

Versiones hispánicas del *Tratado del alma* aristotélico:
Juan Luis Vives y Alonso de la Veracruz

ROCÍO OLIVARES ZORRILLA

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

La cultura filosófica novohispana dista mucho de constreñirse a determinados supuestos, identificables y uniformes, por el simple hecho de tratarse de una cultura transplantada, por algunos llamada periférica, cuya lejanía de los centros productores pareciera haberla condenado a una reproducción mecánica de explicaciones e ideologías sancionadas por la élite intelectual. Muy por el contrario, la riqueza y variedad de interpretaciones que —a pesar de las pugnas entre humanistas y clérigos— tenía lugar en el Viejo Mundo en el siglo XVI, incluyendo a España, ejercen aquí un influjo clave para explicarnos la naturaleza de la producción literaria, filosófica o antropológica que forma parte de nuestra herencia cultural novohispana. Me refiero a dos tratados sobre la naturaleza del alma, a la vez semejantes y diversos, que tuvieron una presencia especial entre nosotros: el *De anima* de fray Alonso de la Veracruz y el *De anima et vita* de Juan Luis Vives. El primero es obra de un novohispano, eminente maestro de la Real Universidad y destacado escolástico. El segundo es obra de un humanista europeo de origen valenciano cuyas obras fueron muy difundidas antes de la condenación de las obras de Erasmo y aún después, a pesar de la batida contra el erasmismo. El *De anima et vita* fue editado seis veces, mientras que otros títulos de Vives, como *La mujer cristiana*, la *Introducción a la sabiduría* y los *Diálogos* siguieron editándose en España.

La diversidad de enfoques sobre el problema del alma —visto bajo los mismos supuestos de la filosofía escolástica, es decir, como principio activo y operativo— radica en que Vives concentra su

atención en la manifestación o actuación del alma con el fin de proponer una teoría de la existencia humana, mientras que fray Alonso expone eruditamente los fundamentos de la doctrina aristotélica con el fin de establecer las bases académicas de una concepción general del alma humana. El encuentro cultural de ambos pensadores, en el que debió jugar un papel importante Francisco Cervantes de Salazar, comentador de la obra de fray Alonso y a la vez comentado por él, e introductor del método vivesiano en la Nueva España, como seguidor suyo que fue, debió ser origen de múltiples discusiones, afinaciones e inquietudes entre los estudiantes y lectores interesados en el problema de alma en los siglos XVI y XVII de la Nueva España. Una primera comparación entre ambos tratados ya la ha hecho el estudioso de fray Alonso de la Veracruz, Oswaldo Robles,¹ quien, además de señalar las diferencias de estilo, que yo no abordaré en este ensayo, ubica a Luis Vives en un proyecto muy específico: acabar con la escolástica y renovar el pensamiento proponiendo inéditos y audaces problemas. Fray Alonso, por el contrario, tiene el papel de la tradición frente a la ruptura: sus precisiones metódicas y puntuales siguiendo al filósofo de Aquino parecen advertir a veces sobre el vuelo ligero de las innovaciones, sobre las que a veces obliga a volver a pensar.

Debemos tener en cuenta que, a pesar de su pasado judeoconverso y de su identificación con Erasmo, la obra de Vives no sólo no fue perseguida,² como ya dijimos, sino que Vives siempre fue considerado un pensador ortodoxo; sus obras abarrotaron los libreros de los conventos novohispanos, al decir de Julio Jiménez Rueda,³ y aparecen frecuentemente en los inventarios bibliográficos.⁴

¹ Oswaldo Robles, "En torno al *De anima* de Fray Alonso de la Vera Cruz" en *Filosofía y Letras*, 47-48, 1952, pp. 135-159.

² Enrique González González, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, pról. de Mariano Peset, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987, pp. 56-57.

³ Julio Jiménez Rueda, *Historia de la cultura en México. El virreinato*, México, Cvltvura, 1969, p. 229.

⁴ Ver Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1982, pp. 276 y 277. Ver también Irving A. Leonard, "On the Mexican booktrade in 1600: a Chapter in Cultural History", en *Hispanic Review*, IX, I, enero,

Menéndez y Pelayo, su gran apologeta, ni siquiera hace mención de su nombre en su *Historia de los heterodoxos españoles*. No obstante, encontramos en el *De anima et vita* de Vives numerosas huellas de los neoplatónicos italianos, como Marsilio Ficino. Esta característica sintética entre neoplatonismo y aristotelismo tomista fue frecuente en los escritores del siglo XVI, sobre todo antes del Concilio de Trento y aun después, entre los escritores místico-ascéticos.

El problema del alma en el pensamiento cristiano ha girado en torno al problema de la revelación. La imagen y semejanza con Dios confiere al hombre dos prerrogativas: la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. La doble herencia filosófica de la Edad Media, el platonismo y el aristotelismo, fue planteando dos explicaciones a la dualidad del cuerpo y el alma. Para Platón, cuerpo y alma no están unidos: el alma es inmortal mientras que el cuerpo perece. La inmortalidad del alma es algo natural, pues su existencia no es propiamente terrena. Para Aristóteles, por el contrario, alma y cuerpo formaban una unidad; la inmortalidad del alma resultaba así mucho más difícil de explicar que para los platónicos. Aristóteles considera que sólo sobrevive eternamente el intelecto agente o *nous poietikós*, mas no el intelecto posible o *nous pathetikós*, que es el que está ligado a la información de los sentidos. Pedro Laín Entralgo puntualiza con gran claridad el papel de la escolástica ante estas dos explicaciones.⁵ En la Edad Media la concepción platónica dio lugar a otras interpretaciones acerca de la naturaleza del intelecto agente, como son las derivadas de Alejandro de Afrodisia, de principios del siglo III, y Plotino (205-270 d.C.). En ellas, Dios actualiza al alma humana, que es material.⁶ Aunque Alejandro de Afrodisia no retomó los conceptos aristotélicos de intelecto agente y posible,

1941, p. 39. Desde luego, también la biblioteca de Cervantes de Salazar en Agustín Millares Carlo, *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 101.

⁵ Pedro Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2a. ed., 1998 (Círculo de Lectores).

⁶ David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, London, Logmans, 1962, p. 211.

postuló la existencia del *intellectus adeptus*,⁷ que es la unión de la acción divina (*nous poietikós*) y del alma material (*nous pathetikós*). Su tratado *De anima* fue copiado un sinnúmero de veces a lo largo de la Edad Media. La influencia de Alejandro de Afrodisia fue directa en Plotino, quien tampoco retoma las teorías aristotélicas pero postula la existencia de *nous* y de Alma (*psyché*),⁸ con funciones similares, y cuyos tres últimos libros de las *Enéadas*, llamados “Teología de Aristóteles”,⁹ exponen las teorías emanatistas de Afrodisia y son la base de la doctrina neoplatónica, así como ejercen un influjo decisivo en la escolástica medieval. Esta última proyección del pensamiento de Afrodisia y Plotino se transmina al pensamiento occidental a través de las doctrinas de Avicena (980-1037 d.C.) y Averroes (1126-1198 d.C.), quienes continúan la línea del neoplatonismo islámico, como el de Alkindi (873 d.C.), sobre una inteligencia externa,¹⁰ y el de Alfarabi (950 d.C.), sobre el intelecto agente como la jerarquía más baja de las inteligencias puras, tan relevante para el neoplatonismo y la mística.¹¹ Avicena¹² y Averroes consideran al intelecto agente externo al alma, separado y universal o único. Sobre todo es Averroes quien afirma la existencia del *Anima mundi* como la única otra existencia anímica además del intelecto agente.¹³ El *Anima mundi* es única, universal, y no existe ningún alma individual en el hombre mientras no haya acción del intelecto agente que la individualice. En su tiempo, por ejemplo, San Agustín (354-430 d.C.) compartió la teoría plotiniana del *Anima mundi*,¹⁴ la misma que había llegado a Averroes y que tanta relevancia tuvo después en el Renacimiento. Agustín también compartía las nociones plotinianas de *mente* y *alma* (*nous* y *psyché*) bajo los nombres de Verbo e Ilumi-

⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ De Lacy O’Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1958, p. 19.

¹⁰ D. Knowles, *op. cit.*, p. 215.

¹¹ *Id.*

¹² *Id.*, pp. 215-216, y O’Leary, pp. 175-179.

¹³ *Id.*, pp. 211, 216-217. O’Leary, pp. 256-259.

¹⁴ Knowles, *op. cit.*, p. 49.

nación.¹⁵ Siglos después, entre los escolásticos, Siger de Brabante (1235-1281 d.C.), en una época temprana, compartió la teoría del *Anima mundi* tal como la expuso Averroes,¹⁶ mientras que Alberto Magno (1200-1280 d.C.) y Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), prefirieron basarse en Aristóteles usando las interpretaciones de Avicena y Averroes, aunque negando el carácter externo del intelecto agente.¹⁷ La idea de Tomás de Aquino sobre el alma es que, como forma del cuerpo, el alma es, con él, una sola entidad. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, Tomás no considera que el intelecto pasivo o posible muere con el cuerpo, sino que permanece junto con el intelecto agente como una doble actividad del alma inmortal. En esta resolución de Tomás de Aquino parece traslucirse la influencia del pensamiento hebreo medieval, como el de Jehuda-Ha-Levi, del siglo XII, quien sostenía que el alma es necesariamente inmortal, aunque es influida por el intelecto agente.¹⁸ Las disquisiciones sobre el alma separada que tuvieron lugar en la Edad Media y el Renacimiento reflejan, pues, la huella de la doble herencia, la aristotélica y la platónica, del pensamiento occidental.

Fray Alonso de la Veracruz es heredero de esta compleja trayectoria filosófica. Después de un prolijo recorrido por los sentidos exteriores e interiores, fortaleciendo sobre todo la descripción de los primeros para el propósito principal de su *Physica speculatio*, fray Alonso culmina su tratado del alma con una especulación sobre el alma separada. ¿Conoce el alma en estado de separación? Para Tomás de Aquino, en la *Suma contra gentiles*, el alma separada no conoce lo sensible. Esto se contrapone, de alguna manera, con el hecho de que el intelecto posible es tan inmortal como el agente. Sin embargo la explicación parece darla Tomás a través del estado meramente activo del alma separada, es decir, desligado de la memoria y, por tanto, de las especies sensibles. Laín Entralgo percibe cierta incomodidad teológica al tratar Santo Tomás el alma separada, puesto que ese estado transitorio no le es al alma natural. Lo natural

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ O'Leary, *op. cit.*, p. 264.

es la unión del alma y el cuerpo. El filósofo español señala cómo Tomás de Aquino llega a aseverar que “*el alma unida al cuerpo se asemeja a Dios más que la separada del cuerpo*”.¹⁹ Para fray Alonso no hay sentidos en el alma separada y, por tanto, no hay fantasmas o percepciones de las cuales pueda abstraerse lo inteligible; por tanto, no conoce nada por esta vía. Como Tomás, afirma que sólo puede conocer lo singular, pues distingue a otras almas separadas, brindando el ejemplo de Lázaro, a quien ven las almas del Infierno. Como Tomás, sostiene que la memoria en acto permite la inteligencia, la cual convierte las fantasmas en especies inteligibles cuando el alma vive en el cuerpo, “*pero cuando está separada, intelige sin tal conversión*”.²⁰ En apoyo de esto aduce cómo “*los ángeles conocen sin tal conversión a partir de las fantasmas, las cuales nunca han tenido*”.²¹ Añade el argumento de santo Tomás sobre la intelección del alma separada “*no por las especies innatas, tampoco por especies abstraídas, ni solamente por especies conservadas, sino por especies originadas por la influencia de la luz divina*”.²² Estas especies infusas y la cualidad inherente de la ciencia o conocimiento de permanecer en el seno incorruptible del alma, aun separada, permiten afirmar que ésta conoce. La compleja argumentación de fray Alonso sigue de cerca la de la *Suma contra gentiles*. Su interés primordial es establecer, por decirlo así, la humanidad excelsa del alma separada, desligada del mundo sensible pero íntegra, poseedora de inteligencia —el más alto don divino al hombre—, en espera del día glorioso de su unión definitiva con el cuerpo inmortal. Si la escolástica no hubiese insistido en esta tesis, hubiera tenido que aceptarse que el alma separada estaba condenada a una especie de infravida o existencia daimó-

¹⁹ En *Quaest. de pot. Dei* 5, 10ad 5 y 9 2ad 14. Ver Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 49.

²⁰ Fray Alonso de la Veracruz, *Especulatio physica super libros de anima*, Mexici, 1557, p. 358: “Et quando separata est: quia actu non est forma corporis: conuenit et intelligere sine tali conuersione”.

²¹ *Ibid.*: “Angelis cognitio est sine tali conuersione ad phantasmata, quae nunquam habuerunt”.

²² *Ibid.*: “S.T. Arg. soluit dicendo, quod anima separata non intelliget per species innatas, neque per species quas tunc abstrahit, necque solum per species conseruatas, sed per species ex influencia diuini luminis principatas...”

nica mientras no resucitase con el cuerpo, lo que no podía asemejarla en modo alguno a la Divinidad.

La exposición de Vives sobre la inmortalidad del alma es, por su parte, un largo ensayo de índole moral sobre la recepción que sus contemporáneos tenían de dicha teoría. Como Erasmo, dirige su crítica a aquéllos que, desviados y constreñidos por los estrechos límites de los sentidos, restan importancia al alma y pretenden desconocer su calidad inmortal. De ahí que la idea de la muerte o su proximidad llenen de zozobra y temor a aquellos necios que piensan que el hombre es un cuerpo inerte cuando lo que ven es sólo un cadáver.²³ En esta afirmación Vives comulga con los escolásticos, para quienes el cuerpo y el alma forman un compuesto natural, siendo el cuerpo sin alma no hombre, sino sólo cadáver. Más aún, Vives reprende a quienes temen irracionalmente a la muerte:

...el alma, con malos hábitos del cuerpo, como perturbada por las pasiones, envuelta en fantasmas, indocta, viciosa, culpable e impía, se quebranta más con el recuerdo de la muerte corporal que si es sobria, está sana, serena, tranquila, docta, inocente y piadosa.²⁴

Si el alma no fuese inmortal, prosigue Vives, la *“religión de Dios y la piedad serían creencias vanas y necias”*.²⁵ La inteligencia humana no fue hecha para fenecer cuando *“la justicia, la probidad, la religión y las virtudes”*,²⁶ es decir, la consecución del bien por el hombre sabio, *“la cara levantada hacia el cielo, declaran que somos de origen celeste, dirigidos siempre a lo alto, como la patria hacia la cual caminamos”*.²⁷ En este entendido, la muerte es el tránsito al lugar de reposo final del alma y *“no de privación y ausencia de todas las cosas”*.²⁸ Vives expresa metafóricamente la idea de la muerte como renacimiento:

²³ Luis Vives, *Tratado del alma*, trad. de José Ontañón, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948 (Austral, 57), p. 119.

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁸ *Ibid.*, p. 131.

No hay duda alguna de que la muerte humana tiene gran afinidad y semejanza con el nacimiento, a causa de la imperfección que tiene el niño en el útero, y el hombre en esta vida; pues si el niño fuese perfecto y acabado en todas sus partes dentro del claustro materno, no tenía para qué nacer, y cuando se la ha dado el sentido, y la facultad de conocer, que no puede ejercitar en el útero, sale a esta luz dilatada, donde puede sentir y conocer.²⁹

Si fuese verdad que el alma muere, nos dice elocuentemente Vives, no quedaría más que aceptar que aquéllos que se hacen avezados en la mentira mediante su ingenio tuviesen razón y nos aleccionaran y, sin temer más que a las penas de las leyes, cuanto más se acercasen a la perfección de la inteligencia y de la instrucción, tanto más inclinados estarían a la maldad. La fama, así, también se desvirtúa, pues otorga gloria a las acciones perversas y desdén a la honradez, a la cual incluso se infama.³⁰ La sabiduría, entonces, sería la justificación de la vileza:

Creencia ésta que constituye la más grande corruptela del alma humana, nos aparta de la perfección y es máxima que a sí misma se refuta, puesto que cuanto más perfecto, más imperfecto es, peor cuanto mejor, cuanto más hombre y más veraz, más semejante a la índole de las bestias y a mayor distancia del hombre.³¹

A diferencia de los tratados del alma escolásticos, pero afincándose en ellos, Vives emprende una de las grandes hazañas del humanismo renacentista: la elaboración de un discurso docto en sus fundamentos y original en su propósito renovador, destinado a fustigar la corrupción humana en defensa del hombre mismo. La metamorfosis, pues, de la teoría aristotélico-tomista del alma en un discurso de carácter ético en este caso concreto de la inmortalidad del alma es signo no de ruptura con la tradición, sino de recuperación de ella para trascender en la existencia factual, es decir, en la historia.

²⁹ *Ibid.*, p. 127.

³⁰ *Ibid.*, p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 133.

Es curioso que el problema del alma durante el sueño no fuese abordado por fray Alonso de la Veracruz en su tratado, aunque es claro que, al atenerse estrictamente a la psicología aristotélica contenida en *De anima*, no incluyese las observaciones del filósofo griego sobre el sueño contenidas en sus *Parva naturalia*, que solía incluirse en los compendios aristotélicos en un afán de recoger la psicología integral del Estagirita. Pero quizá también se deba a que fray Alonso tenía un interés dominante en la vida consciente —fundamento de la piedad y de la justicia— y que éste trazase una fuerte directriz en el sentido positivo de la tradición que él recibe. Sin embargo no debemos dejar de observar que su *Segunda investigación acerca del alma* versa *Sobre los hechiceros, brujos y aquéllos que vulgarmente se llaman adivinos*. Oswaldo Robles comenta que este capítulo se inscribe en una realidad histórica por la que atraviesa el mundo hispánico del tiempo de fray Alonso. Ciertamente, en la península ibérica era frecuente encontrar no sólo vestigios, sino una verdadera subcultura religiosa que, a pesar de la hegemonía del cristianismo, permeaba muchas zonas de la vida cotidiana; en el Nuevo Mundo, entonces, por partida doble, la cuestión de la hechicería se convirtió en asunto de primera importancia para el proyecto catequístico de la cultura colonial. La observación de los procedimientos de los curanderos indígenas debió ser una de las prácticas antropológicas clave de los evangelizadores novohispanos. Fray Alonso equilibra las posturas de su tiempo respecto al fenómeno de la hechicería: para él había que aceptar —y no rechazar, como proponían algunos autores católicos— que estos hombres poseían “cierta virtud natural curativa” en determinadas condiciones, aunque puedan carecer de ella en otras, “según hagan o no pactos con los demonios”.³² Esta peculiar facultad, que puede hacer de unos gente nociva y de otros gente útil que, por su naturaleza, es capaz de proporcionar contravenenos —quizá por algún influjo astral, como propone Alberto Magno— puede ser intensificada por ciertas sustancias bebedizas:

³² Fray Alonso de la Veracruz, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma. Libros I y II*, introd., versión y notas de Oswaldo Robles, México, Imprenta Universitaria, 1942, p. 74.

...acontece que los curanderos de esta clase tienen esta virtud natural tras de haber tomado vino y no antes de beberlo, pues si esto procede del calor corporal es bien sabido que con el vino bebido se intensifica, de igual modo a como la saliva de un hombre en ayunas es un remedio contra las serpientes, y puede suceder también que tales curanderos por esta razón sean más inclinados al vino que otros en los que no se halla tal virtud.³³

Fray Alonso abunda en observaciones sobre el origen, naturaleza y virtudes de los estados alucinatorios. Según el comentario de Robles, seguramente el uso frecuente del toloache y del peyote entre los grupos indígenas originase estos señalamientos de fray Alonso respecto de la lucidez de los curanderos durante la embriaguez. Apunta Robles que el filósofo atribuye estos hechos "*a causas naturales que deben ser discernidas por el método experimental*".³⁴ En apoyo a esto concurren los múltiples datos que fray Alonso proporciona sobre el papel de la simpatía en estos sucesos curativos y alucinatorios, esto es, el influjo de las constelaciones sobre todos los seres inferiores, incluido el hombre. Desde luego, los demonios también pueden tener injerencia en algunos de dichos fenómenos, pero de cualquier modo sólo serían aceptables dos explicaciones: la natural, es decir, la simpática, susceptible de comprobación según las teorías físicas de su tiempo, o la diabólica, es decir, la contraria a lo dispuesto por Dios en el mundo. Es de llamar la atención el esfuerzo de fray Alonso por inscribir en su tratado una visión científica de una realidad harto frecuente en la Nueva España. Brindar los fundamentos de una justa normatividad a este respecto parece ser el objetivo que lo mueve a engarzar en una exposición canónica sobre los componentes del alma estas singulares facultades que poseen ciertos hombres.

El sueño y los ensueños son objeto de dos capítulos en el tratado de Vives. El alma durante el sueño, *imago mortis*, muestra un comportamiento peculiar, muy distinto del alma separada. Ligada, como sigue, al cuerpo, el alma puede sentir: oye, ve, toca y cami-

³³ *Ibid.*, p. 75.

³⁴ Oswaldo Robles, nota 29 en *ibid.*, pp. 142-143.

na, según nos dicen los textos hipocráticos, que de suyo contribuyen a la idea del alma en la Edad Media y el Renacimiento.³⁵ En efecto, la versión galénica de los textos hipocráticos lega al humanismo, vinculada a la tradición aristotélica, esta noción del alma corpórea, por así decirlo, que se debate, “*se fatiga y se congoja*”, al decir de Fernando de Herrera en sus comentarios a Garcilaso, cuando suben “*los humos y vapores húmidos a la cabeza*”.³⁶ Vives, citando a Plinio, habla del sueño como la “*retirada del alma al centro de sí misma*”.³⁷ En este recogimiento el alma puede hacer uso de su inteligencia inquiriendo e investigando:

halla solución a cuestiones que durante la vigilia no encontraba; a veces da el descanso por la noche facundia a muchos que de día carecen de ella.³⁸

Es conocido el título que se ha dado a Juan Luis Vives de padre de la psicología moderna, pero este calificativo se ha fundado sobre todo en sus aportaciones acerca de las pasiones humanas, que componen el *Libro tercero* de su tratado. No obstante, podemos encontrar dispersas en diversas partes del *De anima et vita* señalamientos que contribuyen a justificar dicho reconocimiento. Aristóteles sólo considera, en *Acerca de los ensueños*, que algunos son capaces de ordenar durante el sueño lo que tienen delante de acuerdo con reglas mnemotécnicas, tratando esto más abundantemente en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. Vives habla de una actividad inteligente que puede encontrar una situación privilegia-

³⁵ Ángel J. Capelletti, en *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1989 (Cuadernos de la Gaceta, 57), p. 41, menciona estas ideas contenidas en *De régimen* o *Sobre los sueños*, es decir, el libro IV del *De victu*.

³⁶ Fernando de Herrera en *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas. Obras completas del poeta acompañadas de los textos íntegros de los comentaristas. El Brocense, Fernando de Herrera, Tamayo de Vargas y Azara*. Ed., introd. y notas de Antonio Gallego Morell, 2a. ed., revisada y adicionada, Madrid, Gredos, 1972 (Biblioteca Románica Hispánica; Textos, 7), p. 505.

³⁷ Vives, *op. cit.*, pp. 105-106.

³⁸ *Ibid.*, p. 107.

da durante el sueño —ausencia de las distracciones cotidianas, por ejemplo. Y a pesar de que Vives mencione enseguida la falta de orden con que la fantasía, liberada de la razón, saca de la memoria especies o fantasmas sin orden y sin medida, lo que nos hace soñar incoherencias y necedades, lo cierto es que los estudios modernos acerca del inconsciente y su relación con el pensamiento científico —como podría ser la concentración de ciertos procesos cerebrales en estado letárgico— comprueban plenamente la veracidad del citado aserto de Vives.

La diferencia de perspectivas a partir de los mismos supuestos entre Vives y fray Alonso puede verse con toda claridad, por ejemplo, en los pasajes en que cada quien trata sobre la presencia del alma en el cuerpo o su manera de informarlo. Se pregunta Vives cuál es el sitio del alma en el cuerpo, y responde que se halla en todo él:

Si en alguna de las partes no estuviera el alma, perecería aquélla, como sucede en un miembro completamente seco. Ella ve con los ojos y oye con los oídos, de igual modo que el agricultor abre la tierra con el arado, la escarda con el rastrillo, la iguala con el cilindro, la cava con el azadón o pala... Por eso se ha creído más oportuno preguntar cuál es el instrumento principal del alma... el instrumento de la inteligencia y de todo conocimiento es el cerebro, y en éste, ciertas emanaciones en extremo tenues y luminosas.³⁹

En este pasaje percibimos la perspectiva funcional de Vives al emplear la metáfora del agricultor para demostrar que el alma está presente en toda actividad humana, como las emanaciones cerebrales y la sangre del corazón, al que menciona seguidamente. La fisiología galénica, de nuevo, es uno de los sustratos de la afirmación vivesiana: “*el alma ve con los ojos y oye con los oídos*”, se halla toda ella no sólo ocupante, sino ocupada del cuerpo. Fray Alonso, por su parte, dirá en su *Cuarta investigación...*, *Sobre si el alma se encuentra toda ella en cada una de las partes del cuerpo animado*:

³⁹*Ibid.*, p. 53.

Parece que no. El cuerpo en donde se encuentra el alma debe hallarse organizado y dispuesto, según se dijo en la definición del alma; mas no cualquier parte del animal se halla organizada y dispuesta, por lo que se concluye que el alma no se encuentra toda en cualquier parte del cuerpo.⁴⁰

Fray Alonso señala, muy escolásticamente, que la totalidad de las potencias del alma, es decir, las sensitivas y las intelectivas, no pueden estar en cualquier parte del ser animado. Repugna a la lógica pensar, como él mismo dice, que en el pie se encuentre al alma toda, es decir, la virtud sensitiva y la intelectiva. “*Luego el alma está en cualquier parte del cuerpo con totalidad de esencia*”, concede, pero “*no está en cualquier parte del cuerpo según la totalidad de su potencia o virtud...*”⁴¹ Esta confrontación puntual de ambos pensadores evidencia cómo uno se inclina por la interpretación metafórica y otro por la explicación lógica. Podría decirse que en fray Alonso prevalece la calidad formante, constituyente y fundadora, mientras que en Vives predomina la formadora, evolutiva y propositiva.

Por último, aunque sería de no acabar lo que pudiera decirse acerca de las contribuciones de ambos pensadores al mundo cultural hispánico del Renacimiento, quiero referirme a la particular inclinación de Vives por las interpretaciones artísticas de las facultades del alma. No sólo los elementos de una ética podemos extraer del *De anima et vita*, sino también de una estética. La teoría ficiniana de que así como el alma elige y domina al cuerpo, el artista se pinta a sí mismo⁴² es detectable en la afirmación que hace Vives sobre el principio “activo” o “artista” del alma:

⁴⁰ Fray Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, p. 88.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 88-90.

⁴² Robert Klein menciona la teoría atribuída también a Cosme de Médici en *La forma y lo inteligible*, trad. de Inés Ortega Klein, Madrid, Taurus, 1980, p. 67 y n. 30. Puede confrontarse en la obra de Marsilio Ficino, *Théologie platonicienne*, tomo II, texto crítico y trad. de Raymond Marcel, París, Société D'Édition “Les Belles Lettres”, 1964, p. 199: “*Ex hoc autem, quod rationalis animae motibus omnino corpus sublicitur, duo quaedam coniiicimus. Unum, quod anima haec forma excellentissima est ac per se subsistens, quia non dominatur corpori forma illa, quae per corpus existit. Alterum, quod corpus humanum animae suae cedit facillime*”. La traducción es: “Du

se llama principio “activo”, y en cierto modo “artista”, porque cuando realiza cualquiera alguna cosa con instrumentos, la facultad de hacerlo reside en él mismo; así en el pintor está la facultad de pintar, y en mí la de escribir, aunque aquél no pinta sin pincel y colores, ni yo escribo sin pluma y tinta. Mas quien no tenga fuerza y facultad de hacer algo no lo realizará, aun cuando emplee instrumentos [...] allí está [el alma en] su mansión cual en un edificio, con todos sus enseres y auxiliares domésticos [...] no puede adherirse indistintamente a cualquier forma y figura corporal para realizar las operaciones de la vida, sino con un orden natural dado y conforme a las leyes establecidas por el autor del universo desde que fue creado.⁴³

Este principio *activo* o *artista* nos pinta al alma como una forma superior, no dependiente del cuerpo, sino ordenante de él, y su adhesión se asemeja a la del artista hacia sus herramientas, las cuales están por entero sometidas al primero. En esta unión hay un sentido proyectivo, tal como Leonardo pensaba en su *Tratado de pintura* que “*aquel pintor que tenga toscas manos, así las representará en su obra [...] con que tú, pintor, considera con gran cuidado qué parte de tu persona sea más fea y mira de corregirla en tus estudios, pues si eres grosero, tal serán tus figuras y sin gracia, y de esta manera todo aquello que en ti haya de bueno o de vituperable aparecerá en cierto grado en tus figuras*”.⁴⁴ León Bautista Alberti decía “*la pintura es el gesto de Narciso en la fuente*”.⁴⁵ Vives comparte así esta visión analógica y estética del neoplatonismo. No es de extrañar entonces su idea de la memoria como una pintura. La acción de la memoria es

dirigida hacia adentro toda ella [...] a manera de un cuadro pintado, así como éste al ser mirado por los ojos produce una noción, aquélla la realiza por la mirada del alma que entiende o conoce.

fait que le corps est absolument soumis aux émotions de l'âme raisonnable, nous tirons deux conséquences: la première, que l'âme est une forme supérieure, subsistant par elle-même: en effet, une forme qui existe par le corps ne commande pas au corps; la seconde, que le corps humain se soumet aisément à son âme”.

⁴³ Vives, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴ Leonardo da Vinci, *Tratado de pintura*, introd., trad. y notas de Ángel González García, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 403.

⁴⁵ Citado por Ángel González García en *ibid.*, p. 15.

En su *De anima*, Aristóteles definía etimológicamente a la fantasía como derivada de la luz. Esta idea generó el concepto de *spiritus phantasticus* en Sinesio de Cirene, esto es, un espíritu animal derivado de las emanaciones internas de naturaleza ígnea. A él se atribuía luminosidad propia, y Giordano Bruno lo concebía como “luz que es al mismo tiempo ojo”, con facultad visual e iluminadora a la vez. San Agustín, Hugo de San Víctor y Grosseteste compartieron este concepto del ojo central de la fantasía o imaginación.⁴⁶ Vives también coloca en el centro del cerebro el lugar de la fantasía: “*en la región anterior de éste se afirma que está el origen y asiento de los sentidos, y que en ese mismo sitio se forma la imaginación; en el centro se hallan la fantasía y la facultad estimativa; la memoria en el occipucio*”.⁴⁷ De la memoria dirá más adelante: “*Colocó la naturaleza a la memoria como en su asiento y fábrica, en la nuca, con admirable sabiduría para ver lo pasado a manera de un ojo mucho más excelente que si tuviésemos uno corporal colocado en la frente, como el que la fábula atribuye a Jano*”.⁴⁸ Este centro ordenador, del cual irradian dos funciones básicas del arte, es la sede del alma misma. Su expresión, entonces, tiene sentido en sí misma, sigue el camino trazado por el Creador. Es potencia activa y su acción consiste, precisamente, en escalar las formas del universo hasta encontrar el lugar del feliz reposo. La importancia de la actuación en Vives, esto es, de las manifestaciones del alma, se basa en la noción del alma como acto del cuerpo. Esa esencia activa es el ser forma que organiza al cuerpo. Su doctrina de la caridad se explica así naturalmente. El hombre, afirma,

se levanta y retorna a su origen mediante el conocimiento y amor divinos [...] vive al principio como una planta, después como un animal, luego ya con vida humana; cuando llega a depurarse y se levanta sobre las cosas terrenales, se convierte en ángel y, por último, unido a Dios, hácese también un dios en cierto modo. Es así nuestra progresión ascendente de la mate-

⁴⁶ Klein, *op. cit.*, pp. 64-68.

⁴⁷ Vives, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁸ Vives, *ibid.*, p. 60.

ria a los sentidos, de los sentidos a la imaginación y a la fantasía, de ésta a la razón, a la reflexión, y últimamente al amor.⁴⁹

Pero este escalamiento no es fuga, sino peregrinación. No es desprendimiento, sino inducción. Vuelo a partir del autoconocimiento, la obra de Vives juega, acaso, el papel filogenético de la teoría renacentista del alma. Su proyecto se propone alcanzar un mundo mejor mediante la crítica introspectiva siguiendo el compás del amor universal. En el otro extremo la obra de fray Alonso se dirige a los cimientos y comprueba la solidez de la estructura aristotélicotomista sobre la cual deberá construirse una cultura en formación; es, diríamos, ontogenética. Ofrece a los novohispanos un paradigma en el cual pueda basarse la conducta religiosa, jurídica y social. Concierto a dos voces, ambos tratados muestran la riqueza y diversidad del pensamiento en el mundo hispánico del siglo XVI.

⁴⁹ Citado por Otis Green, en *España y la tradición occidental*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1963, p. 132.

Del *Primero sueño* al “segundo sueño”.
De Aristóteles a Teilhard de Chardin

TARSICIO HERRERA ZAPIÉN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

*Arcanidad que —delicadamente dosificada—
tan bien le sienta a un poema onírico.*

ALFONSO MÉNDEZ PLANCARTE

*En EL SUEÑO colaboran intuición y razón,
experiencia y mito, estimulándose en esfuerzos
crecientes, funambulescos y excitados.*

KARL VOSSLER

El *Primero sueño* de sor Juana (sor Juana, 1692) es como la Biblia del saber occidental: todo puede encontrarse allí.

Hay quien le encuentra contenido fisiológico, en frases como: “vapores / de los atemperados cuatro humores” (v. 256); otro le ve pasajes médicos: “A uno y otro Galeno / para que del mortífero veneno... / último afán de la Apolínea ciencia” (vv. 520 a 538); otro le encuentra contenido plástico: “Las pirámides dos... de Arquitectura / último esmero” (v. 340); alguien le encuentra connotaciones de música arcaica: “Solos la no canora / componían capilla pavorosa / máximas, negras, longas entonando” (v. 56); otros la encuentran precursora del cantar popular en el dístico: “Aun el ladrón dormía, / aun el amante no se desvelaba” (v. 149), por aquello de “este pobre desdichado, que anda todo desvelado / porque quiere ser tu dueño”.

Más acertados andan los que ven en *El sueño* sorjuaniano contenidos epistemológicos y metafísicos: “Una por una discurrir las cosas / que vienen a ceñirse / en las que artificiosas / dos veces cinco

son categorías; / reducción metafísica que enseña... / ciencia a formar de los universales” (vv. 579 a 588 *et passim*).

Ya reiteradamente ha sido visto el *Sueño* como una teoría aristotélica del conocimiento. Así lo ha visto don Carlos González Salas en su ponencia del Congreso del Claustro de Sor Juana, en su tricentenario (González, 1995). En su tesis doctoral, así lo ha enfocado también Virginia Aspe Armella (Aspe, 1997).

Mas —como señala Mauricio Beuchot— “el saber kircheriano... se deja ver en *El sueño* con sus alusiones al conocimiento enciclopédico de los arcanos misteriosos del cosmos... Sor Juana, sabia barroca como Sigüenza y Góngora, hace convivir el hermetismo con el escolasticismo” (Beuchot, 1995).

Todo esto está ampliamente demostrado. Sor Juana desarrolla una teoría epistemológica del verso 266 al 560. Pero luego, la sabia jerónima toma otra vertiente: es la que detectó certero Alfonso Reyes, ese intelectual pacifista, escarmentado del belicismo de su padre el general Bernardo Reyes, muerto al asaltar el Palacio Nacional.

Escribe don Alfonso: “En el *Primero sueño*, como en la *Respuesta a Sor Filotea* —haz y envés de la misma tela—, el ansia de abarcar el cosmos no encuentra solución en sí misma, y se salva en alas de la teología” (Reyes, 1960).

¡Qué genial intuición tuvo el polígrafo Alfonso Reyes, un liberal que sabía serlo sobre todo para entender lealmente la ideología de la Monja Sabia! Por lo demás, le bastó a Reyes enfrentar la *Respuesta a Sor Filotea* en actitud de lector atento, a diferencia de varios distraídos. Allí escribe sor Juana: “Proseguí dirigiendo siempre... los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología, pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por las escalas de las ciencias y artes humanas; porque, ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las ciencias quien aún no sabe el de las ancilas?” (Sor Juana, 1700, línea 312 ss.).

Pues a este ascenso hasta terrenos teocéntricos, se me ocurre llamarlo “el segundo sueño de sor Juana”. Se anuncia del v. 292 al 326, y se despliega de los vv. 600 a 703, antes de proceder al “despertar humano”.

"Sube más arriba"

En la línea teocéntrica, pues, nos encontramos en *El sueño* pasajes como éste:

Aquella contemplaba / participada de Alto Ser centella
que con similitud en sí gozaba (v. 294 ss.)

A causa de su elevado carácter, procedo a verter a un rítmico latín eterno todos los pasajes del *Primero sueño* que voy citando. Así, además de contar con las previsibles versiones al inglés, al francés y hasta al italiano, y una versión íntegra al alemán que abajo referiré, cuenta con un ciento de versos que he vaciado ceñidamente al latín:

*Illam contemplabatur
ab Ente Summo effusam tum scintillam
qua similiter se intra fruebatur.*

¡Y póngase atención a ese "Alto Ser"! Porque sor Juana suele deslizar su pluma muy al ras de la tierra para sacar chispas de ella, y no acostumbra mencionar al Alto Ser con mayúscula. Si aquí lo ha hecho y después vemos que insiste en ello, es que algo trascendente planea decirnos.

Sigamos leyendo y poniendo atención a los matices metafísicos. Más abajo encontramos el pasaje:

Las Pirámides fueron materiales
tipos solos, señales exteriores,
de las que, dimensiones interiores,
especies son del Alma intencionales,
que como sube.../al Cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente.../a la Causa Primera siempre aspira (v. 400 ss).

Así lo ritmamos en latín:

*En pyramides sunt materiales
Typi tantum, sunt not ae exteriores*

*Dimensionum quae ut interiores
Species animae intentionales,
Quae, quia ascendunt...
versus caelum elatae flammae ardentes,
Humanae hoc modo mentes...
Primam ad Causam perpetuo adspirant.*

De todas estas unidades poéticas deducimos que aquí reina la filosofía escolástica, en la cual Tomás de Aquino cristianiza a Aristóteles. Y la filosofía se eleva al nivel teocéntrico en este otro pasaje:

De la que más se eleva entronizada
Naturaleza pura, / y de la que, creatura
menos noble, se ve más abatida...
—que para ser señora / de las demás, no en vano
la adornó Sabia Poderosa Mano—
última perfección de lo criado
y último de su Eterno Autor agrado (vv. 660 a 674).

Cantémoslo en latín:

*Illius quae altius ascendit regnans
Purissimae Naturae /et ejus quae, ut creatura
Haud tam nobilis, magis prosternatur...
—quae domina ita ut esset/ceterarum, non nolens
ornavit Sacra Manus cuncta pollens—
summa perfectio in creatione
summaeque Aeternae Causae oblectationes.*

Y hay incluso quien lee “de su Terno Autor”, o sea del Autor Trino, la Trinidad creadora. Mas lleguemos ya al punto culminante del poema filosófico que José Gaos consideró el más genial de nuestro idioma (Gaos, 1960). Canta sor Juana:

El Hombre, digo en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluto

parece al ángel, a la planta, al bruto,
 cuya altiva bajeza / toda participó naturaleza.
 ¿Por qué? Quizá porque más venturosa
 que todos, encumbrada
 a merced de amorosa / Unión sería (vv. 690 a 699).

*(Dico ad hominem, maximum portentum
 quod humanus discurrit intellectus;
 compendiu(m) absolutum
 quod videt angelus et planta et brutum,
 cujus parvitas summa / participavit integram naturam
 Cur? Quia illa forsitan beator
 omnibus, exaltata
 Penes affectuosam / esset Unionem).*

Quien tenga algo de adiestramiento teologal comprenderá que la mayor pluma femenina del continente ha tocado aquí la clave de la salvación. Dios Creador se ha unido a su criatura predilecta: el Hombre. Y se ha unido por medio del Redentor, quien junta en sí mismo dos naturalezas: la divina y la humana. Esa es justamente la Unión hipostática, o sea unión en el mismo substrato individual.

Es por ello muy fácil entender que los sorjuanistas escépticos hayan ignorado esta referencia teocéntrica que es, para nuestros levitas, el punto cenital de *El primero sueño*, según estamos insistiendo.

Los agnósticos sólo comentarán: —¡Ah! ¿Qué esa “amorosa unión” no es una unión sexual común y corriente?

Por eso escribió Alfonso Sánchez Arteche (Sánchez, 2001) que es una tarea urgente salvar a sor Juana, no del olvido sino, en general, de los sorjuanistas. Claro que se refiere a los agnósticos, los que no creen en lo que ella creía.

Porque aquí no hay nada de unión sexual. La “amorosa unión” que dice aquí la monja sabia, es la unión de dos naturalezas en Cristo.

Es lo que ella misma escribió en sus *Ejercicios de la Encarnación*: “¡Oh encarnación del Verbo!.. ¡Oh unión... oh bodas que el Rey eterno celebra de su unigénito con la naturaleza humana!” (Sor Juana, 1684, líneas 1147 s).

Clamores silenciosos

¡Y pensar que llegó a declarar Sergio Fernández que *El sueño* “es un poema lunático y sombrío que no registra a Dios”! (1995 44). ¡Claro! Nunca aparece su nombre. En ninguna parte canta sor Juana: *Credo in unum deum, patrem omnipotentem*.

Y, sin embargo, en *El sueño*, Dios viviente nos revela la maestría de su universal arquitectura. Si es arquitectónico ese otro gran poema que es *Muerte sin fin*, no menos lo es el *Primero sueño*.

Ya lo observaba Octavio Paz: “Pero su poema (el *Sueño*) es demasiado arquitectónico para ser confundido con un ‘sueño’, en el sentido que hoy se da a esa palabra” (Paz, 1982 471).

No está el nombre de Dios en el magno poema sorjuaniano, pero sí aparecen cuatro paráfrasis filosóficas para denominarlo, según ya hemos dicho. Son el “Alto Ser”, “la Causa Primera”, la “Sabia Poderosa Mano”, el “Eterno Autor” (o “Terno Autor”). Y, en quinto lugar, la “amorosa Unión” hipostática.

Esas paráfrasis dan relieve al Todopoderoso, al modo como en el Cercano Oriente, para nombrar con respeto al Rey, se le llama “la soberbia Puerta”.

En cambio, en *Muerte sin fin* (Gorostiza, 1964), donde salta la visión de Dios de los escépticos, ella aparece sobre todo para “morir sin fin”:

¡Tan, tan! ¿Quién es? Es el Diablo...
Este morir incesante, / tenaz, esta muerte viva,
¡oh Dios!, que te está matando...

Es una muerte de hormigas / incansables que pululan,
¡oh Dios! sobre tus astillas / que acaso te han muerto ya...
como una estrella mentida / por su sola luz, por una
luz sin estrella, vacía, / que llega al mundo escondiendo
su catástrofe infinita. (vv. 760 ss.)

Esa clase de escépticos me recuerda aquella broma telegráfica: “‘Dios ha muerto’. Nietzsche. ‘Nietzsche ha muerto’. Dios”.

Por su parte, Octavio Paz es más mesurado que Sergio Fernández. Paz sólo anota que “en todo el poema no hay una sola alusión

a Cristo" (Paz, 1982 490). Pero aun la negación atenuada de Paz debe ser puntualizada.

No hay ninguna simple alusión a Cristo, sino todo un glorioso despliegue de su Encarnación. Porque la "amorosa Unión" hipostática de Cristo resplandece en el *Primero sueño* y, como ya decíamos, en posición culminante.

Y es tan entusiasta la Décima Musa con respecto al contenido teocéntrico de la redención que parte de la humanización de Dios Hijo, que ella no se resiste a insertar una observación efusiva al respecto, aun en pleno género filosófico, el cual no acostumbra efusiones emotivas.

Inclusive, como en varios de los temas que más le llegan a las entrañas, sor Juana usa un pasaje de esas rimas que yo llamo "de dos bandas" (dos pares de rimas consonantes, que entre ellas son asonantes "castañedianas", o sea, ligeramente variadas).

Así suena su polifonía:

¡Oh, aunque repetida, nunca bastantemente bien sabida
merced, pues ignorada / en lo poco apreciada
parece, o en lo mal correspondida (699 ss.)

Y así lo hago sonar en el latín eterno, con la misma proliferación de consonancias y asonancias:

*O, quamvis repetita, / numquam sufficienter bene scita,
Merces, nam ignorata / parum nam recensita
Videtur, sive male redamata!*

Por cierto, también esta ponderación de sor Juana viene de sus citados *Ejercicios de la encarnación*: "¿Qué ojos no se humedecen de repetir: El Verbo se hizo carne? ¡Oh union, para nosotros la más feliz, de Dios y el hombre! ¿Cuándo corresponderemos a tal fineza? ¿Cuándo serviremos este beneficio?" (Sor Juana, 1684, línea 1149).

La inmensa semana del Génesis

Y, ahora sí, penetremos en lo que la monja sabia valora como el punto culminante de su magno poema, y que yo considero un panorama que evoca el Paraíso en la *Divina Commedia* de Dante.

Porque, en mis lecturas previas, yo había encontrado una especie de Infierno (con el sentido de llana “privación”) en el tétrico tema de la invasión de la noche (en los 265 primeros versos del *Sueño* de sor Juana).

Luego, había visto una especie de Purgatorio, cuando el poema avanza desde el sueño de la intuición universal (verso 266) hasta su derrota a la altura del verso 559. Ya decíamos que hasta aquí podría llegar un fundamental “Primero sueño” de sor Juana, que es el que varios ya han detectado, en tanto que no ponen atención al vertiginoso ascenso sucesivo.

Y, para seguir con mi interpretación personal, luego he vislumbrado una especie de Paraíso atenuado cuando comienza el episodio que Méndez Plancarte denomina “Las escalas del Ser” (desde el v. 600 hasta el 703).

Desde allí podría tender su vuelo el que llamo “segundo sueño”, el sueño más profundo, ese que los antiguos romanos veían como el de las visiones verdaderas.

Así procederá sor Juana: no logró captar todo el cosmos en un solo vasto panorama; optará entonces por irlo percibiendo parte por parte. Más vale paso que dure, y no... ansia de intuición que ciegue.

¿Y qué es lo que se dice tan valioso acerca del hombre, que me hace ver ese pasaje como algo similar a un Paraíso?

Pues se trata de que Juana Inés refiere que su entendimiento fue reconociendo ordenadamente los seres creados. Con tal orden, que el joven sorjuanista Alejandro Soriano ha descubierto en esa sucesión la semana de la creación (Soriano, 2000 279-301).

Al respecto, Alfonso Méndez Plancarte sólo se había asomado al *Génesis* I, 26, en su nota a los versos 668-670: “Hagamos al hombre a Nuestra imagen y semejanza y domine a los peces del mar y a las aves del cielo, a las bestias y a toda la tierra” (Sor Juana, 1955, nota a v. 668).

Allí comenta Soriano que Paz sólo encontró dos alusiones a la *Biblia* en este magno poema: “el águila de Patmos” y la “estatua de Nabucodonosor”. Pero el investigador Soriano ha encontrado tam-

bién el tema bíblico de la Torre de Babel (vv. 414 a 434) y, como su máximo hallazgo, los siete días del *Génesis* (vv. 625 a 690).

Revisemos esos días a vuelo de pájaro.

- “Bien que soberbios brille resplandores” (v. 648; día 1: la luz).
- “Manantiales / de humor terrestre” (v. 630 s; día 2: el agua).
- “En vegetable aliento” (v. 625; día 3: las plantas).
- “Que hasta a los astros puede superiores” (v. 649; día 4: los astros).
- “Fuerza inculcar más bella / de sentido adornada” (v. 640; día 5: los animales).
- “El Hombre, digo, en fin, mayor portento” (v. 690; día 6: los humanos).
- “Su inmensa descansó magnificencia” (v. 676; día 7: Dios reposa).

La “anticreación” de Gorostiza

Por mi parte, yo he descubierto que el poeta de *Muerte sin fin*, en su conocida referencia a la creación bíblica del mundo, ha optado por ir siguiendo en orden inverso las vivencias de sor Juana.

Así avanza esta “anticreación” de Gorostiza:

Mientras unos a otros se devoran
 Al animal, la planta; / a la planta, la piedra;
 A la piedra, el fuego; / al fuego, el mar;
 Al mar, la nube; / a la nube, el sol (vv. 706 ss).

Y he notado, además, la posición protagónica del Creador en los respectivos pasajes culminantes de ambos magnos poemas. Pero mucho me ha sorprendido que Gorostiza, con una decisión que evoca al “Engañador”, tergiversa la actitud satisfecha del *Génesis* bíblico cuyo texto dice: “El espíritu de Dios se movía sobre las aguas” (I, 2). En cambio el vate tabasqueño, en alucinante pasaje, vuelve desolada la actitud del Creador, que parece haber fracasado:

Y solo ya, sobre las grandes aguas,
 Flota el Espíritu de Dios que gime
 Con un llanto más llanto aún que el llanto (vv. 723 ss).

Tal sentido destructivo de nuestro poeta se ve reforzado aún más por la triple amargura del triple llanto.

Por el contrario, sor Juana se ciñe al sentido bíblico cuando entona, con un brío arrollador, un triunfante peán a la culminación del ciclo de la creación:

Última perfección de lo creado
 Y último de su Eterno Autor agrado,
 En quien con satisfecha complacencia
 Su inmensa descansó magnificencia (vv. 673 ss).

Lo vierto al latín:

*Perfectio suprema inter creata
 Auctoris Aeternique summe grata,
 Cum, requiescens iam in complacencia,
 Immensa finem dat magnificentia.*

Paralelos como éste nos acercan a la reiterada tesis que David Huerta formula así: “El canon poético mexicano tiene dos centros solares, dos obras en su sala principal: el *Primero sueño* de sor Juana... y *Muerte sin fin* de José Gorostiza” (Huerta, 2001).

Por lo demás, esta tesis es obsesiva en la crítica literaria. Es similar la posición de Gilberto Pardo Galán cuando anota: “Hay en el poema de Gorostiza estrategias compositivas que evidencian por lo menos la admiración a la sabiduría sorjuaniana” (Pardo, 1995).

Así que, cuando el poeta e investigador Jaime Labastida dice que “ningún otro poema mexicano, en ningún otro momento, ha alcanzado la dimensión, densidad y estatura de *Muerte sin fin*” (Labastida, 2001), nos vienen a la mente los diversos textos de actitud más conciliadora, que sostienen que *Muerte sin fin*, junto con *Primero sueño*, es el poema más grande de nuestra literatura.

El hombre como microcosmos

Así podemos comprobar que para exaltar a la humanidad fue para lo que desplegó sor Juana con soberbios pinceles su vasto mural del *Primero sueño*.

Aquel gastado esquema medieval del sueño didáctico —comenta Karl Vossler— se rejuvenece en esta lírica del despierto anhelo de investigar, y señala, hacia adelante, la poesía de la Ilustración. Se piensa en Albrecht von Haller, y hasta se advierten las primeras leves sugerencias de ambientes prometeicos y fáusticos. ¿Cómo es posible que sonidos tan preñados de futuro salgan de un convento mexicano de monjas?" (Vossler, 1941).

Por lo demás, Vossler tradujo al alemán en los mismos ritmos y en igual número de versos, los 975 versos del vasto poema de Juana Inés.

Al respecto, Vossler comentaba en otro lugar: "Conozco un solo caso grandioso... de continuación de la soledad gongorina: la gran visión poético fantástica *Primero sueño* (de 1690) de la genial religiosa" (Vossler, 1940).

Es un brillante equilibrio —se me ocurre añadir— entre lo cristocéntrico y lo humanístico.

Veamos cómo ha exaltado la monja sabia al ser humano:

Que hasta a los astros puede superiores
Aun la menor creatura, aun la más baja,
Ocasionar envidia, hacer ventaja (v. 649 ss).

En latín suena así:

*Quae immo sidera potest relevantia
Minima creatura vel inferior
Invidiam afferre, ceu superior.*

Porque, según canta sor Juana, el hombre es el punto central de la creación, que enlaza la rudeza del animal con la inmortalidad del ángel. Es el tan mencionado microcosmos, "el hombre, un mundo en miniatura", que forma la primera parte del *Fausto* de Goethe, cuya segunda parte se enfrenta al macrocosmos. Al iniciar su *Fausto*, el poeta germano ve "cómo suben y bajan las potencias celestes, pasándose unas a otras los cubos de oro [de las terrestres a las celestes, y a las supracelestes]" (Goethe, reedición 1963).

El intérprete Lathan ve en el microcosmos del hombre (cuerpo, alma y espíritu) la correspondencia con las tres potencias celestes.

Y así exalta sor Juana al ser humano:

Compuesto triplicado,
 De tres acordes líneas ordenado
 Y de las formas todas inferiores
 Compendio misterioso;
 Bisagra engarzadora
 De la que más se eleva entronizada
 Naturaleza pura / y de la que, creatura
 Menos noble, se ve más abatida (vv. 655 ss.)

Así ritmamos el pasaje en latín:

*Complexum triplicatum
 Tribus lineis flexis ordinatum
 Omniumque formarum inferiorum
 Compendium arcanum;
 Fulcrum ad connectendum
 Illius pervolantis coronatae
 Naturae visu purae / ejusque creaturae
 Nobilis minus, plus humiliatae.*

Y siguen vibrando las proclamas de la Fénix en elogio de la humanidad, con resonancias de divinidad que arriba cité y latinicé:

Que para ser señora / de las demás, no en vano
 La adornó Sabia Poderosa Mano...
 Última perfección de lo creado
 Y último de su Eterno Autor agrado (vv. 668 ss.)

La jerónima compara luego al hombre con el ángel que en el *Apocalipsis* (10, 1-2) posaba un pie en el mar y otro en la tierra. Y lo asemeja a la estatua de Nabucodonosor, con cabeza de oro y pies de barro (*Daniel*, II, 31 ss).

De quien ser pudo imagen misteriosa
 La que Águila Evangélica, sagrada
 Visión en Patmos vio, que las Estrellas
 Midió y el suelo con iguales huellas.