

## ***Primero sueño* de sor Juana: una lectura anagógica**

### Sor Juana's *Primero Sueño*: An Analogical Reading

VERÓNICA VOLKOW

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En las lecturas elaboradas durante el siglo XX sobre *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz prevalecen dos corrientes: las que consideran como fundamental el tema del microcosmos analógico (sin abordar la dinámica mística) y las que hacen de la silva un símbolo de la pasión por el conocimiento que lleva a la monja al fracaso de cualquiera de sus dos métodos, el intuitivo y el discursivo. No se ha puesto suficiente énfasis en la dimensión anagógica implícita en la noción de microcosmos, que estaría presente en el *Sueño* en la temperatura pasional del poema y en la velocidad extrema de su estro poético, lo que volvería a Sor Juana precursora de los artistas prerrománticos y románticos.

ABSTRACT: During the twentieth century, the main interpretations of Sor Juana's *Primero sueño* have either focused on the importance of an analogical conception of the microcosms (without its mystical possibility) or considered the poem a symbol of Sor Juana's lifelong desire for knowledge, leading to the failure of both her intuitive and discursive methods. The anagogic dimension of the poem hasn't been seriously considered. It is implicit in the conception of microcosms and present in the passionate temperature of the poem and in the acceleration of its poetic flight. This makes Sor Juana an important antecedent for the romantic and preromantic quest.

PALABRAS CLAVE: *Primero sueño*, anagogía, microcosmos.

KEYWORDS: *Primero sueño*, anagoge, microcosms.

RECIBIDO: 17 de octubre de 2016 • ACEPTADO: 11 de enero de 2017

VERÓNICA VOLKOW

*Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México*

### ***Primero sueño de sor Juana: una lectura anagógica***

#### *Anábasis y unión de dos epistemes*

Aunque *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz fuera ubicado por Robert Ricard entre los relatos literarios de anábasis, el poema rebasa, por su pormenorizada profusión de referencias, los tradicionales relatos oníricos de avistamientos cósmicos<sup>1</sup> pues aunque el *Sueño* aspira a captar una panorámica cósmica mediante un inicial procedimiento místico, aglomera en su elación innumerables detalles de curiosidad intelectual que entorpecen la verticalidad de su ascenso. La mística visión unitaria de la totalidad se ve gravosamente entorpecida por una tumultuosa insurgencia de posibles saberes que atrapan con sus interrogantes la mirada del alma. Una gran tensión entre dos modelos epistémicos desgarrar al poema: por un lado, la anagógica experiencia místico-intuitiva-intelectiva apuntando simbólica y jerárquicamente a “lo absoluto” —proveniente del neoplatonismo—; por otro, la visión científica moderna —tan obsesionada por datos— que profusamente acumula horizontales saberes pragmáticos. El poema pendula entre estos irrenunciables polos: busca la Unidad total pero se carga de intrigantes minucias a las que abandona velozmente, insatisfecho en su avidez de atrapar en su totali-

---

<sup>1</sup> “Este sueño relata frecuentemente una ascensión, de la cual proviene su nombre de sueño de anábasis, y en la que el *Corpus hermeticum* ocupa un lugar importante en su historia y en su desenvolvimiento” (Ricard 1975: 30).

dad al macrocosmos. Sor Juana quisiera obtener, aun para los infinitos horizontes del nuevo paradigma científico, la vieja ansiada revelación teofánica.

Ante la inminente derrota de la *episteme* intelectual-humanista, debido a la rigidez de la Contrarreforma y a la despuntante hegemonía de la revolución científica moderna, a finales del XVII, el arte barroco de la Nueva España intenta una originalísima reunificación de ambas vías: mística y científica, como la que todavía era posible en el Renacimiento. *Primero sueño* y el barroco salomónico de la época buscan maridar, al viejo cosmos simbólico, el novísimo infinito espacial de la causalidad mecánica, amalgamando dentro de un humanismo unificador la *res pensante* y la *res extensa* de la escisión cartesiana, que acabará por volverse tajante en el XVIII.

El gran poema novohispano en su búsqueda del macrocosmos —no mediante telescopios ni cálculos, sino todavía en el interior del ser, a través del autoconocimiento y la purificación— está retomando la estafeta de la tradición neoplatónica y humanista, que aún consideraba como posible la adquisición de la Gran Totalidad dentro del alma por medio de la filosofía moral. Escribe Ficino que así como los ojos pueden ver la luz solar, la *Mens* logra recibir a Dios.<sup>2</sup> Al ser centella divina, el alma, microcosmos, podía aspirar a esta gran “realización”. Sin embargo, el poema en su frenética adición de un sinfín de curiosidades integra, a la vieja aspiración mística, la acumulativa ambición de la nueva ciencia objetivista. El *Sueño* registra, sí, el viaje vertical de un alma visionaria, pero colecciona, goloso en sus hipérbatos, curiosidades científicas de todo tipo: vinculando la más esencial búsqueda de la tradición humanista a los umbrales del racionalismo ilustrado.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> “...nuestra mente tiene la misma relación con Dios que nuestros ojos con la luz del sol... en la esfera de la filosofía moral uno tiene que purificar su alma hasta que se limpie su ojo y pueda ver la divina luz y adorar a Dios” (Ficino 2001: t. I, proemio, 9).

<sup>3</sup> Durante el neoplatonismo florentino Picco de la Mirandola la define de la siguiente manera: “Al hombre, desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Y si fuera vegetal, será planta; si sensibles, será bestia; si racional, se elevará a animal celeste; si intelectual, será ángel o hijo

Se diría que sor Juana, con su elevación interior, aprovisiona un ícono ahíto de casi todo lo que ambicionará sumarse al universo, desde una observación científica objetiva. Quiere elevarse espiritualmente, pero grávida de las maravillas del mundo, es anfibia ciudadana de dos mundos que acabarán por desgarrarse: oscila entre ascesis mística y una voraz mirada externa, revelación infusa y obsesión por mil y una causas. Esta alma-microcosmos aspira en el poema, avarienta y paradójica, a albergar, casi física y científicamente, al macrocosmos. Con la fe y la ascesis intenta el cosmos simbólico —igual que místicos y neoplatónicos— pero recargándolo con los interminables detalles de causalidad externa, como los que indagan los cuestionadores ojos científicos. Su cosmos es aún espiritual, pues se despliega dentro del alma y no se le alcanzaría desde la *res extensa* de Descartes; sin embargo, por su fascinación moderna por fisiologías y maquinarias solicita también la admiración del ojo externo. Sor Juana, podríamos decir, casi busca parir un macrocosmos, darle en el interior de su alma, racional y físico nacimiento. En este “encarnado” cosmos barroco, el signo científico, siempre referencial y concreto, pretenderá todavía cohesionarse con el símbolo que organiza desde lo intangible. Transporta así, el efervescente conglomerado del sinfín de descubrimientos de la modernidad científica, al perspectivismo de la unidad renacentista. El lugar del Gran Uno quedará indicado, de manera apofántica, en el vacío, en la ausencia del Gran Todo en lo inmediato, del que el alma pretende huir con una pasión dinamizante. Este gigantesco impulso del poema sólo se descifra en la anagoría.

La *episteme* moderna, con el regicidio de los *idola* de Bacon, acabará desdeñando la cimera pretensión del imaginario simbólico humanista: esa realización del macrocosmos en un alma espiritualmente madura. No es el *Sueño* (escrito *ca.* 1685), de hecho, la única obra novohispana que intenta desplegar la interior ascensional proeza. La develación del cosmos, mediante el camino de la perfección espiritual, será también

---

de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él que fue colocado sobre todas las cosas las sobrepujará a todas”. En otro momento lo expresa así: “Desdeñemos las cosas terrenas, despreciemos las astrales y, abandonando todo lo mundano, volemós a la sede ultramundana, cerca del pináculo Dios” (Mirandola 2012).

tema de “La Gloria” (1689) que ostenta la cúpula del Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla, bajo los pinceles de Cristóbal de Villalpando. Nacieron ambas obras en la misma década de los ochenta que esgrimió la polémica científica entre don Carlos de Sigüenza y Góngora y el padre Kino. Es un momento histórico, que sin poder renunciar al cosmos teológico, se acerca con avidez al mecanismo sideral newtoniano (Volkow 2014: 133-173).

Cristóbal de Villalpando, en su cúpula, plasma un ícono del macrocosmos dentro de una paralela y muy curiosa conjunción de visión interior y complejísimo *mapamundi*, ya que, a la vez que muestra puntualmente lo que podría ser una astronómica panorámica de la región superior del Empíreo ptolemaico, también sugiere una íntima excursión por los castillos del alma de santa Teresa de Jesús (Volkow 2009: 41-62). Interioridad espiritual y “exterioridad” astronómica van a darse la mano como en una cinta de Moebius, porque en ambas obras novohispanas hay todavía fusión de horizontes entre el sujeto y el objeto del conocimiento, mismos que, cruzando el siglo, acabarán radicalmente por separarse.

Esta avidez pasional por captar la totalidad macrocósmica en el *Sueño* —todavía mediante la visión interior intelectual— sólo ha sido parcialmente explorada por las dos principales corrientes exegéticas del poema: 1) la que aborda la importancia del tema del microcosmos y 2) la que se sumerge en la centralidad de la búsqueda del conocimiento como motor poético.<sup>4</sup> Nosotros quisiéramos profundizar en el sentido que encierra su vertiginoso dinamismo, porque el poema pareciera que vuela, con un casi “muero porque no muero”, ante el deseo de atrapar al Gran Todo.

### *Definiciones de microcosmos y macrocosmos*

Las definiciones de microcosmos y macrocosmos en los diccionarios modernos recurren, en general, a un comparativo y estático modelo

<sup>4</sup> En la primera línea exegética destacan Alfonso Méndez Plancarte, Ramón Xirau, José Pascual Buxó y Rocío Olivares. A la segunda se suman Karl Vossler, Robert Ricard, José Gaos, Francisco de la Maza, Octavio Paz y también Ramón Xirau, en ciertos momentos.

epistémico, donde la analogía prevalece sobre el imperativo moral y la dinámica anagógica. Federico Revilla define al microcosmos, como una “reducción simbólica, a modo de escala de la totalidad universal”, que puede tomar diversas formas: el templo, el claustro, el palacio, la casa, el jardín, el laberinto, el lenguaje, la obra de arte, etc. El paradigma por excelencia del microcosmos sería el hombre mismo, “por cuanto se le concibe como réplica fiel de la creación” (Revilla 2007: 400-401).

El microcosmos es el soporte del símbolo, el macrocosmos sería su inconmensurable referente. Sobre el macrocosmos, el Diccionario de la UTEHA señala: “se llama así al Universo en cuanto es considerado como un organismo que se corresponde con el microcosmos” (UTEHA 1952, t. VII: 18). Por su parte, Abbagnano apunta: “La relación entre el macrocosmos, o sea el mundo y el microcosmos, o sea el animal y a veces, el hombre, es un antiguo tema filosófico nacido de la tendencia a interpretar todo el universo a base de ese universo menor que es el hombre mismo”. La idea de una relación entre microcosmos y macrocosmos era un principio de la cosmogonía de los órficos, agrega, quienes consideraban que el mundo había “nacido de un huevo, porque es un animal”. Aristóteles rechazó la idea y propuso en cambio un primer motor. Por el contrario, esta concepción sí fue sustentada por Platón, los estoicos, los neoplatónicos y posteriormente los magos renacentistas (Abbagnano 1961: 803-804). Por su parte, Ferrater Mora señala que el macrocosmos “significa el mundo mayor, *mundus maior*, es decir, el Universo, concebido casi siempre, a modo de gran organismo, de gran animal”. Al afirmar que existe una correspondencia entre ambos, “el mundo menor”, sería una suerte de compendio del universo (Mora 1994, t. III: 2239-2241). Las definiciones contemporáneas relacionan al microcosmos con el macrocosmos predominantemente como entidades análogas, pero separadas y estáticas, olvidando la dinámica ética que el microcosmos involucra y que prepara “afinando” el alma para la unión hipostática, experiencia que sí estará plasmando *Primero sueño*.

La noción del microcosmos recorre la historia del pensamiento humano desde sus orígenes. Habría que rastrearla, nos dice Beuchot, entre los filósofos presocráticos, como Demócrito de Aldera, luego en el Platón del *Timeo* y el Aristóteles de la *Physica*, para después resurgir en

Plotino y sus discípulos Porfirio, Plutarco y Macrobio. La vertiente neoplatónica griega entroncará con la bíblica hebrea gracias a Filón, el judío alejandrino, pasando a la patrística griega, en la pluma de Orígenes, Nemesio de Emesa o san Gregorio Niseno. Dentro de la patrística latina la noción será acariciada por Boecio, el Pseudo-Dionisio, san Gregorio Magno, san Agustín e Isidoro de Sevilla, entre otros. No faltaron tampoco en la escolástica perpetuadores como Remigio de Auxerre, Pedro de Blois y Hugo de San Víctor. Más adelante, con san Buenaventura, san Alberto Magno y el *Aquinate*, será retomado el concepto en la escolástica madura. No dejó de pasar por Dante la idea del *homo secundus dei*, resurgiendo en el Renacimiento en la voz de Picco de la Mirandola, Fernán Pérez de Oliva y Leonardo de Vinci (Beuchot 2009: 9-17). En los siglos XVI y XVII siguió cobrando renovado vuelo en los cálamos de fray Luis de Granada, Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca, hasta llegar a nuestras obras novohispanas. Pero para una mirada más completa de las múltiples dimensiones tanto analógicas, cognitivas, morales, como espirituales que involucra el microcosmos habrá que detenernos en algunas de sus facetas.

### *El microcosmos, analogía y cognición*

Francisco Rico alega que Lope de Vega en su “al hombre llaman el pequeño mundo” estaba traduciendo del griego a Hermógenes: *anthropos mikros kosmos* (Rico 1986: 11). Gregorio de Nisa da una definición casi idéntica: “llama al hombre el mundo menor... porque consta de iguales elementos que el mundo mayor” (Rico 1986: 29). Asimismo, Isidoro de Pelusio lo nombra, “mundo compendiado” (Rico 1986: 35) y Juan Escoto Eriúgena, “*officina omnium*” (Rico 1986: 30).

El vínculo entre macrocosmos y microcosmos sustentó la reflexión presocrática (Rico 1986: 16) y permitió pensar un *arké*. En Anxímenes el principio del aire establece una relación natural con el alma, que también era de aire (Rico 1986: 13). Para Pitágoras todas las cosas vivas deben considerarse afines, y el cosmos es cosa viva (Rico 1986: 13-14). Empédocles considera que lo igual conoce a lo igual, y el hombre conoce al mundo porque es como el mundo (Rico 1986: 14). Plotino desglosa

el Uno, el Ser, la Inteligencia y el Alma Universal que se encuentran tanto afuera como adentro del hombre (Rico 1986: 30).

### *Microcosmos, ética y síntesis evolutiva*

El microcosmos como filosofía moral aparece en el *Timeo*, donde Platón relata una creación del hombre posterior y análoga a la cosmogénesis, pero pone el acento en el sentido moral cuando señala que el Creador nos dio a los hombres ojos para que pudiéramos, una vez “contemplado en el cielo las revoluciones de la inteligencia,... sacar partido de ellas para las revoluciones de nuestro propio pensamiento” (Platón 1970: 685). Al alma del mundo Platón la imagina como cuerda de una lira, dividida en intervalos, igual que al alma humana, que tendría que estar equivalentemente temperada. De manera paralela al mundo, el hombre consta de *Psiché*, *Nous* y *Soma* que deben conservarse en equilibrio (Rico 1986: 19-20).

El microcosmos como síntesis evolutiva, apunta con Aristóteles, quien habla de una “escala natural” que va del alma vegetativa de las plantas al alma racional de los hombres, pasando por el alma sensitiva y el alma locomotriz de los brutos, donde las etapas superiores contienen en germen a las inferiores (Rico 1986: 22). Gregorio Magno hereda la idea cuando señala que por contener el hombre a todas las criaturas, el Evangelio accede a éstas al predicar al hombre (Rico 1986: 22). Del mismo linaje se desprenderá en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Picco de la Mirandola, el principio de que éste encierra la naturaleza de todas las criaturas y que Dios le regaló, como don exclusivo, la libertad, para que todo conozca y aprenda a actuar virtuosamente.

### *El microcosmos, Dios y el alma purificada*

Para Gregorio de Nisa la existencia del hombre-microcosmos —que encierra los mismos elementos del mundo— constituye una prueba de la existencia del alma, como paralelamente “el hombre empuja a Dios” (Rico 1986: 35).

La presencia de una inteligencia cósmica “intangible”, que permea y controla el universo, se encuentra en el Dios que mueve las partes del universo como si fueran su cuerpo en el sueño de Escipión (1986: 24). Para Cleantes el *egemonikon* es el sol que “en la armonía de las esferas” es “el plectro de la lira cósmica”. Análogamente para Plutarco, el hombre y el universo están regidos por un *logos* tutelar (Rico 1986: 25). Imposible no saltar de aquí a las alegorías que elabora Marsilio Ficino en su carta a Peregrino Alio (Ficino 1993: 7-28), o en su Epítome al *Ión* (Ficino 1993: 31-47) donde Apolo Musageta (alma del mundo) dirige el concierto de las nueve musas entonadoras de las órbitas planetarias e inspiradoras de los poetas. Sobre el Apolo-*Anima Mundi* se encuentra el Júpiter-*Nous* y encima de éste el Uno-Verdad, y a cada uno de estos niveles diferenciados acceden respectivamente los cuatro furores: poético, dionisiaco, profético y erótico.

Filón de Alejandría, en sus comentarios al Génesis, pregunta: ¿qué es la imagen de Dios, sino la inteligencia humana? (Rico 1986: 27), pero sólo al sabio se revelará el microcosmos totalmente, quien “conociéndose a sí mismo conocerá al mundo y a Dios, porque ‘Ciudad de Dios’ son el corazón y el alma del sabio” (Rico 1986: 29). En esta misma línea se encuentran las revelaciones teofánicas de Dante en su visita al Infierno, al Purgatorio y al Cielo; así como las de Mahoma en los *hadits* que relatan sus incursiones al *Mi Ray* (cielo) y al *Isra* (inframundo) (Palacios 1984: 10). Junto a estos viajes místicos se encuentran las siete moradas de santa Teresa de Jesús, las visiones de la Madre Ágreda y —pasando por el más modesto furor musical del *Iter Extaticum* de Kircher— llegamos a la gran aspiración de sor Juana con su *Sueño*.

### *Exégetas del microcosmos*

Las anteriores dimensiones del microcosmos han sido diversamente atendidas por los exégetas de *Primero sueño*. Inesperado microcosmos es el de Méndez Plancarte, quien muestra a Cristo encarnando al microcosmos: “cómo al tomar el verbo de Dios la Humana Naturaleza, asumió de hecho a toda la creación, sintetizada en el ‘microcosmos’”

(2009: XVII). Esta intuición colinda con san Gregorio Magno, quien, según Beuchot, llega “hasta el paroxismo del gozo por el honor que el Creador ha hecho al hombre, al asumir desde su divinidad al microcosmos de la humanidad en la encarnación del Hijo de Dios” (2009: 11).

Por su parte, José Pascual Buxó, en su estudio de *Primero sueño*, aborda el tema del microcosmos desde la analogía hombre-mundo, mediante una lectura alegórica (Pascual Buxó 1997: 250). Estarían en el poema ilustradas las correspondencias tripartitas que según León Hebreo bisagran analógicamente el universo con el ser humano (1997: 242). El cuerpo humano (al estar dividido en zonas de: generación y nutrimento; corazón y pulmones; y cabeza) engarza correspondencias especulares en el plano cósmico con las regiones: sublunar, estelar y Empíreo.<sup>5</sup> Rocío Olivares Zorilla, por su parte, alude a los tres niveles del alma tomista que estarían activos en el poema: el vegetal, el sensible y el intelectual, que permitirían un conocimiento especular del universo. La autora señala, de manera contundente, que “el hombre como reflejo del universo, como microcosmos” sería “el punto nodal de *El sueño*”.<sup>6</sup>

Pascual Buxó propone también una lectura alegórico-moral del *Sueño* al demostrar la influencia que recibe de la literatura emblemática con su carga didáctica. Las referencias mitológicas en el poema (Nictímene, las miníades, Ascálafo, Alcione, Acteón) estarían ilustrando un proceso preparatorio de purificación moral y podrían ser alusiones a etapas a

---

<sup>5</sup> “La zona de generación y nutrición corresponde al orbe sublunar, con sus cuatro elementos mutables; el corazón y el pulmón corresponden al Sol, planetas y estrellas fijas, donde todo es regulado e inmutable; y la cabeza corresponde al mundo intelectual. El mundo intelectual se subdividiría, a su vez, en: ‘anima, entendimiento y divinidad’, que, según Hebreo, corresponderían al ‘anima’ que provee el movimiento celestial y que gobierna a la naturaleza; el intelecto que corresponde al ‘entendimiento posible’ o ‘entendimiento del universo’ y por último estaría la tercera región del ‘entendimiento agente’” (Pascual Buxó 1996: 127-128).

<sup>6</sup> “El hombre es triple porque es compendio de los tres reinos naturales que la poeta acaba de mencionar —el mineral, el vegetal y el animal— que se reflejan en el alma porque ésta se divide triplemente en alma vegetativa, que corresponde a las actividades fisiológicas de nutrición, crecimiento y generación que tienen las plantas, el alma sensible, que corresponde a los actos de conocer y sentir, como los animales, y el alma intelectiva, la única que existe sustancial y no sólo virtualmente en el hombre y que se divide en entendimiento agente, entendimiento posible y voluntad” (Olivares 1998: 203).

superar del inconsciente, como también lo señaló Pfandl (Pascual Buxó 1984-1997: 253-261).

Tampoco deja de aludir al microcosmos evolutivo la presencia de la cadena del ser en “El sueño de la omnisciencia metódica”, cuando tras su primera caída cognitiva<sup>7</sup> el alma reanimada se propone ascender, “peldaño tras peldaño, del reino mineral al vegetal y de éste al animal”. Paz anota cómo las categorías aristotélicas que aparecen en el “método” discursivo del poema se entremezclarán con el modelo de la “gran cadena del ser”, que de acuerdo con Macrobio pasa por Dios, las inteligencias angélicas, el hombre, los animales, las plantas y lo inanimado (Paz 1994: 450). Ramón Xirau también abordó al microcosmos dentro de este dinámico “poema-tiempo” o “poema-mutabilidad” (1967-2016: 107), al subrayar la definición que da la monja del hombre como “compendio absoluto” de “águila”, “planta”, “bruto” (Xirau 1983: 33). Más adelante observa que el alma se presenta alcanzando su máxima plenitud, pues “este microcosmos que es la poetisa, que son todos los hombres aspira, a ‘merced de amorosa unión’” (Xirau 1983: 33).

¿Por qué? Quizá porque más venturosa  
que todas, encumbrada  
a merced de amorosa  
unión sería. ¡Oh aunque repetida,  
nunca bastante bien sabida  
merced, pues ignorada  
en lo poco apreciada  
parece, o en lo mal correspondida! (Sor Juana 1976: I, vv. 699-703).

No sólo es la condición analógica del microcosmos en *Primero sueño*, lo importante —coincidimos con Xirau—, sino la audaz y muy di-

<sup>7</sup> Nos estaremos refiriendo a la división de Méndez Plancarte del poema en: I. Invasión de la noche, versos 1-79, II. El sueño del cosmos, versos 80-150, III. El dormir humano, versos 151-266, IV. El sueño de la intuición universal, versos 267-339, V. Intermezzo de las pirámides, versos 340-411, VI. La derrota de la intuición, versos 412-559, VII. El sueño de la omnisciencia metódica, versos 560-703, VIII. Las escalas del ser, versos 617-703, IX. La sobriedad intelectual, versos 704-780, X. La sed desenfrenada del saber, versos 781-826, XI. El despertar humano, versos 827-886, XII. El triunfo del día, versos 887-975 (Méndez Plancarte 2009: 3-69).

námica aspiración a la “amorosa unión”. Esta alma humana, amén de ostentar analogías cósmicas, estaría anagógicamente esforzándose, con intensa potencia, en alcanzar la fusión con el *Nous* o inteligencia cósmica; se la capturaría en este voraz intento de englobar al Gran Todo dentro de sí, de desembarcar, casi con prisa, desde adentro en el macrocosmos. Méndez Plancarte fue contundente respecto a la ambición espiritual que alienta a *Primero sueño*, señalando que ésta es la misma que culminó la triforme excursión de Dante en la *Comedia*, al toparse con “L’ Amor che move il sole e l’altre stelle”.<sup>8</sup> El alma del *Sueño* aspiraría a esa cúspide del conocimiento de la Totalidad que ocurre durante la unión hipostática de Dios con su creación, misma que, tal como el neoplatonismo y múltiples tradiciones místicas lo indicaban, era logro difícil pero posible para un alma madura. Místicos cristianos,<sup>9</sup> en una metáfora también adoptada por hindús y cabalistas,<sup>10</sup> afirman que el alma, una vez que se conoce a sí misma, conoce a Dios por analogía, pues su constitución es como la de una gota de agua respecto al océano. En este mismo sentido *Primero sueño* utiliza la imagen, esta vez ígnea, de la centella para hablar de la participación, por similitud, del alma con el Alto Ser:

La cual, en tanto convertida  
a su inmaterial ser y esencia bella,  
aquella contemplaba,

<sup>8</sup> Ni es sólo el “Acto Puro” y “Motor Inmóvil” de la natural Teodicea, sino además, en íntima identidad, el Dios de la Revelación Cristológica, éste en el que culmina su ascensión del *Primero Sueño*, cuando —por “la Merced”, tan nunca bien sabida y correspondida, de la Unión Hipostática—, fulge el Verbo encarnado como perfecta Síntesis de Creador y de su íntegra Creación, y como la Suprema Cúspide y Corona del Cosmos, y como el último Índice y el Alarde ya insuperable de la Omnipotencia, la Omnisapiencia y el Omniamor... (Méndez Plancarte 2009: XXXIV).

<sup>9</sup> “Dios es el océano... y esta gota es el alma. Es una parte del océano de Dios... ¿Sabéis que todos los elementos que contiene el océano se encuentran en esa gota de agua? Desde el punto de vista cualitativo podéis llegar a ser Dios, pero cuantitativamente siempre seréis el todo dentro del Todo” (Prophet 1998: 152).

<sup>10</sup> Se trata de una metáfora antigua que aparece ya en la Katha Upanishad IV, 15. En la traducción de Zaehner, el texto dice: “Como el agua pura vertida en (el agua) pura se hace igual a ella, el alma del sabio lleno de discernimiento se hace (igual a Brahman)”. También la mística musulmana y la cristiana utilizaron esta imagen (Idel 1998-2005: 110).

participada de alto Ser, centella  
que con similitud en sí gozaba (1976: vv. 292-297).

Aquí el alma, al poder finalmente mirarse totalmente a sí misma, está también contemplando a Dios junto con su creación.<sup>11</sup> El alma de sor Juana propone sondearse, desde su más oscura profundidad<sup>12</sup> hasta su inconmensurable y triunfal altura, para desplegar al cúmulo de la creación desde su emanación del Padre, dentro de sí misma. Esta ambición teofánica del poema la advierte Gaos cuando menciona que llega hasta “la elevada pirámide mental donde se miró colocada el alma”,<sup>13</sup> aludiendo al engarce de la “Unión hipostática” de Méndez Plancarte o a la fusión, en términos neoplatónicos, del alma con la cúspide mental del *Nous*. Estaríamos frente a un alma, que al ser en potencia microcosmos, aspira a la plena manifestación del macrocosmos.

Antonio Alatorre (1995: 396) recuerda las menciones que hace sor Juana, en *Los ejercicios de la encarnación*, de la madre María de Jesús Ágreda cuando “cuenta los inefables favores que su Majestad Divina hizo a su escogida y carísima Madre... entre ellos fue mostrarle toda la creación del Universo” (Sor Juana, t. IV, 1957: 476). Por lo que la inspiración para *Primero sueño* pudo haber surgido de la visión que tuvo la madre Ágreda, cuando la Virgen, “llevada en cuerpo y alma por [los] ángeles al Cielo Empíreo..., conoció una la fábrica del Universo, que antes avía conocido por sus partes, y las criaturas que en él se contienen con distinción y como si las tuviera presentes en un lienzo” (Citado en Alatorre 1995: 396). Una elevación análoga pretende el *Sueño*:

<sup>11</sup> “Ella (el alma) se adherirá al Intelecto divino y él se adherirá a ella... y ella y el Intelecto se hacen una misma entidad, como cuando se vierte un cántaro de agua en un manantial, que todo se hace uno, y tal es el significado secreto de dicho de nuestros maestros: ‘Enoc es Metatrón’. Y éste es el significado secreto de (la frase) ‘un fuego devora a otro fuego’” (Idel 1998-2005: 110).

<sup>12</sup> Estaríamos de acuerdo en una lectura, como la que hacen Ludwig Pfandl, José Pascual Buxó o Verónica Grossi, de las menciones mitológicas como referencias al inconsciente oscuro de Sor Juana, o sombras personales a superar, en “La invasión de la noche”, según la clasificación de Méndez Plancarte (2009: V. 1-79, 3-8).

<sup>13</sup> “...resulta no ser sino una imagen para la parte más alta del alma misma y el remontarse de ésta a tal parte suya y desde ella por encima de sí misma” (Gaos, 1960: 54).

En cuya casi elevación inmensa,  
 gozosa más suspensa,  
 suspensa pero ufana,  
 y atónita aunque ufana, la suprema  
 de lo sublunar Reina soberana,  
 la vista perspicaz libre de anteojos,  
 de sus intelectuales bellos ojos...  
 libre tendió por todo lo criado (1976: vv. 435-445).

El microcosmos para los exégetas del *Sueño* abarca una variedad de sentidos, que van desde las analogías del cuerpo o de la inteligencia humanas con el cosmos, el camino de la superación moral, el conocimiento del mundo, hasta la encarnación crística del microcosmos o la apasionada dinámica mística que intenta alcanzar en la íntima visión intelectual al Todo.

### *Exégetas del fracaso cognitivo*

Para algunos exégetas del *Sueño*, el tema de la búsqueda de conocimiento está vinculado al tema del fracaso del saber. Karl Vossler, en 1934, escribe: “El motivo fundamental del poema... quisiera designarlo como un asombro ante el misterio cósmico de los fenómenos hombre y mundo”, y agrega que éste es “un asombro que no es infantil, sino más bien consciente, y contempla las cosas de todos los días, demasiado conocidas, a través de nuevas fuerzas resueltas a la exploración, y sin embargo, insuficientes”.<sup>14</sup> Habría, pues, un intenso deseo de exploración del mundo que encuentra sus propias fuerzas demasiado limitadas.

José Gaos concibe a *Primero sueño* como una crítica —casi ilustrada— a toda posibilidad del conocimiento: “Lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos y únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo, si se quiere llamar también método al primero” (1960: 158). Por su afán, añade, el poema podría asumir plenamen-

<sup>14</sup> “Es el grado precedente a la educación y a la ciencia; una lucha con el enigma de la naturaleza y un sucumbir ante lo desmesurado del problema y del tema” (Vossler 1934).

te la frase con la que Aristóteles abre su *Metafísica*: “Todos los seres humanos tienden por naturaleza al saber”.<sup>15</sup> Para Gaos la silva vendría a ser una síntesis o símbolo del frustrado deseo por el saber que la concepcionista padeció toda su vida,<sup>16</sup> desembocando en un “escepticismo” que, dentro de la tradición filosófica hispana, conduciría al fideísmo. Este fideísmo piadoso estaría simbolizado en el despertar.<sup>17</sup>

De manera inversa, Xirau se inclina a pensar que el poema en realidad es una denuncia de la arrogancia implícita en el método intuitivo que intenta un “conocimiento totalizante e inmediato” pues el conocimiento sí es posible, pero sólo para el camino pausado de la razón.<sup>18</sup> De entrada señala un deseo de conocimiento que acaba convirtiéndose en carencia, análogamente a como le sucede a la poetisa con el amor, cuando a éste le “labra prisión” su “fantasía”. Tanto el deseo de conocimiento, como el del amor, acaban cebándose en una sombra, en una ausencia, en un deseo encapsulado dentro del deseo mismo, que busca tan sólo desear.<sup>19</sup> Será siempre necesario contraponer este poderoso ímpetu anhelante al tema del fracaso cognitivo en sor Juana para una comprensión adecuada del poema.

<sup>15</sup> El fracaso de estos dos métodos implicaría el fracaso “de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera” (Gaos 1960: 65).

<sup>16</sup> “La poetisa pinta la fluctuación de su entendimiento entre el insistir en discurrir y el desistir de hacerlo, con el vaivén o la frecuencia propia de toda fluctuación: pero ¿se trata de una fluctuación padecida sólo en un sueño, o de que la narrada como padecida en el sueño es símbolo sintético de una fluctuación padecida por la poetisa con crecientemente pesada frecuencia a lo largo de años enteros de su vida?” (Gaos 1960: 64).

<sup>17</sup> “Hay que recordar ya aquí las relaciones entre escepticismo y fideísmo consistentes en utilizar el escepticismo acerca de la razón para dejar a la fe libre el campo de lo sobrenatural. En ellas puede haber una clave decisiva para la comprensión definitiva del poema...” (Gaos 1960: 66).

<sup>18</sup> “El deseo de saber es la esencia misma del Sueño; pero es un afán de saber que, sometido a la autocrítica niega la posibilidad de un conocimiento totalizante e inmediato. La dialéctica del conocer consiste, en el Sueño, en esta relación nada ambigua que podría formularse en los términos siguientes: intuición igual a no saber; método racional igual a saber (Xirau, 2016: 114).

<sup>19</sup> “Pero razón e intelecto se presentan en sor Juana a la vez como realidad y carencia; la razón es incapaz de revelar la totalidad del ser aun cuando intente, quiera y crea revelarlo. La razón es, al mismo tiempo, conocimiento y error, voluntad y orgullo, salvación y condena” (Xirau 2016: 105).

Francisco de la Maza destaca “el escepticismo primordial”, o “agnosticismo”, que estaría presente en el *Sueño* (Maza, 1967: 60). También menciona la dolorosa ansiedad que provoca el deseo del saber y que lleva a buscar su destrucción, como la que condujo “a Nicolás de Cusa a escribir su *Tratado de la docta ignorancia*” a la mitad de su vida. Sor Juana haría lo mismo con el *Sueño*. Nicolás de Cusa prueba mediante complejos aparatos intelectuales —de manera paralela a como la hace el *Sueño*— “la ignorancia de todo conocimiento absoluto” (citado en Maza: 25). De acuerdo con De la Maza, el poema sería la expresión tanto de un deseo de conocimiento, como de una necesidad de destruir este deseo por tensionante y doloroso.

Octavio Paz rechaza la dimensión mística del poema, pues la súbita ascensión místico intelectual intuitiva es leída por él como un símbolo de la pasión por el saber que incendió a sor Juana siempre. Por lo que considera que ésta debe leerse “no como el relato de un éxtasis sino como la alegoría de una experiencia que no puede encerrarse en el espacio de una noche sino el de las muchas que pasó sor Juana estudiando y pensando”. La ascensión espiritual en *Primero sueño* tendría para él un carácter exclusivamente alegórico: “la noche del poema es una noche ejemplar, una noche de las noches” (Paz 1994: 440).

Alejandro Soriano, dentro de una interpretación racionalista, propone que el poema es una mimesis de la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino, lo que rechazaría cualquier aspiración mística.<sup>20</sup> Santo Tomás defendió el carácter encarnado del conocimiento humano, considerando infranqueable el camino de la intuición por ser vía específica de ángeles. En “El sueño de la intuición universal”, según la división de Mendez Plancarte,<sup>21</sup> sor Juana se desplomaría obedientemente de su “angélico” vuelo intuitivo, como siguiendo a santo Tomás, para quien el procedimiento discursivo es el único acceso disponible para la cognición humana. El poema de sor Juana, según Soriano, no involucraría en ningún momento ni furor, ni *somnium*, ni vuelo o vislumbre místico,

---

<sup>20</sup> “...en efecto, en *Primero sueño*, más allá de las fantasías poéticas, se hace uso de una concreta y estricta corriente filosófica —la tomista— para el desarrollo y consecución de sus fines expresivos (Soriano 2000: 131).

<sup>21</sup> Nota 7.

sino que trazaría simplemente un recorrido filosófico, análogo, punto por punto, al del *Aquinata*.<sup>22</sup>

Esta *Suma Teológica* fue en su momento un compendio que se quiso absoluto de los saberes de su tiempo, que, en su ambición de síntesis y de cimentar un consenso “universal”, canceló el camino místico-intuitivo más solitario de los agustinos. Sin embargo, esto no ocurre en el poema de sor Juana, que nunca descabeza la intuición intelectual, aunque ésta no alcance, frustrada, la corona, pues nos muestra una protovisión beatífica con una posible *Summa*, aunque de manera borrosa e inacabada.

### *La erudita*

A pesar del énfasis que ponen múltiples exégetas modernos en el fracaso del conocimiento como *leit motif* del *Sueño*, estamos ante un poema pleotórico de saberes. El *Sueño* es un poema sobre el deseo de conocimiento, también sobre su fracaso o fracasos, pero es, sobre todo, un texto, que en sus abarrotadas eruditas descripciones y en sus dilatadas, ubérrimas digresiones, niega con pasión aquello que en su diéresis afirma: el fracaso del conocimiento.

Si entre los exégetas del siglo XX priva la idea de que *Primero sueño* es bitácora del fracaso del saber, en su propia época, sor Juana fue encomiada por erudita. El “Caballero del Fénix” (1692) en un romance la compara con el mismo Apolo en medio de la noche: “Tu sueño me

---

<sup>22</sup> “La experiencia mística se encuentra sí más allá del saber puramente racional. La experiencia mística, aquella que en verdad experimenta Dios en Sí propio, lo hace ‘según un modo asimismo sobrehumano y sobrenatural’ ...No le son suficientes al hombre sus propias fuerzas para acceder a un objeto de conocimiento que se halla infinitamente por encima de él. Para que la real experiencia de Dios sea posible, es absolutamente necesaria la intervención del mismo Dios, que eleva al hombre, en un acto de su voluntad, a su presencia. Encontramos aquí la diferencia de ‘de calidad’... al comparar los ‘vuelos de Santa Catarina y del alma del *Sueño*. Mientras que el primero es real, es decir que el alma de la santa es efectivamente elevada al cielo, el segundo es sólo mental” (Soriano 2000: 181).

“La más alta de las ciencias humanas tiene pues un límite. Dicho límite se debe a la finitud del intelecto mismo del hombre, que sólo puede llegar a conocer a Dios como Causa Primera de todas las cosas” (Soriano 2000: 183).

despertó / de mi letargo ignorante... / Si hay noche en que Apolo luce, / ¿que haya Fénix no es más fácil?” (Méndez Plancarte: XI-XI. El “Conde la Granja” (1691-1692), por su parte, contrasta el *Sueño* con *Las soledades* de Góngora, enfrentando la universalidad y apertura cósmica del primero con el íngrimo ensimismamiento del segundo: “Lo enfático, a vuestro sueño / cedió Góngora, y corrido / se ocultó en las *Soledades* / de los que quieren seguirlo” (Méndez Plancarte: XVI). El padre Navarro Vélez, censor, celebra la plétora de informaciones presente en sus versos: “las noticias son una Amalthea<sup>23</sup> de toda mejor erudición, y están insinuadas con discreción grande” (Méndez Plancarte: XVII). No podríamos dejar de referirnos al superlativo elogio de don Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Teatro de virtudes políticas*, de 1680, quien muestra a la monja como enciclopedia literaria y suma y cima de las virtudes femeninas celebradas por todos los tiempos. Ya en el siglo XVIII, su biógrafo Diego Calleja, explica: “En este *Sueño*, se suponen sabidas cuantas materias en los libros *De anima* se establecen; muchas de las que tratan los Mitológicos, los Físicos, aun en cuanto Médicos, las Historias profanas y naturales; y otras no vulgares erudiciones” (Méndez Plancarte: XVIII).

Mucho más crítica será la mirada, en general, del siglo XX respecto a los alcances de la erudición de la monja: con cenital y despiadada objetividad, Karl Vossler tildará la ciencia de la monja de anticuada, y a ella de presa de “un afán ingenuo y sin selección” y de un “diletantismo intuitivo” que “no hubiera prosperado en las universidades pedantes y temerosamente dogmáticas de la vieja España”.<sup>24</sup> Más empático, Méndez Plancarte, en su prólogo al poema, caracteriza a la monja por su “ilimitada avidez de omnisciencia” para la que habrá de servirle el *Sueño*

<sup>23</sup> Amaltea era la nodriza de Zeus, que llenaba su cuerno de cabra, o cornucopia, de abundantísimas viandas para el futuro jerarca celestial.

<sup>24</sup> “En tierra europea española, en Madrid, Toledo o Salamanca, se poseía ya, desde siglos, todos los tesoros de la cultura que nuestra poetisa, en México, tendría que apropiarse penosamente, y casi con violencia, atendida a sus propias fuerzas. La frescura de su ansia de sabiduría, su placer en teorías, anticuadas desde hace mucho tiempo, como, por ejemplo el sistema cósmico-ptolemaico: su curiosidad por la mitología antigua, y al mismo tiempo, por la física moderna, por Aristóteles y Harvey; por las ideas de Platón y la linterna mágica de Kircher (sic)...” (Vossler 1934).

de catársis.<sup>25</sup> Por otra parte, el *Sueño* es considerado por Robert Ricard (1954) como una obra muy erudita, no sólo en las referencias grecolatinas y bíblicas, sino en: “una fisiología, una cosmología, que son aquellas que señoreaban aún en México durante la segunda mitad del siglo XVII” (Vossler 1934).

Para hablar de los saberes de *Primero sueño* no podríamos tampoco dejar de remitirnos a la *Respuesta a Sor Filotea*, con su encomio de la sabiduría y la conmovedora confesión de la pasión por el saber que su autora padeció desde niña, amén del sufrimiento, casi crístico, que pagó como cuota. Como cervatilla acorralada se defiende, Juana, de su acusadora travesti, Filotea: “Demás, que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos: de tal manera, que no me recuerdo haber escrito por mi gusto, si no es un papelillo que llaman *El sueño*” (Sor Juana t. IV: l. 265-268).

Textos indisociables son el *Sueño* y la *Respuesta*, que ya el mismo Alfonso Reyes piensa como “haz y envés de la misma tela” donde “el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma y se salva en alas de la teología” (citado en Méndez Plancarte: LXXIX).

### ¿Moderación o hybris?

Quizás las dos líneas exegéticas del *Sueño* —como microcosmos o como expresión de la frustrada pasión por el conocimiento que aquejó de por vida a la concepcionista— podrían estar volviendo a dramatizar esa confrontación que se dio a inicios de la escolástica, a partir del siglo XI, entre dialécticos y antidialécticos, pero llevándola a un desenlace inédito. Mauricio Beuchot describe cómo en la polémica medieval los “exaltadores” de la lógica y de la razón pretenciosa se oponían a sus “detractores”. Sin embargo, la idea del microcosmos en esa confronta-

<sup>25</sup> “Y con esta su sed intelectual —la más devoradora de sus pasiones y su más esencial carácter anímico—, también aquí encontró la plena válvula desahogante su plétora de vívida y omnívora erudición: la bíblica, teológica, filosófica y humanística, no menos que la médica, fisiológica, astronómica, óptica, jurídica, pictórica, arquitectónica, histórica y legendaria” (Méndez Plancarte 2009: XXXI).

ción fungió como ícono moderador: “sirvió para llevar la racionalidad humana a sus justas dimensiones, sin renunciar a la alta dignidad del hombre” (Beuchot 2009: 12).

Pero el microcosmos en sor Juana ¿colocará acaso la pulsión humana de conocimiento en una justa y humilde dimensión, al ser el hombre tan sólo un muy limitado análogo del Gran Todo? El microcosmos subsume, en efecto, la posibilidad científica; y cualquiera de los dos métodos cognitivos —el intuitivo o el discursivo— se pueden volver serenos íconos de este divino don. Ésta fue la respuesta institucional para los escolásticos, mas no para románticos y prerrománticos. ¿Habría adecuación a un pensamiento institucional en sor Juana, aceptación feliz de una razón escolástica y de sus límites, frente a los furiosos heroicos que ya destapan los infinitos celestes en la época? Es un siglo en que la astronomía, como colosal visionaria de nuevos espacios físicos, no detiene sus erupciones de visiones inéditas. ¿Cómo no ser invitada poéticamente, por estos logros del ojo físico y científico, a las viejas exploraciones místicas que la Contrarreforma quería sepultar?

¿Habría en sor Juana acatamiento de la razón y conciencia de los límites? Sí, pero sólo a nivel de la diégesis, pues juega a borrarlos en renovados impulsos tras sus fracasos y en el fervor de un alma insaciable de casi mística. Si sor Juana es escolástica por acatamiento, ya es casi prerromántica por su *hybris*, por su gran pasión y su fuerza. Encerrada en la intensidad de su deseo, no le importa demasiado el desplome que padecerá en sus intentos, ya que vive más en el furor de un alma enamorada de la posibilidad que en el desenlace quizás aún inacabado:

Otras — más esforzado —  
demasiada acusaba cobardía  
el lauro antes ceder, que en la lid dura  
haber siquiera entrado;  
y al ejemplar osado del claro joven la atención volvía  
— auriga altivo del ardiente carro —,  
y el, si infeliz, bizarro  
alto impulso, el espíritu encendía:  
donde el ánimo se halla  
— más que al temor ejemplos de escarmiento —  
abiertas sendas de atrevimiento (Sor Juana 1976, t. I: vv. 781-792).

Y aunque sor Juana se contente con el soleado despertar al mundo físico del final (que fuera leído por Gaos como su reconciliación con el fideísmo), estará incontrolablemente seducida —si es que no secretamente convencida— de la promesa para el microcosmos de poder englobar al Gran Otro en sí. Pensemos que esta posibilidad de atrapar al Todo mediante las dos vías era todavía factible para un Marsilio Ficino en su *Teología platónica*, cuando escribe: “en la divinidad del alma creada, como en un espejo que se encuentra en el centro de todas las cosas, primero debemos observar las obras del creador para después contemplar y adorar la mente de éste” (Ficino 2001: t. I, proemio, 11). Este espejo desempañado del alma intelectual aparece simbolizado, al inicio de “El sueño de la intuición universal”, mediante el ingente azogue del faro alejandrino:

Y de modo  
 en tersa superficie, que de Faro  
 cristalino portento, asilo raro  
 fué, en distancia longísima se vían  
 (sin que ésta le estorbase)  
 del reino casi de Neptuno todo  
 las que distantes lo surcaban naves (Sor Juana 1976: t. I, vv. 266-272).

Esta posibilidad de alcanzar en un alma límpida al macrocosmos, lleva a sor Juana a invocarlo con su poema, abarrotando su ícono como a una joya infinita. La “amorosa unión” con el vislumbre teofánico será el reclamo pasional de la silva, aunque en la conclusión de la misma se dé una solución prudente respecto a la Contrarreforma católica, mediante un oportuno despertar de la soñante. El poema, al emprender los dos caminos existentes<sup>26</sup> para la cognición humana, busca la apropiación

<sup>26</sup> “La actividad intelectual así vuelta autártica procede a ejercitarse primeramente por vía de la intuición, pues este nombre es el propio para lo que el poema mismo llama en determinado punto un ‘conocer en un acto intuitivo todo lo criado’... Pero la intuición unitaria fracasa ante la diversidad poco menos que infinita del mundo. Y entonces el intelecto acude, ya reflexivamente al discurso, a la otra forma del pensamiento opuesta tradicional y cardinalmente a la del pensamiento intuitivo, a la forma del pensamiento discursivo” (Gaos 1960: 63).

(aunque sea desgarrada) del macrocosmos. Sor Juana aspira al Todo, pero éste se le deshace como una Torre de Babel en el aire, quizás por las dificultades de la santidad requerida para el don de la Gran Visión, pero de paso también como una referencia simbólica a la ampliación del horizonte material de lo visible que trajo consigo la época, con sus nuevos rigores metodológicos y su apertura a inéditos espacios materiales infinitos.

Sor Juana monta el furor heroico de su época, pero para llevarlo aún más lejos en alas de su vocación metafísica. Los descubrimientos científicos, durante los siglos XVI y XVII, llevan las posibilidades del hombre a horizontes inéditos; resulta ya asequible lo que antes se soñaba. Sor Juana suma, a esta nueva pujanza, la vieja aspiración mística del avistamiento del macrocosmos al interior del ser. El carácter vertiginoso de su poema monta esta ambición intelectual, a la vez que mimetiza al brío de un tiempo histórico acicateado por la revolución científica moderna. La ya instrumentada mirada humana, en telescopios y cálculos, vuela rauda en su adquisición de frescos asombros. No obstante, de esta aceleración del potencial humano, a sor Juana le interesa, más que mayores dominios del mundo físico, un simbólico avanzar en el viaje interior.

La temperatura pasional del poema colapsa la prudente distancia analógica del símbolo (Durand 2007: 17) hacia un más ambicioso salto anagógico; sor Juana, insatisfecha ante cualquier límite, abre nuevas dimensiones escópicas para su voracidad metafísica. El signo (Durand 2007: 10), por su parte, en este cosmos poético, rehuye de la superficialidad de lo fáctico buscando viejas raíces de sentido, indagando palimpsestos míticos, reabsorbiéndose en profundos jeroglíficos. Si el microcosmos en *Primero sueño* emula el velocísimo *momentum* científico de su época, no es para moderarlo y acomodarlo a la *phronesis* contrarreformista, sino para exaltarlo y arrojarlo enardecido, fuera de todas las fronteras de la realidad visible, hacia los horizontes de una, quizás futura y deseadísima teofanía. El avance de la ciencia aquí invita a la ambición mística.

Con su emulación poética del aceleramiento histórico, el *Sueño* nos recuerda, en el *Convite* de Dante, la arrebatada atracción del cielo cristalino ante la perfección del empíreo: “Y éste [el cielo empíreo] es el

motivo de que el primer motor tenga un movimiento velocísimo, pues por el vehementísimo deseo que cada una de las partes del noveno cielo, inmediato a aquél, tiene de estar unida con cada una de las partes de aquel divinísimo y sereno cielo, se dirige a ésta con tanto deseo, que su velocidad resulta incomprensible” (Dante 2002: 591).

Este fervoroso dinamismo del primer motor cósmico, moviliza a las esferas planetarias y es simbólico del vertiginoso ascenso de las almas que emprenden camino de perfección hacia la síntesis unitiva. Esta misma aceleración enciende la temperatura pasional del *Sueño* de sor Juana en su insaciable, barroca, sed de conocimientos, misma que mimetiza el furor científico de su *zeitgeist*. Pero sor Juana busca la Totalidad, guiada todavía por la intuición ascendente del camino anagógico; ello la distanciará de la futura Ilustración que desperdigará este ambicioso anhelo en horizontales adiciones externas. Sor Juana, como lo hacían los renacentistas y lo harán los románticos, vive su impulso cognitivo orientada por un camino de elevación, en el que pone en juego su propio ser. El raudo impulso de su microcosmos podría emparentarla con Franz von Baader, para quien el Todo es lo único que vive y el individuo sólo lo hace al aproximarse a éste: “en la medida en que un ek-stasis lo arrebatara de su individualidad” (Beguin 1954: 98). De manera análoga Goethe señalará que “todo lo que es perfecto en su especie debe elevarse por encima de su especie y convertirse en otra cosa, en un ser incomparable” (Beguin: 99). El microcosmos de sor Juana buscará, heroica, rebelde e infatigablemente, rebasar los límites de la individualidad y convertirse en el Todo, fusionarse con la amplitud y la altura de la Inteligencia Cósmica.

### *Bibliografía*

- ALATORRE, Antonio (1995). “Notas al *Primero Sueño* de Sor Juana”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLIII, 2: pp. 379-407.
- ALIGHIERI, Dante (2002). *El Convite, Obras completas*. Madrid, BAC.
- BEGUIN, Albert (1954). *El alma romántica y el sueño*. México, Fondo de Cultura Económica.

- BEUCHOT, Mauricio (2009). *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Coahuila, Universidad Autónoma de Coahuila.
- CRUZ, sor Juana Inés de la (1951). *Primero sueño, Obras completas*, t. I (1976). México, Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *Ejercicios de la encarnación, O. C.*, t. IV. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1957). *Respuesta a sor Filotea, O.C.*, t. IV. México, Fondo de Cultura Económica.
- DURAND, Gilbert (2007). *El imaginario simbólico*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- FICINO, Marsilio (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*. Barcelona, Anthropos.
- (2001). *Platonic Theology*. Cambridge, Harvard University Press.
- GAOS, José (1960). “El sueño de un sueño”, *Historia Mexicana*, vol. 10, núm. 1, pp. 54-71, julio.
- MAZA, Francisco de la (1967). *Sor Juana Inés de la Cruz en su tiempo*. México, Secretaría de Educación Pública.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (2009). “Introducción” en *El sueño*. México, Imprenta Universitaria.
- MIRANDOLA, Picco della. “Discurso sobre la dignidad del hombre”, <[www.ciudadseva/textos/otros/pico.html](http://www.ciudadseva/textos/otros/pico.html)>, consultado por última vez el 20 de febrero de 2012.
- OLIVARES, Rocío (1998). “Los tópicos del sueño y el microcosmos”, en José Pascual Buxó (ed.), *Sor Juana y las vicisitudes de la crítica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: pp. 179-211.
- PASCUAL Buxó, José (1996). *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997). *Las figuraciones del sentido; ensayos de poética semiológica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, Octavio (1994). *Las trampas de la fe. Obras completas*. t. V. México, Fondo de Cultura Económica.
- PFANDL, Ludwig (1963). *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- PLATÓN (1970). *Timeo. Diálogos*. México, Porrúa.
- PROPHET, Mark y Elizabeth (1998). *Las enseñanzas perdidas de Jesús*. Madrid, EDAFE.
- REVILLA, Federico (2007). *Diccionario de iconografía simbólica*. Madrid, Cátedra.
- RICARD, Robert (1975). “El sueño de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista de la Universidad*, XXX, 4, 1975-1976: pp. 25-32.
- (1954). *Une poëtesse mexicaine du XVIII<sup>e</sup> siècle. Sor Juana Inés de la Cruz*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, Sorbonne.
- RICO, Francisco (1986). *El pequeño mundo del hombre*. Madrid, Alianza Editorial.
- SORIANO, Alejandro (2000). *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz, bases tomistas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- VOLKOW, Verónica (2009). “Iconografía de la cúpula pintada por Cristóbal de Villalpando en el Altar de los Reyes de la Catedral de Puebla”. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia del Arte. Dir. Rogelio Ruiz Gomar, asesores Dra. Martha Fernández y Mtro. Jorge Alberto Manrique. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2014). *Dos cielos, dos soles; imágenes de la totalidad del cosmos a finales del siglo XVII novohispano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- VOSSLER, Karl (1934). “La décima musa de México Sor Juana Inés de la Cruz”, original en alemán. Trad. Mariana Frenk y Aquiles Vela, <[www.darthmouth.edu/~sorjuana/Commentaries/Vossler/Vossler.html](http://www.darthmouth.edu/~sorjuana/Commentaries/Vossler/Vossler.html)>, consultado por última vez el 10 de diciembre de 2012.
- XIRAU, Ramón (2016). *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México, El Colegio Nacional, 1967, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (1983). “Sor Juana: ‘Primero sueño’. La dialéctica del conocer”, en *Lecturas, ensayos sobre literatura hispanoamericana y española*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.