

Stoa
Vol. 16, no. 32, pp. 85-115
ISSN 2007-1868
DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2827>

“LOS AGRAVIOS DE LA LUZ”. UNA LECTURA
ANTIMÍSTICA DE *PRIMERO SUEÑO*

“Los agravios de la luz”. An anti-mystical
Reading of *Primero Sueño*

RUBÉN BUSTOS CRUZ
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
México
ruben.bustos.cruz@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-3687-1169>

RESUMEN: Las interpretaciones mistificantes de la poesía de Sor Juana han sido moneda corriente entre sus lectores católicos. Pretendidamente, la vida entera de Sor Juana habría estado marcada por impulsos místicos desde su ingreso al convento hasta el final de sus días. Además, *Primero Sueño* sería un relato espiritual en el que plasmó el giro místico de su vida. Este artículo desea defender una interpretación contraria. La poesía de Sor Juana no solamente no es poesía mística, sino que su poema más personal, *Primero Sueño*, brota de un impulso anti-místico, que, por otra parte, estaba generalizado en el panorama filosófico y religioso del siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: Sor Juana · Mística · Quietismo · Spinoza · Primero Sueño · Poesía anti-mística · Modernidad.

ABSTRACT: The mystical interpretations of the poetry of Sor Juana have been a common occurrence among catholic readers. Allegedly, Sor Juana's entire life would have been marked by mystical impulses, from her entrance into the nunnery to the end of her days. In addition, *Primero Sueño* would be a spiritual tale, in which she expressed the mystical turn of her life. This paper aims to defend a contrary interpretation. The poetry of Sor Juana is not only not mystical poetry, but her most personal poem, namely *Primero Sueño*, arises from an anti-mystical impulse, which, furthermore, was widespread in the philosophical and religious landscape of the seventeenth century.

Recibido el 24 de febrero de 2025
Aceptado el 27 de mayo de 2025

KEYWORDS: Sor Juana · Mysticism · Quietism · Spinoza · Primero Sueño · anti-mystical Poetry · Modernity.

1. Introducción

Octavio Paz (2018) ya había mostrado una fuerte resistencia a considerar a Sor Juana como un ejemplar de aquel género super especial que constituye la mística dentro de lo religioso y la vida del espíritu. Rechazó, apelando a muy buenas razones,¹ las tentativas de los lectores católicos que acercan a Sor Juana a la figura de la mística o la monja asceta. Supuestamente, en el caso de Sor Juana el drama de la renuncia habría tenido lugar, primero, en el momento decisivo de su entrada al convento. Después, en el momento dramático de su caída a manos de los jerarcas católicos. El segundo evento de su biografía es el más significativo para la recepción católica, pues afecta directamente su labor

¹ Por ejemplo, intérpretes de la poesía de Sor Juana han querido ver en sus poemas amorosos una muestra de su misticismo. Amado Nervo ya en 1910 hablaba de la *poesía mística* de Sor Juana en *Juana de Asbaje y Méndez Plancarte* interpretó tres romances (el 56, 57 y 58) en clave mística en el segundo volumen de su edición de las *Obras completas*. Sin embargo, para Paz estos poemas de amor expresan más bien un amor profano que él se atreve a relacionar incluso con tendencias lesboeróticas en la monja. Varios de los poemas más ardientes en el repertorio de Sor Juana están dedicados a María Luisa Manrique de Lara. No son una muestra de su orientación espiritual. Al menos no es una orientación espiritual mística cristiana la que los anima, sino un platonismo sublimado, un amor cortés que la poetisa expresa hacia su amiga la virreina. Paz defiende ingeniosamente su lectura afirmando que toda esta situación sáfica pudo deberse al excedente de libido sin objeto en ambas mujeres y que caracterizaba los ánimos melancólicos. Los estados melancólicos eran una consecuencia de los ambientes conventuales y palaciegos de represión sexual en los que las dos eminentes mujeres se desarrollaron. Ambas se tuvieron por objetos recíprocos, en un amor casto, platónico y los poemas amatorios no son místicos, sino trovadorescos.

Por otro lado, sus poemas denominados “espirituales” o “religiosos” por los temas que desarrollan difícilmente podrían ser tenidos como testimonios de fervor espiritual y experiencias místicas. Paz entiende que eran “composiciones de circunstancias” (Paz 2018, p. 436): la visita de una autoridad eclesial, la profesión de una hermana, ocasiones de festividad religiosa, etc. Sor Juana misma declara en su *Respuesta* de 1691: “yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto si no es un papelillo que llaman *El Sueño*” (Sor Juana 1957, p. 1326). Si podemos poner en entredicho las conjeturas de Paz al menos deberíamos atenernos a la confesión de Sor Juana, después de todo no debía ser infrecuente que, dada su fama de versificadora, el entorno religioso en el que vivió la solicitara más de una vez para realizar composiciones poéticas en ocasión de festividades religiosas. En fin, su poesía religiosa sería nada más que poesía por encargo (el *Neptuno alegórico* es un caso conspicuo). Con todo, Paz reconoce la singularidad de tres romances (56, 57 y 58), que Méndez Plancarte ya había señalado. En ellos encuentra los perfiles de una casi doctrina sorjuanina de la no correspondencia, en la que Sor Juana defiende “el estado perfecto del que ama sin esperanza de correspondencia” (Paz 2018, p. 441), esta doctrina era válida tanto para el amor profano como para el amor entre los hombres y Dios y, en gran medida, es otra formulación de su doctrina platónica del amor. Sin embargo, no hay en estos romances nada de experiencias místicas: unión, disolución de la voluntad en Dios, anonadamiento, penetración en el reino de la nada y muerte del *ego*.

como poetisa: en los últimos años de su vida habría dejado de lado su loco amor por las letras profanas y su deseo de conocimiento para consagrarse a la vida religiosa que le correspondería en regla a una mujer como ella.

Respecto al presunto llamado espiritual de Sor Juana que motivaría su ingreso al convento, Paz nos dice que en ella no hay motivaciones religiosas o de crisis espiritual que estén inclinando su decisión. En realidad se trató de una coyuntura utilitarista, ¿qué alternativa le representaba menos daño a su decencia: el matrimonio o la vida conventual? En su *Respuesta* de 1691, Sor Juana dice que tomó la segunda opción, pues “era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad” (Sor Juana 1957, p. 813). La voluntad de Sor Juana es resuelta en esta coyuntura de su vida por un imperativo hipotético, un juicio instrumental que decide sobre los mejores medios que le permitan alcanzar sus fines personales. No está determinada por un imperativo religioso en el que se revele aquella alta voz impersonal, el *et ecce audio vocem* que intima a Agustín hasta las lágrimas bajo la higuera y lo arrastra hacia la conversión; o que lleva a *abba* Antonio hacia la renuncia, la pobreza y la ascesis del *eremos*. Nada de eso. En Sor Juana es la voz de la razón la que pondera qué es lo más beneficioso para ella.

Y no es que el fervor espiritual haya ido a mejor en su reclusión como monja. En el convento Sor Juana llevaba una vida más ocupada por sus inclinaciones intelectuales que por el amor devoto o el languidecimiento místico de su espíritu. Esta actitud de firme arraigo y confianza en sus facultades naturales fue sostenida hasta el final de sus días. Soslayando este importante aspecto, no faltaron –y aún hoy sobran– las interpretaciones mistificantes de su vida,²

² Además de las interpretaciones citadas o aludidas en este trabajo, pueden consultarse las siguientes fuentes para abundar más en el siempre polémico tema de la dimensión mística de Sor Juana. Desde luego, el clásico estudio de Amado Nervo, *Juana de Asbaje* (1910), que desea reivindicar la toma de los hábitos religiosos de Sor Juana y revaloriza la dimensión mística de su poesía. Rosa Perelmutter (2021) aporta varias indicaciones sobre el debate acerca del misticismo de Sor Juana en *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)* (2021). Informa que en su *Historia de la literatura peruana* (1921) Luis Alberto Sánchez, respondiendo en tono polémico a Ricardo Palma, llama a Sor Juana “la mística de Nepantla” (Perelmutter 2021, p. 75). En el mismo año el argentino Jorge Max Rhode sostuvo en *Las ideas estéticas en la literatura argentina* que en varias obras de Sor Juana “suena la voz inspirada del divino San Juan de la Cruz y se derrama en ellas algo de la gracia vaporosa de la musa etérea de fray Luis” (Perelmutter 2021, p. 75). En 1923 otro argentino, Héctor Ripa Alberdi comentó que a pesar de que Sor Juana “no tiene comparación con Santa Teresa, en sus años finales fue invadida por ‘un férvido misticismo, cuyos secretos guarda el enrojecido cáñamo disciplinante que mordiera sus carnes’” (Perelmutter 2021, p. 75). En general “los académicos latinoamericanos, por su parte, unánimemente juzgaron sobresaliente a la monja mexicana, aunque algunos trataron de encasillarla dentro de una tradición en particular, ya gongorina o ya mística” (Perelmutter 2021, p. 87). Este debate se extiende más allá de la década del 20 y tiene

que hacen especial énfasis en la polémica y derrota que marcó la década de los noventa hasta su muerte. La recepción católica no ve en el silencio de sus años finales el triunfo de la censura eclesiástica sobre un espíritu que aspiraba a la libertad de su ejercicio, sino una renuncia voluntaria y religiosa, una especie de profunda conversión tardía llena de autohumillaciones agraviadas —cuanto más agraviadas más edificantes. Incluso no ha faltado quien advierte en todo ello una preparación “con intuición genial para entrar al cielo” (Méndez Zamarrón 2018, p. 196). Esta opinión ya había sido defendida por Ramón Xirau en 1967, quien leyó en *Primero Sueño* una crítica al vano afán de conocer y colocó en los años finales la conclusiva *metanoia* de Sor Juana. Para Xirau, Sor Juana va “‘de la decepción vital e intelectual al desasimiento místico, el refugio en Dios’” (Paz 2018, p. 567). Pero el despojo de sus bienes materiales, la humillación de su persona y los “estados alterados de conciencia” no se correspondían para nada con los de la fenomenología mística: “en Sor Juana no hay trance místico” (Paz 2018, p. 168) ni *itinerarium* amoroso del alma hacia la *visio beatifica*. En su lugar, hay un aplastamiento total de su persona por poderes censores demasiado mundanos, excedidos de recelos y soberbia, así como un despeño hacia el envenenamiento de su alma, cercano al autodesprecio.

Sor Juana fue reducida, pero es cuestionable hasta qué grado renunció a su vida pasada y su amor a las letras. Paz defiende que no hay en ninguno de los documentos firmados en esta época por ella una sola alusión explícita a

como figuras representativas a Ezequiel Chávez (1931), Genaro Fernández Mac Gregor (1932) y Julio Jiménez Rueda (1944, 1955), pero el tema no es ajeno, por ejemplo, a Méndez Plancarte (1952), quien por un lado parece indeciso en afirmar el misticismo de Sor Juana, pero, por otro, a veces da la impresión de tener la certeza de que lo fue. Vicente Fermín Arenas Luque dedicó un estudio a Sor Juana en 1950 bajo el título *Dos poetisas místicas de América, Sor Juana Inés de la Cruz y María Raquel Adler*. En el mismo año y con título homónimo a la obra de Arenas Luque, Enrique de Gandía publica un ensayo en el volumen 7 de la revista *Voz viva*.

La cuestión sobre la dimensión mística de Sor Juana ha ocupado recientemente a Rocío Olivares Zorrilla en “Sor Juana y la tradición mística” (2008). La doctora Olivares Zorrilla encuentra profundas afinidades entre la concepción sorjuanina del intelecto y la elaboración cristiana-medieval de dicha categoría, además sugiere hacer un estudio comparado entre las metáforas de Sor Juana y los textos místico-ascéticos, especialmente prestando atención a Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola como canales transmisores de la tradición órfica-pitagórica. Comentando el pasaje de las pirámides de *Primero Sueño*, asevera que “la fuente más probable de la metáfora de Sor Juana [...] es la literatura mística, contemplativa y filosófica como la de Nicolás de Cusa y sus seguidores” (Zorrilla 2008, p. 489). Así, no solo los escritores españoles fueron fuentes de inspiración, sino también los místicos españoles proveyeron a Sor Juana de metáforas. En gran medida se debe a la obra de Paz el que no se haya prestado atención al parentesco entre Sor Juana y la literatura mística.

Emil Volek realiza una lectura del poema “Detente, sombra” en clave mística en *La mujer que quiso ser amada por Dios, Sor Juana Inés en la cruz de la crítica* (2016).

su retracción de su amor hacia el saber. Aunque psicológicamente quebrada y desarraigada de sus medios intelectualmente vitales –su biblioteca, sus instrumentos de estudio–, parece que Sor Juana evitó llegar al punto sin retorno de mutilar su conciencia y condenar todo aquello que había sido y amado. Podemos imaginar que protegió a toda costa esa mínima luz escondida en su alma –que había iluminado toda su vida– de los sombríos estados emocionales que no cesaban de alterar su mente durante los cuatro años ruinosos antes de su deceso. Con todo, el hostigamiento y final violencia ejercida sobre su vida ha sido para la recepción católica un motivo de elogios y discursos edificantes. Y si bien el silencio final y la falta de testimonios sobre su abjuración nos tienen impedidos para asegurar un giro místico en su vida espiritual, otros han leído esta laguna con el conveniente el que calla, otorga: como no dice que se desdice de sus afanes mundanos, por lo tanto, se retrajo. En cierto modo, la crisis final de su vida ha corrido la mala suerte de ser interpretada sobre el modelo teresiano. Teresa de Jesús también fue una monja distraída de sus deberes religiosos y que disfrutaba de las visitas en el locutorio, hasta que en 1555 empezó a experimentar “la presencia de Dios y muy pronto comenzó a tener visiones y a oír voces que le hablaban” (Graef 1970, p. 292). Esto marcó su dramático giro espiritual y el abandono de sus intereses mundanos. Pero, nuevamente, tal como al comienzo de la vida de Sor Juana no hubo un llamado espiritual interior hacia el convento, tampoco en el ocaso de su vida aparece por ningún lado esa voz decisiva. Detrás de su silencio final no encontramos el “no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles” (Santa Teresa de Jesús 1982, p. 110), más bien fuerzas mundanas que no operan en ella ninguna transverberación de su corazón –¿cómo podrían?–, sino que amordazan su pensamiento.

A pesar de todo, la fe y la ideología que decidió el destino de Sor Juana han contagiado “a través de los siglos, a otras generaciones. ¿Cómo explicarse, si no es por ceguera ideológica, que tres siglos después de su humillación la mayoría de los críticos católicos sigan hablando de su *conversión*? ” (Paz 2018, p. 685). Más sorprendente: ¿cómo explicarse que se siga hablando de “Sor Juana mística”? Elémire Zolla cierra el cuarto volumen de su monumental obra *Los místicos de Occidente* (2000) con una sección dedicada a Sor Juana. Ofrece una muestra de algunos romances en los que él lee “una fase última del amor divino, cuando este se despoja de la necesidad, e incluso del deseo de ser correspondido” (Zolla 2000, p. 371). Sumado a esto, pone como ejemplo de mística y erudición un pasaje de la *Respuesta* de 1691, en el que, más bien,

Sor Juana dice que a pesar de que deseaba llegar al estudio de la teología, antes debía, por probidad intelectual, estudiar las ciencias anciliares, que ella veía como conjuntos metafóricos interexplicativos.³ No dice nada sobre una experiencia mística.

Neria de Giovanni (2006), además de entender el estudio de Paz sobre Sor Juana si no como hagiografía, sí como “un escrito encomiástico” (p. 151), dice que “también a Sor Juana le llegó la crisis ascética” (p. 169), refiriéndose con ello al cuatrienio posterior a la *Respuesta*, periodo en el que en Sor Juana habría madurado el deseo de despojarse de sus bienes hasta volverse caritativa con los pobres.

En un tono más moderado sobre su presunta dimensión mística, Bernard Cesé inquierte, en la entrada dedicada a Sor Juana en el diccionario *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*:

Las penitencias que se infligía a sí misma, generando preocupación por su salud, sus impulsos místicos hacia la persona de Jesucristo en ocasión de la renovación de sus votos religiosos en 1694, su interés en lo sobrenatural, todo ello ¿manifiesta una nueva evolución espiritual? Este vuelco en su vida ¿se explica por las interdicciones y mortificaciones que le fueron impuestas de parte de sus supervisores? (Fella 2013, p. 814)

En fin, esto me ha llevado a insistir en la cuestión: ¿fue mística Sor Juana? Con un gran entusiasmo algunos receptores católicos afirman que sí. “Indudablemente que sí. Sor Juana fue mística desde el día de su bautismo. El Espíritu Santo impulsó toda su vida. En el poema ‘El Sueño’, con signos y simbolismos, va narrando su búsqueda vehemente de Dios y describe el crecimiento y la alta dignidad del ser humano y, por consiguiente, su experiencia mística” (Méndez Zamarrón 2018, p. 124). ¿Cómo explicamos esto? ¿A qué se debe el empeño por mistificar una vida y una obra que está marcadamente lejos de la experiencia mística y su fenomenología? Sin duda, Sor Juana ha tenido algo que ver en ese equívoco. El uso poético de motivos religiosos –la figura de Cristo, de María y un sinnúmero de santos y santas desfilan en sus poemas–; el lenguaje del amor con el que entrelaza los versos de sus sonetos;

³ La doctora Laura Benítez Grobet ha remarcado esta concepción de la ciencia en Sor Juana. Piensa que la idea de la ciencia unitaria puede ser una herencia platónica-renacentista. Además, relaciona la concepción sorjuanina con la idea cartesiana de la *mathesis universalis*. *Vid.* Laura Benítez Grobet, (2014), “Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad temprana”, en Viridiana Platas Benítez y José Antonio Robles, (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 13-24.

la movilización de símbolos, tanto clásicos como cristianos, en su poesía; y determinadas figuras retóricas típicas del lenguaje místico –antítesis, sinestesia, alegoría, oxímoron–, todo esto puede fácilmente precipitar la conclusión: “Sor Juana vive inmersa en la realidad de Dios y va describiendo su experiencia mística, su ascensión de Dios en Cristo” (Méndez Zamarrón 2018, p. 124). Lo más sorprendente de aseveraciones como esta es que apelan justamente a *Primero Sueño* para fundamentar los *élans mystiques* de Sor Juana, tal vez porque es su poema más autobiográfico del que esperan arrancar alguna confesión, pero ¿es realmente *Primero Sueño* un ejemplar más del género de literatura del que brota el *Libro de la vida* o los *Torrentes espirituales*? Deseo defender no sólo que Sor Juana no es mística, sino que *Primero Sueño* es un poema que niega lo más propio de la mística. En el centro de *Primero Sueño* hallamos un gesto fóbico hacia el momento definitorio de los relatos místicos de la época; gesto en el que se decide la autoposesión del propio poder y la imposibilidad simbólica de integrar el Otro poder que evacúa de sí al alma para colmarla.

La elusión de la mística es, por otro lado, una tendencia marcada del siglo XVII. Entender el panorama de la religión y el lugar de la mística en esta época nos ayudará a dimensionar mejor el asunto en cuestión.

2. Filosofía de la religión y mística en el siglo XVII

En el siglo XVII el impulso místico se ve menguado principalmente por dos factores, uno externo y generalizado en Europa y el otro interno, que afectaba directamente la vida de la Iglesia católica. El primero tiene que ver con el nacimiento del espíritu crítico de la nueva filosofía. En efecto, en el siglo XVII la filosofía hace de la religión, como nunca, un objeto más de sus cuestionamientos e intereses críticos. Propiamente hablando, son los pensadores de esta época los que, por sus desarrollos y exigencias teóricas, establecen los *fundamentals* de lo que el siglo siguiente conocerá como *filosofía de la religión*. Para Marco Ravera (1995) la filosofía y la religión comparten un espacio común que luego, en este siglo, buscan definir. El diálogo de ambas implica la conciencia de esta complementariedad y también de su diferencia. Para que surgiese la divergencia –y de ella la filosofía de la religión como disciplina– era necesario que en ese diálogo crucial se señalara más la relación de diferencia que la de complementariedad. La filosofía cartesiana, aunque fundadora de muchos tópicos de la Modernidad, no fue, con todo, la que marcó lo *proprium* de la filosofía frente a la religión.

En efecto, Descartes no fue el crítico más severo de la religión. De hecho, no podríamos asegurar que en él esté perfilada esa crítica como uno de los objetivos centrales de su proyecto filosófico. Se ocupa, sí, de problemas que articulan clásicamente el pensamiento religioso, por ejemplo, la existencia y naturaleza de Dios o la inmortalidad del alma; pero en él las problemáticas tratadas, aunque centrales, no tienen una carga confrontativa y divergente con el *statu quo* religioso de su época. La primera máxima de su moral provisional está marcada por su ánimo antipolémico frente a la religión.⁴ Aunque en otros lugares de sus obras el acento controversial despunta brevemente. En un escrito de juventud, Descartes hace que Eudoxo (paradigma del *esprit libre*) se lamente de que Epistemón (el *savant*) esté lleno de opiniones y prejuicios –librescos, de escuela y, por qué no, religiosos y teológicos–, por lo que “dificilmente se rendirá a la sola luz natural; pues desde hace tiempo está acostumbrado a ceder a la autoridad más que a prestar oídos al dictamen de su propia razón” (Descartes 2014, p. 92). Pero el acento conflictivo se desvanece rápidamente. En el prefacio de las *Meditaciones* dirigido a los teólogos de la Sorbona Descartes pretende deslindarse de ese *esprit de contradiction* que afecta a los impíos, infieles y ateos, y afirma que, más bien, escribe en gran medida para defender “la causa de Dios y de la Religión” (Descartes 1977, p. 7).⁵

En fin, aunque la depuración de las opiniones y prejuicios autoritarios y religiosos, así como la promoción de la libertad de la propia razón, definen gran parte del proyecto filosófico de la Modernidad, no están presentes en su forma más radical en Descartes, sino en Spinoza, su lejano lector neerlandés.

Spinoza es realmente el mayor crítico moderno de la religión, algunos autores han visto en él al verdadero *bogeyman* de la época. El siglo transcurrido

⁴ La determinación fundamental de Descartes antes de comenzar el desarraigó general de las opiniones de su espíritu es proveerse de un conjunto de reglas con las que pueda conducirse en la vida, a fin de que la irresolución de sus opiniones no embargue la resolución de sus acciones. La primera regla con la que se compromete es la de “seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en la que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño” (Descartes 2014, p. 117).

⁵ En la apertura de las *Meditaciones*, Descartes somete al juicio y censura de los teólogos su obra entera. No declara ninguna intención de señalar los errores o abusos de la religión o un proyecto de método crítico-interpretativo de las Escrituras, sino, más bien, dice que su deseo es indagar por la sola luz natural las dos cuestiones que, a él le parece, deben ser probadas filosóficamente: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De esta última cuestión, declara que el tratamiento que hará en las *Meditaciones* responde, de hecho, al llamado que hace el Concilio de Letrán a los filósofos cristianos –entre los que se cuenta el propio Descartes– de combatir la errada idea de que el alma muere con el cuerpo.

entre 1650 y 1750 desconoce un solo espíritu capaz de rivalizar con él “en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida” (Israel 2012, p. 207). Bastante de la crítica espinosista a la religión se encuentra condensada en el incendiario *Tratado teológico político* (TTP) de 1670 –que, llamativamente y contrario a Descartes, Spinoza pone bajo el juicio del lector filosófico, no de los teólogos–. Como la reforma de la filosofía debe, ante todo, empezar con la reforma del órgano mediante el cual se desarrolla, no es extraño que Spinoza comience con las aprensiones que ensucian el lente de la razón. Sólo si el espacio interior de la conciencia está libre de las ataduras religiosas, la razón puede desplegar sin inhibiciones su potencia.

El TTP tiene como punto inaugural la crítica al conocimiento revelado o profético, pero no es la única desarrollada por Spinoza. En efecto, en las páginas del TTP Spinoza extiende su crítica a otros núcleos doctrinales relevantes para el cristianismo: a la cuestión del milagro, a la creación de la nada, a la teleología y escatología, al antropomorfismo y la encarnación, etc. De su tratamiento de la profecía Spinoza extrae tres conclusiones fundamentales que impulsan la divergencia entre filosofía y religión. Primero, que respecto a su fuente, la profecía no se distingue del conocimiento filosófico, ya que ambos parten del conocimiento de Dios. En segundo lugar, ambas formas de conocimiento se diversifican por el modo en el que conocen a Dios: la profecía lo conoce mediante la imaginación y la filosofía mediante la razón. Entre los profetas “cada uno vio a Dios tal como solía imaginarlo” (Spinoza 2014, p. 125) y la Biblia nos enseña cómo imaginaron aquellos hombres a Dios y, como consecuencia, nos dice más bien cuál es la constitución natural del hombre, pero no cuál es la naturaleza divina. Como tercer punto, el objeto propio de la religión revelada es reducido por Spinoza a un núcleo moral que él llama la verdadera fe católica, religión de la razón o *vera religio*. Su fin es la obediencia, las obras de justicia y piedad entre los hombres. En consecuencia, Spinoza afirma

que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que solo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las cosas materiales y espirituales. (Spinoza 2014, p. 139)

Entonces, si la esfera de competencia de la religión y la teología consiste en el establecimiento y resguardo de los dogmas de fe necesarios para la obediencia y la salvación de la mayoría; lo propio de la filosofía es la libre especulación acerca de las cosas materiales y espirituales. Incluso, en caso de que los elementos imaginativos de la Escritura pudieran contrariar la luz de la razón, esta debe rechazarlos sin que tal repulsa tenga que implicar una afrenta impía a la verdadera religión, ya que para Spinoza la verdad revelada no contradice a la verdad racional. Nosotros, dice, “damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia” (Spinoza 2014, p. 397). Con esto, Spinoza marca la disociación entre fe y razón, religión y filosofía, así como el legítimo campo de gestión de cada una.

Por último, la reprobación espinosista no solo afectaba los núcleos doctrinales aislados, sino que se dirigía también a las configuraciones religioides⁶ que surgen inevitablemente de esta dogmática en la forma de iglesias o sectas organizadas con sus propios mitos y cultos. Spinoza pensaba que dichas formas pseudorreligiosas eran nocivas tanto para el libre desarrollo del pensamiento humano, como para la paz de los Estados y las denominaba con el término englobante *supersticio*. Clare Carlisle (2020) advierte que la distinción decisiva del TTP entre superstición y religión verdadera “fue subrayada por escritores modernos tan diversos como Calvin, Montaigne, Bacon, Hobbes y Bayle. Para todos estos pensadores, la superstición era, como dijo Bacon, ‘una deformación de la religión’” (p. 4).⁷

Spinoza ofrece un tratamiento sucinto de la superstición en el Prefacio al TTP. Dice que la superstición nace de la ausencia de un criterio firme respecto a los bienes de la fortuna, lo que deja a la mente en una perpetua fluctuación entre la esperanza y el temor. Esto genera en el hombre un estado constante de ansiedad y angustia que lo lleva a una actitud de hiper-interpretación de los signos: a toda costa desea encontrar un sentido en los signos exteriores de las cosas que abone a su vana esperanza. “La causa que hace surgir, que conserva

⁶ Utilizo el término “religioide” en el sentido en que lo retoma Peter Sloterdijk (*das Religioide*) de los estudios de Georg Simmel, o sea, como un término que designa “un ‘semiproducto religioso’ que se parece a lo religioso, pero no lo es” (Sloterdijk 2022, p. 205).

⁷ En realidad, es una distinción mucho más antigua que marca toda la trayectoria de la filosofía de la religión. La encontramos ya operante en *De natura deorum* de Cicerón, luego pasará a jugar un papel relevante en San Agustín, que opondrá la superstición a la verdadera religión cristiana. Tomás de Aquino dirá que la religión como virtud es el justo medio entre la superstición y la irreligión.

y que fomenta la superstición es, pues, el miedo” (Spinoza 2014, p. 77). La mente supersticiosa busca el auxilio divino en cualquier lugar descabellado, salvo en la sola razón. De hecho, es enemiga de la razón. Además, uno de los efectos emocionalmente más destructivos de la superstición es el entriseamiento del alma: “los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; [...] todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa” (Spinoza 2014, p. 78). La superstición tiene su fuente en la naturaleza humana, cuya esencia es el deseo perpetuo de utilidad y bien, y que, unida a una vida pasional inmoderada –antes bien, espolizada por la imaginación– y a una idea inadecuada tanto de Dios como del hombre, da pie a un sinfín de pseudorreligiones tan variadas como las pasiones y, por lo tanto, difícilmente extingubles.⁸

En la epístola a Henry Oldenburg de 1675, Spinoza vuelve sobre la diferencia entre religión y superstición: “ésta tiene por fundamento la ignorancia y aquella la sabiduría” (Spinoza 1988, p. 388). La airada epístola 76 a Albert Burgh, en la que Spinoza le recrimina su conversión a la Iglesia Romana se desarrolla sobre esta distinción entre *supersticio* y *vera religio*. En el penúltimo párrafo Spinoza lamenta que Burgh haya depuesto la recta razón, para adherirse ciegamente y como esclavo a la *supersticio exitiabilis*. Lo reconviene a reconocer la razón y cultivarla, pues solo por ella se llega a la verdadera religión y al verdadero conocimiento de Dios. Finalmente, le pide que deje de lado “los errores absurdos” (Spinoza 1988, p. 400) que Spinoza llama, cásticamente, *mysteria*, los cuales, “cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que trascienden el entendimiento” (Spinoza 1988, p. 400). Éste no ha sido el primer lugar en el que Spinoza habla de los *mysteria* como la quintaesencia de la superstición y, por lo tanto, como el límite crucial que alcanza su filosofía de la religión en su tarea crítica y de reforma. En el TTP deploraba que la fe hubiera degenerado en

⁸ Luis Ramos-Alarcón Marcín (2020) dice que la falsa religión opera en Spinoza como un mecanismo de captura de la natural ambición humana. En realidad, el gran reto de la filosofía ética de Spinoza no tiene que ver con el conflicto de la mente contra el cuerpo, al que tendría que dominar e incluso aspiraría a vivir separadamente de él. Esto tiene sentido sólo en el esquema dualista cartesiano. El problema de la ética de Spinoza es el “de un cuerpo o una mente que es secuestrada por jerarquías –sean de falsos religiosos, de monarcas, de tradiciones, de naciones, de etnias, etcétera– que atrapan nuestra propensión natural a la ambición. Esas jerarquías conducen ingenios y voluntades por medio de la administración de identidades y muestras de aprecio desde las posiciones más altas, como medio para el afianzamiento de la misma identidad” (Ramos-Alarcón Marcín 2020, p. 59).

credulidad y prejuicios [...] que transforman a los hombres de racionales en brutos [...] se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en *absurdos arcanos*. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometan la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina (Spinoza 2014, p. 82; mis cursivas).

Este amargo reproche puede ir dirigido, en primera instancia, a la teología de corte agustiniano, que ve corrompida la naturaleza humana por el pecado original e insiste, por lo tanto, en su impotencia y la esperanza en la gracia divina para su salvación. Pero es exactamente la esperanza la que junto con el temor hace de resorte para la superstición y la alimenta. El temor *por* la propia impotencia y *hacia* el absoluto poder divino que amenaza con un castigo eterno, estimula la esperanza en conseguir la salvación *mediante* ese Otro Poder, que es Dios. Las configuraciones religioides más tenaces están interesadas en depotenciar la naturaleza humana y entristecerla para dominarla a su antojo, por eso odian la alegría, la autonomía y el disfrute del propio poder, que para Spinoza es la razón.

Los pasajes sobre la superstición de la carta a Burgh y del TTP apuntan a la idea de que Spinoza pensaba que las estructuras religioides, además de tener como dispositivos de control psicológico la esperanza y el temor y una ontología de la impotencia como base, articulan sus discursos en un lenguaje mistificante, cuyo presupuesto esencial es la radical trascendencia divina. Para la mente supersticiosa todo es un signo de mal o buen augurio o un misterio encriptado ante el que hay que callar. Silenciada la razón, sólo queda imaginar, de ahí la facilidad supersticiosa hacia la milagrería y su cómoda creencia en un Dios Soberano y providente que se encapota en los cielos desde donde actúa de modos misteriosos.

Pero, más allá de la crítica a la superstición, ¿hay en Spinoza una crítica tematizada a la mística? Todo lo anterior bastaría por sí solo para afirmar que, aunque no está expresamente planteada así, la filosofía de Spinoza es marcadamente antimística.⁹ Lo interesante es descubrir que, al menos en el TTP,

⁹ Tesis que, por otro lado, ha defendido Gilles Deleuze (2019) en *En medio de Spinoza*, y a la que ha llegado mediante la interpretación de la ontología spinosista, que erradica el esquema (neo) platónico-cristiano de la trascendencia del Uno-Bien y sobre el que se fundamenta la moral como sistema del juicio, así como la posibilidad del discurso de la teología negativa. “Spinoza es lo contrario de esa poesía de la teología negativa, de esa poesía de la sombra [*poésie de l'ombre*]” (Deleuze 2019, p. 220)

Spinoza sí se pronuncia sobre la mística y no en un sentido positivo. La cábala, como la dimensión mística-esotérica de la religión judía, fue abiertamente despreciada por él. No es un secreto para nadie que Spinoza conocía las obras de al menos tres cabalistas,¹⁰ por los que no sintió simpatía y declaraba, en general, no entender.

En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de *profundísimos misterios*; [...] creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necesidad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que yo no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan solo *pensamientos pueriles*. He leído también, e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la *broma*, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su *locura*. (Spinoza 2014, pp. 305-306; mis cursivas)

Spinoza desprecia las cavilaciones y fantasías de esos *aliquos Kabbalistas* porque ensalzan con palabrería de místicos la pura impotencia humana y dan un aura de santidad a la ignorancia. En fin, para Spinoza las configuraciones religioides deforman hasta lo irreconocible la *vera religio* y pretenden poseer como exclusivo privilegio “los profundísimos misterios de la Escritura” (Spinoza 2014, p. 83), en los que mezclan platonismo, doctrinas paganas y enseñanzas cristianas con una fuerte dosis de imaginación. La mística, indiciada en el discurso del TTP bajo la antonomasia o sinéctico “Cábala”, representa para Spinoza el fastigio de las construcciones religioides, en cuyo lenguaje oscuro la mente supersticiosa ha consagrado su impotencia, su ignorancia y su tristeza. Es, en suma, la peor locura de todas las que se han ensayado en la dimensión religiosa, pues es la mayor deformación de la *vera religio*.

No obstante, la desconfianza hacia la mística y su depreciación no era en esta época un fenómeno específico de la conciencia filosófica que estaba impulsando la divergencia entre filosofía y religión. También la vida interna de la Iglesia se vio atacada por recelos hacia los movimientos místicos que, en sus impulsos entusiastas, amenazaban, no la verdadera religión de la razón que preocupaba a Spinoza, sino algo más importante aún para la corporación religiosa: la necesidad de su mediación. El segundo factor que desacelera el impulso místico en el siglo XVII –alentado apenas el siglo pasado por figuras tan importantes como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz– tiene

que deja en su discurso grandes resquicios de fuga hacia la trascendencia innominable. El proyecto ontológico de Spinoza persigue la univocidad del ser frente a la polivocidad metafísica, teológica y mística, que reservan en la trascendencia un reducto inexpressado de la realidad.

¹⁰ Abraham Cohen Herrera, Menasseh ben Israel y Joseph del Medigo.

que ver con una dificultad de la vida interna del cristianismo católico, ese escollo del que ya no podrá recuperarse la mística cristiana lleva el nombre de *quietismo*.

2.1. El *affaire* quietista y la decadencia de la mística cristiana

En gran medida, lo que Hilda Graef (1970) denomina la *decadencia* de la mística y que Marco Vannini (2015) llama la *sconfitta* de la mística se debe a la controversia quietista que conmocionó la segunda mitad del siglo XVII. El quietismo tuvo al clérigo aragonés Miguel de Molinos como su principal representante y fue su *Guía espiritual* de 1675 la que desató la disputa. Molinos predicó su doctrina en Roma con gran éxito. Las ideas centrales de su enseñanza eran “la oración completamente pasiva y la indiferencia del alma respecto a su propio destino” (Graef 1970, p. 322). Esta indiferencia y dejamiento ya habían sido alentadas por Francisco de Sales a comienzos de siglo. En la mística salesiana la esencia del hombre era definida como voluntad y, por lo tanto, el perfecto estado místico consistía en la licuefacción de la propia voluntad en la voluntad divina, lo que distinguía el sumo estado de obediencia del alma a Dios. “Así debemos, Teótimo, hacer nosotros; dejándonos doblar y traer, según el beneplácito divino, como si fuésemos de cera; no ocupándonos en desear y querer las cosas, sino dejándolas querer y hacer a Dios” (Zolla 2000, p. 46), escribía el clérigo francés en su *Tratado del amor de Dios* (1616).

En general, el quietismo molinista radicalizó la indiferencia salesiana con su doctrina de la oración pasiva. Entre los místicos anteriores a Molinos la oración pasiva se encontraba típicamente reservada a los últimos estadios contemplativos del alma en su itinerario de desasimiento místico, pero Molinos la colocó al principio, accesible a todos los hombres sin necesidad del ejercicio previo de las virtudes religiosas, ya que para él “la fe ha de ser pura, sin imágenes ni especies; sencilla, sin discursos” (Molinos 1977, p. 112). De hecho, Molinos hacía un llamamiento a la renuncia de las obras externas de la devoción, pues, en su opinión, bastaba la aniquilación de la propia voluntad en Dios. “Su continuo ejercicio es entrarse dentro de sí en Dios con quietud y silencio; porque allí está su centro, su morada y sus delicias” (Molinos 1977, p. 195). Molinos sostenía que pocas almas podrían alcanzar este dichoso estado, porque pocas abrazarían su autodesprecio, con todo, él conminaba hacia el anonadamiento místico.

Por el camino de la nada has de llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección; y así te sabes perder, serás dichosa, te ganarás y te acertarás a hallar. En esta oficina de la nada se fabrica la sencillez, se halla el infuso recogimiento, se alcanza la quietud y se limpia el corazón de todo género de imperfección. ¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces de la nada tu morada! (Molinos 1977, p. 248)

Otro punto intranquilizante de su enseñanza radicaba en que, una vez alcanzado este estado de perfección mística, el espiritual permanecía ininterrumpidamente en él y, por lo tanto, no podía pecar más, pues era movido por la sola voluntad divina. Este último aspecto fue particularmente enfatizado por su receptora francesa, Mme. De Guyon.

La doctrina molinista tuvo buena recepción en Francia. En su *Análisis de la oración mental* (1686), Francisco La Combe defendió que todo hombre era capaz de alcanzar la contemplación pura a condición de que se desapegara de todo aquello que no fuera Dios. Afirmó que el alma es capaz de llegar a un estado de oración perpetua y sin ninguna mediación, pues no requiere de una ciencia particular. La Combe fue el director espiritual de Madame de Guyon, figura determinante para la polémica quietista en Francia. La espiritualidad de Mme. De Guyon coincidía en varios puntos con la mística salesiana y molinista. Para Guyon, la unidad esencial del alma con Dios se lograba por el desapego de la voluntad y su aniquilamiento en Dios. Esto adquirió una consecuencia de tinte molinista. Si el alma estaba en perfecta unidad volitiva con Dios, a tal punto que la voluntad del alma no era, propiamente hablando, *su voluntad* sino *la voluntad divina*, entonces “el alma está en una total ignorancia del mal y como impotente para cometerlo [...] Quien ya no es, tampoco puede pecar” (Zolla 2000, p. 168). Guyon agregaba que, por lo tanto, las almas en tal estado de unión perfecta con Dios eran puras y difícilmente podían confesar pecados, pues no encontraban en sí mismas nada que pudiera ofender a Dios, “a causa de la completa pérdida de su voluntad en Dios. Y lo mismo que Dios no puede querer el pecado, tampoco lo pueden querer ellas” (Zolla 2000, p. 168).¹¹

En 1688 Guyon, quien se movía como laica *quasi* santificada entre la alcurnia francesa propagando sus enseñanzas, conoció al obispo de Cambrai,

¹¹ Para una apreciación documentada y rigurosa del estado de la mística en el s. XVII, con especial énfasis en la doctrina de Madame Guyon, recomiendo ver el artículo de la doctora Zenia Yébenes Escardó, (2014), “La ciencia de los santos o el amor puro según Madame Guyon”, en Viridiana Platas Benítez y José Antonio Robles, (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 25-40.

Fénelon, la segunda personalidad relevante del quietismo francés. La doctrina del amor desinteresado fue central para Fénelon. El amor desinteresado es el verdadero estado pasivo del alma en el que su voluntad está desapegada no solo de los bienes del mundo, sino de los dones sobrenaturales de Dios. El amor desinteresado no desea consuelo ni beneficios en los dones de la gracia, no busca en ellos un motivo para cultivar su orgullo. Una voluntad saciada de la voluntad divina “es el más puro de todos los amores” (Zolla 2000, p. 167). Aunque en su *Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior* de 1696 es evidente que Fénelon se empeñó por defender a Guyon y aclarar en qué sentido hablaba él de la quietud del alma, del estado de quietud y de la contemplación pasiva, con el fin de evitar las suspicacias de quietismo, fue, no obstante, acusado por el obispo J.-B. Bossuet,¹² quien, finalmente, por mediación de Luis XIV, obtuvo de Inocencio XII la condena de la doctrina quietista.

Todo concluyó en la censura del quietismo, “que defendía la supresión de todos los actos explícitos de fe y la total suficiencia del acto continuo de contemplación” (Graef 1970, p. 325). Es evidente que el molinismo y el quietismo francés con su apelación al aniquilamiento de la voluntad en Dios, al amor desinteresado, la perpetua e ininterrumpida unión mística y su alegada inmunidad moral, en fin, su llamamiento a una religiosidad cada vez más interiorizada, no satisfacían las exigencias cléricales pos-tridentinas. Estas explosiones místicas fueron vistas muy pronto como potencias centrífugas que erosionaban desde dentro al catolicismo y que comprometían las “representaciones religiosas y mediaciones sacerdotales, estableciendo una relación Dios-alma *nulla interposita natura*” (Vannini 2014, p. 274).

Los siglos siguientes difícilmente conocerán figuras de altura espiritual como las del siglo de oro español. Finalmente, así como el empuje místico llega a su ocaso con el *affaire* quietista en Europa, en el Nuevo Mundo tampoco habrá grandes figuras memorables de la mística cristiana. En realidad, el cristianismo que se importaba, por ejemplo, a la Nueva España era demasiado antimístico, vigilado por la sanidad doctrinal y poco inclinado a efusiones entusiastas y de divinización del alma humana. La ortodoxia no ignoraba que en el juego de tensiones que marcaron al quietismo había resurgencias de aquel

¹² Wendy M. Wright señala que Bossuet pertenecía al grupo de moralistas rigoristas que “estaban en auge en aquella época. Insistían en la obediencia a la autoridad eclesiástica, desconfiaban de la experiencia interior, cuestionaban la pasividad en la oración y el concepto de santa indiferencia, consideraban que la unión con Dios era excepcional y descartaban la posibilidad de la oración perpetua” (Lamm 2013, p. 450).

genio religioso que inspiró la Reforma.¹³ Por ello, no es raro que “los conventos de Nueva España no dieron ni grandes místicos ni grandes teólogos” (Paz 2018, p. 195).

3. *Primero Sueño*: poesía antimística

Sería desoír los testimonios de que disponemos pretender ver en Sor Juana una monja muy devota. Más desacertado es leer en ella la huella de experiencias místicas del tipo que acabamos de señalar. Sor Juana no era nada propensa a efusividades místicas. Su poesía tiene la fuerza y lúcida elaboración conceptual de quien aspira a comprender con la sola luz de la razón las cosas. Carece de oscurecimientos, de religiosos apagamientos, de noches oscuras y desconoce aquella oficina de la nada molinista. La noche de *Primero Sueño* está lejos de la noche oscura de la *Nube del no saber* y de San Juan de la Cruz. No presenta un desasimiento nocturno, sino la refuliente autoposesión del alma.

En su vida religiosa, Sor Juana fue más bien “una monja tibia y no se distinguió ni por el fervor ni por el rigor” (Paz 2018, p. 202) y *Primero Sueño* es “poesía del intelecto ante el cosmos” (Paz 2018, p. 537). En *Primero Sueño* el alma “está sola, no frente a Dios sino ante un espacio sin nombre y sin límite” (Paz 2018, p. 537). Cierto... y no obstante, también está Dios. No en el sentido en que podría estar en Santa Teresa o Mme. De Guyon. El alma no ha *subido* en itinerario espiritual para aniquilarse, ni ha entrado en la séptima morada –que es su centro fundente– para unirse a Dios en matrimonio espiritual. ¿Entonces, de qué manera presenta *Primero Sueño* a Dios y qué actitud define a Sor Juana ante dicha presencia?

3.1. Las cuatro presencias de Dios en *Primero Sueño*

Varios comentadores han hecho notar que aunque Dios aparece en *Primero Sueño* lo hace bajo advocaciones más bien filosóficas que devocionales. Sor Juana lo llama “alto Ser” (v. 295),¹⁴ “Causa Primera” (v. 408), también

¹³ Así lo entiende Evangelista Vilanova (1989): “El quietismo, teniendo en cuenta el trasfondo de los conflictos religiosos de su tiempo, aparece como un retorno al primer intento de reforma. Recordemos que los anatemas de la sexta sesión del Concilio de Trento se refieren a la misma cuestión: oponerse a una doctrina que, entre la innumerable variedad de medios de aproximarse a Dios, sólo utiliza uno, que es el acto de fe, en su acepción de *fiducia*, justamente de confianza en Dios. Esta actitud favorecía una religiosidad en la que las mediaciones quedaban pospuestas, ‘una religiosidad que no se podría conciliar con la organización de la Iglesia visible, una religiosidad que no se cumple en la vida colectiva: esta es la fórmula general que revela la continuidad de cierto genio religioso, en la empresa de la reforma y en la historia del quietismo’.” (pp. 784-785).

¹⁴ En lo que sigue cito sólo los versos de la edición utilizada de *Primero Sueño*.

“eterno Autor” (v. 674). Sin embargo, registra otra advocación menos filosófica y teológica que conecta directamente con el lenguaje místico y las figuraciones simbólicas platónico-cristianas y que relumbra como núcleo fóbico en un pasaje fundamental del poema, definiéndolo, en su modo de presentar estas dos presencias, como poesía antimística.

Sor Juana escribe que, en la zona abisal del conticinio, el inter entre la noche y el amanecer, los sentidos de su cuerpo quedaron privados de sus objetos ordinarios y cedieron al general silencio que incitaba al descanso. Describe el funcionamiento interno del cuerpo y de las facultades del alma durante el dormir. Con la actividad del “pincel invisible” (v. 282) de la fantasía –estimulada por los vapores narcóticos que le llegan del proceso digestivo– comienza el *Sueño*. El alma contempla entonces las figuras “sin luz, siempre vistosas” (vv. 283-284) de las criaturas del mundo sublunar, pero también las formas intelectuales.

De repente, en una elevación de la que Sor Juana se muestra sorprendida, su alma “toda convertida/ a su inmaterial ser y esencia bella,/ aquella contemplaba,/ participada de alto Ser, centella/ que con similitud en sí gozaba/ y juzgándose casi dividida/ de aquella que impedida/ siempre la tiene, corporal cadena,/ que grosera embaraza y torpe impide/ el vuelo intelectual” (vv. 292-301). Este pasaje es el primero en el que se hace alusión a Dios como alto Ser y que algunos comentadores han explotado en clave mística. Méndez Zamarrón (2018) no tiene reparo en ver ahí la mediación de Cristo que comunicaría al alma su esencia bella, pero es una interpretación engañosa. En primer lugar, por ningún lado Sor Juana ha mencionado a Cristo.¹⁵ Además, el

¹⁵ A propósito, Octavio Paz comenta: “En todo el poema no hay una sola alusión a Cristo; la poetisa habla del Alto Ser, de la Primera Causa o del Autor del Mundo, nunca de Dios Padre, del Salvador o de Jesús. Tampoco dice que ha sido creada por Dios sino que es una ‘centella’, una chispa del fuego divino. La expresión no es cristiana y tiene resonancias herméticas. Hay otros rasgos neoplatónicos. Para Platón el conocimiento obedece a la ley de la semejanza; contemplar es participar; el ojo espiritual, el intelecto o *Nous*, ve la luz divina y goza al verla porque él mismo está iluminado por ella y participa en aquello que ve. Sor Juana lo dice en términos que no pueden ser más puramente platónicos: el alma, al contemplarse como parte del Alto Ser, ‘con similitud en sí gozaba.’” (Paz 2018, p. 559). Pero Paz tampoco es imparcial. Ciertamente no hay una mención explícita de Cristo en el poema, pero es una exageración decir que no hay una sola alusión a él, pues sí la hay. La parte a la que me refiero corresponde a vv. 695-703. Sor Juana explica que la venturosa naturaleza humana fue hecha compendio de todo lo creado porque estaba reservada a una “amorosa Unión” (vv. 698-699) con Dios –se entiende que en la persona de Cristo–, y se lamenta que tan “encumbrada merced” (vv. 697-698) sea habitualmente ignorada y mal correspondida por los hombres. Con todo, esta alusión a la mediación cristológica aparece sin apasionamiento místico, como a toda costa quiere ver Méndez Zamarrón. Lo que me parece verosímil es que esos versos pueden guardar una amarga autorreprobación de la poetisa por lo que ahora estoy por señalar.

pasaje se refiere a una actividad autocontemplativa del alma. El participio del verbo *convertir* nos dice que el alma se repliega en sí, hacia aquella centella más alta, el intelecto, potencia-imagen del alto Ser. En esto coincido más con el juicio de Soriano Vallès (2000), quien ha interpretado la centella como el acto de entendimiento del alma, en el que se deleita.¹⁶ Es un confesado goce de su poder más propio, la experiencia alegre de *su propia luz natural*. Pero la reflexividad que en el v. 295 lleva al alma hacia el goce del propio poder está lejos del goce místico del Otro Poder que la penetra y la desaloja de sí misma, y es ajeno, por tanto, a la unión mística. Esto ya debería alertarnos contra el presunto misticismo de Sor Juana.

Sin saber cómo, el alma se encuentra como “puesta, a su parecer, en la *eminente/ cumbre de un monte*” (vv. 309-310), más alto que Atlante y Olimpo, al que las nubes no oscurecen ni el vuelo del águila alcanza ni siquiera en su región primera. Después de su loa a Homero, Sor Juana remata la imagen excesiva del *apex mentis*, del henchimiento de su gozo, con el pasaje de las pirámides.

las Pirámides fueron materiales/ tipos solos, señales exteriores/ de las que, dimensiones interiores,/ especies son del alma intencionales: que como sube en piramidal punta/ al cielo la ambiciosa llama ardiente,/ así la humana mente/ su figura trasunta,/ y a la Causa Primera siempre aspira,/ céntrico punto donde recta tira/ la línea, si ya no circunferencia/ que contiene, infinita, toda esencia. (vv. 400-411)

Encontramos la segunda referencia a Dios, a quien esta vez aristotélicamente llama Causa Primera. ¿Hay elementos aquí para leer una experiencia de unión o contemplación mística? No los hay. Sor Juana se limita a decir que las pirámides son metáforas materiales que expresan la vida interna del alma, que copia el movimiento ascendente de la llama. Podríamos admitir, con muchas reservas, que esta sección es propiamente la que, en todo caso, expresa los *élan mystiques* que cierta línea interpretativa ha querido ver en Sor Juana.

¹⁶ Soriano Vallès (2000) rechaza la lectura de Paz del viaje del alma. En realidad no hay tal viaje, porque el alma no se separó nunca del cuerpo, Sor Juana dice casi (v. 297), no que dicha separación efectivamente se dio. Respecto al v. 295, comenta, nuevamente contra Paz, que “dicha participación no es como formando parte de Dios, sino por *imagen*; o sea, porque la operación del entendimiento humano fue, guardando todas las distancias, creada a imagen de la del divino” (p. 126). No es que el alma se contemple, en una duplicación inexplicable, a sí misma como chispa divina, “la ‘centella’ contemplada por el alma no es sino la operación o acto del entendimiento *a través del cual* ella se sabe alma espiritual, por una parte, mientras que, por otra, la espiritualidad así ‘gozada’ proviene de la ‘participación’, por *imagen*, de la operación de Dios” (Soriano Vallès 2000, p. 126).

En este segmento el alma ha alcanzado un segundo momento de su reflexividad: no sólo se descubre participada de la Luz divina, sino que experimenta en sí un impulso que tira hacia el céntrico punto esencial. Ahora, ella no dice en el resto del poema que logre saciar esos flamígeros impulsos. Los comentarios entienden que el drama de *Primero Sueño* radica, justamente, en el hecho tristísimo de la imposibilidad del alma de llegar a la Causa Primera, aquel núcleo refulgente en el que fundiría su centella, pero en Sor Juana ¿esto se ha tratado de imposibilidad o de la libre decisión de no hacerlo?, ¿es no poder o no querer? Más bien lo que nos dicen los siguientes versos es que Sor Juana pudo, pero no quiso avanzar hacia la culminación solvente de la visión que ahora se le presentará.

Octavio Paz contrapuso la poesía de Sor Juana a la de Góngora, dijo que mientras en esta triunfa la luz, en aquella todo es nocturno, penumbroso. Disiento. El poema no solamente concluye con el amanecer, sino que está entrelazado de imágenes y metáforas ígneas: “los lucientes/ faroles sacros de perenne llama” (vv. 32-33), la reiterada mención de las estrellas, el Faro, la flama cuya “figura trasunta” (v. 407) el alma en su conato ascendente, la centella, etc. En todo este panorama de oposiciones casi maniqueas, en las que constantemente están contrapunteadas y tirando la oscuridad ominosa y la radiante luz, surge, casi una treintena de versos antes de la mitad del poema, Dios nuevamente. Esta vez Sor Juana lo llama, en un tono menos impersonal y filosófico y más poético, “el sol” (v. 460).

El contexto del verso está marcado por la aguda ansiedad y estrés a los que se ve sometida el alma por la visión que extiende “por todo lo criado” (v. 445) que, aunque es mínimamente figurable, la razón no la entiende: Sor Juana ve pero no entiende. Ella quiere ver y entender. Entonces, sintiendo el incipiente entorpecimiento de su potencia, retrocede, como quien se aleja de algo que le representa un mal. Nuevamente topamos con una actitud que se aparta de la fenomenología mística. Para místicos como Pseudo Dionisio Areopagita y San Juan de la Cruz el ahondamiento en el no-poder del alma va adquiriendo un conocimiento progresivo que es no-conocimiento y que trasciende toda ciencia. Sor Juana ya presiente hacia dónde se encamina el gradual embotamiento de sus facultades. Sabe que la casi separación de su alma puede, de hecho, acontecer si no se sustrae de aquella monstruosa visión. Aunque tiene el camino abierto hacia la superación mística, ella no desea trascender ninguna ciencia, para quedarse, como San Juan, en el balbuceo del no-saber. El problema es que, aunque el alma “retrocedió cobarde” (v.

453) de la visión del “inmenso agregado” (v. 446), no revocó el presupuesto o intención osada de “la vista que intentó, descomedida,/ en vano hacer alarde/ contra objeto que excede en excelencia/ las líneas visuales/ –contra el sol, digo, cuerpo luminoso” (vv. 455-460). Esto lo lamentará más adelante, tal como Ícaro lloró su atrevimiento.

Paz apunta que este sol corresponde, dentro del paisaje fantástico del *Sueño*, a la imagen del sol físico, real, de la cosmología por la que divaga el alma en su viaje. Descreo de esta interpretación, justamente porque aquí Sor Juana ha llegado a un tercer momento de la reflexividad del alma, marcado por la vecindad del centro que irradia luz a esas formas que aún sin luz, son vistosas y que en el v. 408 reconocía todavía lejano. Estamos aquí ante la figura del *sol spiritualis*, “céntrico punto” (v. 409) que contiene toda luz (o esencia).

Quisiera demorarme un poco más en un pasaje que me parece problemático y en el que, en gran medida, se apoya mi lectura. Comienza en v. 454 con la rara expresión “Tanto no”, ¿cómo interpretar “Tanto no”? Pareciera que la serie de versos precedentes (435-453) orillan a una primera lectura que llamaré *lectura de confusión*. Glosando esos versos dicen: “El inmenso agregado *no* dio señas de posible a la comprensión, así que el alma retrocedió cobarde”. Entonces el v. 454 debería leerse como enfatizando esa imposibilidad: “Tanto no dio señas de posible el inmenso agregado [que] el alma ‘del osado presupuesto/ revocó la intención, arrepentida’ (vv. 454-455)”. Pero justamente en esa construcción falta un *que*. Esta primera lectura es difícil de sostener. En primer lugar, la serie de versos que preceden al v. 454 nos hablan de un objeto de contemplación diferente al que introduce “Tanto no”. En esa serie el alma retrocede cobarde ante el cúmulo de lo *criado* (v. 445), su objeto desbordante es “la sobra de objetos” (v. 451). Llamemos a este primer objeto el objeto *creado*, *limitado* u *ordinario*. Antonio Alatorre (2009) comenta este verso como sigue: “el tener de pronto ante los ojos todas las cosas del mundo se compara con el ver (o tratar de ver) directamente al sol en un día despejado; esto es insoportable, pero lo otro muchísimo más” (Sor Juana 2009, p. 512). O sea, Alatorre ha reducido dos objetos a uno solo. Piensa que el cúmulo de lo *criado* es *como* el sol, por lo que deslumbra al alma. Pero Sor Juana no hace este símil.

Yo sostengo que una reducción tal es imposible, precisamente porque “Tanto no” introduce un nuevo objeto ontológicamente distinto al objeto ordinario. Este es el segundo punto que dificulta la *lectura de confusión*. “Tanto no” no

es una insistencia sobre la imposibilidad de la visión del objeto ordinario, expresada en los versos previos por el *no* del v. 450. Es un “No tanto”, pero anastrofado. Si admitimos esta lectura, que llamo *lectura de distinción*, encontraremos que en v. 454 Sor Juana introduce un nuevo objeto de contemplación, heterogéneo del objeto ordinario y con el que no establece ningún símil. Llamemos a este segundo objeto el *objeto increado, excesivo o extraordinario*. Si procedemos con libertad a reconstruir el segmento de vv. 454-460, obtendremos: el alma retrocedió cobarde ante el objeto ordinario. “*No tanto* del osado presupuesto revocó la intención,/ [como si estuviera] arrepentida, / [por] la vista que intentó, descomedida,/ en vano hacer alarde/ contra objeto que excede en excelencia/ las líneas visuales/ –contra el sol, digo, cuerpo luminoso [objeto extraordinario]” (vv. 454-460).

Esta lectura tiene sentido, sobre todo si entendemos que, *hasta este punto*, Sor Juana ha escalado su visión según el modelo platónico-cristiano de la contemplación mística. Así, es imposible confundir el objeto creado (v. 445) con el objeto increado, Dios, simbolizado por el sol (v. 460). Según la lectura de distinción que propongo lo que encontraríamos en las series de versos acompañadas por v. 454 son dos objetos de contemplación irreductibles entre los que no media ningún símil, como entiende Alatorre.

El v. 454 nos dice que, a pesar de que el alma fue deslumbrada por el objeto creado y se rindió ante su intento de visión, *no tanto* así cejó en su intención de dirigir su mirada hacia la fuente que irradiaba luz, justamente el objeto increado. Pero en este punto ¡Sor Juana transgrede la *via contemplationis*! Es como si el contemplador platónico, fuera de la caverna, no soportando los reflejos de la alta luz en los objetos decidiera, con todo, girar la vista hacia el sol del cielo. Si el alma ha reculado, aversiva, ante los simples reflejos de la luz ¿cómo aspira admitir la visión desnuda del sol? No puede.

Por otro lado, la lectura de confusión pasa por alto la alusión a Ícaro en el v. 467. Según esta lectura deberíamos entender que Ícaro habría caído por su intento de contemplar el orden inferior de lo creado. Sin embargo el mito ovídico no dice que Ícaro se precipite al mar porque haya visto por debajo suyo la sagrada Samos, a Lebintos “y Calimno, rica en miel” (Ovidio 2013, v. 222). Ovidio dice que la caída tiene como motivo que Ícaro “abandonó su guía [*deseruitque ducem*]” (Ovidio 2013, v. 224). Ícaro cae por (1) romper el *iter ascencionis* y (2) remontarse desordenadamente hacia un *altius iter*, “llevado por el deseo del cielo [*caelique cupidine tractus*]” (Ovidio 2013, v. 224). La transgresión del orden ascensional remonta a Ícaro hacia la *vicina*

solis. Es la cercanía del sol y no la visión hacia abajo lo que decide el trágico final de Ícaro. Sólo la lectura de distinción tiene la virtud de delimitar estos dos objetos y estos dos momentos contemplativos tanto en Ovidio como en Sor Juana y no reducirlos absurdamente a uno solo mediante un símil.

Pues bien, la situación de Sor Juana no difiere de la de Ícaro. El v. 454 al introducir el objeto extraordinario de contemplación relata que (1) Sor Juana también ha transgredido el *iter ascencionis* y que (2) la vecindad solar la agobia. ¿Cómo reacciona el alma-Sor Juana ante esta presencia lumínica-numinosa?

El pasaje en cuestión marca el momento crucial en el que comentadores como Paz han visto el fracaso del alma humana en su odisea por conocerlo todo. Pero, aunque reconozco que el segmento del poema definido en los vv. 424-494 contiene la confesión del malogrado impulso intelectual del alma por el ofuscamiento de su potencia ante el objeto ordinario; pienso que, por otro lado, no se ha prestado demasiada atención al símbolo del sol (el objeto extraordinario) y de la luz¹⁷ que parece reconcentrarse en vv. 454-460. Esta sección que contiene la tercera alusión a Dios es, de hecho, la que da todo su sentido al pasaje más dramático contenido en los vv. 495-511.

Mas como al que ha usurpado/ diurna obscuridad, de los objetos/ visibles los colores,/ si súbitos le asaltan resplandores,/ con la sobra de luz queda más ciego/ —que el exceso contrarios hace efectos/ en la torpe potencia, que la lumbre/ del sol admitir luego/ no puede, por falta de costumbre./ y a la tiniebla misma, que antes era/ tenebroso a la vista impedimento,/ de los agravios de la luz apela,/ y una vez y otra con la mano cela/ de los débiles ojos deslumbrados/ los rayos vacilantes,/ sirviendo ya, piadosa medianera,/ la sombra de instrumento. (vv. 495-511)

Sor Juana es clara. Nos dice que primero vio el orbe de lo creado (objeto limitado) y que su entendimiento fue sometido a una fuerte tensión que tuvo que retractarse. Aunque *no tanto* abdicó de su última intensión: ver sin mediaciones el sol (objeto excesivo) que iluminaba todo el orbe. Pero, si no soportó el resplandor de lo creado, ¿cómo podía tolerar aquel sol “cuyos rayos

¹⁷ Diana Alcalá Mendizábal (2003) se ha ocupado del rico simbolismo de la luz en la poesía de Sor Juana, especialmente en algunos villancicos. Su interpretación tiende a una lectura cristológica en la que se sirve de la teología de la luz elaborada por Filón de Alejandría, el neoplatonismo y la mística de Pseudo-Dionisio Areopagita. “El símbolo de la luz fundamenta la ontología implícita en la obra de Sor Juana [...] es posible afirmar que la concepción barroca de algunos pensadores novohispanos, como Sor Juana, tuvo el fundamento conceptual de occidente ‘que tiene como cima la luz que irradia la linternilla, como símbolo de la fusión del universo con la ‘luz de las luces’’” (p. 13).

castigo son fogoso” (v. 461)? En esto Sor Juana-Ícaro ha roto el orden de ascensión místico-contemplativa que desde Platón está prescrito. El alma tiene que avanzar por grados. Fuera de la caverna, debe, antes de poder mirar el Sol-Bien, acostumbrar sus espirituales ojos a los reflejos de su luz. Es realmente una osadía lanzar la vista hacia el ígneo centro sin mediaciones previas, sin embargo su *curiositas* puede más que su prudencia. Está en la cima, en la sagrada inmediación y aunque la luz que ilumina todo lo creado la aterra, vuelve la vista hacia aquel alto *sol spiritualis*. Pero súbitamente presente —llevada hasta ese punto por su desmesura— su aniquilación, el anonadamiento de su potencia, el apagamiento de su centella en aquel fuego magnético. Un escalofrío recorre su alma. ¡*Horror mysticus!*! Interpone entonces las manos con un gesto aversivo y de espiritual fotofobia, para que la cubran de la nada mística que, como un gran atractor, la arrastra hacia la obnubilación y el pasmo. Se resiste, se sustrae de la visión y busca la sombra medianera para eclipsar el sol.

Este llamativo gesto nacido de lo que Rudolf Otto (2001) llamó la *numinose Scheu*¹⁸ no deja de recordarnos aquellas representaciones pictóricas antiguas que, dentro del contexto de las iniciaciones místicas eleusinas, mostraban personajes femeninos en una actitud de horror ante los *sacra* contenidos en la *cista mystica* y que eran revelados a los iniciados. No se sabe con certeza qué podría haber contenido dicha *cista*, algunos piensan que una serpiente, otros que un falo. Esta última posibilidad es sugerente. Sor Juana no solo se repliega ante el sol que le asegura un aniquilamiento místico, sino ante un símbolo masculino, saturado con una carga simbólica similar a la del falo místico. La comparación puede parecer desproporcionada, pero tiene algún sentido. Los dos símbolos condensan la Potencia creadora que, penetrando con sus rayos y calor, fecunda, pero también, antes, destruye. En ambos casos el rechazo fóbico del símbolo —que es central en el cúmulo de figuraciones mitológico-teológicas del Dios Padre— acentúa una dimensión todavía más profunda de lo que Paz interpretó como la masculinización psicológica de Sor Juana. Este robo de lo masculino y su integración simbólica alcanza aquí su máxima transgresión. No es solo que Sor Juana haya usurpado los valores y saberes que por costumbre pertenecían a los hombres. En un acto prometeico,

¹⁸ Lo numinoso, dice Rudolf Otto (2001), genera reacciones emocionales muy peculiares en el hombre, entre las que se cuenta el sentimiento de “pavor religioso [*die religiöse Scheu*]” (Otto 2001, p. 24) o “místico temor [*das mystisches Erschauern*]” (Otto 2001, p. 27), que él relaciona en su fenomenología con el concomitante sentimiento de criatura y con el aspecto tremendo y de *orgé* divina.

marcadamente moderno, roba el fuego –la *scintilla*, que es lo más bello y alto de su alma– que pertenece al Dios Padre y toma para sí en el éxtasis místico. Este hurto ¿ya había sido anunciado por ella en los vv. 391-398? En aquel pasaje escribe de Homero que “fuera más fácil cosa/ al temido Tonante/ el rayo fulminante/ quitar, o la pesada/ a Alcides clava herrada,/ que un hemistiquio solo/ de los que le dictó propicio Apolo” (vv. 391-398). *Primero Sueño* fue escrito años antes de que los jerarcas comenzaran a asediárla, pero este acoso fue continuo, así como el requerimiento de que cambiara las letras profanas por las divinas. Este pasaje del gran poema de su vida dejó inmortalizado el arrebato de la luz –*su* luz– de aquel *sol spiritualis* y puede ser una encriptada respuesta a sus hostigadores.

¿Qué más execrable para el místico desasimiento que la autoposesión del alma?, ¿qué actitud más contraria a la mística puede haber que este no ceder el propio poder al Otro Poder? Sor Juana no deja languidecer su *scintilla*, no entrega su luz natural a la Luz que la reclama en la angustiante cima del *Sueño*. El conocimiento al que aspira su luz natural no puede ser aquella mística ignorancia con la que tanto la incordiaba Núñez de Miranda y a la que Manuel Fernández de Santa Cruz la conminó en su carta de 1690, alegando que el sacrificio del entendimiento es el más “agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión” (Sor Juana 1957, p. 1241). Ella desea conocer, sí, pero sin anonadarse. Ver y entender –Sor Juana pertenece a un siglo óptico, al siglo de Descartes y Spinoza–. Por eso, aterrada en la cima del monte, se afirma, toma su fuego, su luz y desciende, precipitando todo el poema en una *visio interrupta*.

Faetón, el otro gran símbolo ígneo de su poema, no es la figura de rebeldía e insumisión intelectual *tout court*. Plasma en el universo de autocreación simbólica de Sor Juana su repulsa espiritual, religiosa, más transgresiva y casi herética: su gran NO al símbolo Dios-Sol, cuya incorporación a su universo poético significaba su (auto) destrucción. Si la poesía de Sor Juana es esencialmente emblemática-simbólica, el segmento luminofóbico de vv. 495-511 viene a romper con la dinámica misma del símbolo.¹⁹ En la imposibilidad poética de integrar el símbolo solar Sor Juana dejó codificada su imposibilidad espiritual de la unión con Dios, ¿sintió ese Dios de sus perseguidores de-

¹⁹ Alcalá Mendizábal (2003) recuerda que etimológicamente el símbolo “remite al carácter de unión, de conjuntar, de lanzar conjuntamente para que embone una parte con la otra. Y desde el punto de vista del símbolo religioso, la unión del símbolo se da cuando el sujeto deja de verse como un ente individual y se une con Dios; la diferencia desaparece y se da la totalidad” (p. 6). El punto que deseó destacar, precisamente, es que en el relato del *Sueño* esa diferencia no es atravesada.

masiado ominoso (Dios masculino, al fin y al cabo), con una Luz demasiado grave para un alma como ella, que siempre buscó integrar en su autocomprepción divinidades femeninas, heroínas y santas sabias? Seguramente.

Paz destaca que el viaje del poema concluye en una no-revelación;²⁰ yo pienso que es una no-revelación *libremente* querida. Sor Juana no desea pasar la experiencia de su eclipsamiento. Esto consigue un mayor sentido si al margen de lo expresado en *Primero Sueño* nos remitimos a la polémica que marcó los años finales de su vida. En la *Carta Atenagórica* de 1690 desarrolla una llamativa interpretación acerca de los favores divinos. Sus ideas más interesantes se encuentran en el *post scriptum* de la carta, en el que enuncia claramente que, para ella, el mayor favor de Dios consiste en “los beneficios negativos [...] que nos deja de hacer porque sabe lo mal que los hemos de corresponder” (Sor Juana 1957, p. 799). Puntualiza que no está hablando al mismo nivel que Vieira en su sermón, pues él piensa en las finezas de Cristo al final de su vida, “y esta fineza que yo digo es fineza que hace Dios en cuanto Dios, y fineza continuada siempre” (Sor Juana 1957, p. 799), o sea, no se trata de Dios en su encarnación temporal, sino Dios como Principio Creador y el beneficio del que desea hablar ahora es *constitutivo* de la existencia humana.

Sor Juana recurre a la típica argumentación neoplatónica que agatoniza a Dios y lo piensa como supremo *agathón* difusivo. La difusión de su ser es el modo de obrar propio de Dios, es decir, aquello que no le implica ningún trabajo. Pero cuando Dios deja de hacer un bien a los hombres por el mal uso que estos pudieran hacer de él, “reprime Dios los inmensos raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su absoluto poder” (Sor Juana 1957, p. 800). O sea, Dios opera sobre sí una inhibición en la que, de cierta forma, no es libre en su modo de ser propio, sino que se contiene. Esta contención del bien divino es el resultado de una resistencia creatural del alma. Aquí Sor Juana regresa sobre el tema

²⁰ Pérez-Amador Adam (2015) entendió, curiosamente, la indicación de Paz en un sentido muy próximo a la interpretación misticante. Afirma que los vv. 446-453 están atravesados por concepciones místicas que él hace remontar hasta la teología negativa de Pseudo-Dionisio Areopagita: “la agnoscis sufrida por la inteligencia en su empeño por comprender provoca, en un proceso de iluminación mística, la obtención en el individuo del conocimiento al develarse la no-revelación como revelación y el no-conocimiento como conocimiento de Dios” (p. 333). Pero esta lectura falla justamente porque pasa por alto la retracción fóbica del individuo-Sor Juana ante el centro lumínico que, dentro del relato místico normal, sería el momento culminante de la unión y la integración del *symbolon*. No es que en Sor Juana haya revelación *qua* no-revelación, o sea, como conocimiento negativo de Dios. Sólo hay rechazo de la revelación y un acto reflejo tremadamente moderno de autoafirmación del propio poder.

agustiniano del mal uso de la libertad humana, o, mejor dicho, del orgullo autoposesivo del propio poder en la criatura. Para Agustín, el orgullo era el pecado originario en el que las potencias creadas se hundían bajo la ilusión de su poder como omnipotencia, era —como dice un famoso pasaje de *De vera religione*— una perversa *imitatione omnipotentis Dei*. La autoposesión del propio poder y su tendencia absolutista significaba para Agustín una vuelta hacia la nada, una disminución del ser. El rescate de este giro impío sólo podía ser operado por la intervención renovada de la gracia (potencia) divina. La mística cristiana ha conservado la necesidad de la gracia y su cumplimiento exitoso en la figura de la *homoösis theó*. Todo esto resulta llamativo, porque de cierta forma está reconocido de manera problemática por Sor Juana en el *Sueño* y el *post scriptum*. Cuando el alma hace un mal uso de su libertad en el giro de su autoposesión, Dios deja de ser liberal, y, también, libre. La liberación del alma en el giro místico de desasimiento hacia Dios tiene un efecto igualmente liberador en Dios, desinhibe sus torrentes de gracia sobre el alma. La desinhibición de Dios lo devuelve hacia su modo de actuar propio que es la libre difusión de su ser-bien. Pero el drama de *Primero Sueño* nos dice que en Sor Juana no ha ocurrido la reciprocidad esperada del giro místico —el pasaje cristológico de los vv. 696-703 aparece en este contexto *casi* como una amarga autorrecremación por no haber podido integrar el símbolo y no haber querido concluir la merced de la unión. En su lugar, decidió desde su libertad que era mejor para ella dejar tranquilo a Dios en aquel cielo soñado.

Américo Larralde Rangel (2011) defendió la audaz tesis de que el *Sueño* describiría un eclipse lunar, presuntamente ocurrido entre “la noche del día 21 de diciembre de 1684 y la madrugada del 22 del mismo mes” (p. 9). No obstante, en el cielo espiritual del poema el eclipse más significativo no fue lunar, sino, simbólicamente, solar. Tenía que nublarse aquel sol espiritual para que pudiera acontecer la aurora prometeica con la que cierra el sueño y que abre la posibilidad del *Sueño* como autoescritura poética. Sor Juana despierta. Ahora está sola. No hay aquí nada de esa dulce compañía que siente el alma de Teresa de Jesús en la séptima morada. En *Primero Sueño* no “queda el alma con su Dios en aquel centro” (Santa Teresa 2012, p. 179) convertida, pues la mariposilla no ha emprendido el vuelo para morir en gozoso matrimonio espiritual y Cristo viva en ella.²¹ ¡Casarse ahora! ¡Luego de haber llegado tan

²¹ El corazón fóbico del *Sueño* sería no solo una simbólica repulsa de la inhabitación expresada en Hechos 9, 1-4, sino del matrimonio espiritual de Gálatas 2, 20, ambos fundamentales para la mística cristiana.

lejos huyendo de la opresión masculina! Ni por que sea místico el matrimonio le parece apetecible a Sor Juana.

El gesto heliofóbico operado en el momento *quasi* místico del *Sueño* no deja de evocarnos el vector intelectual en el que se movía el siglo XVII. Spinoza tampoco estaba dispuesto a someter la luz natural de su razón al yugo de la Revelación y sus administradores. Ni en Sor Juana ni en Spinoza hay revelación, sino solo el fulgor del pensamiento. El autorrescate ante la revelación de la cegadora *phōs* divina es un gesto característico del espíritu moderno, que desde su libertad decide ampararse en su sola potencia lumínica y forjar solo su destino.

4. Conclusiones

En *Primero Sueño* encontramos poetizado un retorno del alma hacia su interioridad, pero la interioridad que se nos abre no está compartimentada o estratificada hacia más adentro o más arriba, no hay un centro del castillo, una morada séptima de unión. La interioridad del *Sueño*, con toda su riqueza simbólica-figurativa, no es el espacio de la licuefacción del alma, no está entregada a la radiante *luz que fluye de la divinidad*. Ciento, hallamos a Dios como núcleo luminoso del poema, pero ante dicha presencia Sor Juana se sustrae en un movimiento fóbico, de horror numinoso que arrastra el relato hacia la suspensión de la visión y la frustración del símbolo.

Por otro lado, la interioridad mística, además de ser ascética frente al mundo, es un espacio de renuncia a sí mismo, de empobrecimiento del yo natural bajo la Luz del Otro-que-yo. En el relato místico podemos observar siempre el cambio de sujeto.

El cambio de sujeto –que los cristianos griegos llamaron *pistis*, los romanos *fides* [...] pretende producir el cambio de posición hasta el entrelazamiento mutuo de los espacios anímicos: Dios/ yo, yo/ Dios. Pablo saca de ese entrelazamiento la consecuencia extrema cuando dice que él está crucificado con Cristo [...] Menos que la inversión completa de la actitud fundamental, comparable a un trasplante espiritual de corazón, no es suficiente para producir la aniquilación de lo propio por la otredad de Dios (Sloterdijk 2022, p. 119).

En *Primero Sueño* el sujeto-Sor Juana es de principio a fin el verdadero protagonista del poema. No hay entrelazamiento cuántico-místico entre el alma y Dios. La conclusión se impone:

sus escritos mismos no permiten suponer que ella haya podido conocer una auténtica experiencia mística. Parecería que fue más por la vía de la penitencia y de la caridad cristiana, y sobre todo por la experiencia de la inteligencia, del saber y de la libertad de espíritu, más que por el anonadamiento del yo para dejar lugar a lo Completamente Otro que sí mismo, que Sor Juana Inés de la Cruz ha buscado descifrar el misterio del Uno (Fella 2013, p. 817).

La interioridad moderna²² es un espacio de autoafirmación de las potencias naturales del *ego*, que se cierra a la sobrenatural Luz del Otro. Sor Juana atisbió esa Luz, pero barruntando la extática licuefacción, dio un portazo a esa crisis. La vía mística no era para ella, el ensombrecimiento de su luz la aterraba. Se amaba demasiado como para reducirse a ese estado infantiloide del que hablará Teresa de Lisieux en el siglo XIX, así que decidió buscar la sabiduría a *longe*, en el mundo de su poesía.

Finalmente, la vuelta poética al propio poder de la razón significaba para Sor Juana un crecimiento gradual en el ser: “las ventajas en el entendimiento lo son en el ser” (Sor Juana 1957, p. 824). Cuanto más se conoce, cuanto más se ejerce libremente el propio poder, más se es. Esto la aleja tanto de Agustín como de la tradición mística y la hermana, más bien, con la modernidad radical de Spinoza. Por estas razones sorprende que cuatro siglos después, luego de una época marcada por la depreciación de la mística –promovida en gran medida por la sanidad ortodoxa que también acosó a Sor Juana– y la corrosiva crítica de la filosofía a la religión, las opiniones sobre el misticismo de Sor Juana sigan teniendo fortuna.

5. Bibliografía

- Alcalá, D., (2003), “El símbolo de la luz en el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz”, inédito.
- Carlisle, C., (2021), *Spinoza's Religion. A new Reading of the Ethics*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Chiaia, M., (2006), *El dulce canto del corazón. Mujeres místicas desde Hildegarda hasta Simone Weil*, Narcea, Madrid.
- Deleuze, G., (2019), *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires.

²²Para un acercamiento inicial sobre la problemática modernidad de Sor Juana, así como sus similitudes y diferencias con Descartes, *Vid.* Laura Benítez Grobet, “Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano” en *Theoría*, México: FFyL, UNAM, 1997, (pp. 63-76); Juan Manuel Silva Camarena, “Dos sueños y una pesadilla: la modernidad y el saber en Descartes y Sor Juana” (2014), en Sandra Lorenzano (2014), *Aproximaciones a Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., (pp. 385-395).

- Descartes, R., (2014), *Obras I*, RBA Coleccionables, Barcelona.
- , R., (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid.
- Di Giovanni, N., (2006), “Juana Inés de la Cruz: de la ascesis intelectual a la mística renuncia”, en M. Chiaia 2006, pp. 151-170.
- Fella, A., (2013), *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Éditions Robert Laffont, París.
- De Salles, F., (2000), *Tratado del amor a Dios*, en E. Zolla 2000, pp. 35-49.
- Graef, H., (1970), *Historia de la mística*, Editorial Herder, Barcelona.
- Israel, J. I., (2012), *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad, 1650-1750*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lamm, J. A., (2013), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell Publishing, Malden.
- Larralde, A., (2011), *El eclipse del Sueño de Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Madame de Guyon, (2000), *Torrentes*, en E. Zolla 2000, pp. 167-168.
- Molinos, M., (1977), *Guía Espiritual*, Editorial Nacional, Madrid.
- Olivares, R., (2004), “Sor Juana y la tradición mística”, en *Literatura Hispanoamericana, Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 2004*, pp. 487-493.
- Otto, R., (2001), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- Publio Ovidio Nasone, (2013), *Metamorfosi*, UTET, Turín.
- Paz, O., (2018), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Perelmutter, R., (2021), *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*, IDEA/IGAS, Nueva York.
- Pérez-Amador Adam, A., (2015), *El precipicio de Faetón. Edición y comento de Primer Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz*, UAM-Iztapalapa, México.
- Ramos-Alarcón, L., (2020), “Ontología, imaginación y salvación en la Ética de Spinoza”, en L. R.-A. Marcín, 2020, pp. 25-61.
- Ramos-Alarcón Marcín, L., (2020), *La imaginación en la filosofía de Spinoza*, UNAM, México.
- Santa Teresa de Jesús, (2012), *Las moradas*, Editorial Juventud, Barcelona.
- , (1982), *Libro de la vida. Relato autobiográfico*, Ediciones Rialp, Madrid.
- Sesé, B., (2013), “Juana Inés de la Cruz”, en A. Fella 2013, pp. 812-817.
- Sloterdijk, P., (2022), *Hacer hablar al cielo. La religión como teopoesía*, Ediciones Siruela, Madrid.
- Sor Juana Inés de la Cruz, (2009), *Obras completas I. Lírica personal*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (1957), *Obras completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Spinoza, B., (1988), *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid.

- , (2014), *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Vallès, A. S., (2000), *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, UNAM, México.
- Vannini, M., (2015), *Storia della mística occidentale*, Le lettere, Florencia.
- Vilanova, E., (1989), *Historia de la teología cristiana II. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*, Editorial Herder, Barcelona.
- Wright, W. M., (2013), “Seventeenth-Century French Mysticism”, en J. A. Lamm 2013, pp. 437-451.
- Zamarrón, M. M., (2018), *El verdadero rostro de Sor Juana Inés de la Cruz*, Editorial Trillas, México.
- Zolla, E., (2000), *Los místicos de Occidente IV. Místicos franceses, españoles y portugueses de la Edad Moderna*, Ediciones Paidós, Barcelona.