

Sor Juana y la herejía: sobre la fundamentación teológica del *Primero sueño*

Alejandro Soriano Vallès*

Resumen: A lo largo de los siglos XX y XXI se han dado múltiples interpretaciones del poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. Por lo general, tales recurren a filosofías y teologías ajenas al medio cultural de la poetisa. La falta de estima por el pensamiento aristotélico-tomista propio de la época, ha favorecido lecturas deficientes y anacrónicas. Es necesario recuperar la lectura escolástica para comprender la obra adecuadamente.

Palabras clave: sor Juana Inés de la Cruz, teología, filosofía, tomismo, *Primero sueño*.

Abstract: Throughout the 20th and 21st centuries, multiple interpretations of *Primero Sueño* (*First dream*) by Sor Juana Inés de la Cruz have been formulated. Usually such interpretations turn to philosophical and theological theories, alien to the poet's cultural milieu. The lack of esteem for Aristotelian-Thomistic thought, pervasive at that time, has favored anachronistic and deficient readings of the poem. It is necessary to recover the scholastic reading in order to comprehend it properly.

Keywords: Sor Juana Inés de la Cruz, theology, philosophy, Thomism, *Primero sueño*.

Fecha de recepción: 28 de abril de 2016

Fecha de aceptación: 26 de octubre de 2016

Muy cierto que ella —en su Respuesta a sor Filotea y sus Ofrecimientos del Rosario—, habla muy claro “del malvado Pelagio, del protervo Arrio y del malvado Lutero y los demás heresiarcas”...; y medita entre los mayores cuchillos de dolor de Nuestra Señora a los herejes y apóstatas, que “ya en la carrera de la vida y en el camino de la luz, volverían atrás, descoyuntando el místico Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia”...; y madrugó —profética— a estas “elogiosas” calumnias, con aquella diamantina protesta inolvidable: “Aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta”... Mas ¿quién va a creerle más a la pobre sor Juana que al ínclito sorjuanista? No lo dudemos: “Fue heterodoxa”, sin apelación, porque cuando don Ermilo lo dice, bien estudiado lo ha de tener.

Alfonso Méndez Plancarte

El gran obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a quien su biógrafo, fray Miguel de Torres, llama “teólogo profundo”¹ y el autor de *Bibliotheca mexicana*, Juan José de Eguiara

y Eguren, “sapiéntísimo teólogo”,² dirigió a sor Juana Inés de la Cruz una epístola (la *Carta de Puebla*), en 1691, en la cual le revela que meses antes había impreso su disquisición escolástica,

* Investigador independiente.

¹ Fray Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, 1716 (?), p. 22. Fray Miguel fue sobrino carnal de sor Juana.

² Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana*, s. v., “Ioanna Agnes a Cruce”, apud José Quiñones Melgoza, “Sor Juana: una figura a través de tres siglos (Antología)”, *Literatura Mexicana*, vol. 6, núm. 2, 1995, p. 543.

la *Carta atenagórica*,³ con el deseo de “manifestar a la Europa, a donde han ido algunas copias, que la América no sólo es rica de minas de plata y oro, sino mucho más de aventajados ingenios”.⁴ De este modo, el influyente prelado, aparte de validar el contenido ortodoxo de la disertación de la monja jerónima, se manifestaba orgulloso de ella. No era para menos, pues con la *Carta atenagórica* su autora, al exceder en la polémica a uno de los mayores expertos de la época,⁵ el jesuita portugués Antonio Vieira, había ratificado el dominio de la ciencia sagrada que poseía. Ese dominio estaba ya acreditado entre quienes la rodeaban,⁶

³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, 4 vols., México, FCE, 1951, 1952, 1955 y 1957 [el último editado por Alberto G. Salceda], núm. 404 [remite a los números que ahí se asignan a los textos].

⁴ Cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Sor Filotea y sor Juana. Cartas del obispo de Puebla a sor Juana Inés de la Cruz*, Toluca, FOEM, 2015, p. 191.

⁵ El lector interesado en mayores detalles puede consultar a Alejandro Soriano Vallès, *Aquella Fénix más rara. Vida de sor Juana Inés de la Cruz*. México, Minos III Milenio, 2012, pp. 165-182, 211-248 y 251-298.

⁶ En la *Carta de Puebla*, el propio Fernández de Santa Cruz pregunta a la Fénix: “¿No será lástima que una violenta propensión a todas las ciencias sea defraudada de la principal? ¿Y que siendo grato empleo de su poderosa inclinación las naturales, escolástica teología y expositiva, sea tan desgraciada la mística que no la deba algún suspiro?”, Alejandro Soriano Vallès, *Sor Filotea y sor Juana...*, p. 196. Al mencionar la “escolástica teología y expositiva”, el obispo se refiere a la tradicional división de la teología revelada (no *natural*) en *escolástica* o *dogmática* (el estudio científico de la Palabra de Dios, tal como se predica y enseña en la Iglesia católica), *expositiva* (que *expone* las Sagradas Escrituras) y *moral* (que guía los actos humanos con acuerdo con la recta razón y con la fe revelada). Además de éste, conformémonos con citar los ejemplos brindados por Eguiara: primero, el del agustino español fray Antonio Gutiérrez “teólogo y doctísimo maestro de la misma orden, quien se burlaba de la famosa erudición de Juana Inés, creyéndola supuesta y falsa y que toda consistía en sus versos españoles”, el cual, tras escucharla tocar “los puntos más extraños e impenetrables de la ciencia sagrada”, se retiró de la entrevista “tan atónito por la sobresaliente, variada y vastísima erudición de aquella mujer [que] afirmó desde entonces que la monja era de plano admirable y mayor a cualquier alabanza”, y segundo, el del “doctísimo maestro, padre Manuel de Argüello, de la orden de San Francisco” “quien en ese tiempo, entre los principales hombres de letras, cultivaba el debate escolástico” y, luego de obtener de la Décima Musa la solución a un complejo asunto teológico o filosófico que estaba por

pero ahora el obispo, especialista en el tema, lo tornaba público. Con su edición, don Manuel hizo saber al mundo que la destreza de la afamada poetisa en las disciplinas de la Escuela era digna de respeto.⁷ Indudablemente, antes de ello y cual asienta el propio Eguiara, era “fácil cono-

debatir, “públicamente dijo, ya que era ingenio y sincero, que las alabanzas [que recibía por el triunfo] debían recaer en Juana Inés”. Cfr. José Quiñones Melgoza, “Sor Juana: una figura...”, *op. cit.*, pp. 530-534. Puede agregarse la atestación de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, editor de *Fama y obras póstumas*, tercer volumen de las obras de la jerónima, quien, calificándola de “Argos del entendimiento”, se refiere a sus interminables dotes, entre ellas las teológicas: él mismo —cuenta— la oyó cómo “ya, silogizando consecuencias, argüía escolásticamente en las más difíciles disputas; ya, sobre diversos sermones, adelantando con mayor delicadeza los discursos [...] nos admiraba a todos”. Sor Juana Inés de la Cruz, *Fama y obras póstumas del Fénix de México*, Madrid, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700.

⁷ Refiriéndose justamente a la *Carta atenagórica* o *Crisis sobre un sermón*, Diego Calleja, primer biógrafo de la Fénix, legó el siguiente testimonio: “El padre Francisco Morejón, cuya sabiduría y demás prendas son tan conocidas en Madrid (y, en especial, cuya sutil robustez en las consecuencias ha sido siempre tan dolorosa para muchos), habiendo leído este escrito de la madre Juana Inés en contradicción del asunto del padre Vieira, dijo ‘que cuatro o cinco veces convencía con evidencia’. Esto le oí a este formalísimo ingenio; y, porque sobrados los apoyos no enflaquezcan el crédito de la poetisa, entre los que han menester dársele de escolástica por ajeno informe, no refiero otros muchos doctos, entendidos y de gusto discreto (valgan dos nombrados por muchos: el padre Francisco Ribera y el padre Sebastián Sánchez) que, habiendo leído este papel de el [sic] *Crisis*, se deshacían en su alabanza...”. En el “Prólogo a quien leyere” de *Fama y obras póstumas*, Juan I. de María Castorena y Ursúa legó constancia de un escrito perdido de la monja: “las *Súmulas* que de su letra tenía el reverendo padre maestro José de Porras”. Sobre ellas, dice Mauricio Beuchot: “Es lástima que no se conserve esa obra lógica de la monja, ya que nos mostraría muy a las claras su vena escolástica, pues no había nada más escolástico que las *súmulas*. Eran éstas unos compendios (de ahí su nombre, proveniente del latín, de *summula*, o pequeñas sumas) en que se albergaba lo más esencial de la dialéctica”. Mauricio Beuchot, *Sor Juana, una filosofía barroca*. Toluca, UAEM, 2001, p. 2. Muchas décadas después, el jesuita Juan Bautista Gener incluyó a nuestra jerónima en su *Theologia dogmatico-scholastica*: “Joanna Agnes a Cruce, mexicana monialis, criticis et poeticis. Commentariis III, celebratissima. Haec Musarum Decima jure audit. Seculo jam exeunte claruit”. Juan Bautista Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, Roma, typographo S. Michaelis ad Ripam, sumptibus Venantii Monaldini bi-

cer, como por su garra al león, cuánta fue su experiencia en los asuntos teológicos, sobre todo si reunimos los muchísimos pasajes que quedan en sus libros, indicadores de ninguna manera oscuros, de la más profunda doctrina sagrada”.⁸

Es el caso del *Primero sueño*, poema henchido de conocimientos de muy variados géneros pero apuntalado por la ciencia escolástica. En él se verifican las palabras de sor Juana relativas a que

[...] el fin a que aspiraba era a estudiar teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios; y que siendo monja y no seglar, debía, por el estado eclesiástico, profesar letras [...] Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome

bliopolae in via cursus et Paulli Junchi typographi, 1767, t. I, p. 89.

⁸ José Quiñones Melgoza, “Sor Juana: una figura...”, *op. cit.*, pp. 534; la traducción es de Quiñones. De hecho, la poetisa, además de teóloga, fue una apreciada escritora de temas espirituales. Tanto sus contemporáneos como generaciones posteriores supieron sacar provecho de los textos piadosos que compuso. El novenario llamado *Ejercicios de la Encarnación* y el rosario denominado *Ofrecimientos de los Dolores*, le explica ella misma a Fernández de Santa Cruz en la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, su autobiografía: “Se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin mi nombre” (*Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, en *Obras completas*, núm. 405, p. 474; cursivas añadidas). En cuanto al segundo, aclara cómo “hícelos sólo por la devoción de mis hermanas” (núm. 405, p. 474), “y después se divulgaron”, es decir, corrieron más allá de los muros de los claustros, entre los católicos en general. Algo semejante con el opúsculo cuyo título es *Protesta de la fe y renovación de los votos religiosos, que hizo y dejó escrita con su sangre la madre Juana Inés de la Cruz, monja profesora en San Jerónimo de México*, que se difundió a sitios y momentos tan lejanos como Bolivia y el siglo XIX. Cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo* (en adelante, *Doncella del Verbo*), Hermosillo, Garabatos, 2010, caps. “Ejercicios y ofrecimientos” y “Las Protestas de la fe”; véase también sor Juana Inés de la Cruz, *Protesta de la fe*, est. introd. de Alejandro Soriano Vallès, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso / Planeta, 2010.

preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas.⁹

Son precisamente estas artes y ciencias las que en el esquema alegórico de *El sueño*, a partir de su plétora, sirven como ancilas¹⁰ a “la Ciencia en que se incluyen todas las ciencias, para cuya inteligencia todas sirven”.¹¹ Sin pretender, de ninguna manera, que la silva de la monja sea un tratado o manual de filosofía y teología escolástica, particularmente tomista, lo cierto es que, según mostré en el detallado estudio que sobre ella publiqué en 2000,¹² la llameante belleza que nos hiera en la cristalina exquisitez de sus versos se ajusta a cabalidad, por lo que a la totalidad de sus significados respecta, a la exégesis escolástica. Es decir que, a diferencia de la inmensa mayoría de los esfuerzos hermenéuticos modernos, necesitada de múltiples y enmarañadas componendas filosóficas para interpretarlo, el poema se explica perfectamente de cabo a rabo acudiendo a una sola filosofía (la de la Escuela, en cuyo dominio la religiosa, según sus contemporáneos, se distinguía). La exégesis tomista de *El sueño* cumple así con el principio metodológico de la *navaja de Ockham*, que postula como la mejor explicación la que menos constituyentes necesita; esto es, la más sencilla.

Primero sueño es la obra maestra poética de sor Juana Inés de la Cruz y una de las cumbres de la literatura en castellano. Hasta donde sabemos, sólo uno de los coetáneos de la autora, el escritor canario Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar (1628-1706), se aventuró a redactar un comentario.¹³ Fueron principalmente los exége-

⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, núm. 405, p. 447.

¹⁰ José Quiñones Melgoza, “Sor Juana: una figura...”, *op. cit.*, pp. 498-499 “Porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancilas?”.

¹¹ *Ibidem*, p. 499.

¹² Alejandro Soriano Vallès, *El Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas* (en adelante: *Bases tomistas*). México, UNAM, 2000.

¹³ Denominado *Ilustración al Sueño*. El texto permaneció inédito hasta finales del siglo XX, cuando Andrés Sánchez Robayna lo dio a la imprenta. *Vid.* Andrés Sánchez

tas de los siglos XX y XXI quienes, con desigual mérito, asumieron el reto. Desdichadamente, el auge hermenéutico ocurrió en el momento histórico menos favorable, cuando los fundamentos de la civilización católica de la Décima Musa no sólo se desconocen y menosprecian, sino que incluso son agredidos ferozmente. Como es natural dentro de semejante entorno, la disparidad de los resultados interpretativos ha dependido del grado de fidelidad a dichos fundamentos, de manera que únicamente aquellos que, libres de prejuicios, la han buscado, se han aproximado al éxito.

Quizá el principal trance de los amantes de la silva de la jerónima sea, entre la prodigalidad de lecturas, discernir la pertinencia de las mismas. Ya esboqué dos expedientes ineludibles: primero, la sencillez de la explicación; segundo —y en total consonancia con ella—, que ésta se adecue a la idiosincrasia de la civilización católica de sor Juana. De tal modo, los realmente deseosos de acercarse al sentido primigenio de la obra¹⁴ se verán compelidos a descartar las elucidaciones anacrónicas, que insertan en su contenido significados exóticos, ajenos a su *Zeitgeist*, al clima cultural del que brotó. De igual manera, es necesario estar en guardia contra las omisiones. Son incontables las veces en que los investigadores se hacen de la vista gorda ante determinados datos que, acaso por no coincidir con su propia ideología o no convenir a la exégesis que han desarrollado, les incomodan.¹⁵

Robayna, *Para leer "Primero sueño" de sor Juana Inés de la Cruz*, México, FCE, 1991.

¹⁴ He tratado el tema de la objetividad del conocimiento del significado de los textos sorjuaninos en mi libro *La hora más bella de sor Juana*. México, Conaculta / Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008, pp. 19-42.

¹⁵ Sea por esto, por impotencia o por mera desidia, el hecho es que una grave falta de la generalidad de los intérpretes es su desdén respecto de los trabajos anteriores. Cual si los suyos fuesen piedras angulares, no se toman la molestia (como yo en *Bases tomistas* me tomé) de analizar los ajenos. Así, los lectores, privados del obligatorio "estado de la cuestión", carecen de elementos para contrastar las hipótesis que se les presentan. Allende la sobraabundancia, el resultado, sin el control de tan fundamental tasación filológica, es la proliferación de toda laya de lecturas.

Pongo el ejemplo del pasaje de los *Días de la Creación* (vv. 625-703), cuya existencia revelé en *Bases tomistas*¹⁶ y es indispensable, según demostré, para dilucidar correctamente el poema, entre otras cuestiones, al volver ostensible su filiación teológica católica (y escolástica). Quien tenga voluntad lo distinguirá sin dificultad; empero, hasta donde tengo noticia, ninguno de los comentaristas (salvo Tarsicio Herrera Zapién)¹⁷ ha tenido a bien reconocerlo.

Refiriéndose a *El sueño*, explica Diego Calleja en la primera biografía de sor Juana que ella "no tuvo en este escrito más campo que éste": "siendo de noche me dormí; soñé que de una vez quería comprender todas las cosas de que el universo se compone; no pude, ni aun divisas por sus categorías, ni aun solo un individuo. Desengañada, amaneció y desperté".

En el poema la Décima Musa cuenta cómo, tras anochecer, los seres van sucumbiendo al embate del sueño hasta que, llegado el turno, describe el modo en que se apodera de su persona. A partir de entonces, la descripción se centra en el soñar propiamente dicho, o sea, en la aventura onírica. En el transcurso explica cómo, soñando que su alma se separaba de su cuerpo, ésta ascendió para encontrarse de pronto a una altura tal que intentó conocer, "de una sola vez", intuitivamente. Al intento siguió el fracaso, pues no consiguió entender nada; por lo cual se planteó la factibilidad de volver a ensayar, sólo que ahora recurriendo al método aristotélico, que va considerando las cosas singularmente. Mientras repasaba los "grados" de estas "cosas" por los que penosamente tendría que subir para, si fuese posible, acceder a la cima del conocimiento, su persona comenzó a despertar y en el mundo a amanecer.

Fundado en los "acontecimientos" del *Primero sueño*, en *Bases tomistas* sugerí seccionarlo de forma que del dormir del mundo (exterior) se pase al de la persona de sor Juana (interior), de

¹⁶ Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 279-302.

¹⁷ Tarsicio Herrera Zapién, "Del *Primero sueño* al 'segundo sueño'. De Aristóteles a Teilhard de Chardin", *Literatura Mexicana*, vol. 14, núm. 2, 2003, p. 187.

éste al soñar, y —de manera inversa— del soñar al despertar de sor Juana (interior), y de él al del mundo (exterior). Es necesario puntualizar que tal partición (no del todo original hasta aquí) debe ser afinada con algunos elementos que enseguida mencionaré y cuya elucidación desarrollé ampliamente en mi libro.¹⁸ Dichos elementos remiten, de manera principal, a una conocida correspondencia establecida desde antiguo, según la cual el hombre es *microcosmos*, esto es, “resumen” —por poseer sus características— del cosmos. Ahora bien, apelando a esta correspondencia se puede establecer que, *grosso modo*, lo que “sucede” en el mundo exterior sucede en el *interior*, es decir, en sor Juana. Capital entre los elementos a mencionar es aquel que —tanto por sus similitudes con la *sombra* que en la noche de la obra crece hacia la Luna, como por sus “efectos”— llamé *sombra interna*. Se trata, someramente, de las *emanaciones* que, a semejanza de aquellas que según la física antigua *ascendían* de la superficie terrestre al cielo, lo hacían del vientre al cerebro humano. En *El sueño* se presenta, en la “figura” de la *sombra* de los versos iniciales (*sombra externa*), no sólo la de la noche reconocida por todos, sino también otra, que es precisamente la de las referidas emanaciones;¹⁹ de igual forma, mediante la noción de microcosmos, las explícitas *emanaciones internas* de que habla el poema están relacionadas (tanto por su nombre como por su acción) con la “figura” de la *sombra* externa.

Fraciono la silva de modo tal que en su constitución se hallan cinco secciones: de éstas, dos corresponden a la *sombra externa*, dos a la *interna* y una al soñar. La primera trata la *ascensión de la sombra externa* (vv. 1-191); la segunda, la *ascensión de la sombra interna* (vv. 192-266); la tercera, el acto onírico (vv. 266-826), que sub-

dividí —de acuerdo con los “métodos” planteados en ella— en dos: la *intuición* (vv. 266-592) y la *deducción* (vv. 593-826); la cuarta, la *caída de la sombra interna* (vv. 827-886), y la quinta, la *caída de la sombra externa* (vv. 887-975). Como se aprecia, es una estructuración fuertemente simétrica, donde el *soñar* es el centro de la obra y el resto está relacionado con él de manera que el “nivel” microcósmico (es decir, el ascenso y caída de la *sombra interna*) lo flanquea, mientras el macrocósmico (compuesto por el ascenso y caída de la *sombra externa*) se encuentra, flanqueando a la vez a éste, en los extremos. Luego, no sólo es factible apreciar cómo la autora transita de un “nivel” a otro (tanto al inicio como al final del poema), sino cómo ambos niveles poseen exactas correspondencias. Esto es muy importante, pues permite percibir, según señalé, que lo que ocurre en el mundo ocurre en sor Juana, y viceversa. Todo ello es patente, verbigracia, en que tanto las “ascensiones” como las “caídas” de las *sombras* están en consonancia con sendos fenómenos de *oscurecimiento e iluminación*; y en que ellas, que no se relacionan únicamente entre sí por tales similitudes, por así decir, “físicas”, sino sobre todo por las identificaciones filosóficas (esto es, debido, entre otras, a la noción mucho más amplia de microcosmos), responden (al poder ir discursivamente de un nivel a otro) a lo que podría llamarse *secuencia ilativa coherente*.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, ¿qué puede decirse del *Primero sueño*? Apuntemos brevemente que la Fénix nos habla de un oscurecimiento inicial que, apoderándose del mundo y de ella misma, produce un sueño (y la polivalencia de la palabra en español, enriqueciendo la obra al adensarla, permite el paso entre planos cual si de universos se tratara) que se sueña como pletórico de luz y posibilidades cognoscitivas; sueño en que, sin embargo, lo soñado, a pesar de hallarse “presente” ante quien sueña, se aleja de él en cimas y abismos de incomprendibilidad; sueño en que la luz y las posibilidades no son sino soñadas y, por consiguiente, con el avance de la verdadera luz, reconocidas como insustanciales.

Dadas tales condiciones, si verdaderamente se desea ofrecer una interpretación íntegra

¹⁸ Cfr. *passim*, Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomitas*, op. cit.

¹⁹ En mi libro, *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 1995* (Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996, pp. 37-40), antecedente de *Bases tomitas...*, revelé la existencia de estas emanaciones en el *Primero sueño*.

del poema, primero es fundamental averiguar cuál es la significación de dicho oscurecimiento, para entonces entender el carácter del sueño producido por él y, finalmente y sin dejar de considerarlos, cuál es el de la iluminación. En el plano de las metáforas empleadas, las cosas (si se atiende a que bajo la “figura” inicial de la sombra, la externa, están representados no uno, sino dos fenómenos) son claras: la umbrosa pirámide que ascendiendo de la Tierra pretende llegar al cielo de la Luna sin lograrlo está en el sitio tanto de la noche como de las evaporaciones mencionadas. Teniendo en cuenta que ya señalé la correspondencia de éstas con los vapores que en el interior del cuerpo producen el sueño (vv. 254 y ss.), resulta evidente que la acción de aquéllas en el mundo debe ser similar a la suya en el hombre. Y dado que la sombra externa *oscurece* de determinada manera al primero, también es palmario que un *oscurecimiento* proporcional debe ocurrir en el segundo. En un nivel elemental de significación, estos oscurecimientos son, por supuesto, los causantes del sueño (o sea, como ha oscurecido, puedo cerrar los ojos y, en la “oscuridad” que vendrá al apropiarse el sueño de mí, podré soñar); empero, si se mira con cuidado, es posible notar que el mismo sueño es ya un oscurecimiento, porque, según mostré en *Bases tomistas*, las evaporaciones que, acorde con la fisiología antigua, producían el sueño, a veces lo hacían de forma tal que mientras la capacidad de juicio del durmiente quedaba suspendida, las imágenes oníricas asumían el papel de reales. Ergo, la característica de los sueños en que esto ocurre es el *oscurecimiento*, desde que la capacidad de juzgar las imágenes por su relación con lo real es la esencia del conocimiento humano. Debido a ello, un sueño puede estimarse *oscurecimiento* (aunque lo soñado sea un paraje inundado de luz) si se adopta el punto de vista de la razón privada de enjuiciar adecuadamente. Como es el juicio el que —para expresarlo con una metáfora clásica del aristotelismo— da *luz* a nuestro entendimiento, si falta él, hay oscuridad, y si se recupera, iluminación. Éste es el carácter de la iluminación final de *El sueño*; carácter

que, justamente por lo antedicho, es necesario entender en ambos niveles: como iluminación del mundo y del hombre; iluminación, evidentemente, antitética del oscurecimiento inicial y respecto del cual debe resolverse.

La índole de dichos fenómenos la desarrollé menudamente en *Bases tomistas*. El *Primer sueño* habla de las condiciones y límites del conocimiento humano. Asunto a la vez ético y religioso, remite necesariamente a los vínculos que lo ligan, en tanto fuente de la verdad, con Dios. Problema metafísico y teológico, el núcleo de la silva indica la dirección espiritual de sor Juana: ¿hasta dónde es lícito y posible que llegue el entendimiento del hombre? ¿Cuál es la frontera *natural* del mismo y cuáles sus aspiraciones legítimas? Estas preguntas, si se ubican correctamente en el terreno personal e histórico de la Contrarreforma católica, muestran a una mujer consciente no sólo de sus compromisos, sino de la toma de posición efectuada ante los perturbadores planteamientos (tanto “científicos” como sociales y, principalmente, morales) de la nueva ciencia europea. Y lo que vemos es a una sor Juana decidida y definida: al ser humano, afirmará con los escolásticos, le es dada una parcela de conocimiento: aquélla correspondiente al mundo de lo sensible; desear conocer *directamente* (es decir, pretendiendo “ver” sin intermediación ninguna) el universo de lo espiritual (Dios, sobre todo) constituye, más allá de lo posible, un grave pecado de soberbia. En su biografía, anotó el padre Calleja que “no escribió nuestra poetisa otro papel que con claridad semejante nos dejase ver la grandeza de tan sutil espíritu”. Efectivamente, la autora de *El sueño* ha desplegado todo el arsenal de sus conocimientos para hacernos sentir la fuerza del dilema central: ¿puede el hombre, usando el poder natural de su inteligencia sola, conocer a Dios? Lo cual, con otras palabras, significa: ¿puede el hombre igualarse a Dios? La respuesta final será, evidentemente, no. Entretanto, en el transcurrir del poema, la monja mostrará que el espíritu humano no es, de ningún modo, cosa despreciable: fruto divino, criatura hecha a semejanza de su Creador, el hombre —como en

verdad el universo entero— manifiesta la gloria de Aquel a quien busca.

Líneas atrás hablé de “secuencia ilativa coherente”, que es pieza central de la imperativa sencillez de la explicación de la silva. En 1996 lo indiqué, sin que hasta el día de hoy los críticos se hayan mostrado dispuestos a escuchar: “No basta con desentrañar solamente algunas partes del poema para inducir de ellas su significación total, sino que, por el contrario, [hay] que poseer una hipótesis que haga de éste una obra unitaria, en la que cada elemento esté integrado al resto en un único conjunto, armónico, y, por lo mismo, poseedor de una sola y definitiva dirección”.²⁰

El sueño es una amplia metáfora, una *alegoría* (“una cabal secuencia de ‘concordancias’”²¹ de los elementos que lo conforman) que se extiende a lo largo de su contenido; que dice “algo” de principio a fin; que fluye desenvueltamente, sin contrasentidos ni parches, hacia “algún” lado. Por ello sus “significaciones” presentan una única *idea* (global) donde los términos *alegorizados* (lo que se dice) y *alegorizante* (a través de qué medios se dice) se sostienen, *como totalidad*, de cabo a rabo. En efecto:

No es suficiente con saber cuál sea el simbolismo particular de cada una de las metáforas presentes en el texto, ni tampoco cuál sea, tomadas éstas en conjunto, el sentido alegorizante del mismo, pero es indispensable saber cómo se integran los simbolismos de todas ellas para la formación de uno más vasto y definitivo: el alegórico del poema entero, dependiente, a fin de cuentas, del sentido alegorizado.²²

La “secuencia ilativa coherente” será, luego, la exégesis que, respetando además el *Zeitgeist* de la autora del texto, lo logre. “Es decir, que como en *Primero sueño* además de metáforas se

halla presente un complejo de nociones filosóficas y teológicas, éstas tendrán asimismo que convenir, a un tiempo y no como agregados, con el esquema alegórico y con el ámbito cultural de sor Juana”.²³ Era tal, sin lugar a dudas, el de las varias manifestaciones de la filosofía escolástica, especialmente la tomista.²⁴

En cuanto a ello, ya oímos algunas de las alabanzas de los coetáneos de la Décima Musa

²³ *Ibidem*, p. 30.

²⁴ Cfr. Mario Magallón Anaya, *apud* Rafael Moreno, “Prólogo”, en *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000, p. 22: “La filosofía que floreció en la América española de 1600 a 1700 no podía ser otra que la escolástica. Es quizá la región del mundo, después de España, donde tiene mayor florecimiento y difusión”. Según Mauricio: “Las escuelas medievales tomista y escotista están ampliamente representadas en los cursos de filosofía escritos en la Colonia. No hemos encontrado cursos inspirados en san Agustín o en san Buenaventura, como sí los hubo en España. Más bien, entre los agustinos, la mayoría militó en las filas tomistas, al lado de los dominicos, los mercedarios y los carmelitas” (Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, p. 54); además: “La inevitable escolástica [era] la línea oficial en la Colonia, sobre todo en el sendero de santo Tomás de Aquino, el tomismo” (Mauricio Beuchot, *Sor Juana...*, p. 1). Simultáneamente, “la influencia de Raymundo Lulio puede encontrarse muy poco” (Mauricio Beuchot Beuchot, *Estudios de historia...*, p. 54). José Manuel Gallegos Rocafull sostiene que “en el siglo XVII no cambia esencialmente el panorama de los estudios filosóficos: la doctrina unánimemente admitida sigue siendo la filosofía escolástica en sus diversas direcciones; continúa exponiéndose en la Universidad y en los conventos y colegios religiosos, que son los únicos centros de cultura [...] la escolástica, a la que permanecían tan firmemente adheridos, estaba en la misma España dando los últimos resplandores de su vigoroso renacimiento [...] El pensamiento moderno de los demás países de Europa se aparta decididamente de la escolástica y corre por otros cauces, que no son del gusto que sigue prevaleciendo en España y en la Nueva España” (José Manuel Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 1974, pp. 305-307). Bernabé Navarro, refiriéndose a la filosofía de toda la época novohispana, asegura: “La filosofía en que piensan y razonan los hombres de toda época, nunca deja de ser la escolástica, aun en la última etapa [1750-1810], donde hay una seria transformación por influjo de la filosofía moderna; ella es la que en último término, junto con la teología, impregna e informa el pensamiento, las costumbres, las letras, las artes y todas las otras manifestaciones culturales y vitales” (Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983, p. 11).

²⁰ Alejandro Soriano Vallès, *La invertida escala...*, pp. 24-25.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 29.

respecto de su pericia en las disciplinas de la Escuela. Como es de esperar, las investigaciones sobre las doctrinas presentes en su obra deberían haber marchado en esa dirección. Paradójicamente, la inmensa mayoría se ha centrado en “detectar” filosofías —por decir lo menos— muy poco frecuentes en la atmósfera intelectual novohispana de la segunda mitad del siglo XVII. Sin detenerse a considerar que, a diferencia de lo ocurrido con los encomios a la pericia escolástica de la monja, a ninguno de sus contemporáneos le pasó por la mente mencionar siquiera que poseyese intereses en otra clase de filosofías, una enorme cantidad de comentaristas hodiernos, haciendo caso omiso de lo primero, ha dedicado grandes esfuerzos a lo segundo.²⁵

Una razón es el prejuicio, todavía imperante, según el cual la tradición intelectual de la sociedad de Juana Inés, al conformarse con “llenar la memoria de doctrinas”,²⁶ era incapaz de originar, entre tantas otras cosas, una obra maestra del pensamiento como *El sueño*. Su filiación, consiguientemente, había que “detectarla” en las filosofías ajenas a dicha tradición (fuesen éstas “antiguas” o “modernas”, exotéricas o —de preferencia— esotéricas).²⁷

Otra razón para semejante “detección” es que el apabullante número de críticos liberales consagrado a la exégesis de la silva ve en la escolástica un equivalente de ortodoxia católica, lo

cual, para su lectura anhelante de una Décima Musa “liberada” a través de la herejía, constituye una dificultad realmente seria. Sirva de muestra lo dicho por una de las principales promotoras de la interpretación multiculturalista del poema, Rocío Olivares Zorrilla, quien al contradecir lo expresado por la propia Fénix en cuantiosos lugares²⁸ y sumar filosofías anacrónicas y exóticas a las de la tradición escolástica de su medio,²⁹ aventura con un eufemismo que “la compleja óptica cristiana” de la religiosa “va mucho más allá de las estrecheces doctrinales y coercitivas de su entorno”.³⁰

Según parece, la ilustradora de *Primero sueño* confunde dogma³¹ con “estrechez doctrinal”,

²⁸ Baste con recordar el paso de la *Respuesta a sor Filotea*, donde la jerónima asegura “que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta” (*Obras completas*, núm. 405, p. 469), y la *Protesta de la fe*, compuesta por ella y firmada con su sangre, que inicia con el símbolo de la fe de la Iglesia católica. Cfr. sor Juana Inés de la Cruz, *Protesta de la fe*, op. cit.; Véase también Alejandro Soriano Vallès, “Las Protestas de la fe”, en *Doncella del Verbo, passim*.

²⁹ Cfr. verbigracia, su artículo, Rocío Olivares Zorrilla, “El libro metágrafo de Alejo de Venegas y *El sueño* de sor Juana: la lectura del universo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXII, núm. 76, 2000, p. 107, donde la autora propone la influencia de las “tradiciones culturales” de “pitagóricos, gnósticos, hermetistas, neoplatónicos, cabalistas y alquimistas”, entre otras. Véase también Alejandro Soriano Vallès, *Doncella del Verbo*, p. 246, n. 11.

³⁰ Rocío Olivares Zorrilla, “De la *tristitia salutifera* a la elocuencia circunspecta: texturas de la simbólica espiritual en el *Primero sueño*, de sor Juana”, en Francisco Ivan y Samuel Lima (orgs.), *O eterno retorno do Barroco*, Natal, EDUFRN, 2014, p. 120.

³¹ Quizá sea necesario explicar, dada la enorme confusión que existe sobre los dogmas de la Iglesia católica, que se refieren únicamente a asuntos de fe, de manera que no atañen a cuestiones ajenas a ella, como las científicas. Dice el *Catecismo de la Iglesia católica*: “El Magisterio de la Iglesia ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la Revelación divina o también cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ellas un vínculo necesario”. (*Catecismo de la Iglesia católica*, Barcelona, Asociación de Editores del Catecismo [núm. 88], 1992). Un ejemplo más de la ignorancia supina que existe sobre el tema entre quie-

²⁵ Beuchot sostiene que “lo que ha sido poco estudiado es la presencia de la filosofía escolástica, la cual es innegable y puede documentarse con numerosísimos textos de la monja jerónima. Menciona (con un rango igual al de san Agustín) a santo Tomás y también se advierte la presencia de otros escolásticos. Pero sobre todo se ve la del Aquinate” (Mauricio Beuchot, *Sor Juana...*, p. 136).

²⁶ Rafael Moreno, “Prólogo”, op. cit., p. 265.

²⁷ Hablando de la “presencia de la filosofía, bajo la forma de filosofía tomista, escolástica, que era la que más se cultivaba en la época”, dice Beuchot que “es una presencia e influencia poco destacada y estudiada en las obras de sor Juana. No creemos que se haya dejado de lado porque se la da por obvia y ya ni atrae la consideración. Es un aspecto que se ha relegado por negligencia, y a veces por prejuicio. Se ha llegado a querer presentar una sor Juana más bien hermética, neoplatónica y hasta moderna, pero no escolástica, como si ello fuera en desdoro y vergüenza de sus talentos” (Mauricio Beuchot, *Sor Juana...*, p. 61).

olvidando las palabras de G. K. Chesterton referentes a que “if there be such a thing as mental growth, it must mean the growth into more and more definite convictions, into more and more dogmas. The human brain is a machine for coming to conclusions; if it cannot come to conclusions it is rusty”.³² Lo cual ejemplifica el mismo Chesterton a cabalidad en otro sitio cuando apunta que “Euclid does not save geometricians the trouble of thinking when he insists on absolute definitions and unalterable axioms. On the contrary, he gives them the great trouble of thinking logically. The dogma of the Church limit thought about as much as the dogma of the solar system limits physical science. It is not an arrest of thought, but a fertile basis and constant provocation of thought”.³³ Que es, precisamente, lo que ocurrió con el fecundo sustrato de la ortodoxia católica y su floración en la alegoría de *El sueño* (a través de la filosofía aristotélico-tomista propia del contexto cultural de la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVII).

Por supuesto, sor Juana no hallaba “estrecheces” en su fe; son sus (pos)modernos expositores los que, empeñados como Octavio Paz en apartarla de ella,³⁴ lo hacen. Fue justamente él quien universalizó la moda de dar a las influencias excéntricas valor central. Inspirado por

nes se dedican a la Décima Musa es José Pascual Buxó; en efecto, cual si hubiera algo llamado “ortodoxia escolástica”, el crítico menciona la existencia de una “tendencia” sorjuanista que, “ampliando” o “desbordando” esos “marcos dogmáticos”, introduce “las filosofías neoplatónica y hermética” en la obra de la monja. *Vid.* José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz: el sentido y la letra*, México, UNAM, 2010, p. 381. Todo indica que Pascual no sabe distinguir ortodoxia y dogma católicos de teología escolástica.

³² G. K. Chesterton, *Heretics*, Peabody, Mass, Hendrickson, 2007, p. 159.

³³ *Apud* Joseph Pearce, *Wisdom and Innocence. A Life of G. K. Chesterton*, San Francisco, Ignatius Press, 2004, p. 149.

³⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1ª reimp., 1985. El subtítulo de la biografía desenmascara las intenciones del autor al redactarla. *Cfr.*, verbigracia, Alejandro Soriano Vallès, *La hora más bella..., passim*.

las sugerencias previas de Karl Vossler,³⁵ Robert Ricard³⁶ y, según su confesión, notablemente por las ideas de Frances A. Yates,³⁷ Paz trasladó, mediante los textos del jesuita Atanasio Kircher,³⁸ el pseudohermetismo que la escritora británica descubría en la filosofía del Renacimiento al *Primero sueño*. Con sus *Trampas*, el premio Nobel propagó la moda, tan extendida actualmente, de “detectar” doctrinas ocultistas (y heréticas)³⁹ en las obras sorjuaninas.

Como él, ahora la mayoría de los comentaristas liberales de la poetisa recurre a Kircher para sustentar la factibilidad de los sesgos heterodoxos de sus análisis. Sin mayor asidero, por regla general, éstos suelen, además, estancarse en ideologías de los siglos XV y XVI, anteriores al Concilio de Trento y, por consiguiente, al movimiento de la Reforma católica o Contrarreforma

³⁵ El cual, según el propio Paz, “apuntó un precedente que sin duda influyó directamente en la elaboración del poema: el viaje astronómico de Kircher (*Iter exstaticum*)”. Octavio Paz, *op. cit.*, p. 475.

³⁶ “Robert Ricard, en un lúcido ensayo sobre *Primero sueño*, tuvo el gran mérito de mostrar la relación entre el poema y la tradición de los viajes del alma durante el sueño, a la que pertenece el *Somnium* de Escipión y, también, el conjunto de doctrinas y revelaciones recogidas en el *Corpus hermeticum*” (*ibidem*, p. 476).

³⁷ *Ibidem*, p. 477.

³⁸ *Ibidem*, p. 425, n. 25.

³⁹ *Ibidem*, p. 60, n. 3. Paz da la fuente de sus aseveraciones sobre el “hermetismo renacentista”: los textos de Yates, “particularmente *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres [Routledge and Kegan Paul], 1964, y *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres [Routledge, Chapman & Hall], 1972”. Al respecto, manifiesta Antonio Alatorre: “Creo que Paz quedó deslumbrado por la innegable brillantez del libro de la gran filóloga inglesa sobre Bruno y el hermetismo, y deslumbrado asimismo por la muy llamativa figura del P. Kircher” (Antonio Alatorre, “Lectura del *Primero sueño*”, en Sara Poot Herrera (coord.), *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, México, El Colegio de México, 1993, p. 109). No será, luego, insólito que exégetas posteriores, al modo de Olivares Zorrilla, siguiendo las huellas de nuestro crítico, consideren factible que alguien como Giordano Bruno, condenado en Italia por herejía y cuyas obras estaban en el *Index librorum prohibitorum* desde 1603, pueda haber influido en la Fénix. *Cfr.*, por ejemplo, Rocío Olivares Zorrilla, “El libro metágrafo...”, *op. cit.*, p. 101.

que encauzó por distintas vías la cultura de los reinos españoles en las décadas posteriores.⁴⁰

⁴⁰ Dice Luis Gómez Canseco: “Como ha explicado José Luis Sánchez Lora, el realismo contrarreformista se opuso al platonismo de la mística del Renacimiento: ‘Nos hemos deslizado desde el modelo clásico o de ideas puras, tal como lo plantearon san Dionisio, Cusa, Ficino, Pico, Castiglione o san Juan de la Cruz, hacia un apoyo cada vez más decidido en las formas o imágenes de las ideas, y de aquí a una sobrevaloración de lo plástico y realista, emocional y sensible’ [...] Como era de esperar, el materialismo [i. e.: ‘que el espectador vea y toque, que se convenza por medio de la conmoción ante lo material. Los lenguajes barrocos, visuales o verbales, pretendieron hacer perceptible todo lo invisible’] contrarreformista también renunció a la imagen simbólica del Renacimiento a cambio de un modo de representación alegórico. Era parte del regreso pretendido a lo medieval, pues la alegoría fue el sistema propio de la exégesis escolástica. Durante el periodo renacentista, platonismo, hermetismo, neoptigarorismo y cabalismo contribuyeron a conformar un concepto de símbolo que remitía a una realidad trascendente, inexplicable por palabras y sólo accesible por la revelación. En ese mensaje oscuro y plurisignificativo, aprendido en el Dionisio Areopagita y en los neoplatónicos, el lenguaje se conjuga con el silencio para expresar lo sagrado. Lo simbólico es antirrealista, apunta a lo espiritual y unifica el significante con lo significado. Por el contrario, lo alegórico se ata a las imágenes reales y a lo visible y produce una fractura entre el signo que representa y el objeto representado, pues la imagen sólo sirve de apoyo superpuesto al significado. La alegoría, como la misma Contrarreforma, es didáctica, y encontró su modo más común de representación en el emblema que moralizaba la realidad: una imagen sentenciosamente explicada para el adoctrinamiento del espectador. Todo lo real era susceptible de enseñar al hombre la fragilidad de su existencia y el autor apela a su interlocutor para poner ante sus ojos la verdad, para provocar una sacudida emocional o intelectual [...] Los lenguajes barrocos eligieron imágenes adecuadas a sus intereses: viajes, navegaciones o naufragios, como los del *Persiles* cervantino, el *Criticón* o las *Soledades* de Góngora, para significar la inestabilidad de la existencia; ruinas, de Roma, Itálica o Cartago, que anuncian el fin de los afanes terrestres; relojes y calaveras que se apuntan tras la pompa y la hermosura; cuerpos corrompiéndose en las postrimerías para reconocer lo que seremos”. Luis Gómez Canseco, “Ideas, estética y culturas de la Contrarreforma”, en Luis Gil Fernández et al., *La cultura española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, 2004, pp. 219 y 221-222. Véase también lo propuesto por Javier García Gibert: “Pero lo cierto es que el neoplatonismo de este último [Nicolás de Cusa] —que tendría inmediata repercusión en los sistemas de Marsilio Ficino o Pico della Mirandola— no era para la Iglesia el mejor instrumento con que afrontar los tiempos de militancia que se avecinaban [...] El escolasticismo aristotélico era, obviamente, el sistema teórico más adecuado a este propósito” (Javier García Gibert, “Los fun-

Refiriéndose a la interpretación que Paz hace de *El sueño*, muy bien decía Antonio Alatorre que “impresiona la desproporcionada presencia de Kircher”.⁴¹ Ciertamente, según mostré con anterioridad, dicha “presencia” en los escritos de la poetisa ha sido llevada al extremo,⁴² sobre todo

damentos epistemológicos del conceptismo”, en Pedro Aullón de Haro (ed.), *Barroco*, Madrid, Verbum, 2004, p. 503). Como se ve, el confuso espiritualismo de las lecturas ocultistas del *Primero sueño* es anacrónico, basta con leer el libro de Susan Byrne, *Ficino in Spain* (Toronto, University of Toronto Press, 2015) para comprobar que es necesario recurrir a rebuscados juegos malabares para, al modo de los exégetas multiculturalistas de *El sueño*, “demostrar” la influencia (sobrevalorada) de Marsilio Ficino en la literatura castellana de la segunda mitad del siglo XVII).

⁴¹ Antonio Alatorre, “Lectura del *Primero sueño*”, *op. cit.* “El índice onomástico, al final del libro, muestra gráficamente esa desproporcionada presencia, lo mismo que la de Giordano Bruno, Marsilio Ficino y el Hermes Trismegisto (todo lo cual, desde mi punto de vista, constituye un mundo completamente ajeno al de sor Juana)”. Y, no obstante, Paula Findlen, desde su muy personal entusiasmo por Kircher y acicateada por las parciales lecturas pseudoherméticas de Paz, Elías Trabulse e Ignacio Osorio (véase *infra*, n. 48), llegó al grado de aseverar que “the world that Sor Juana presented her readers was an edifice built by Kircher” (Paula Findlen, *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, p. 353). Ello, seguramente, “since she was one of the few to articulate how the act of reading Kircher transformed her life [!]” (*ibidem*, p. 349). Por desgracia, tras haber demostrado con sobrada suficiencia en diversos trabajos el fundamental carácter escolástico de la filosofía sorjuanina, Mauricio Beuchot cede también ante el generalizado influjo de la crítica pseudohermética: en un ensayo reciente insiste en que la jerónima “a pesar de que es tomista y moderna [?], es también hermética neoplatónica”. Mauricio Beuchot, “Sor Juana Inés de la Cruz, el barroco y la analogía” (Noé Héctor Esquivel Estada [comp.]), *Pensamiento novohispano 16*, Toluca, UAEM, 2015, p. 130). Cual es de suponer, Beuchot basa su aserto en los textos de Paz y Osorio, concluyendo equivocadamente con ellos que “esto lo recibe [la poetisa] a través del jesuita hermetista Athanasio Kircher” (*idem*).

⁴² Cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 175, n. 94: “En efecto, mientras que en uno solo de sus libros (*Libra astronómica*...) Sigüenza y Góngora cita no menos de quince veces al sacerdote alemán —de quien, por cierto era correspondiente (cfr. Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo 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 [...] precedida por el epíteto “curioso”, mientras que en otra “kirkerizar”, como sinónimo de “jugar” —a las matemáticas. (Cfr. la anotación hecha

en lo que a la vertiente pseudohermética se refiere.⁴³ En *Bases tomistas* argüí largamente contra esta hipótesis, exhibiendo sus puntos flacos.⁴⁴

En el caso específico del poema, expuse cómo la teoría de marras, aparte de infundada, está de más para explicarlo.⁴⁵ Uno de los infranqueables escollos que se alzan ante quienes pretenden hacer de los textos de Kircher cabeza de playa de sus lecturas heterodoxas, es que el libro en que acostumbran apoyarse, *Oedipus aegyptiacus*,⁴⁶ jamás aparece citado en las obras de la jerónima.⁴⁷ No obstante, el sector liberal enfrascado en convertirla en hereje, lejos de

por Méndez Plancarte a los vv. 181-182 del núm. 50 de las *Obras completas* de sor Juana”.

⁴³ No hay más que hojear el libro editado por Paula Findlen (*op. cit.*) para corroborar que los campos de interés de Kircher cubrían un espectro tan amplio que, entre otros, iba del estudio de los cuerpos celestes al de las pirámides de Egipto, pasando por el de la amplificación del sonido, la museología, la botánica, las lenguas asiáticas, la vulcanología, el electromagnetismo, la paleontología, las matemáticas y la criptología.

⁴⁴ Cfr. el capítulo “El *Intermezzo* de las pirámides”, en Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Ejemplo de ello es el texto de Aída Beaupied, *Narciso hermético. Sor Juana Inés de la Cruz y José Lezama Lima*, donde se aventura que la religiosa católica, “en busca de la salvación”, fue capaz de plantear... “un esfuerzo gnóstico” (!) (Aída Beaupied, *Narciso hermético. Sor Juana Inés de la Cruz y José Lezama Lima*, Liverpool, Liverpool University Press, 1997, p. 2). Cual es de esperar, para esta autora “la selección del *Corpus hermeticum* resulta apropiada debido a que las numerosas [?] alusiones a Kircher en la obra de sor Juana *permiten suponer* que, si no leyó el *Corpus* directamente, al menos lo conoció bastante bien a través de las extensas citas y explicaciones que ofrece el jesuita alemán en su *Oedipus Aegyptiacus*” (*idem*).

⁴⁷ Son varios los críticos que, siguiendo primordialmente las *Trampas...*, de Paz, asumen que “la fuente de su conocimiento [de sor Juana] sobre la cultura egipcia son de nuevo los tratados de Kircher” (Alberto Pérez-Amador Adam, *El precipicio de Faetón. Nueva edición y comentario de Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz*, Madrid, Iberoamericana-Verduer / UAM-Iztapalapa, 2015, p. 306. Empero, el lugar donde, de ser cierto esto, podría haberlo lucido, es sin duda el *Neptuno alegórico*. Ahí la religiosa habla en diversas ocasiones de Egipto, *mas en ninguna de ellas cita a Kircher*. Sin ser exhaustivos, comprobemos que sus fuentes “sobre la cultura egipcia” no son “los tratados de Kircher”, sino autores como Pierio Valeriano, Claudio Diodoro Sículo, Plutarco, Platón, Andrés Tiraqueo (André Tiraqueau), Pietro Crinito, Ovidio, Lucio Cecilio

sentirse incómodo por tan relevante fatalidad, encogiéndose de hombros la pasa por alto y, *sin aportar pruebas*, se contenta con afirmar al lado de Octavio Paz que es “una obra que sin duda [!] sor Juana conoció y estudió”.⁴⁸

Firmiano Lactancio, Natale Conti, Heródoto, Jacques Bolduc, Cornelio Tácito y Vincenzo Cartario (Cartari).

⁴⁸ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 237. En la misma línea, dice Rocío Olivares Zorrilla: “Aunque en la obra de sor Juana no haya ninguna mención específica del *Iter extaticum* [sic] de Atanasio Kircher [...] *cabe considerar la posibilidad* de que lo leyera, pues en dos ocasiones [...] se refiere sor Juana a Kircher”; es de notar que Olivares también admite que “es más difícil aún demostrar que sor Juana conoció el *Corpus hermeticum*” (Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo en *El sueño*, de sor Juana Inés de la Cruz”, tesis de doctorado en letras, UNAM, México, 1998, pp. 13 y 22, cursivas añadidas). Claro, y como “cabe considerar la posibilidad de que lo leyera”, es irrelevante demostrarlo, de manera que se puede edificar una teoría (o, cuando menos, parte de ella) sobre fundamento tan endeble (la comentarista no recapitula en que es muy sencillo redargüir: “también cabe considerar la posibilidad de que no lo leyera”).

Según se ve, esta clase de especulación no es rara en la crítica liberal. La única alusión de Juana Inés a un texto del jesuita se halla en la *Respuesta a sor Filotea (Obras completas*, núm. 405, p. 450), donde menciona “su curioso libro *De Magnete*” —que, según Méndez Plancarte, es *Magneticum naturae regnum* (1667), pero también puede ser *Ars magnetica sive de magnete opus tripartitum* (1641) o *Ars magnesia* (1631)—. Siendo muy concesivos, tal vez, por inferencia de lo que dice en el núm. 50 (vv. 181-182; cfr. Guillermo Schmidhuber de la Mora, “Desciframiento de un criptograma de sor Juana Inés de la Cruz: *Romance 50*”, *eHumanista*, vol. 31, 2015, pp. 728-738, recuperado de: <http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume31/ehum31.gsch.pdf>, consultada el 4 de junio de 2018), se podría pensar también en *Ars magna sciendi* (1669) o en su antecedente, *Ars combinatoria* (sin embargo, Findlen, luego de reconocer abiertamente que “it is not certain how many of Kircher’s books Sor Juana personally owned”, se atreve a determinar que “Sor Juana owned at least six or seven of Kircher’s books...”. Y no sólo eso, sino que “the library she created in her rooms at the Hieronymite convent of Santa Paula was decidedly Kircherian [!]” (Paula Findlen *op. cit.*, pp. 335 y 348). Para hacerse una idea del carácter real de la biblioteca de sor Juana, cfr. Alejandro Soriano Vallès, “Los libros de sor Juana”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2013).

Con respecto al *Ars combinatoria*, no deja de llamar la atención que Ignacio Osorio Romero —a cuya hipótesis Pérez-Amador volvió a conceder gran espacio en su nueva edición del *Primero sueño* (*op. cit.*, pp. 361-367)—, después de validar (mencionando a Trabulse y a Paz) la “influencia her-

Por desgracia, esta transgresión de los procedimientos hermenéuticos se ha vuelto lugar común en los estudios dedicados a la Décima Musa. A semejanza del asunto de Kircher, los críticos que la ejercen habiúan reemplazar los datos demostrables con supuestos y conjeturas. Una de las rutinas favoritas consiste en trasplantar doctrinas insólitas y, por lo tanto,

mética” a través del *Iter exstaticum*, encuentre que el paso del *Primero sueño* comprendido entre los versos 560 y 780, en los que se “describe el método que el alma empleará para llegar al conocimiento”, trata, justamente, del “método” expuesto por el jesuita en el *Ars combinatoria*. Es fácil advertir que la teoría de Osorio (como las de Paz, Trabulsee y tantos otros) se basa en el predominio concedido artificialmente a Kircher (más allá de unos pocos nombres de residentes en la Nueva España que leían con apreciable interés al autor alemán, el crítico no aporta evidencias de que Juana Inés lo hiciera). En efecto, acorde con Osorio —quien, sin brindar una sola prueba, basa su argumento en meras conjeturas—, “desde 1665 [?] sor Juana debió de aficionarse a los ejercicios del *Ars*” (la cursiva es mía). Y añade: “La estima que sentía por estos estudios la reflejan sus mismos poemas”. Empero, allende los muy escasos datos que acabo de referir, es cierto que en el *corpus* sorjuanino semejante “estima” no se percibe. Por otro lado, la lectura de Osorio de la silva es deficiente. Según él, la intención de la protagonista de la misma es “adquirir la llave del conocimiento”. Esto es falso, porque en *El sueño* el alma no busca tal cosa sino, primero, comprender la creación intuitivamente (*i. e.* en un único golpe de vista), y, más tarde, *tras fracasar*, hacerlo discursivamente. No existe, por consiguiente, el ansia de “adquirir la llave del conocimiento”; el *método*, pues, que se relaciona con el esfuerzo discursivo, no es, cual Osorio asienta, aquel que, deseando “adquirir la llave del conocimiento”, se desarrollaría, “como en el *Ars luliana*”, “en dos movimientos”, ambos expresión del “*anhelo de síntesis* entre el método intuitivo de Platón y el discursivo de Aristóteles” (cursivas añadidas), sino —por causa del fallo inicial, ajeno a cualquier “anhelo de síntesis”—, escuetamente el restaurador de la lógica de éste. Además, Osorio quiere aprovecharse del uso de la voz “arte” del v. 590 para justificar su lectura “kircheriana” del *método* del pasaje. Sin embargo, como él bien recuerda, la lógica “era la disciplina más significativa de la Facultad de Artes. Es posible, por tanto, *sobre todo tratándose del discurrir*, identificar la palabra *arte* con *lógica*” (las primeras cursivas son añadidas). O sea, admite que la lectura aristotélica es apropiada. No obstante, el ilustrador revela su propósito, desde que —confiesa— el paraje, “en su ambigüedad, permite anclarnos en este *empeño* de ligar el *Primero sueño* con el *Ars combinatoria*” (cursivas añadidas). Y es precisamente dicho “empeño” el que, al aprovecharse de la “ambigüedad” que él mismo suscita, lo lleva a deformar el *zeitgeist* escolástico de sor Juana cuando, tras negar que en estos versos se hable del método lógico del Estagirita,

endémicas, a un suelo —el novohispano de la segunda mitad del siglo XVII— donde arraigaron filosofías añejas. El propósito es que, con el paso de la especulación, los brotes tiernos ahoguen los maduros. Fertilizados mediante el desdén de lo oriundo y evidente, los retoños exóticos terminarán infestando el campo.

La popularizada contaminación actual del *Zeitgeist* sorjuanino ha puesto el mundo académico de cabeza. En lugar de adecuarse a los testimonios históricos y a las características del medio cultural en que vivió la religiosa para elaborar teorías consecuentes con ellos, múltiples exégetas liberales, con el indudable designio de

asevera que sus empeñosas “precisiones” “restituyen” la obra “a su contexto cultural” (!). Tal sería, claro y cual recién señalamos, “la estima” que la Décima Musa “sentía por estos estudios” kircherianos. En su “empeño” por validar tan ambigua tesis, Osorio afirma (sin citar sus fuentes) que “Aristóteles propone la doctrina de las categorías [pero] nunca las delimitó a un número determinado sino que osciló entre seis y diez; Alfonso Méndez Plancarte, sin embargo, en la prosificación del *Primero sueño*, asimiló plenamente este pasaje de sor Juana a la doctrina aristotélica y lo identificó, más concretamente, con la *lógica*”. Empero, es tan sencillo como acudir al libro del Filósofo (*Categorías*, sección II, cap. 4) para comprobar que, justamente, las categorías son diez (“dos veces cinco”, con palabras de sor Juana): sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado, acción o pasión. Se comprueba que Méndez Plancarte actuó correctamente al asimilar “plenamente este pasaje [...] a la doctrina aristotélica” (*cf.* Alejandro Soriano Vallés, *Bases tomistas*, cap. 7). Pese a la evidencia, Osorio, queriendo “hilar más fino”, se saltó, *sin explicarlos*, los versos que corroboran la filiación aristotélica del actual periodo del poema, los vv. 583-588: “*reducción metafísica que enseña / (los entes concibiendo generales / en sólo unas mentales fantasías / donde de la materia se desdeña / el discurso abstraído)* ciencia a formar de los universales” (*cf.* Alejandro Soriano Vallés, *Bases tomistas*, pp. 260-274). Sin duda, porque son éstos los que indican que el alma pretende, *siendo fiel al método lógico del Estagirita, discurrir por formas esenciales y sustanciales* (*cf.* *Bases tomistas*, pp. 246-248) y no, como nuestro comentarista propone, a la manera del “método” del *Ars combinatoria* de Kircher, únicamente por “los grados de los entes, artificialmente enlazados, ascendiendo de los sensibles a los inteligibles o descendiendo de los inteligibles a los sensibles”. *Vid.* Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*. México, UNAM, 1993, pp. XLV-XLVIII. Desafortunadamente y contra su esperanza, la tesis de Osorio hace agua al procurar relacionar el *Primero sueño* con los escritos del padre Kircher.

alejara a la poetisa de la fe católica que tan enérgicamente declaró poseer, los desestiman, procurando sustituirlos con teorías prefabricadas. Este trastorno del método interpretativo provoca, según acabo de comentar, que los supuestos y las conjeturas reemplacen a las informaciones comprobables. El resultado es la antedicha su-plantación de lo ordinario por lo extraordinario: en los escritos de la Fénix habrán de ser las filosofías peregrinas las usuales; tras la manipulación, su testimoniada ortodoxia se tornará, con el pretexto de “detectar” una adulterada “compleja óptica cristiana”, “estrechez doctrinal”.

Esta deplorable situación es palmaria en muchos análisis del *Primero sueño*. Según apunté arriba, en mi libro demostré que es posible ilustrarlo a partir de una sola filosofía: la aristotélico-tomista,⁴⁹ preponderante en la civilización católica de sor Juana. El estudio cumple así con las condiciones señaladas: la de la *navaja de Ockham*, que demanda sencillez en la explicación, y la de la adecuación al clima intelectual del que brotó el poema.

Además, y a diferencia del resto, la exégesis tomista de *El sueño* es, hasta hoy, la única que permite explicarlo en el aludido estado de *secuencia ilativa coherente*; es decir, aún no se ha ofrecido una hermenéutica que, como ésta, allende las generalizaciones logradas por la inducción de determinados pasajes elucidados a partir de parches y zurcidos de muy disímiles y lejanas filosofías, desentrañe su contenido mediante *una sola escuela filosófica, verso por verso* y respetando tanto la *unidad* de significados como el *Zeitgeist*.⁵⁰

⁴⁹ Cuando escribí *Bases tomistas*, ignoraba la existencia de las obras de Constance M. Montross, *Virtue or Vice? Sor Juana's Use of Thomistic Thought*, Wasington, D. C., University Press of America, 1981 y de Gerard Flynn, *Sor Juana Inés de la Cruz*, Nueva York, Twayne Publishers, 1971, que desarrollan sendos análisis escolásticos. Como es natural, nuestras hermenéuticas comparten muchos resultados.

⁵⁰ Hay que agregar, por supuesto, las referencias biográficas. Resulta incongruente que mientras el cien por ciento de ellas confirma que Juana Inés fue, según *testificaron sus contemporáneos*, una católica fiel y una religiosa ejemplar (cfr., verbigracia, Alejandro Soriano Vallés, *Doncella del Verbo... y Sor Filotea y sor Juana...*), los analistas (pos)mo-

El de la silva es, cual demostré en mi libro, ostensiblemente “a Thomistic universe”.⁵¹ No obstante, sin

dermos de sus escritos, desdeñando tan contundente información, sigan procurando interpretarlos aisladamente, como si se hubiesen redactado a sí mismos o fuesen obra de una persona completamente distinta. Muestra puntual es Rocío Olivares Zorrilla, quien en un artículo, “Escollos y nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana. De la paráfrasis a la imaginación crítica”, advierte de una “tendencia, no por pequeña menos contundente y espectacular, que pretende hacer de sor Juana una beata que sacrificó las letras por el camino de la religión. El caso de Alejandro Soriano es muy representativo, algo ya evidente en el sesgo de su libro sobre las bases tomistas del *Primero sueño*”. Enseguida agrega: “Si analizamos los motivos por los cuales ciertos tipos de crítica no cumplen con la condición de esclarecer la obra literaria y aproximarnos [sic] a su propio sentido, veremos que generalmente es porque intervienen intereses foráneos a ella. Son interpretaciones convenientes no para el texto, sino para una causa o una idea fija que está fuera del texto pero se pretende hacer ver como parte de él” (Rocío Olivares Zorrilla, “Escollos y nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana. De la paráfrasis a la imaginación crítica”, en José Luis Palacio Prieto, *90 años de cultura. Centro de enseñanza para extranjeros*. México, UNAM, 2012, pp. 333-334). Cual se aprecia, Olivares presume que la obra de la Fénix es ajena a su biografía. Da por sentado que tiene un “propio sentido” y que es ella, distante de cualquier “interés foráneo”, la exégeta adecuada para “esclarecerlo”; sin embargo, sus palabras ocultan el hecho de que también en su “tipo de crítica” palpitan determinados *motivos* extraliterarios, a saber —cuando menos—, la certeza *biográfica* de que sor Juana no fue “una beata que sacrificó las letras por el camino de la religión”. Claramente, esta “idea fija” está “fuera del texto” y “se pretende hacer ver como parte de él”; es una “causa” subyacente que guía una “interpretación conveniente”. Pese a la halagüeña opinión que Olivares tiene de su propio trabajo, éste posee un marcado “sesgo” (pero, a diferencia del “sesgo” del mío —suponiendo, sin conceder, que existiera—, el del suyo carece de documentos históricos que lo avalen). Si hemos de hallar la verdad, es preciso que este modo parcializado y esquizofrénico de hacer las cosas desaparezca.

⁵¹ Constance M. Montross, *op. cit.*, p. 41. Como conozco el medio sorjuanista, en el “Pórtico” de *Bases tomistas* tuve la precaución de aclarar que el valor último de *El sueño* es literario: “antes que un poema de cualquier clase, es una obra de arte”, aseguré. Partiendo de tan elemental consideración, ahí mismo expliqué que, como es natural, “el *cabal* goce estético del mismo se hall[a] en función de los significados soterrados en su estructura. Debido a ello, es labor fundamental —para que dicho goce resulte en verdad pleno— intentar desentrañar, hasta donde sea factible, la información ínsita a los versos”. O sea, no sólo no negué la evidente condición de *obra de arte* de la silva, pero expliqué que mi análisis se enfocaba, primero, en *aras del placer estético*, en “rastrear lo bello oculto tras lo bello visible”. A ello debía

redargüirlo a través de una disertación sistemática equivalente, los críticos liberales han preferido hacerse de la vista gorda y seguir con su singular in-

añadirse que “la polémica se ha centrado no tanto en la belleza de *Primero sueño* (de la que nadie duda hoy día) como en la *intención* de sor Juana al escribirlo”. Era ésta, consiguientemente, la que urgía desentrañar. Para lograrlo había que acudir a la lectura filosófica (escolástica), propia del *zeitgeist* de la poetisa, tan caprichosamente desdeñada (como lo sigue siendo) por la omnipresente y prejuiciosa exégesis anticatólica. Vid. Alejandro Soriano Vallés, *Bases tomistas*, pp. 15, 17 y 19. Cual puede verificarse en las actuales páginas, es palmario que esa exégesis, *lejos de atender a lo escuetamente literario*, se ha servido con abundancia del análisis filosófico para declarar la *intención* (según ella, herética) de la autora al escribir la silva. No obstante mis precauciones, algunos hermeneutas liberales han fingido oídos sordos y —soslayando además el hecho de que, con respecto a sus ideologías, incurren en lo mismo— me acusan con menosprecio de “destacar [...] ciertos temas o procedimientos argumentativos propios de la escolástica [...] por más que [...] no se pasase a considerar los peculiares efectos semánticos de la elocución lírico-metafórica y la función mito-poética dentro del marco autónomo de la obra literaria” (José Pascual Buxó, *op. cit.*, p. 385; cursivas añadidas). Por supuesto, en mi trabajo di tanta importancia al carácter de alegoría que tiene el *Primero sueño* que —a diferencia de ellos— fui capaz, desde un único “procedimiento argumentativo” (el “propio de la escolástica” del ámbito cultural de la jerónima) y siguiendo verso por verso el principio de la *navaja de Occham*, de ofrecer razón tanto de los “peculiares efectos semánticos de la elocución lírico-metafórica” de la silva, como de su “función mito-poética”. Según parece, Pascual Buxó olvidó de pronto la queja que había externado cuando Octavio Paz lo acusó de “da[r] pie a la idea de que *El sueño* sea ‘una mera representación del modelo neoplatónico del Universo’” (en cursiva en el original); queja que encontró su cauce en el contraargumento según el cual “ese modelo del hombre y del mundo *subyace* en el texto de sor Juana; esto es, que constituye el paradigma ideológico englobante que rige la disposición de las partes del poema y determina su tónica particular” (José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. México, UNAM, 1996, pp. 144-145; en cursiva en el original). En efecto, da la impresión de que, por lo que a mi obra concierne, repentinamente Pascual “olvidó” que es indispensable descubrir el “paradigma ideológico englobante que rige la disposición de las partes del poema y determina su tónica particular” y, al sentirse incapaz de refutarla, decidió rebajarla *convenientemente* a ser un texto que “destaca” sólo “*ciertos temas o procedimientos argumentativos propios de la escolástica*”. Contrariamente, años antes había asentado: “El trabajo de Alejandro Soriano sostiene en fuentes irrefutables y con irreprochables argumentos su interpretación de uno de los poemas más ambiciosos de toda nuestra historia literaria” (*cf.* José Pascual Buxó, “Prólogo”, en Alejandro Soriano Vallés, *La invertida escala de Jacob...*, p. 17).

terpretación. Ejemplo de ello es el siguiente párrafo de un artículo de Rocío Olivares Zorrilla:

La figura del mundo en la obra de la monja jerónima del siglo XVII novohispano, sor Juana Inés de la Cruz, y concretamente su poema más importante, el *Primero sueño*, es una simbiosis de elementos ideológicos diversos que la convierte en un producto ambiguo y desconcertante. Es una figura, también, en la que un *mapamundi* se despliega ante nuestros ojos como representación deliberadamente distorsionada: críptica. *Primero sueño* —o *El sueño*, como ella misma lo nombraba— es una silva en la que cohabitan la gnosis hermética y el racionalismo de transición entre la Edad Media y el Renacimiento. Con el emblema de las dos pirámides —una de luz y una de sombra— este poema nos plantea un enigma que, para sor Juana, no ha resuelto el racionalismo tomista, el cual se muestra insuficiente para descifrar el mundo en este poema sobre el sueño del conocimiento. El hermetismo, por su parte, aporta a sor Juana las imágenes centrales del poema: la pirámide de luz —el alma— y la de sombra —la Tierra o el mundo sublunar. Particularmente llama la atención la síntesis entre neoplatonismo y escolástica y el *despertar* del alma al libre albedrío, además de su intento fáustico por dilucidar la totalidad del universo. A su vez, los datos, sobretodo [*sic*] mitológicos, de la Antigüedad clásica y las concepciones de la patrística y del misticismo estoico y gnóstico—, nos conforman un deliberado catálogo del conocimiento del mundo que parte no sólo de la Antigüedad, sino, en virtud del “egipcianismo” que conlleva la simbología hermética, del comienzo del mundo tal como lo conocía sor Juana; el enigma indescifrado se sitúa así, como en toda esoteria [*sic*], en el origen mismo del cosmos [...] Varios puntos pueden señalarse: la multiplicidad de sus fuentes conceptuales —es decir, su eclecticismo— y la trabazón de ideas orto-

doxas y heterodoxas en una imagen ambigua sobre la verdad del sueño intelectual; la idea pitagórica de la armonía de las esferas como punto de referencia constante; el papel del silencio como referente oculto del poema y su valor enigmático. En esta figura en la que se descubre un orden dentro del desorden, y en que ese orden lo da la perfección del círculo, todas las cosas, así como todas las formas de conocimiento, están íntimamente vinculadas como en una gran cadena [...] Son numerosos los debates que se han dado últimamente sobre el final de esta extraordinaria monja poeta, debates que han descuidado, por privilegiar el aspecto político de la cuestión, el verdadero contenido de la obra poética de la monja novohispana. Perteneció sor Juana a la orden de las jerónimas y rindió cumplido tributo a su santo patrón, rodeada toda su vida de libros y dedicada al mundo de las letras. Sin embargo, las autoridades eclesiales, concretamente su confesor, Núñez de Miranda,⁵² el arzobispo de la Nueva España,⁵³ Aguiar y Ceijas [*sic*] y el obispo de Puebla, Fernández de Santacruz [*sic*], tuvieron un papel relevante en los últimos y difíciles años de vida de esta mujer. El designio: separarla de las letras. El castigo: privarla de su biblioteca. Poco después de la pérdida, sor Juana enfermará y morirá, pero no derrotada. El espíritu libre de la sabiduría permea la obra de este ser superior a los avatares de la política.⁵⁴

⁵² Aparte de haber sido unos meses provincial de la Compañía de Jesús en México, es cierto que el padre Antonio Núñez de Miranda jamás fue “autoridad eclesial”. Este error, común entre muchos sorjuanistas, ha servido —como en este caso— a los analistas liberales para tratar de validar la falsa narrativa de la “persecución” de la Iglesia contra la poetisa.

⁵³ Olivares imagina que Aguiar y Seixas, en vez de ser cabeza del arzobispado de México, lo era de uno que ella llama “Nueva España”. *Cfr.* también Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo...”, *op. cit.*, p. 98, donde habla de la “Catedral de la Nueva España”.

⁵⁴ Rocío Olivares Zorrilla, “Sor Juana y la arquitectura sagrada”, recuperado de: <<http://www.arkho.com/oliva1.htm>>.

Si empezamos desde abajo, notaremos algo recurrente en la crítica liberal: Olivares se apoya, para ofrecernos las respuestas al “verdadero contenido de la obra poética de la monja novohispana”, en una versión biográfica apócrifa. Se trata de la “leyenda negra” de sor Juana, según la cual, con sus palabras, “las autoridades eclesiales” tuvieron el “designio” de “separarla de las letras”. Esta leyenda no sólo carece de sustentación histórica pero, según he probado copiosamente,⁵⁵ se trata de un bulo confeccionado con el propósito de hacer de la monja un “herético” y “rebelde” personaje en permanente confrontación con la fe de la Iglesia católica.⁵⁶ Es, en suma, un producto *político* de la ideología liberal. Sintomáticamente, nuestra analista se basa en este preciso “aspecto

consultada el 21 de marzo de 2016. Extrañamente, este “Prefacio”, que revela a cabalidad el carácter de la exégesis de Olivares, no está incluido en otras versiones publicadas del artículo.

⁵⁵ *Cfr.*, por ejemplo, Alejandro Soriano Vallès, *La hora más bella...* y *Sor Filotea y sor Juana...*

⁵⁶ El *Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española* define “leyenda negra” como un “relato desfavorable y generalmente infundado sobre alguien o algo”. En atención a las características del recién mencionado bulo, desde hace tiempo lo llamo “leyenda negra de sor Juana”. Cuando empecé a hacerlo, ignoraba que muchos años antes Gerard Flynn se me había adelantado. En efecto, en su libro dedicado a nuestra poetisa ofrece una sección a “The Black Legend of Sor Juana” Gerard Flynn, *op. cit.*, pp. 13-14. Ahí, con toda precisión explica que “from 1940 to 1952 a series of books appeared questioning the loyalty and religious persuasion of Sor Juana Inés de la Cruz. The general image of Sor Juana presented by these books was that of a cunning woman who entered the convent in order to have a private study. She dissembled her thoughts and spoke with tongue in cheek because a clever intellectual such as she had to beware of the Inquisition and the Jesuits. She fooled both Church and State. She acted hypocritically, she disdained religion, she became a modern heretic. This series of books has created a new black legend, a *leyenda negra sorjuanista*, which like all enthralling legends must concern the critic. The picture of a rebellious Sor Juana is indeed a romantic one; it appeals to the imagination. But it does not square with reality, for Sor Juana has left a clear testament of her religious persuasion and loyalty to the Crown in the autobiographical *Replay to Sor Filotea* and in many plays and poems”. Desafortunadamente, las atinadas palabras de Flynn fueron desoídas y los críticos liberales, sobre todo a partir de la aparición de las *Trampas...* de Octavio Paz, han continuado cultivando y difundiendo la “leyenda negra”.

político” para justificar la búsqueda del “espíritu libre de la sabiduría [que] permea la obra de este ser superior a los avatares de la política”. No es difícil concluir que, si como Olivares propone, “el castigo” de “las autoridades eclesiales” por el “espíritu libre” que —según ella— “permea la obra” sorjuanina fue “privarla de su biblioteca”,⁵⁷ dicho “espíritu” debe ser ajeno a las “ideas ortodoxas”. En efecto, esto mismo es lo que la comentarista asienta cuando se refiere al “eclecticismo” (“la multiplicidad de sus fuentes conceptuales [...] y la trabazón de ideas ortodoxas y heterodoxas”), que antes, eufemísticamente, denominó “compleja óptica cristiana”. Sin miedo a los términos, la expresión exacta no es, por supuesto, “eclecticismo”, sino *herejía*.⁵⁸ No deja de ser simpático que al intentar deslindarse del “aspecto político” en aras del “verdadero contenido de la obra poética de la monja”, Olivares Zorrilla deba acudir, *privilegiándolo* como garante de sus interpretaciones heterodoxas, al constructo político liberal de la “leyenda negra”.⁵⁹

Lógicamente, el camino puede recorrerse en ambas direcciones, y quienes, al modo de nuestra ilustradora, se apoyan en la biografía para descifrar la obra,⁶⁰ suelen utilizarla con el fin

⁵⁷ A partir de 2011 di a conocer en diversas publicaciones el documento que demuestra la falsedad de esta aseveración tan difundida. *Cfr.*, verbigracia, Alejandro Soriano Vallès, “Los libros de sor Juana”, *op. cit.*

⁵⁸ He aquí una muestra más del autismo académico que, con el pretexto de centrarse en la obra (y así modelarla a su gusto), arrincona los datos históricos: en la *Carta de Monterrey*, tan estimada por la crítica liberal, su autora pregunta con indignación: “¿Soy por ventura hereje?”. Antonio Alatorre, “La Carta de sor Juana al P. Núñez (1682)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 35, núm. 2, 1987, p. 624.

⁵⁹ No es éste el único sitio en que Olivares asegura, *sin justificarlo*, que a la Fénix le quitaron sus libros. *Cfr.*, verbigracia, Rocío Olivares Zorrilla, “El modelo de la espiral armónica de sor Juana: entre el pitagorismo y la modernidad”, *Literatura Mexicana*, vol. 26, núm. 1, 2015, p. 34, donde menciona, como de pasada pero con el preciso sentido que aquí tiene, la biblioteca “confiscada”.

⁶⁰ Nuevo ejemplo se halla en su escrito “La figura del mundo...”, *op. cit.*, donde al tratar de interpretar el papel del “silencio” en los textos de la religiosa, Olivares recurre a los espurios datos de la “leyenda negra”. Ahí, en efecto, revisa un párrafo de la *Respuesta* en el que, según ella, “sor Juana juega irónicamente con la elocuencia del silencio”.

de validar sus aseveraciones biográficas (por mínimas que sean). En los estudios sorjuanistas no existe la exégesis literaria “pura”, desligada completamente de las circunstancias históricas de la poetisa. Los que dicen practicarla en realidad se adscriben al *estetismo*, hermenéutica reduccionista que da preferencia a los aspectos artísticos sobre las demás realidades de la vida —y, eminentemente, de la ética (real)— de la Décima Musa.⁶¹ Como es natural, los enfoques

Enseguida afirma que “resulta lógica, artísticamente explicable, la relación entre esta ironía de sor Juana y su frecuente falsa modestia [!] respecto de sus pobres *borrones* o poemas, puesto que la *Respuesta...* es también rebajada a *rótulo* del irritado silencio que le imponían las reconvenções de Fernández de Santacruz [*sic*]” (Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo...”, *op. cit.*, pp. 270 y 271; en cursivas en el original). Exégesis que, es palmario, depende de la visión biográfica liberal, que toma por verdadera la falacia de que el obispo de Puebla le “impuso” un “irritado silencio” a la monja (sobre este embuste, *cfr.* Alejandro Soriano Vallès, *Sor Filotea y sor Juana...*).

⁶¹ El reduccionismo estetista es pan cotidiano en los estudios sorjuanistas. Quienes lo practican ven en sor Juana sólo a la poetisa, y desprecian a la religiosa. Cual si hubiese sido una mujer *disfrazada* de monja, dan por hecho que no vivió como tal. Para ellos las realidades de su existencia conventual son superfluidades que o no merecen atención o son, de plano, despreciables. *Cfr.*, verbigracia, Alejandro Soriano Vallès, *La hora más bella...*, caps. “El héroe es éste”, “Mujer fuerte” y *passim*, todo el libro. Fieles a la ideología liberal que los guía, asientan que su profesión monacal se debió únicamente a la búsqueda de un espacio donde poder dedicarse a las letras. Las múltiples atestaciones —propias y ajenas— de la vocación que la llevó al claustro les incomodan y prefieren soslayarlas. Por si no bastara, les desagradan los estudios que sí las toman en serio. A los exégetas que lo hacen suelen desacreditarlos (quizá por impotencia y recurriendo al inveterado prejuicio según el cual fe y ciencia son incompatibles —*cfr.* Alejandro Soriano Vallès, “Sor Juana *Ltd.*”, *Ritmo, Imaginación y Crítica*, núm. 21, noviembre de 2013, pp. 78-89) endilgándoles adjetivos del tipo “ultraortodoxos” (ridícula etiqueta que oculta el hecho de que quien la esgrime —como si se pudiera ser “medio ortodoxo” sin dejar de ser, *ipso facto*, ortodoxo— pretende hacer de la jerónima una hereje).

La crítica sorjuanista está urgida de responsabilidad. Aparte de requerir tomarse *en serio* (es decir, sin ampararse en el disimulo y la descalificación ideológica barata) los reparos formales de las hermenéuticas contrarias, en términos generales necesita aceptar los nuevos datos y, sin miedo y con honestidad, desechar las teorías que no concuerden con ellos. Al respecto, un caso notable es la segunda edición del libro de Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, *Serafina y sor Juana* (México, El Colegio de

estetistas no sólo tienen un esqueleto biográfico muy bien definido, pero las conclusiones emanadas de ellos apuntan, indefectiblemente, a asuntos biográficos delineados a la perfección. Así, en el caso del ejemplo, Olivares no podría

México, 2014), donde, sin responder a las graves objeciones que opuse a sus tesis en 2008 en *La hora más bella...*, se continúa, como si nada hubiera pasado, divulgando la “leyenda negra”. Resultan, en efecto, asombrosas las quejas de Tenorio tocantes al “silencio absoluto” que siguió a la publicación original de su obra, cuando Alatorre y ella hicieron exactamente lo mismo con las perentorias contradicciones de la mía. Sin este disimulo, no sería menos pasmosa la afirmación de Tenorio tocante a estar “convencida de que lo que expusimos en 1998 era lo correcto”. Sacado el mentís a la apócrifa atribución de la *Carta de Serafina de Cristo*, lo que “expusieron” en 1998 fue, llanamente, su versión de la “leyenda negra” (y, dado que desde entonces nadie valida dicha atribución, salvo el deseo de mantener vigente la “leyenda negra” —en tanto, como es palmario, la justificación de dar una “lección de honestidad, rigor y ética intelectuales” no se sostiene—, resulta incomprensible el porqué de la segunda edición). La autora de la “Presentación” del libro no debería indignarse por las “muchas barrabasadas [que] nacen cuando se hacen chapuzas y se deforma la verdad”, porque ella no tiene las manos limpias. Es asombrosa su irritación ante “quienes pontifican y lucran con falsedades”, cuando en la nueva edición de *Serafina y sor Juana* se “finge sorde-ra” y se sigue sin reconocer la existencia de las pruebas históricas que exhiben las “muchas barrabasadas [y] chapuzas” con que en el texto “se deforma la verdad”. Aunque en la cuarta de forros de éste se haga lenguas acerca del “compromiso inquebrantable de Alatorre por tratar de aclarar las zonas más imprecisas de la vida y obra de sor Juana”, lo cierto es que —sin considerar que el filólogo jamás se animó a rebatir las objeciones de *La hora más bella...*— la responsable de la nueva edición excluyó burdamente las evidencias de que, al contrario de lo que en ella se sigue afirmando, el arzobispo de México no le “incautó” los libros a la poetisa “y los mandó vender por su cuenta” (cfr. Alejandro Soriano Vallès, “Los libros de sor Juana...”, en *op. cit.*). Tampoco concedió lugar a la documentación que desmiente el aserto según el cual el obispo de Puebla era “enemigo de las actividades literarias que sor Juana reivindica en la *Respuesta*” (cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Doncella del Verbo*). A diferencia del sitio que la editora otorgó a los hallazgos del Perú publicados en 2004 (cfr. José Antonio Rodríguez Garrido, *La Carta atenagórica de sor Juana. Textos inéditos de una polémica*. México, UNAM, 2004), los que presenté en 2010 (*Cartas de Puebla y San Miguel*) y 2011 (testamento de José de Lom-beyda), *contrarios a las hipótesis de su obra*, los pasó tranquilamente por alto. Tenorio también se lamenta de las “trampillas” ajenas, detectadas y corregidas en *Serafina y sor Juana*. Lo hace sin mirarse al espejo, porque en esta

asegurar que la obra de sor Juana es “ecléctica” (es decir, herética) si no creyera que por tener una ideología de ese signo en la vida cotidiana la autoridad eclesiástica la “persiguió” y “castigó”. Y no conseguiría asentar dicha “persecución”.

segunda edición no escasean (cfr. Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, *Serafina y sor Juana*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 9-12, 83, n. 8 y n. 148); buena muestra de ello es el par de citas que hace de mi artículo “Un género supremo de providencia: sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la *Carta atenagórica*” (*Literatura Mexicana*, vol. 14, núm. 1, 2003), del que transcribe unas líneas de él, pero en la n. 2 de la p. 23 hace la “trampilla” de adulterarlas, de forma que si en las originales aparece correctamente el título de la obra de César Meneses, “*Sugillatio ingrati-tudinis*”, en su edición figura el equivocado “*Suggillatio ingrati-tudines*”. Me gustaría que el lector interesado en estas minucias fuera a mi escrito (p. 52, n. 36) y comprobara que el “sic” con que Tenorio antecede semejante “barrabasada” debe aplicársele a ella y no a mí. No es difícil entrever que estas “deformaciones de la verdad” apuntan al desprestigio de los demás. De mayor importancia es la “trampilla” de la n. 39 de la p. 106, donde se cita de nuevo “Un género supremo...”, ahora para validar la falacia de los autores según la cual la teoría de los beneficios negativos de la *Carta atenagórica* de la madre Juana “resulta no muy ortodoxa”. Por supuesto, no sólo no dije semejante “barrabasada”, sino que asenté precisamente lo contrario. Los autores hacen, otra vez, “trampilla” y, sin “tratar de aclarar las zonas más imprecisas de la vida y obra de sor Juana”, llevan agua al molino de la “leyenda negra”, “lucrando con la verdad”.

Dada la contundencia de los nuevos datos, hay ahora una versión *light* de la “leyenda negra”. Como (excepto para los “críticos trasnochados y ultrarreaccionarios”; cfr. Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, *op. cit.*, p. 149) actualmente ya no es posible acusar a la jerarquía de la Iglesia de haber “perseguido” a la Fénix, se empieza a hablar de modo impreciso de sus “censores”. Este indefinido y, por lo mismo, ubicuo ente, resulta muy provechoso, en cuanto se le puede hacer aparecer con la máscara apropiada y en el sitio y número deseados sin el inconveniente de identificarlo. Por supuesto, como todos nosotros, la Décima Musa tuvo detractores (ella misma lo dice en la *Respuesta*), pero eso no significa que, cual insinúan quienes practican la nueva modalidad de la leyenda negra, estuvieran en posiciones de poder o representaran un “peligro” para su persona. El objetivo de este sector crítico es, claramente y aunque las pruebas lo contradigan, *conservar* los caracteres esenciales del bulo de la persecución clerical; con tal fin, mantienen la costumbre de los análisis autistas, escudados en la “teoría literaria”, dado que a través de ella es facilísimo “demostrar” lo que se antoje. Por eso, aunque la historia los desmienta y —allende el de Antonio Núñez de Miranda (cfr. Alejandro Soriano

Vayamos, entonces, al tema de la ética sorjuanina. ¿Fue —como aseveran los comentaristas liberales— una escritora herética que plasmó su heterodoxia en sus escritos, particularmente en el *Primero sueño*, o fue —cual aseguramos nosotros— una intelectual fiel a la fe de la Iglesia católica que dejó constancia de ello en el ejercicio de su pluma, incluida la factura del poema? Quien acepte los hechos deberá reconocer, cuando menos, que, más allá del *solipsismo de las lecturas* de los escritos de sor Juana, la exégesis estetista carece por completo de bases documentales históricas que garanticen la validez de las mismas. Como dicho solipsismo se utiliza para plasmar aseveraciones de tipo biográfico, el resultado es el círculo vicioso de una hermenéutica insustancial, incapaz de hacer coincidir sus interpretaciones literarias con los datos históricos y viceversa.

Contrariamente, en la exégesis aristotélico-tomista ética y estética (vida y pensamiento) concuerdan a cabalidad. Como dijimos, el cien por cien de los documentos históricos certifica el análisis del contenido ortodoxo de *El sueño*. En efecto, sor Juana Inés de la Cruz fue una católica ejemplar. No desarrollaré ahora la demostración, porque no es el sitio apropiado y lo he hecho con profusión en mis obras anteriores.⁶²

Si regresamos al “Prefacio” del artículo de Rocío Olivares, notaremos que ella “descubre” en la silva “un orden dentro del desorden”.⁶³ Según su examen, se trata de un “producto ambi-

guo y desconcertante”, es una “representación deliberadamente distorsionada: críptica”. El “desorden” que la analista “descubre” no está en el poema, sino en su exégesis, que al tratar de reconciliar “elementos ideológicos diversos”, *deliberadamente lo distorsiona*, tornándolo *críptico*. La “esoteria” no se halla, luego, en *Primero sueño*, sino en la mezcolanza de la interpretación, que se afana en introducir en él la “gnosis hermética y el racionalismo de transición entre la Edad Media y el Renacimiento”, “la síntesis entre neoplatonismo y escolástica”⁶⁴ y, además de otros variopintos ingredientes, “las concepciones de la patrística y del misticismo estoico y gnóstico”. Olivares sigue en esto de revolver filosofías propias del ámbito cultural de sor Juana con otras exóticas y anacrónicas, a Octavio Paz,⁶⁵ gran modelo, según dijimos, de aquellos

⁶⁴ Al modo de los críticos mencionados anteriormente, para descartar mi interpretación Olivares Zorrilla recurre al manido y facilón expediente de simplificar las cosas, aseverando que “el aspecto aristotélico-tomista no lo es todo en el poema de sor Juana, pero más aún, de que no lo es todo en el pensamiento cristiano, habría que señalar que esas bases [de mi libro] son la mitad de las bases, puesto que las platónicas y neoplatónicas, que el autor desprecia aun sin conocerlas, alientan lo mejor de las páginas de nuestra autora y apuntalan sus alcances teológicos, como sucede en su sorprendente silva” (Rocío Olivares Zorrilla, “Escollidos y nuevos derroteros...”, *op. cit.*, p. 334). Si —suponiendo sin conceder— como la comentarista dice, las tomistas “son la mitad de las bases” de *El sueño*, lo cierto es que, entonces, sus análisis son sólo la otra mitad, pues en ellos el tomismo se da por sentado y, así *despreciado*, prácticamente no aparece. A diferencia de Olivares, yo he considerado y rebatido con razones sólidas (consiguientemente, a través del *conocimiento* y sin “despreciarla”; *cfr.*, por ejemplo, los caps. 4 y 5 de *Bases tomistas*) la exégesis pseudohermética y neoplatónica del poema. Por supuesto, dado el manejo que ella manifiesta tener de mi obra, debería estar familiarizada con *los precisos motivos* por los que rechazo la lectura neoplatónica y pseudohermética y, si tan confiada está en sus criterios, necesitaría oponer a los míos *argumentos filosóficos e históricos valederos* que sobrepasaran las burdas reducciones recién citadas. Aunque disimule, Olivares también habrá encontrado en mi libro que yo *de ninguna manera* doy crédito —como ella asienta con la intención de inhabilitarme— a la ridícula suposición de que la filosofía de santo Tomás “lo es todo en el pensamiento cristiano” (dentro de poco volveré sobre el tema; por el momento, *cfr.* Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 174, n. 91).

⁶⁵ *Cfr.* Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 59-60.

Vallès, *La hora más bella...*, cap. “El padre Antonio Núñez”) —no sean capaces de proporcionar nombres, los cultivadores de la teoría literaria partidarios de la “leyenda negra” *light* continúan “descubriendo” “estrategias discursivas” que, a fin de cuentas y desde una desasosegada “autodefensa”, devendrán en “discursos subversivos” en los textos sorjuaninos. No es necesario ser ni teórico de la literatura ni filólogo para prever que dichos “discursos” acabarán, entre otras cosas, siendo asociados con la herejía. Desgraciadamente para estos analistas, las evidencias históricas los contradicen.

⁶² *Cfr.*, por ejemplo, Alejandro Soriano Vallès, *La hora más bella...*, *Doncella del Verbo* y *Sor Filotea y sor Juana...*

⁶³ Por supuesto, no hay tal “desorden”. La hermenéutica íntegra y apropiada muestra, como muy bien dice Flynn, que “the movement of the poem is linear in its meaning but circular in its form” (Gerard Flynn, *op. cit.*, p. 29).

que, desde la publicación de sus *Trampas*, han batallado por hacer de la monja, mediante la “trabazón de ideas ortodoxas y heterodoxas” y sin renegar de los datos biográficos falsos, una hereje.⁶⁶

⁶⁶ Es lo que, verbigracia, admite haber llevado a cabo Pascual Buxó cuando, para salvar su hipótesis “neoplatónica”, asegura incongruentemente que “a pesar del necesario acatamiento del dogma católico, sor Juana pudo mostrarse en su poema tan platónica como aristotélica, es decir [con un eufemismo], *menos fielmente ortodoxa...*” (José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz: amor...*, pp. 182-183; cursivas añadidas).

Un caso más reciente es el del artículo de Sigmund Méndez, “El sueño, la fantasía y sus alegorías en el *Primer sueño* de sor Juana Inés de la Cruz”, donde, para justificar su tesis (según la cual el “fin” de la obra es “autotélico: *su propia representación*. Carece entonces de una función revelatoria [sic] claramente determinable en términos externos...”), se recurre al artificio de afirmar que la silva no concluye con el amanecer y el despertar de su protagonista, sino mucho antes, con el sueño de ésta: “en realidad [aventura el autor], no existe una reflexión exterior al sueño (en cuya esfera siempre, según el general acuerdo de las teorías antiguas y medievales, debe tener lugar el proceso interpretativo), *pues el poema acaba cuando éste concluye*” (cursivas añadidas). Si, por ejemplo, comparamos la silva sorjuanina con una obra de la Antigüedad, llamada *El sueño de Escipión*, notaremos que, en efecto, *sin ulteriores detalles*, finaliza con el soñar (v. 297): “*Ille discessit; ego somno solutus sum*”. En cambio, en la de la jerónima, tras “la final disolución de las formas imaginarias”, se dedican decenas de versos al amanecer. Como expliqué en *Bases tomistas*, “el amanecer y el despertar vienen a ser así algo más que ‘agregados’ carentes de función en el sistema metafórico de *Primer sueño*. Por el contrario, son ellos los pasajes en donde 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*” (en cursivas en el original). A diferencia de la suya, la exégesis tomista no se halla, cual Méndez sugiere, sujeta al desciframiento de “aspectos particulares elegibles según cada lector”, porque, como asenté arriba, hasta la fecha es la única que posee el estado de *secuencia ilativa coherente*. El uso *correcto* de las herramientas filosóficas de la Escuela conduce a muy similares resultados. Así, Gerard Flynn (a quien, insisto, no había leído cuando escribí *Bases tomistas*): “Sor Juana’s *Dream* is an Aristotelian-Thomistic explanation of the nature of human knowledge. Man is higher than the other animals, whose knowledge is restricted to the evidence of the senses, and lower than the angels, those pure spirits who by their nature intuit the reality of things [...] If man has a

Según el “Prefacio” de Olivares Zorrilla, “con el emblema de las dos pirámides —una de luz y una de sombra— este poema nos plantea un enigma que, para sor Juana [?], no ha resuelto el racionalismo [?] tomista, el cual se muestra

low estate, like the plants and animals, he also has a dignity comparable to that of the angels. *He must not, however, take himself to be an angel, for that is an act of pride worthy of a Phaeton, who attempted to steer the sun [...]* Her poem tells us that man has to be true to his own nature for if he tries to act beyond it will suffer metaphysical inundations that will keep him in his natural state” (cursivas añadidas). Y Montross (a quien tampoco conocía cuando compuse *Bases tomistas*. Por desgracia, su hermenéutica padece el defecto de introducir una ambigüedad innecesaria —e infundada— al separar los conceptos tomistas del poema de cierta versión —falsa— de la “vida” de Juana Inés. No obstante, el trabajo tiene grandes aciertos): “The flaw implicit in the reasoning done while asleep suggests a tragedy in the Aristotelian sense. The sin of pride mars [sic] the soul, the hero. *The resolution of the dilemma comes with the day and the restitution of logical and spiritual powers*” (cursivas añadidas). Como es de esperar, la interpretación tomista de *Primer sueño* tiene uno de sus fundamentos en las *tan esclarecedoras* palabras de la *Suma teológica* tocantes a los efectos de los vapores sobre las ensoñaciones (véase, por ejemplo, Constance M. Montross, *op. cit.*, p. 40 y *Bases tomistas*, pp. 54-60), y al hecho de que, a causa de ellos, siendo la imaginativa la facultad de los sueños, el error penetra en el espíritu (cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 58); del mismo modo, la alegoría del poema tiene su exacta correspondencia en la sombra externa que desde el v. 1 se eleva con dirección a las estrellas (cfr. *Bases tomistas*, pp. 85-86); correspondencia que Méndez, de un plumazo y sin que haga mediar ninguna refutación, voluntariosamente desecha. Luego, el jueguito de paradojas con que quiere zafarse de la radical calificación de engaño que, a lo largo de su silva, sor Juana da al sueño, falla justamente por el valor del largo paso dedicado al amanecer (paso que el comentarista, infructuosamente y con el designio de embutir su hipótesis, procura desestimar). Ciertamente, el alma es engañada por la “causa eficiente” de los vapores, pero éstos se desvanecen al llegar el día y ella queda despierta y, al unísono, *desengañada*. Como Méndez rehúsa aceptar el tan evidente engaño sufrido por el alma de *Primer sueño* (recuérdese, al respecto, lo dicho por Diego Calleja: “*desengañada, amaneció y desperté*”), maniobra de modo que la imaginativa o fantasía sea ahora el sustituto de la cogitativa y —en vez de que el engaño penetre al espíritu a través de ella, cual indica la filosofía escolástica— equivalga “a una potencia ‘más pura’”. Por supuesto, el adjetivo “claros” de los vapores se refiere (según afirmé en *Bases tomistas*, sin que Méndez se animara a refutarme) a su “fuerza” onírica (esto es, a su “gran capacidad de pro-

insuficiente para descifrar el mundo en este poema sobre el sueño del conocimiento”. ¿Cómo no ha de “mostrarse insuficiente” no digamos el tomismo, sino cualquier filosofía que se respete a sí misma, para “resolver” un “enigma” ficticio?

ducir imágenes”), y no a que, como él asienta, “no ‘nubl[e]n’ la mirada interior”. (El crítico busca apoyarse en la *Suma contra gentiles* de santo Tomás para su lectura, mas ésta contundentemente habla tanto de las *perturbaciones* de los vapores y flatos durante el sueño, como del asunto del alma separada, *que no necesita fantasmas para conocer*). Para justificar su hipótesis, Méndez ha trastocado el sitio que, de acuerdo con la filosofía escolástica, la fantasía ocupa en el proceso del conocimiento, colocándola *después* de la estimativa. Desvirtuando mis palabras para que “no encajen” “conforme con la secuencia de las frases [*sic*], respecto del procesamiento funcional” de las potencias que a él le interesa presentar, asevera que yo sugerí “un error de transmisión” (?), cuando en realidad propuse un hipérbaton no detectado: “puede ser que la lectura de estos versos sea, en lugar de la de ‘los simulacros que la estimativa / dio a la imaginativa’, tal cual la hacemos directamente, la de ‘los simulacros que a la estimativa / dio la imaginativa’”. Como era de esperar, el articulista se enrolla desde el principio en la legión de quienes, menospreciando lo averiguado, procuran injertar filosofías exóticas y anacrónicas en el medio novohispano de la segunda mitad del siglo XVII. En este sentido, es considerable la importancia que ha concedido a un tratado de Sinesio de Cirene (personaje con el que Méndez parece haberse topado a la hora de realizar una investigación para un texto dedicado al escrito “Sinesio de Rodas”, de Juan José Arreola, y a quien —¿por qué no?— creyó buena idea vincular con *El sueño* de sor Juana —en especial, con el asunto de la “phantasia”. Cfr. la conclusión del artículo, Sigmund Méndez, “Notas histórico-filológicas a un cuento de Juan José Arreola”, *Literatura Mexicana*, vol. 19, núm. 2, 2008, pp. 117-118), filósofo neoplatónico de los siglos IV y V, cuyo influjo sobre la Décima Musa el propio Méndez no sólo se reconoce incapaz de probar, pero acaba poniendo en duda: “No se puede aseverar con plena certeza [admite] que sor Juana haya tenido un conocimiento directo o indirecto [!] de la obra [de Sinesio], aunque varios indicios dan pábulo a la conjetura”. Y sirviéndose de semejante “conjetura”, Sigmund Méndez acometió la labor de cuestionar las influencias filosóficas demostrables (cfr. Sigmund Méndez, “El sueño, la fantasía y sus alegorías en el *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz”, *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 93, núm. 6, 2016, pp. 5, 6, n. 16, pp. 8, 10, 14-16, 16, n. 58, n. 61, pp. 19, 35, n. 155; Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 57, n. 80, pp. 60 y 363-364; Marco Tulio Cicerón, *El sueño de Escipión*, México, UNAM, 1989; Gerard Flynn, *op. cit.*, pp. 27-28; Constance M. Montross, *op. cit.*,

En mi libro ya había descartado la presencia en *Primero sueño* del “emblema” de marras.⁶⁷

En la nota a los versos 400-407 de su edición de la silva, Méndez Plancarte dice: “Vossler aduce muy oportunas citas del ‘Oedipus aegyptiacus’ del P. Atanasio Kircher [...]: 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[juana] estilizó la alegoría; mas creemos indudable esa fuente”.⁶⁸

A partir de aquí, incontables críticos (entre los que destaca Octavio Paz)⁶⁹ han dado por hecho que ambas pirámides aparecen en *El sueño*. Empero, contrariando la certidumbre del gran editor moderno de la Fénix, no hay fundamento para ello, pues nadie puede demostrar que, *al modo evidente de la pirámide de sombra de los versos iniciales*, la quimérica pirámide de luz se encuentre en la silva. En efecto, quienes sostienen su existencia se amparan simplemente en una *petición de principio*, según la cual, con palabras de Marie-Cécile Bénassy, “está implícitamente presente en el poema”.⁷⁰ De manera similar, Rocío Olivares nos compele a creer en su palabra cuando, sin ser capaz de exhibir *explícitamente* el “emblema de las dos pirámides”, aventura que “hay otra pirámide luminosa implícita en *El sueño* de sor Juana: la iluminación ‘cierta’, y ‘judiciosa’ del sol matutino”.⁷¹ Al no poder probar la realidad de la sobredicha

p. 40; santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1964, p. I, q. 84, a., 8 y santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Madrid, BAC, 1967-1968, p. II, 80, n. 13).

⁶⁷ Cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 179.

⁶⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, ed., introd., proficación y notas de Alfonso Méndez Plancarte, México, UNAM, 1989, p. 92.

⁶⁹ Cfr. Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 485-486.

⁷⁰ Mari-Cécile Bénassy, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*. México, UNAM, 1983, p. 153; cursivas añadidas. Cfr. Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 179, n. 110.

⁷¹ Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo...”, *op. cit.*, 194; cursivas añadidas.

pirámide, Olivares se conforma con instarnos a “aceptar esta *interpretación*”⁷² suya.

Otro injustificado pero muy manido aserto de la exégesis liberal es la pretendida “separación” del alma durante el sueño:

[...] y juzgándose casi dividida
de aquella que impedida
siempre la tiene, corporal cadena,
que grosera embaraza y torpe impide
el vuelo intelectual [...]

(vv. 297-301)

En *Bases tomistas* dediqué varias páginas a explicar por qué la interpretación hermético-neoplatónica que la apoya resulta falsa.⁷³ La exposición es minuciosa e invito al lector interesado a seguirla en el libro. Repito aquí tan sólo que la *fantasía* del alma, *excitada* y, así, *enga-*

⁷² *Ibidem*; cursivas añadidas. Generalmente, dicha “interpretación” se apoya, al modo de la de Karl Vossler, en el postulado de las obras “egipcias” de Kircher. Así sucede en el caso de Octavio Paz, José Pascual Buxó y Mari-Cécile Bénassy —quien, desprovista de evidencias, de forma voluntariosa asevera que “*moralmente* [!] se tiene la certeza de que sor Juana había leído el *Oedipus Aegyptiacus*”; cursivas añadidas— (*vid.* Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 485-486; José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz: el sentido...*, p. 262, n. 29; Mari-Cécile Bénassy, *op. cit.*, p. 151). Lo propio hace Pérez-Amador en su nueva edición de *Primero sueño*, pues mediante el habitual recurso a “la influencia de Kircher en sor Juana”, sobre todo a través del *Oedipus*, vuelve a incluir el “emblema de las dos pirámides” (y, con él, la tesis pseudohermética). Alberto Pérez-Amador Adam, *op. cit.*, pp. 169-175. Una variación del tema se halla en la hipótesis de la propia Olivares, de acuerdo con la cual el inexistente “emblema” no lo habría tomado la Fénix de Kircher sino, directa o indirectamente, del *De coniecturis* de Nicolás de Cusa “y sus seguidores”. El problema, por supuesto, de ninguna manera se resuelve, porque aparte de reconocer que “es difícil establecer si sor Juana leyó realmente a Nicolás de Cusa” (!) —y sacado el hecho de que el “emblema de las dos pirámides” no está en el poema—, la ilustradora tampoco muestra de qué textos de qué “seguidores” del cusano, *nombrados en la obra de la monja*, habría tomado ésta el tan mentado y evanescente “emblema” (Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo...”, *op. cit.*, pp. 79 y 333; *vid. supra*, n. 40).

⁷³ *Cfr.* Alejandro Soriano Vallés, *Bases tomistas*, pp. 118 ss. y 133 ss.

ñada por los vapores del sueño, se juzgaba “casi dividida” de su cuerpo cuando, en verdad, no lo estaba. Innegablemente,

[...] 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”).⁷⁴

Esto es palmario, y quienes —sin percatarse siquiera— ponen en entredicho los mismos fundamentos neoplatónicos y pseudoherméticos que defienden cuando, tras negar que el alma *en realidad* se desligue por completo del cuerpo, afirman que la “separación” se da *como parte del sueño* (esto es, como algo soñado), dejan de lado el asunto, crucial, del engaño que éste produce; o sea, los muy neoplatónicos y pseudoherméticos críticos que tal hacen, soslayan que el sueño de la “separación” es, justamente, en tanto soñado, *un engaño*, y que, por ello, *no solamente no hay semejante “separación”, sino que el alegado sueño de la “separación” y sus frutos, por engañosos, son inefectivos.*

Sin duda, este tipo de hermenéutica nace de la urgencia de ahormar el poema a un molde preconcebido. Con el objetivo de hacer de sor Juana una monja heterodoxa (“neoplatónica”, “hermética” y quién sabe qué tanto más), se manipulan los datos y se niega lo incuestionable.⁷⁵ Manifiestamente, no soy yo el único autor que niega la “separación” de marras. Baste con

⁷⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁷⁵ Además de las recientes muestras, hay que enfatizar cómo la caótica interpretación “esotérica” hermético-neoplatónica, mal zurcida a partir de la retacería del desorden exegético al que eufemísticamente llaman “eclecticismo” quienes la practican, se muestra impotente para cimentar sus propuestas. Ya comprobamos, en efecto, que no puede demostrar que sor Juana haya leído las obras básicas de las

citar al contemporáneo de la poetisa, Pedro Álvarez de Lugo, quien en su comentario de *Primero sueño* asegura “haberse hallado un alma separada del todo de su cuerpo, mientras éste 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”.⁷⁶

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 sor 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 entre tanto que estos duermen, fuera haberse dormido sor Juana si, habiendo dicho que el alma se hallaba remota (que es lo mismo que lejos del exterior gobierno), no hiciera el reparo que hizo en lo añadido (*si del todo separada no*) contra la ciega censura que parte con la primera [...]⁷⁷

En *Bases tomistas* di pormenorizada cuenta de estos asuntos, sin que la inmensa mayoría de los ilustradores liberales de la silva haya mostrado la voluntad de enterarse. Adecuado ejemplo es el tema del neoplatonismo. Según dije líneas arriba,⁷⁸ pese a las simplistas objeciones de Rocío Olivares, en el libro aclaré que, como las influencias existen y dado que “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”,⁷⁹ es imposible “suponer que sor Juana, heredera cultural de todo esto,

no poseyera su buena dosis de “platonismo”.⁸⁰ Mi intención era, eso sí —y además de recordar “que el medio intelectual en el que se desarrolló nuestra poetisa fue, indudablemente, el aristotélico-tomista de la Contrarreforma católica”—,⁸¹ “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”.⁸²

Si se descarta este turbio propósito, resulta innecesario acudir —cual es tradición entre los críticos ocultistas— a las fuentes neoplatónicas (o con ascendiente neoplatónico) desacostumbradas en el medio cultural novohispano de la segunda mitad del siglo XVII para explicar su influjo sobre la Décima Musa.⁸³ Sin ser exhaustivos, será suficiente con recordar que, cuando menos a partir de la obra de san Agustín y del pseudo Dionisio Areopagita, dicha filosofía encontró secular acomodo entre los teólogos escolásticos posteriores.⁸⁴ La ciencia sagrada de santo Tomás de Aquino es perfecta muestra de ello.⁸⁵ Por eso —a diferencia de los empeños de quienes actualmente se desviven por atraer a sor Juana a las filas neoplatónicas

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ En el caso del pseudohermetismo también hay que considerar con Brian P. Copenhaver que “the Hermetic engine sputtered on through the seventeenth century, slowly losing momentum”. Desde principios del siglo XVII esta corriente había sufrido fuerte descrédito en las plumas de pensadores como Marin Mersenne, Pierre Gassendi, René Descartes, Gabriel Naudé y, sobre todo, de Isaac Casaubon, quien en 1614 demostró la falsa antigüedad del *Corpus hermeticum*. *Vid.* Brian P. Copenhaver, *Hermetica*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. L.

⁸⁴ *Cfr.* Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 278, n. 87 y p. 285, n. 116.

⁸⁵ *Cfr.*, verbigracia, Wayne J. Hankey, “Aquinas, Plato, and Neo-Platonism”, en Brian Davies y Eleonore Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Nueva York, Oxford University Press, 2012 y Brendan Thomas Sammon, *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2013.

ideologías que artificiosamente “descubre” en sus escritos. Véanse *supra* las nn. 46, 48 y 71.

⁷⁶ Andrés Sánchez Robayna, *op. cit.*, pp. 139-40.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 141; en cursivas en el original.

⁷⁸ *Vid. Supra*, n. 64.

⁷⁹ Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, p. 174, n. 91.

paganas y heterodoxas—, como muy bien dice Wayne J. Hankey: “We can conclude that Thomas writes the history of philosophy by drawing the Platonists and the Aristotelians into a single argument in which they complement and correct each other. *The principle of this correction is the Christian faith, which the philosophy ultimately serves*”.⁸⁶

Está de más, luego, deformar los textos sorjuaninos en busca de apócrifos “eclecticismos” y anacrónicos conceptos hermético-neoplatónicos cuando en la filosofía católica propia de su *Zeitgeist* puede hallarse sin dificultad la añeja y pertinente utilización escolástica de los mismos.⁸⁷

Más allá de estos disimulos —cuyo burdo designio es volver a la madre Juana una hereje—, los expositores de *El sueño* se han negado a admitir la realidad de una noción bíblica que, una vez señalada, es ostensible en su composición. Se trata, según mencioné, del pasaje de los *Días de la Creación* (vv. 625-703), que di a conocer en *Bases tomistas*⁸⁸ y es indispensable, según quedó expuesto en el libro, para leer correctamente el poema, entre otras cosas, porque exhibe su filiación teológica católica (y escolástica).

⁸⁶ Wayne J. Hankey, *op. cit.*, p. 60; cursivas añadidas. Debemos rememorar aquí las palabras de Marcelino Menéndez Pelayo: “Y cualesquiera que sean las semejanzas aparentes entre el misticismo racionalista de Plotino y el misticismo de las escuelas cristianas, siempre habrá entre ellos todo el abismo que separa el orden natural del orden sobrenatural y de Gracia”. Marcelino Menéndez Pelayo, “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1899 a 1890”, recuperado de: <<http://www.filosofia.org/aut/mmp/ecf01a.htm>>, consultada el 21 de marzo de 2016.

⁸⁷ Uno de ellos es, por ejemplo, el concepto de *microcosmos*, del cual apunta correctamente Rocío Olivares Zorrilla que “desde la Edad Media, la escolástica había considerado siempre al hombre como síntesis o compendio del universo. Esta idea nutre de manera directa a sor Juana” (Rocío Olivares Zorrilla, “La figura del mundo...”, *op. cit.*, p. 31; *cfr.* Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 35-36).

⁸⁸ Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 279-302. De hecho, lo revelé en 1995, en el artículo “La filosofía católica de sor Juana: sobre la alusión a Jesucristo en *Primero sueño*”, *Castálida*, núms. 5-6, verano-otoño 1995, pp. 24-31, y volví a hablar de él en 1996, en *La invertida escala de Jacob...*, pp. 77-87.

Para el diseño de este periodo, la jerónima no sólo empleó las longevas nociones filosóficas de *escala perfectiva del ser y microcosmos* reconocidas por todos los intérpretes, sino que se sirvió también de la venerable tradición teológica “hexameral” judeo-cristiana, presente en sus devotos *Ejercicios de la Encarnación*.⁸⁹ Es sumamente interesante verificar cómo, partiendo del dogma católico de la Creación divina del mundo,⁹⁰ la poetisa acompañó paso a paso⁹¹ el tradicional desarrollo teológico de las jornadas del *Génesis* que, dentro de la Escuela, desemboca en otros misterios de la fe: la Encarnación del Verbo de Dios y la Redención (vv. 696-703).⁹² Se sigue, entonces, que el *Primero sueño* no es un poema ni meramente filosófico ni de lenguaje “eclectico”, “esotérico”, “pagano”, “profano” o “deísta”, cual múltiples comentaristas conjeturan,⁹³ sino, al modo de su autora, una obra de honda raigambre cristiana.⁹⁴ Como se ve, la ordenada exégesis tomista⁹⁵ de *El sueño* —que,

⁸⁹ *Cfr.* Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 281-282 y 285.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁹¹ *Cfr. ibidem*, pp. 279-316.

⁹² *Ibidem*, pp. 308-316.

⁹³ Así, entre muchos otros: Robert Ricard, “Reflexiones sobre ‘El sueño’ de sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXX, núms. 4-5, diciembre de 1975-enero de 1976, p. 29; Mari-Cécile Bénassy, *op. cit.*, p. 255; Octavio Paz, *op. cit.*, p. 490.

⁹⁴ Han transcurrido más de 20 años desde que saqué a luz este imprescindible pasaje de los *Días de la Creación* en la silva y, hasta hoy y según dije, salvo la honrosa excepción de Tarsicio Herrera Zapién, ningún sorjuanista ha tenido a bien aceptar su existencia (en especial, no puedo evitar preguntarme por los motivos que impulsaron a Alberto Pérez-Amador a dejar fuera de la nueva edición del *Precipicio de Faetón* tan fundamental descubrimiento).

⁹⁵ Por supuesto, para que la interpretación tomista obtenga resultados apropiados debe ser tomista, no sólo parecerlo. Esta perogrullada viene a cuento por el reciente artículo de Anna More sobre el *Primero sueño*; la académica emprende su trabajo con el pie izquierdo cuando da por hecho que el libro de Paz continúa proveyendo un buen panorama general acerca del tema. Para ella, el sentido último de la silva es enigmático, “not the least because the exact contours of Sor Juana’s intellectual context continue to elude scholarship” (cursivas añadidas). Y como, a la manera del premio Nobel, More supone que en *El sueño* se despliega una mezcla de influencias neoplatónicas y aris-

además de cumplir con el antedicho estado de *secuencia ilativa coherente*, incluye un sinfín de particularidades teológicas católicas ocultas a la anarquía del voluntarismo estetista de la herme-

néutica heterodoxa liberal— grantiza, al reforzar sus conclusiones con los datos biográficos existentes y cumplir con el principio de la *navaja de Ockham*, la ortodoxia de sor Juana Inés de la Cruz.

totélicas, su hermenéutica no sólo se aleja de la unicidad de la lectura tomista, sino también del ámbito cultural de su autora. En realidad el texto de More, a pesar de la terminología aristotélico-tomista, no busca desarrollar un examen consecuente con ella. Esto es patente cuando se suma al alegato de Marie-Cécile Bénassy referente a que el lenguaje tomista en *Primero sueño* no prueba nada, alegato que yo impugné en *Bases tomistas* sin que More haya deseado hacerse cargo de mi impugnación. Peor aún es su aserto de que hemos asumido que sor Juana leyó el *corpus* tomístico “estricto”, sin considerar la posibilidad de que, en vez, leyera variantes de “libros de texto” o “manuales” (“textbooks”) comunes en el siglo XVII; aserto completamente infundado, y que minimiza la pericia escolástica de la Décima Musa, atestiguada, además de por el contenido de sus escritos, por múltiples conocedores, cual se ha visto. Dentro de este panorama, no es de extrañar que, yendo tras las huellas de Pascual Buxó (cuyos ensayos, por cierto, considera “indispensables” para la lectura neoplatónica) y deslumbrada —a la manera de Sigmund Méndez— por la versión extravagante de Octavio Paz, según la cual el poema es una “profecía de la poesía moderna”, More crea que yo ignoro por completo las “presiones” que la forma poética (véase *supra* n. 51) ejerció sobre el “sujeto filosófico y moral del conocimiento”. Aparte de insinuar que la poetisa no era ama y señora de su arte, es evidente que la comentarista, sin serle fiel, se sirve del léxico tomista para desplegar una muy personal (y ausente de *El sueño*) “ontopoética”, cuyo propósito es, justamente, negar la hermenéutica tomista —que, como probé en mi libro, exhibe la alegoría sorjuanina de los límites del conocimiento humano— e insertar una peregrina

“invención de un lenguaje de deseo”. El artículo de Anna More es un Caballo de Troya dentro de la ciudadela escolástica (de él sí puede decirse que el lenguaje tomista no prueba nada). Oculto tras el vocabulario de la Escuela, su designio es hacer del poema un falso y muy (pos)moderno “espacio de libertad excepcional” ajeno a las dizque “estrecheces” de la “teleología” tomista. Desgraciadamente para la analista, su exégesis falla por completo, entre otras causas —y dejando de lado la ignorancia de la atmósfera cultural novohispana de la segunda mitad del siglo XVII—, debido a su apócrifa visión de la vida de sor Juana (por ejemplo, cinco años después de que di a conocer las evidencias históricas de la falsedad de la leyenda negra, More aún insiste en enfrentar a la Fénix con el obispo de Puebla) y al deficiente examen escolástico que asegura que, al término de la obra, la monja “claramente” restituye la “fragmentada” “facultad psicológica tomista” con un yo “unificado”. En verdad, *mediante el uso correcto de la filosofía aristotélico-tomista* que dominaba, Juana Inés dice algo muy distinto. Según demostré en *Bases tomistas*, lo que al concluir *Primero sueño* se restituye no son la “razón” y la “voluntad”, cual More pretende, sino la capacidad de *enjuiciar* las imágenes de la fantasía *por relación con la realidad*. Cfr. Anna More, “Sor Juana’s Appetite: Body, Mind, and Vitality in ‘First Dream’”, en Kimberly Anne Coles *et al.*, *The Cultural Politics of Blood, 1500-1900*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 128-130 135, 142, 143, n. 4, n. 5, n. 6; Alejandro Soriano Vallès, *Bases tomistas*, pp. 130-133, 358-364; Sigmund Méndez, *op. cit.*, pp. 2, n. 3 y pp. 36-37; Octavio Paz, *op. cit.*, p. 500.