que la aceptación de la figura de Faetón implica la autodestrucción (y, con ella, evidentemente, tanto la confesión de la imposibilidad de conseguir lo deseado como la de que no hay postreros intentos). Ésta, en efecto, no permite suponer que, luego, en un sitio que *ya no es* el presente del “sueño”, “Sor Juana” podrá *seguir* sus investigaciones; por eso cuando Paz asegura que “es indudable que el brusco despertar pone fin al sueño, no a la aventura intelectual del alma”,⁹⁸ sugiriendo con ello que en *Primero sueño* la monja expone lo mismo que —según él— en la *Respuesta*, es decir, no “mostrar” “la menor intención de dejar las letras” ni de “renuncia[r] y entregar[se] al silencio”,⁹⁹ está olvidando que el final del poema es, a un tiempo, el de la decisión del alma. O sea, que una vez entendido que es imposible el conocimiento absoluto, sólo le quedan al alma dos caminos: o acepta humildemente esta realidad y continúa conociendo de manera proporcionada a su potencia, lo que significa optar por la “autoconservación” y despreciar por tanto a la figura de Faetonte, o soberbiamente la imita y se inmola *cancelando así cualquier futuro intento*. La toma de la opción *Faetonte*, implicaría tanto el fin de los intentos del alma, como el del poema mismo: si, en efecto, el alma se hubiese decidido por imitar al hijo de Apolo, la llegada del despertar (no del amanecer) sería la del fin de la obra, pero como ésta acabaría tomando su *signo* de la decisión última del alma, es decir, de la autodestrucción, no habría entonces forma de afirmar que el poema, “abierto a lo inacabado”, indica el factible “proseguir” posterior de las pesquisas del alma “en otro sitio”, ya que concluida la obra con la opción por la autodestrucción, el final, tanto de la obra como de las “posteriores” investigaciones del alma, estaría decidido: habría, *sin futuro posible*, que “deletrear” “las glorias entre los caracteres del estrago”, y conformarse, desde el sitio de la ruina, con no saber, ahora sí, *absolutamente nada*. *Primero sueño* sería entonces el poema no “del fracaso de los límites del entendimiento humano”,¹⁰⁰ como Paz sugiere y en el cual Faetón sería, “rebelde” y “transgresor”, “imagen de la libertad que se arriesga y no teme romper [dichos] límites”,¹⁰¹ pero la obra donde, *reconocidos esos límites* con el anticipado conocimiento del fracaso, se prosigue contumaz y no obstante ello en el camino de quien sabe que pese a no haber conocido como pretendía y que de seguir por esa vía seguirá sin lograrlo, se aferra para, con su ensoberbecida destrucción, conseguir la “gloria” que, antes, buscaba en el entender. El hecho de no haber podido saber absolutamente no invalida, en efecto, el que el

⁹⁸ *Ib.*, p. 496.

⁹⁹ *Ib.*, p. 499.

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 497. Antes ha dicho que “es indudable que *Primero sueño* cuenta la historia de una derrota” (*ib.*).

¹⁰¹ *Ib.*, p. 504.

alma pueda conocer *de modo adecuado a su potencia*, sin embargo la pertinacia en imitar a Faetón indicaría que, o conoce de tal manera, o se autodestruye. *Primero sueño* sería el poema de quien, fracasada su soberbia, prefiere sacrificársele que renunciar a ella.

Faetón no puede entonces ser, como quiere Paz, símbolo del que, aun sabiendo que puede morir, se arriesga a romper los límites, sino que lo es de quien, *estando al tanto de que no podrá romperlos*, busca no ya en su imposible rompimiento la "gloria", sino en la misma muerte.

8.3.2 LA DESCALIFICACIÓN DE LA INTENCIÓN

Los versos siguientes *califican* a la *intención*, últimamente simbolizada en la figura de Faetonte. En ellos Sor Juana remarca tanto que el *acto* del hijo de Apolo es un "delito"; y al que, por consiguiente, corresponde un castigo; como que la naturaleza de dicho delito es, *ahora*, precisamente la arriba señalada, o sea, la de buscar la "gloria" no en la concepción de un fin ya previamente reconocido como inalcanzable (el conocimiento total), sino en el propio castigo, es decir en la destrucción atraída por el "delito".

En efecto, luego de haber explicado que el de Faetón es un "ejemplar pernicioso" debido a que su *justificación* ("su nombre eternizar en su ruina") "alas engendra a repetido vuelo" en el "ánimo ambicioso", la poetisa rompe esta especie de círculo vicioso en que nos encontramos al pedir que el "castigo" (la fama de la destrucción en que Faetón halló su "gloria") no se haga público para que, así, no se repita la búsqueda de semejante "gloria":

O el castigo jamás se publicara,
porque nunca el delito se intentara:
pólitico silencioso antes rompiera
los autos del proceso
—circunspecto estadista—;
o en fingida ignorancia simulara
o con secreta pena castigara
el insolente exceso,
sin que a popular vista
el ejemplar nocivo propusiera:
que del mayor delito la malicia
peligra en la noticia,
contagio dilatado trascendiendo;
porque singular culpa sólo siendo,
dejara más remota a lo ignorado
su ejecución, que no a lo escarmentado.
(vv. 811-26)

Cual puede verse, el alma, habiéndose dado cuenta de que no podrá conocer de manera absoluta nada, y, por lo mismo, descartado tanto el "fin" inicial como el método que *tendría* que usar para, de seguir con su *intención* y si hubiese sido posible, lograrlo, se "volvía" "a veces" a la figura de Faetón, quien ya no se le presentaba entonces como el símbolo de la *intención* que, funcionando como *nexo* o *relación*, primeramente "quería" unir entrambos términos ("método" y "fin"), sino como el del mantenimiento soberbio de ese mismo *deseo* que, tras haberse percatado de que no conseguiría la "gloria" del objetivo inicial, permanece no obstante en su imposible afán con tal de, ya no lograr dicha "gloria", pero otra que sabe "segura" en el inevitable castigo a que se hace acreedor por no deponer su soberbia.

La "calificación" que de la *intención* hace así Sor Juana es doble. Por un lado dice con todas sus letras que se trata de un "insolente exceso" (v. 818), de un "ejemplar nocivo" (v. 820) al que corresponde una pena; mientras que por otro y como negativamente sugiere que la "gloria" buscada con el castigo no es digna de ser anhelada, pues claramente señala la inconveniencia de que su imitación se propague.

Es palmario lo que la monja dice: "como lo que se busca no es ya otra cosa que la 'gloria' que se alcanzará con la destrucción traída por el castigo a un delito irrealizable, sería mejor no castigar, o no hacer público el castigo de tal delito, para que, de este modo, al no ser posible en la ignorancia de dicho castigo la 'gloria' buseada precisamente con su divulgación, aquél no se repitiera".

Resulta evidente que en estos versos *con que concluye la aventura onírica*, Sor Juana *descalifica* definitivamente la *intención* que a lo largo de toda la obra ha venido siendo como el motor de la acción. Es curioso notar cómo muchos de nuestros críticos pasan de largo ante ellos, de manera que prácticamente no les conceden importancia alguna. Sin embargo, no es posible negar que en este pasaje la poetisa dice algo, y que ese algo no es otra cosa que, el "modelo" *Faetonte*, no es digno de imitación.

Nos hallamos pues, *antes de emprender el jamás iniciado "ascenso" cognoscitivo*, frente a la disyuntiva del alma. Vemos, por un lado, que, habiendo calibrado "método" y "fin", se dio cuenta de que a su potencia no le era posible, ni aun con la estricta aplicación del primero, alcanzar el segundo, por lo que la *intención* con que quería "unirlos" quedó patentizada como "nexo" falso, es decir, como *deseo irrealizable*; mientras que, por otro, asistimos a la *calificación* de dicha *intención* que, aun después de estar al tanto de lo anterior, pretende mantenerse pertinaz en la búsqueda ya no de la "gloria" que supuestamente hallaría con el inalcanzable conocimiento absoluto, sino en la de otra que es la que lograría con su autodestrucción.

Dadas así las cosas, es fácil ahora ver por qué los versos actuales son de capital importancia para la comprensión del simbolismo total de la obra.

Tenemos, en efecto, que el icono *Faetonte* encierra al resto de las figuras de "altura" de *Primero sueño*. Como el significado de éstas es el de la intención soberbia que pretende alzarse más allá de lo que naturalmente le corresponde, y, según acabamos de comprobar, en los precedentes versos tal *intención* es no sólo descartada por incapaz de conseguir su inicial propósito, sino en su pertinacia, *descalificada* como indigna de imitarse, debemos evidentemente concluir que Sor Juana, casi en las postrimerías de la aventura onírica del alma, hace una profunda crítica de tal *intención* de conocimiento *absoluto*.

Pero como la "gloria" que, una vez reconocida su incapacidad para acceder a su *objeto de conocimiento*, se presentó ante el alma bajo la forma sucedánea de su autodestrucción es lo que postreramente "descalifica" la poetisa, debemos asimismo anticipar que ella sugerirá, al final de la obra, que no es en dicha autodestrucción en la que la protagonista de su poema se "realizará" (consiguiendo de tal modo la supuesta "gloria" de antemano reconocida como inalcanzable para la *intención* de conocimiento total), *sino en la pervivencia, manifestada en la no autodestrucción y, por tanto, en la aceptación de que ella tiene un único y apropiado modo de hacerlo*, siendo éste precisamente la humilde y constante adecuación de su *intención* a su potencia de conocimiento.

Entendemos ahora que *Faetón*, lejos de ser el "héroe intelectual" de Sor Juana, sea más bien su "antihéroe". Se trata efectivamente, para la jerónima, de una figura que posee el conjunto de características negativas que pueden hallarse en el tipo de sabio que cree que su inteligencia "todo lo puede".

Es fácil ahora apreciar de qué manera *Primero sueño* se presenta, paso previo a la *Respuesta a Sor Filotea* y a su libérrima e incondicional entrega al Amor de su fe, como el punto inicial del andar por esa estrecha senda en la que, con palabras de Gabriela Mistral, finalmente la monja sabia acabaría de completar "el círculo del conocimiento".

8.4 LA "CAÍDA" DE LA SOMBRA

Si se recuerda, con el anterior verso 826 concluyen, en nuestro análisis, tanto la subsección que llamamos "La deducción", como la sección principal en que ésta se inserta, o sea la central de "El acto de soñar".

Es decir, que nos encontramos en los linderos del despertar. En la “Caída de la *sombra interna*”. Ello significa que las evaporaciones que, al subir hasta el cerebro, han producido el sueño y, así, el “engaño” del alma, están a punto de desvanecerse, dejando, por consiguiente, con su *caída*, a la cabeza “libre” tanto de su “engañosa” influencia como de su poder somnífero.

Los versos siguientes (827-86) tratarán de esto, que ocurre a nivel microcósmico, mientras que los finales (887-975), lo harán con lo que sucede en el macrocósmico. Las transiciones que así Sor Juana realiza son tan suaves que, magistralmente y cual el mismísimo paso que del dormir trae a la vigilia, o de la noche a la luz, nos conduce sin apenas notarlo a la revelación del “engaño” en que el alma se hallaba.

Éste, que como hemos venido diciendo, no es otro que el de la suposición soberbia de que a la potencia de su entendimiento le era accesible un *objeto de conocimiento* infinitamente superior a la capacidad de la misma, quedará pues manifiesto con la llegada casi simultánea del despertar y del alba.

El cambio del soñar a la vigilia y de la noche al día corresponderá, en los dos estratos (micro y macrocósmico), no sólo a la “huida” de sendas “sombras” “físicas” (es decir, a la de aquéllas que en la ciencia de la época realmente existían como responsables ora del dormir ora del “enrarecimiento” del aire), sino, metafóricamente, al desvanecimiento del “engaño” que entrambas simbolizaban.

Según hemos dicho, el paso de la sección de “El acto de soñar” a la de “La sombra interna” y, posteriormente, a la de “La sombra externa”, cierra, con la *caída* de estas dos últimas, el periplo que con la *ascensión* de la propia “Sombra externa” en el verso 1 habíamos iniciado.

Es posible ver ahora cómo Sor Juana dibuja, inicialmente, la *subida* tanto de la “sombra” con que la tierra en la noche se oscurece y se “purga”,¹⁰² como la de aquélla bajo cuyos efectos su personaje cae en el más profundo de los sueños, para, después, hacer relación exacta de dicho “sueño”, y, por último, describir tanto la *caída* de la segunda de las “sombras” con que éste termina, como la de la primera que pone fin a la noche.

La narración sorjuanina comprende de tal modo un complejo que va de la descripción astronómica en sí, a la más completa y estructurada interpretación alegórica de la ambición humana; todo ello expuesto y exornado en diversas capas significativas que, sin jamás excluirse, tienden progresivamente a profundizar en el segundo de los aspectos.

Y es precisamente por esto último que, aun cuando al final del poema parece haber una especie de retorno —que nunca lo es, puesto que, en realidad, el carácter de alegoría jamás lo pierde la obra, sino que al principio desconocemos cuál sea tal carácter—, este retorno lo es al nivel meramente “astronómico”, dado que la carga alegórica que ya nos es familiar nos impide cualquier otro regreso, pues entonces más que nunca la poetisa coloca los acentos en ella.^{102bis}

8.4.1 LA CONFUSIÓN

Vienen ahora los versos con que la jerónima describe la “huida” de las evaporaciones que habían excitado a la imaginativa, produciendo así los fantasmas del sueño.

¹⁰² Cf. *supra* 1.1.

^{102bis} Debido a esto, lecturas como la de Michael Karl Schuessler (“La melancolía del entendimiento: El *Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz y *Melancolía I* de Albrecht Dürer”. *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*. Toluca: IMC-UAEM, 1995, p. 422), basada completamente en las interpretaciones de Paz, yerran. En efecto, según este autor, “como la noche iluminada por los astros y el cerco de la luna en que sucede la experiencia de la figura femenina de Dürer, el *Primero sueño* relata, en su primera parte, un *acontecimiento universal*, es decir, un *ciclo inabarcable de noche y día*, un *proceso últimamente incomprensible* por tratar de fenómenos que [...] superan el conocimiento del ser humano. *De la misma manera, el afán que demuestra la poeta de comprender todo*, engloba no solamente los fenómenos mundanos [...] sino también lo etéreo, y por lo tanto, inalcanzable para el ser humano” (los subrayados son míos), donde parece sugerirse —cuando menos en parte— que la “ciclicidad” es lo que impide al alma comprender los fenómenos. Este tipo de lecturas olvidan, empero, que a pesar de que a nivel “astronómico” sea cierta que noche y día se suceden indefinidas veces (lo que, por otro lado, no tendría por qué ser impedimento para comprender éste y otros fenómenos), a nivel “alegórico” resulta falso, pues la poetisa ha desarrollado su idea, y con ella, lo que tenía que decir. La “ciclicidad”, como he dicho, se da, en este caso, a nivel de la descripción astronómica, no del contenido alegórico.

Con dichos versos asistimos al fin tanto de la aventura onírica como a la calificación que de los vapores que la hicieron posible realiza Sor Juana. Para describir lo primero, la poetisa torna al recurso de hacer relación del proceso fisiológico que la ciencia de su época creía se llevaba a cabo en el cuerpo humano al momento del despertar.

Pero antes, recordemos que dice Sor Juana que, al filo del despertar, a veces la protagonista de *Primero sueño* “volvía” su atención a *Faetonte*.

Es fácil ahora, después de lo explicado, poder entender que; habiéndose percatado de que siendo, por una parte, incapaz de conocer nada de forma absoluta, y, consiguientemente, de alcanzar así la “gloria” anhelada, y, por otra, de, a imitación del icono *Faetonte*, la inadecuación de lograrla con su autodestrucción; ella acabe, *al borde del despertar*, por hallarse “confusa”:

Mas mientras entre escollos zozabraba
confusa la elección, sirtes tocando
de imposibles, en cuantos intentaba
rumbos seguir [...]

(vv. 827-30)

Esta “confusión”, dijimos, no reside, cual Paz afirma, en la duda de —*tras haberse decidido a imitar a Faetón*— qué rumbo tomar para *seguir* con su intención de alcanzar un conocimiento que se encuentra más allá de “ciertos” límites postulados por el propio crítico como “vertiginosos”,¹⁰³ sino en la *aparente* inexistencia de una salida.

Palmariamente, porque si durante todo el “sueño” el alma “engañada” había supuesto que le era accesible el conocimiento total, y ahora, *casi a punto de despertar*, comenzaba a darse cuenta no sólo de que éste, “en cuantos intentaba rumbos seguir”, no le era dable, pero de que ni siquiera el cabal de la cosa más “fácil”, resulta lógico que se hallara “confusa”, debido asimismo a que tampoco la imitación de *Faetonte* le parecía conveniente.

De este modo, tras su fallida “experiencia” intuitiva, sin haber ensayado el “ascenso” metódico y, por la menguante influencia de los vapores, cada vez más *consciente* de la imposibilidad e impropiedad de intentarlo, el alma, aún “*soñando*”, no considera que todavía le queda un “rumbo”: la adecuación de su potencia y su objeto de conocimiento.¹⁰⁴

8.4.2 LA ILUMINACIÓN

Para que llegue a este punto, tendrá que despertar. Y es precisamente tal proceso el que los siguientes versos describen.

En efecto, según dijimos antes,¹⁰⁵ es en el actual pasaje comprendido entre los versos 827-86 que Sor Juana narra tanto el modo fisiológico con que el despertar se da (bloque *a* —vv. 827-67), como el “filosófico” (bloque *b* —vv. 868-86).

Debido a que el primer bloque —en el cual la secuencia corporal del despertar es prácticamente la misma que la del dormir, sólo que inversa—, ya lo hemos analizado,¹⁰⁶ pasaremos directamente al segundo.

¹⁰³ Cf. *supra* 8.3.1. Muy a su manera, Paz afirma efectivamente que en el poema “el cosmos ha perdido forma y medida; se ha vuelto enigmático y el intelecto mismo [...] ha sentido vértigo ante sus abismos [...] Pero esta emoción se transforma pronto en otro sentimiento [...] Este sentimiento aparece al final de *Primero sueño*, cuando todo parece terminar en una nota pascaliana; la rebeldía. Su emblema es *Faetón*.” *Op. cit.*, p. 503.

¹⁰⁴ En cuanto a esto, es necesario recordar las palabras del Aquilote: “así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando durante el sueño, recobra también el juicio el entendimiento, pero no totalmente” (cf. *supra* cap. 2, nota 105).

¹⁰⁵ *Supra* 2.6.

¹⁰⁶ *Idem*.

En él, habíamos dicho, la poetisa no únicamente pone fin a la aventura onírica, sino que *califica definitivamente* a los vapores (y por tanto a los fantasmas) que, excitando la imaginativa y entorpeciendo la facultad de juicio, produjeron el engaño del sueño.

El bloque inicia así:

Y del cerebro, ya desocupado,
los fantasmas huyeron,
y —como de vapor leve formadas—
en fácil humo, en viento convertidas,
su forma resolvieron.

(vv. 868-72)

El resultado de la imaginativa excitada por las emanaciones provenientes en última instancia del estómago (“los que de él ascendiendo/ soporíferos, húmedos vapores/ el trono racional embarazaban” —vv. 845-7), las “formas” de los fantasmas que a lo largo de la noche “ocuparon” el cerebro engañando al alma con la suposición de que le era accesible el conocimiento absoluto, se “resuelven” ahora en “fácil humo”, en “viento”, pues estaban sólo “de vapor leve formadas”.

El despertar, ocasionado por el agotamiento del manjar que, transmutado, había producido las emanaciones soporíferas, ha dejado a quien soñaba con la cabeza “desembarazada” de ellas, de manera que ahora no únicamente “a cobrar empezaron los sentidos [...] su operación, los ojos entreabriendo” (vv. 864 y 7); o sea, que con él no solamente ha quedado la protagonista de la obra, por así decir, “plenamente despierta”; sino que, además, la desaparición simultánea de los fantasmas “soñados” de su cerebro la ha dejado tanto en condición de *juzgarlos* como falaces, como en la de ver el engaño a que la condujeron con su presencia.

Recordemos aquí una vez más las palabras de Aristóteles: “falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero cuya naturaleza aparece de forma distinta a como son, o lo que no son; por ejemplo, un paisaje en perspectiva y los sueños son, desde luego, una realidad, pero no lo son los objetos de los cuales nos dan la imagen.”¹⁰⁷ Repitamos asimismo la enseñanza de Santo Tomás: “se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por eso dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellas no están las cosas cuyas apariencias ostentan”.¹⁰⁸

Teniendo en cuenta todo esto, no deben extrañarnos los siguientes versos con que Sor Juana continúa la calificación de la “calidad” de los fantasmas que la imaginativa presentó al alma durante el sueño:

Así linterna mágica, pintadas
representa fingidas
en la blanca pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando de la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece,
cuerpo finge formado,
de todas dimensiones adornado,
cuando aun ser superficie no merece.

(vv. 873-86)

¹⁰⁷ Cf. *supra* cap. 2, nota 112.

¹⁰⁸ *S. th.* 1, q. 17, a. 2.

Ahora despierta, la protagonista del poema compara las "formas" de las imágenes soñadas con varias "fingidas" figuras que, "pintadas", "representa" sobre un muro el artefacto llamado linterna mágica.¹⁰⁹ En dicha representación intervienen tanto la sombra como la luz. Así, dice Sor Juana, "guardando en sus temblorosos reflejos las debidas distancias de la docta perspectiva, según sus ciertas medidas confirmadas por reiterados experimentos" (Méndez Plancarte), sucede con la "sombra fugitiva" (v. 882), que "cuerpo finge formado,/ de todas dimensiones adornado,/ euando aun ser superficie no merece". Vemos aquí claramente cómo la calificación negativa de la *sombra* es total. Siguiendo indudablemente lo dicho por el Angélico Doctor en cuanto a que "los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo",¹¹⁰ nuestra monjita compara las imágenes del sueño con las "fingidas" que proyecta la linterna mágica y las asocia con la omnipresente *sombra*.

El que Sor Juana use precisamente de las tres cosas mencionadas por el Estagirita como falsas (las pinturas, los sueños y las sombras) para hablar de la calidad de los fantasmas del sueño del alma, no es coincidencia.

En efecto, debemos recordar ahora que, para la epistemología tomista, sólo hay verdadero conocimiento cuando éste se verifica en lo real. Nosotros, espíritus encarnados que obtenemos nuestro conocimiento partiendo de lo sensible, tenemos necesidad de esto mismo sensible para elaborar nuestros juicios.

Y es que, como dice Verneaux, el *juicio*

es el único acto intelectual que es susceptible de verdad. Como la inteligencia es la función o el apetito de lo verdadero, sólo halla su cumplimiento en el juicio. En efecto, el juicio es el único acto en el que el espíritu tiende a conformarse con lo real. En la sensación y en la simple aprehensión, está en comunión con lo real. En el razonamiento, establece un lazo de dependencia entre unos juicios, pero el razonamiento puede ser "correcto", es decir, riguroso, incluso si las premisas y la conclusión son falsas. Solamente en el juicio hay *intención de conformación*. Por eso Aristóteles definía el juicio por esta propiedad: un discurso susceptible de ser verdadero o falso (cf. *De Veritate*, 1, 3; *S. Th.* 1, 16, 2).¹¹¹

El papel del juicio, agrega el tomista, es llevar al conocimiento humano "a su punto de perfección [...] Y es lo que hace desde un doble punto de vista":

Subjetivamente, aclara un concepto confuso distinguiendo sus elementos, y completa un concepto inadecuado añadiéndole diversas notas. *Objetivamente*, lo que es el punto principal, el juicio hace salir al pensamiento de la esfera de la subjetividad llevándolo a lo real. La cópula,¹¹² por su sentido existencial, confiere al pensamiento una "referencia a lo real" o un índice de verdad.¹¹³

Debido a ello, explica Maritain que

si lo singular como tal no es objeto de ciencia ni es directamente aprehensible para la inteligencia humana, puede ésta, sin embargo, aprehenderlo indirectamente, en conceptos reflejos; en él [...] culmina la ciencia; en él cierra el círculo de su movimiento inteligible. Por esto tenemos necesidad del sentido, no sólo para extraer nuestras ideas de las cosas, sino para la resolución del juicio, que de una u otra manera (y aun cuando el juicio no tiene que verificarse en lo sensible) debe efectuarse en el sentido, *sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat* ["como en el término extremo y último, al cual debe llegarse para

¹⁰⁹ Cf. *supra* 2.6. Nos parece que este es el sentido correcto del hipérbaton, ya que, en efecto, las "figuras" que con la *linterna* se "proyectaban", debían antes ser "pintadas", pudiendo entonces cumplir la función de nuestras modernas diapositivas. Otra cosa se entiende si se sigue el orden de Perelman, quien cree que debe leerse: "así linterna mágica, representa pintadas en la blanca pared varias figuras fingidas" (*op. cit.*, pp. 168-9), donde lo que parece "representado" son "pinturas" en la pared.

¹¹⁰ Cf. cap. 2, nota 105, e *infra, passim*, todo este punto.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 135.

¹¹² Según la cual "el verbo *ser*, que llamamos 'cópula' en lógica, tiene [...] un doble sentido: un sentido simplemente *copulativo* que consiste en establecer una relación entre los dos conceptos, el Sujeto y el Predicado; y un sentido *existencial* que consiste en dar la relación como real. Es el sentido existencial que es característico del juicio, pues se pueden unir conceptos sin nada afirmar respecto de ellos, como cuando se hace una pregunta o cuando se da cuenta de las palabras de otro sin hacerlas propias. Y este sentido se encuentra desde el momento que hay juicio, incluso en los casos de juicios ideales como las definiciones y los teoremas matemáticos: el juicio se refiere entonces a un tipo especial de existencia: la existencia posible o ideal [...] Podríamos resumir todo esto en la fórmula sintética siguiente: el juicio es un acto por el cual la inteligencia afirma como real una identidad entre dos conceptos distintos" (*ib.*, p. 134).

¹¹³ *Ib.*, p. 136.

la resolución del juicio"], puesto que el juicio concierne a la existencia (actual o posible) y la "cosa sensible y visible" es para nosotros el paradigma de lo existente.¹¹⁴

Se comprende ahora la importancia de la afirmación hecha en los versos 864-7 ("a cobrar empezaron los sentidos [...] su operación, los ojos entreabriendo"), que marca el fin de la "suspensión" de la facultad sensitiva del alma producida por las evaporaciones del sueño.¹¹⁵

Con claridad meridiana podemos ya apreciar cómo el *despertar* trae a la protagonista del poema no sólo al mundo de lo *sensible*, sino, por ello mismo, al de lo real.

Efectivamente, explica Maritain que

para santo Tomás una ciencia de la naturaleza que no volviera sobre lo real singular no sería una ciencia, sino un sueño. Lo mismo debe afirmarse, análogamente, acerca de la metafísica, que retorna también sobre lo singular, y de las matemáticas [...] En efecto, "el punto en donde se termina el conocimiento de la naturaleza es la cosa percibida por los sentidos, ante todo por la vista. Como el fabricante de cuchillos no busca el conocimiento del cuchillo sino para la obra que va a hacer, quiero decir, para fabricar este cuchillo, igualmente el sabio no busca conocer la naturaleza de la piedra, o del caballo, sino para saber las razones de las cosas que caen bajo los sentidos; y como el juicio del artesano sobre el cuchillo sería deficiente si ignorara la obra por hacer, así el sabio acerca de las cosas de la naturaleza, si lo que cae bajo los sentidos fuera ignorado. Por otra parte, todo lo que nuestra inteligencia conoce [aun los seres matemáticos y las realidades metafísicas] en el estado presente de unión al cuerpo, concélelo relacionándolo en cierto modo con las cosas sensibles de la naturaleza. Por eso es imposible que el juicio del entendimiento no sea deficiente en nosotros, cuando los sentidos externos están ligados por el sueño [S. th. I, q. 84, a. 8]"¹¹⁶.

Es decir, que encontrándose su facultad sensitiva "ligada" por los vapores del sueño, y no pudiendo consiguientemente resolver en la realidad las imágenes que la fantasía excitada por esos mismos vapores le presentaba, el *juicio* del alma sobre ellas era, como hemos venido probando a través de todo este trabajo, deficiente.

Dicha deficiencia residió precisamente en considerar los fantasmas del sueño como acordes con la realidad.

En efecto, las imágenes que, cual la *sombra* producida por la ascensión de los vapores al cerebro de la protagonista de la obra, finalmente "resuelven" sus "formas" en "fácil humo", no se tradujeron en *engaño* del alma sino porque ella las tomó como si tuvieran *resolución* en el sentido.

Es entonces en el momento justo del despertar cuando la imagen de la sombra, careciendo, por así decir, de *existencia* en lo real, se "desvanece" (v. 883), quedando inmediatamente claro que, a pesar de haber fingido "cuerpo formado", "aun ser superficie no merece" (v. 886) —lo mismo para los fantasmas por ella "excitados".

Esta calificación de la sombra como *ni siquiera superficie*, es fundamental para entender que con su despertar la protagonista del poema *está ya en condiciones de conocer adecuadamente*.

Palmariamente, porque *la recuperación de su facultad sensitiva* le permite ahora *juzgar*, por referencia a lo real, que ni la sombra ni las "formas" de los fantasmas de su sueño corresponden a esto mismo real, de manera que puede entonces *afirmar* que son falsas y, por tanto, que lo han tenido en un *engaño*.

El vínculo *recuperación de la facultad sensitiva-reconocimiento de la no corporeidad de la sombra*, muestra cómo con el dormir termina no sólo el sueño, pero el *engaño* del mismo; lo que con otras palabras significa que, al despertar, es decir, al momento de recobrar la operación de sus sentidos, la protagonista de la obra *juzga* de inmediato, porque lo *resuelve* en el sentido, que lo que durante el soñar se le presentó como cuerpo, no era siquiera "superficie" (o sea, que aquello que carecía de sustento en lo real, se le estuvo presentando como si lo tuviera)

Todo esto, repetimos, no es posible sino porque el despertar trae a la protagonista de la obra al ámbito de lo sensible, que es el que, como hombre, le corresponde. De modo que puede asegurarse que aquello

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 214.

¹¹⁵ *Cf. supra* 2.2ss.

¹¹⁶ *Op. cit.*, pp. 214-5; los subrayados son míos.

que, *engañada*, pretendió conocer durante su aventura onírica (los fantasmas de las “cosas”, no las cosas mismas), es aquí calificado, precisamente, de engaño. Pero como lo que intentó conocer (¡creyendo que era real!) excedía con mucho este mismo ámbito de lo sensible,¹¹⁷ es asimismo factible afirmar que, según hemos probado,¹¹⁸ engaño fue no sólo el *objeto* de conocimiento *representado* por tales imágenes, sino incluso la intención motivada por ellas.

Este último aspecto del engaño se encuentra, precisamente, en la suposición de que a su potencia le era accesible el conocimiento de las “cosas” que su imaginativa le presentaba como reales; es decir, en la intención de acceder a la intelección de esas imágenes tomadas como acordes con la realidad; y como los fantasmas de dichas “cosas” lo eran en buena medida de aquéllas que naturalmente exceden la potencia del entendimiento humano, resulta que dicha intención, además de manifestarse como engañada, lo hizo (mostrando con ello un claro *desorden*) como soberbia.

Cerramos ahora el círculo, de modo que podemos apreciar de qué manera la “calificación” negativa que de la (s) sombra (s) hace Sor Juana es total: los efectos producidos por ella (s) son, en efecto, evidentes, pues es ella la que ha traído la oscuridad en que se ha quedado dormida la protagonista del poema; es ella la que la ha hecho dormir; es ella la que la ha hecho soñar y, en este marco, *es ella la que la ha engañado* (por eso metafóricamente su significado ha sido, desde el principio, éste *negativo* de que tanto hemos hablado).

Encontramos aquí también la razón de la importancia de los actuales versos del *despertar*, así como la de los siguientes del *amanecer*.

Por los primeros podemos entender que, con el fin del dormir, desaparezcan los fantasmas que han producido el engaño del sueño, mientras que, por los segundos, que con la llegada del día el entendimiento de la protagonista de la obra quede, a la par del mundo, literal y metafóricamente “despierta” (v. 975).

En efecto, la simultánea *caída* de la (s) sombra (s) y “arriba” de la luz en entrambos niveles —micro y macrocósmico—, no puede leerse, si se atiende a todo lo que hemos dicho, de otra manera que no sea la de que, a la “iluminación” del mundo, corresponde la del entendimiento de la protagonista del poema, de modo que, si la primera es, por así decir, “física”, la segunda es “intelectual”: con la luz material traída por el sol, llega al hombre la luz con que su alma, abstrayendo lo que de inteligible hay en las cosas materiales, conoce adecuadamente; la iluminación del mundo es así, al terminar con las sombras que imposibilitan la operación de los sentidos —y, por tanto, del juicio humano—, no sólo condición de posibilidad de dicho conocimiento, pero también la de la misma inteligencia que, ya libre de lo que la engañaba, sabe ahora que este preciso “mundo iluminado” (v. 975) en que despierta se halla, es el objeto que naturalmente le toca.

El *amanecer* y el *despertar* vienen a ser así algo más que “agregados” carentes de función en el sistema metafórico de *Primero sueño*. Por el contrario, son ellos los parajes en que la alegoría completa su significación, dándonos a entender que la búsqueda del conocimiento perseguido por el alma durante el sueño, *no siendo el que en el orden de naturaleza le corresponde, constituye, precisamente por esto último, un intento de quebrar los límites establecidos ab origine por Dios con dicho orden y, debido a ello, un pecado*.

De igual forma, son estos dos parajes los que nos hacen saber que, más allá de la crítica con que Sor Juana así fustiga al tipo de ciencia que, soberbia, pretende alzarse hasta el conocimiento de Lo Infinito, se encuentra la apología de aquélla que nos es propia, la cual, si no nos pone en presencia —dado que esto es humanamente imposible— de eso mismo Infinito, sí en cambio nos exige “ser confortada por luces mejores y llegar a la sabiduría de los santos”.¹¹⁹

¹¹⁷ Cf., v. gr., *supra* 6.1ss.

¹¹⁸ Cf., v. gr., *supra* 5.7 y 6.1ss.

¹¹⁹ MARITAIN, *op. cit.*, p. 452: “dado el estado de naturaleza en que nos encontramos, si la sabiduría metafísica llega a triunfar en el hombre y a mantenerse sin mengua, al menos en la vía estrecha de una tradición superior, es porque las energías sobrenaturales de la gracia habrán venido en ciertos momentos, de

Es necesario recordar entonces que cuando últimamente la poetisa nos haga saber que *ella* (porque, a fin de cuentas, no es otro el "personaje" de *Primero sueño*), con esta *luz* que iba "restituyendo/ entera a los sentidos exteriores/ su operación" (vv. 971-3), quedó, en el "mundo iluminado" "a luz más cierta", "despierta" (vv. 974-5), nos está diciendo no sólo que con la recuperación de sus sentidos externos puede ya conocer adecuadamente en la iluminación física, sino asimismo que puede hacerlo en la intelectual. Es decir, que hay un "enjuiciamiento" de lo intentado en la aventura onírica mediante el expediente de descartar como "sueño" (en su sentido fuerte de *engaño*) a la intención de acceder naturalmente al conocimiento absoluto. De aquí que el "despierta" del final tenga no sólo una connotación "física", pero sobre todo una intelectual: ahora que el sueño se ha desvanecido, Sor Juana puede reconocer que la había engañado, de manera que le sería posible exclamar a la manera del padre Calleja: *desengañada, amaneció y desperté*,¹²⁰ sólo que tomando todo esto de manera simultánea; es decir, entendiendo que despertar, amanecer y desengañarse son, física, metafórica y filosóficamente "momentos" de un único y perfecto "movimiento" por el que la persona de Sor Juana finalmente se percató de que, para llegar al conocimiento total, para conocer las perfecciones divinas, es necesario que "ya que por naturaleza somos tierra, en los pensamientos seamos ángeles",¹²¹ es decir, que la Luz sobrenatural nos colme.

Y precisamente esto es lo que definirá la vida de la madre Juana Inés en lo sucesivo; sin embargo, esa es ya la historia de otro libro.

Jardines de San Mateo, a 30 de enero del año trescientos de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz.

una manera o de otra, en auxilio de la razón [...] Y así, por razón del sujeto, *ratione subjecti*, por razón del sujeto herido en su naturaleza y llamado o elevado de hecho al orden sobrenatural, la subiduría metafísica exige, normalmente, ser confortada por luces mejores y llegar a la sabiduría de los santos".

¹²⁰ Cf. *supra* 4.3ss.

¹²¹ *Ejercicios de la Encarnación*, II. 814-5.

BIBLIOGRAFÍA

I OBRAS DE SOR JUANA.

- _____, *El sueño*. Edición, introducción, prosificación y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México: UNAM, 1989.
- _____, *Obras completas*. Edición, prólogos y notas de los vols. I, II y III de Alfonso Méndez Plancarte; edición, prólogo y notas del vol. IV de Alberto G. Salceda. México: FCE, 1976.

II Trabajos sobre Sor Juana

- ABREU, Ermilo. "Introducción y notas" a *Poesías* de Sor Juana Inés de la Cruz. México: Botas, 1970.
- ALATORRE, Antonio. "Lectura del *Primero sueño*". *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*. Coordinado por Sara Poot Herrera y Elena Urrutia. México: El Colegio de México, 1993.
- ARROYO, Anita. *Razón y pasión de Sor Juana*. México: Porrúa, 1980.
- BÉNASSY-BERLING, Marie-Cécile. *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: UNAM, 1983.
- BENÍTEZ, Fernando. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: ERA, 1985.
- CORRIPIO, Manuel. "Una minucia en El sueño de Sor Juana". *Abside*. Núm. XXIX, 4. México, 1965.
- CHÁVEZ, Ezequiel A. *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de psicología*. México: Porrúa, 1981.
- _____, *Sor Juana Inés de la Cruz. Su misticismo y su vocación filosófica y literaria*. México: Asociación Ezequiel A. Chávez, 1968.
- DE LA MAZA, Francisco. *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia*. México: UNAM, 1980.
- _____, *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*. México: SEP, 1976.
- FERNÁNDEZ, Sergio. "Prólogo" a *Textos de Sor Juana Inés de la Cruz (una antología general)*. México: SEP-UNAM, 1982.
- GAOS, José. "El sueño de un sueño". *Historia mexicana*. El Colegio de México. Núm. 37, t. X, núm. 1, julio-septiembre de 1960.
- HERRERA ZAPIÉN, Tarsicio. *Buena fe y humanismo en Sor Juana*. México: Porrúa, 1984.
- LÓPEZ CÁMARA, Francisco. "El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora". *Filosofía y Letras*. XX, nú. 39, julio-septiembre de 1950.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso. "Prólogos, prosificación y notas de los vols. I, II y III" de las *Obras completas* y de *El sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz.
- MORENO, Rafael. "La filosofía moderna en la Nueva España". *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1973.
- PASCUAL BUXÓ, José. *Las figuraciones del sentido. Ensayos de poética semiológica*. México: FCE, 1984.
- _____, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su Sueño*. México: UNAM, 1984.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE, 1985.

- PERELMUTER PÉREZ, Rosa. *Noche intelectual: la oscuridad ideomática en el Primero sueño*. México: UNAM, 1982.
- REYES, Alfonso. "Letras de la Nueva España". *Obras completas*. V. XII. México: FCE, 1983.
- RICARD, Robert. "Reflexiones sobre 'El sueño' de Sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de la Universidad de México*. Núm. XXX, 4-5, diciembre de 1975-enero de 1976.
- RIVERS, Elías L. "El ambiguo 'sueño' de Sor Juana". *Cuadernos hispanoamericanos*. Núm., 189, septiembre de 1965.
- SABAT DE RIVERS, Georgina. "Ejercicios de la Encarnación: sobre la imagen de María y la decisión final de sor Juana". *Literatura mexicana*. V. I., núm. 2. México: UNAM, 1990.
- SALCEDA, Alberto, G. "Prólogo y notas" del vol. IV de las *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*.
- SÁNCHEZ ROBAYNA, Andrés. *Para leer "Primero sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz*. México, FCE, 1991.
- SCHUESSLER, Michael Karl. "La melancolía del entendimiento: el Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz y Melancolía I de Albrecht Dürer". *Memoria del coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura-Universidad del Autónoma del Estado de México, 1995.
- SORIANO VALLÉS, Alejandro. "La fe de Sor Juana". *El financiero*. México, 25 de septiembre de 1991.
- _____, "La invertida escala de Jacob: filosofía y teología en *El sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz". *Premio Nacional de Ensayo "Sor Juana Inés de la Cruz"*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura-Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- STANTON, Anthony. "Octavio Paz. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe". *Literatura mexicana*. V. I, n. 1. México: UNAM, 1990.
- TRABULSE, Elías. *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México: El Colegio de México, 1974.
- _____, *El círculo roto*. México: FCE, 1984.
- VILLEGAS, Abelardo. "El cielo y la tierra en 'El sueño' de Sor Juana". *Filosofía y letras*. 27: 53-54, enero-junio de 1954.
- VOSSLER, Karl. *Escritores y poetas de España*. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1974.
- XIRAU, Ramón. "Sor Juana: *Primero sueño*. La dialéctica del conocer". *Antología*. México: Diana, 1989.

III BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1987.
- AGUSTÍN, San. *Confesiones*. Prólogo de Gabriel Riesco, traducción de Eugenio Ceballos. Buenos Aires: Poblet, 1941.
- _____, *La Ciudad de Dios*. Introducción de G. Papini, revisión y notas de Gabriel Riesco, traducción de José Cayetano Díaz de Beyral. Buenos Aires: Poblet, 1942.
- _____, "De la cantidad del alma". *Obras*. Madrid: BAC, 1969.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma contra los gentiles*. 2da. edición dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Madrid: BAC, 1967-1968.
- _____, *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1964.
- ARAÚJO, Francisco de. *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. Edición de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1987.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Versión de Rosario Blanquez A. y Juan F. Torres Samsó. Barcelona: Iberia, 1971.

- _____, *Tratados de lógica*. Introducción, preámbulos y notas de Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1987.
- BALCELLS, José María. "Introducción" a *Introducción del símbolo de la fe* de Fray Luis de Granada.
- BALLINA GARZA, Jorge. *Análisis histórico de la arquitectura. Antiguo Egipto*. México: Trillas, 1988.
- BEINERT, Wolfgang. *Introducción a la teología*. Barcelona: Herder, 1978.
- BEUCHOT, Mauricio. "Introducción" a *De los signos y los conceptos* de Juan de Santo Tomás.
- _____, "Introducción" a *La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Aratijo*.
- BEVERLEY, John. "Introducción y notas" a las *Soledades* de Góngora.
- BOUYER, Louis. *El rito y el hombre*. Barcelona: Estela, 1967.
- BRETON, S. *Sto. Tomás*. Madrid: EDAF, 1976.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. México, FCE, 1974.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. "La vida es sueño". *Trece autos sacramentales*. Edición de José Onrubia de Mendoza. Barcelona: Bruquera, 1970.
- CANALS VIDAL. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1980.
- CATECISMO de la Iglesia Católica. Barcelona: Asociación de editores del Catecismo, 1993.
- CIVITA, Víctor (editor). *Mitología*. San Pablo: Abril, 1973.
- CROMBIE, A. C. *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo / 2. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Alianza, 1974.
- CUERVO, Manuel. "Introducción a la cuestión 93" de la 1a. pte. de la *Suma teológica*.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. México, FCE, 1975.
- DEBUS, Allen G. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: FCE, 1985.
- DE JESÚS, Santa Teresa. *Castillo interior o las moradas*. Nota preliminar de Federico Carlos Sainz de Robles. México: Aguilar, 1976.
- DE SANTO TOMÁS, Juan. *De los signos y los conceptos*. Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.
- DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 1984.
- DICCIONARIO de Autoridades. Ed. facs. en 3 vols. Madrid: Gredos, 1976.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM, 1990.
- GALLEGOS ROCAFULL, José María. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM, 1974.
- GANDILLAC, Maurice de. *Historia de la filosofía. Vol. V.: "La filosofía del Renacimiento"*. México: S. XXI, 1985.
- GARDEIL, H.D. *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. III, psicología. México: Tradición, 1974.
- GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de. *Soledades*. Edición de John Beverley. México: REI, 1990.
- GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Él es nuestra salvación. Cristología y soteriología*. México: CEM, 1990.
- GONZÁLEZ y SORIA. "Introducción a la cuestión 84 de la 1a. pte." de la *Suma teológica*.
- GRANADA, Fray Luis de. *Introducción del símbolo de la fe*. Edición de José María Balcells. Barcelona: Bruquera, 1984.
- HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia*. México: Porrúa.
- KOYRÉ, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: S. XXI, 1979.
- LABASTIDA, Jaime. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*. México: S. XXI, 1980.
- LARROYO, Francisco. "Introducción, preámbulos y notas" a los *Tratados de lógica* de Aristóteles.
- LEONARD, Irving A. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del S. XVII*. México: FCE, 1984.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass. 1936.
- MARITAIN, Jacques. *Los grados del saber*. Buenos Aires: Club de lectores, 1978.

- MARTÍNEZ ALCAIDE, José M. "Introducción al libro III" de la *Suma contra los gentiles*.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. "Introducción y notas" a *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes.
- OVIDIO NASÓN, Publio. *Las metamorfosis*. México: Espasa-Calpe, 1984.
- PIJOAN, J. "Conceptos prehistóricos de Ra y el mito de Osiris". *Historia del mundo*. Barcelona: Salvat, 1970.
- PLA. "Introducción al libro IV" de la *Suma contra los gentiles*.
- PLATÓN. *Teeteto o de la ciencia*. Traducción y prólogo de José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
- PLOTINO. *Enéadas*. Traducción, prólogo y notas de José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
- RUIZ DE ALARCÓN, Juan. "Anticristo". *Obras completas*. Edición y notas de A. Millares Carlo, T. II. México: FCE, 1979.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Libra astronómica y filosófica*. Segunda edición moderna. México: UNAM, 1984.
- TILLYARD, M. W. *La cosmovisión isabelina*. México: FCE, 1984.
- TRISMEGISTO, Hermes. *Tres tratados*. Traducción, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1984.
- ÚBEDA, Manuel. "Introducción al *Tratado del hombre*" de la *Suma teológica*.
- VALBUENA, Jesús. "Introducción a las cuestiones 44-6" de la 1a. pte. de la *Suma teológica*.
- _____, "Introducción a la cuestión 69" de la 1a. pte. de la *Suma teológica*.
- _____, "Introducción al *Tratado de la creación corpórea*" de la *Suma teológica*.
- VERNEAUX, Roger. *Filosofía del hombre*. Barcelona: Herder, 1988.
- WILSON, John A. *La cultura egipcia*. México: FCE, 1979.
- WOLFF, Walter. *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*. Salamanca: Sígueme, 1984.

ÍNDICE

	págs.
CAPÍTULO 1: La <i>sombra</i> "externa"	1
1.1: Como exhalación	4
1.2: Sus significados	6
CAPÍTULO 2: La <i>sombra</i> "interna"	10
2.1: El alma vegetativa	12
2.2: El alma sensitiva	17
2.2.1: Los sentidos	18
2.2.2: Sus "sitios" corporales	22
2.3: El alma intelectual	23
2.4: El funcionamiento corporal	25
2.5: Formación y acción de los vapores	34
2.6: Su desaparición (versos 827-886)	42
2.7: Esquema de <i>Primero sueño</i>	49
CAPÍTULO 3: El nivel metafórico de la <i>sombra</i>	52
3.1: La <i>sombra externa</i>	52
3.1.1: Como noche	52
3.1.2: Las metáforas individuales	53
3.1.3: Su carácter negativo	57
3.1.4: Como evaporación	62
3.2: La <i>sombra interna</i>	64
CAPÍTULO 4: El acto de soñar	67
4.1: Algunas interpretaciones	67
4.2: El fracaso	70
4.3: El "desengaño"	71
4.4: Su relación	73
4.4.1: El conocimiento humano	74
4.4.2: Su desorden	78
4.4.3: Su adecuación	78
4.4.4: Sus "modos"	80
4.5: La intuición	81
4.5.1: De los ángeles	84
4.5.2: La "separación" del alma	92
4.5.3: El conocimiento del alma de sí misma	95
4.6: La presencia del alma en su cuerpo	104
4.6.1: Indispensable para la conservación de la vida	106
4.6.2: Unidad ontológica del hombre	110
4.6.3: El alma "impedida"	111
4.7: "Tipos" de separación	112
4.8: La interiorización	114
4.9: Los motivos	114

CAPÍTULO 5: El "Intermezzo de las pirámides"	117
5.1: Como "abreviación"	117
5.2: Su nombre	118
5.2.1: Las pirámides "históricas"	118
5.2.2: El interés "egipcio" de Sor Juana	119
5.3: Las pirámides "simbólicas"	130
5.3.1: Su transformación	131
5.4: Su simbolismo	132
5.4.1: La "sentencia" homérica	132
5.4.2: "Tipos solos"	133
5.4.3: Intencionales	134
5.4.4: El círculo	136
5.4.5: La pirámide	139
5.5: Su significado	140
5.5.1: La "imagen" de Kircher	141
5.5.2: La "aspiración"	142
5.5.3: ¿Mística?	142
5.5.4: Metafísica	143
5.5.5: Las tres sabidurías	146
5.5.6: El intento "místico"	147
5.6: Los "dos" círculos	150
5.7: <i>Primero sueño</i> y la <i>Respuesta</i>	153
5.8: La "conversión" de Sor Juana	157
5.9: Versos 411-434	159
5.9.1: La Torre de Babel	160
5.9.2: Como elevación	160
5.9.3: Su blasfemia	161
5.9.4: Su altivez	163
5.9.5: Su significado	164
CAPÍTULO 6: Las "fronteras" de la intuición	166
6.1: La frontera	166
6.2: Intención y potencia	170
6.2.1: Los "sitios" oníricos	171
6.3: "Arriba" y "abajo"	172
6.4: "Vista" y entendimiento	173
6.4.1: Su escisión	173
6.4.2: Los "partes"	175
6.4.2.1: El "Sol"	175
6.4.2.2: Ícaro	177
6.4.2.3: La desproporción	178
6.5: La "elección confusa"	182
6.5.1: Las partes "perfeccionantes"	183
6.6: El deslumbramiento	184
6.7: El "recurso"	186
6.8: El razonamiento	187
6.8.1: Los conceptos	189
6.9: El naufragio	190
CAPÍTULO 7: La deducción	193
7.1: La ciencia	194
7.2: El método	195
7.3: Las categorías	195
7.4: El cartesianismo	196

7.5: El aristotelismo.....	198
7.6: Las esencias.....	199
7.7: La abstracción.....	200
7.8: La ciencia de Sor Juana.....	201
7.9: La analogía.....	207
7.9.1: El "ascenso".....	208
7.9.2: Los "engarces".....	209
7.9.3: La emanación vital.....	210
7.9.4: Los Días de la Creación.....	212
7.9.5: En <i>Primero sueño</i>	214
7.9.5.1: Tercer día.....	214
7.9.5.2: Cuarto día.....	216
7.9.5.3: Quinto y sexto días.....	217
7.9.5.4: El hombre.....	218
7.9.5.5: Sus facultades.....	220
7.9.5.6: Su señorío.....	223
7.9.5.7: Séptimo día.....	225
7.9.5.8: La estatua del sueño de Nabucodonosor.....	228
7.9.5.9: La Unión Hipostática.....	231
7.9.6: La "cima" teológica.....	239
CAPÍTULO 8: El "desengaño".....	243
8.1: La disyuntiva.....	243
8.2: Un conocimiento limitado.....	245
8.2.1: "La más fácil parte".....	247
8.2.2: La duda.....	250
8.2.3: El plan divino.....	252
8.2.4: Causalidad y finalismo.....	254
8.2.5: El concepto de <i>Naturaleza</i>	255
8.2.6: Su investigación.....	256
8.3: Faetón.....	258
8.3.1: "Ejemplar pernicioso".....	260
8.3.2: La descalificación de la <i>intención</i>	266
8.4: La "caída" de la <i>sombra</i>	267
8.4.1: La confusión.....	268
8.4.2: La iluminación.....	269
Bibliografía.....	275