

COLECCIÓN  
CIENCIAS Y  
HUMANIDADES  
PARA MÉXICO

# La poesía científica del *Primero sueño*

Sigmund Méndez



**CONAHCYT**

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES  
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

## **COLECCIÓN CIENCIAS Y HUMANIDADES PARA MÉXICO**

El Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) difunde, a través de la colección Ciencias y Humanidades para México, obras de investigación científica y humanística que aportan conocimientos para el desarrollo y bienestar de nuestro país.

Las personas autoras, tanto nacionales como extranjeras, son profesionales y académicas altamente capacitadas en la investigación humanística y científica, dedicadas a la atención de las principales temáticas y los problemas prioritarios de México, así como del contexto latinoamericano.

Con la publicación de estos trabajos se conforma un corpus valioso, accesible para estudiantes de educación superior, así como profesionales especializados y no especializados. De igual forma, el público general podrá completar o enriquecer su formación mediante la lectura y el estudio de sus páginas.

Los libros de esta colección abordan cuestiones fundamentales y de interés, como salud, movilidad, soberanía alimentaria, migración, cambio climático, transición energética, educación, artes y literatura, y contribuyen al diálogo e intercambio de ideas sobre temas actuales que remiten a nuestras realidades.

De esta manera, el Conahcyt y el Fondo de Cultura Económica han unido esfuerzos para hacer de esta colección una muestra significativa de las visiones y los conocimientos que las y los expertos tienen respecto de algunos temas sobresalientes que hoy se debaten en México y América Latina.



# La poesía científica del *Primero sueño*

COLECCIÓN  
**CIENCIAS Y  
HUMANIDADES  
PARA MÉXICO**



# La poesía científica del *Primero sueño*

Sigmund Méndez



Primera edición, 2024

[Primera edición en libro electrónico, 2025]

Méndez, Sigmund

La poesía científica del Primero sueño / Sigmund Méndez. — México : FCE, Conahcyt, 2024

375 p. ; 23 x 17 cm — (Colec. Ciencias y Humanidades para México)

ISBN 978-607-16-8705-0 (FCE)

ISBN 978-607-8273-72-0 (Conahcyt)

1. Ciencia en la literatura 2. Juana Inés de la Cruz, sor, 1651-1695 – Crítica e interpretación 3. Poesía mexicana – Siglo xviii 4. Literatura mexicana – Hasta 1800 – Crítica e interpretación 5. Literatura comparada 6. Divulgación científica I. Ser. II. t.

LC PQ7296

Dewey 801.95 M365p

### *Distribución mundial*



**CONAHCYT**

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES  
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

Esta publicación forma parte del proyecto “Plataformas de difusión científica: narrativas transmedia para México” del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, apoyado por el Conahcyt en el año 2024.

© Sigmund Méndez

D. R. © 2024, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías  
Av. Insurgentes Sur 1582, col. Crédito Constructor,  
Benito Juárez, Ciudad de México, CP 03940

D. R. © 2024, Fondo de Cultura Económica  
Carretera Picacho Ajusco 227; 14110 Ciudad de México  
[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)  
Comentarios: [editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)  
Tel.: 55-5227-4672

Ilustración: © Danila Ilbaca Argandoña

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

ISBN 978-607-16-8705-0 (FCE)

ISBN [pendiente] (electrónico-pdf, FCE)

ISBN 978-607-8273-72-0 (Conahcyt)

ISBN [pendiente] (electrónico-pdf, Conahcyt)

Impreso y hecho en México

*Mas la ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son  
sino fantasía?*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *IDEAS Y CREENCIAS* 2.3



## Prólogo

Toda obra del pasado impone a sus distantes lectores en el tiempo diversas dificultades. Entre las varias que obstaculizan la comprensión de la obra poética mayor de sor Juana Inés de la Cruz, el *Primero sueño*, figura, a la par de su elaborada escritura, la índole filosófica y científica de sus contenidos. De manera notoria, lo que compete a antiguas teorías de ciencia natural, sea cosmológica, biológica o psicológica, resulta de difícil comprensión e incluso un óbice para su más justo aprecio o goce estéticos. Varias razones contribuyen a este distanciamiento. Una de ellas radica en el moderno énfasis que se hace de la poesía como una forma de “placer” (que puede remontarse en efecto a las lecciones aristotélicas) contrapuesta a la “verdad” de la prosa científica;<sup>1</sup> esta tendencia es amplificadas por la mentalidad postromántica, que reduce la poesía a sólo la lírica,<sup>2</sup> confinándola a la esfera del yo y su subjetividad, y establece un hiato casi insalvable entre

---

<sup>1</sup> Idea expuesta en un conocido deslinde de Coleridge (1983, p. 13): “A poem is that species of composition, which is opposed to works of science, by proposing for its *immediate* object pleasure, not truth” (“Un poema es ese género de composición que es opuesto a las obras de la ciencia por proponer como su *inmediato* objeto el placer, no la verdad”). Por supuesto, Coleridge no tenía ni mucho menos una visión estrecha de la poesía, pues ni la confinaba a las formas métricas ni la desvinculaba de una valoración filosófica como vehículo superior de creación y conocimiento a través de la *imagination*.

Sobre las citas de obras antiguas y modernas, cabe aclarar que se respeta siempre la ortografía de las ediciones referidas; asimismo, como apoyo para su lectura se facilita una traducción castellana de ellas.

<sup>2</sup> “La liricità, di cui parliamo, non è un genere di poesia, ma è la poesia stessa” sentenciaba Benedetto Croce (1921, p. 32; ‘el lirismo, sobre el que hablamos, no es un género de poesía, sino la poesía misma’); es una definición especulativa deslindada de lo empírico, pero que en la praxis escritural y receptora de varias generaciones se ha cumplido como vaticinio de una simplificación genérica, latente entropía implícita en tendencias generales de la cultura que de cierto van más allá de lo imaginado por el pensador italiano.

la creación literaria y las materias presumiblemente objetivas y rigurosas propias de la ciencia. Este provincialismo histórico distorsiona la perspectiva del análisis y condiciona una valoración imperfecta de otras formas poéticas del pasado. Aun especialistas del Renacimiento y el Barroco, que no desconocen las múltiples expresiones de poetas y teóricos de poesía del periodo sobre la condición de ésta como “filosofía” o “ciencia” con posibilidades de “representaciones totales” de la realidad, llegan a no tener muy presentes esos vínculos entre arte verbal y conocimiento científico.

No debe perderse de vista que la compartimentación de las actividades humanas, tal y como hoy se entiende, obedece a criterios desarrollados con más abruptos deslindes por la Modernidad. Así, la distinción entre “ciencias” y “artes” no es algo tan tajantemente establecido en momentos anteriores, donde términos como *scientia*, *ars*, *disciplina*, *facultas* o *doctrina* son objeto de más vagos e irregulares discrímenes. Si bien, tras la aurora presocrática, la prosa se convirtió en el vehículo expresivo primario del pensamiento racional, esto no supuso una separación absoluta entre las formas del lenguaje imaginario y el conocimiento del mundo. Y aunque formalmente la poesía no formó parte de la septena medieval del *trivium* y el *quadrivium*, se le pudo considerar una modalidad de “ciencia”, a la manera de Guillaume de Conches: “*Poeticam*, id est scientiam faciendi carmina” (2006, p. 43, *Glosae super Platonem* 23.21C; ‘La poética, esto es, la ciencia de hacer composiciones en verso’); o del comentario a la *Eneida* atribuido a Bernardo Silvestre: “Poesis vero est poetarum scientia” (Bernardo Silvestre, 1977, p. 32; ‘La poesía es en verdad la ciencia de los poetas’). Autores de actitud humanística –como los de la Escuela de Chartres– favorecieron, frente al rigorismo teológico, una valoración más generosa de ella. En esa tendencia, con el paso de las *liberales artes* a los *studia humanitatis* pudo llegar a ser exaltada, según muestra el maestro de ellos, Coluccio Salutati, al encarecer: “poesim [...] quod merito super alias [facultates] singulari promineat dignitate. Nam si recte voluerimus intueri, ex omnibus scientiis et liberalibus artibus facultas ista collecta

est ac sicut omnigenum florum manipulus et redolet et effulget” (1951, p. 19; ‘la poesía ... que con justicia por encima de las otras [‘facultades’ = las demás artes] sobresale por su dignidad sin par. Pues si rectamente deseamos admirarla, esta «facultad» está formada a partir de todas las ciencias y las artes liberales y así como un ramo de toda clase de flores exhala [su aroma] y brilla’). En la España del siglo xv, estas consideraciones se reflejan parcialmente en la característica locución de *gaya ciencia* empleada por los autores contemporáneos.<sup>3</sup> La estima<sup>4</sup> y el encarecimiento de su principalía continuará en el Renacimiento con argumentaciones sobre el valor del arte poética como gran *summa*, compendio y culmen, de artes y ciencias y que alcanza una de sus más bellas y célebres expresiones en Cervantes (2015, v. 1, p. 825) por boca de don Quijote:

La poesía, señor hidalgo, a mi parecer es como una doncella tierna y de poca edad y en todo extremo hermosa, a quien tienen cuidado de enriquecer, pulir y adornar otras muchas doncellas, que son todas las otras ciencias, y ella se ha de servir de todas, y todas se han de autorizar con ella. (*Don Quijote* 2.16)

Ese universalismo lo han recogido las poéticas renacentistas, como reflejan los términos aristotélicos del Pinciano (en el resumen de su correspondencia con don Gabriel a la epístola tercera): “no tiene objeto particular la poética, sino universal de todas las artes y disciplinas, a las cuales abraza y sobrepuja, porque se extiende a las cosas y sentencias que, no habiendo sido jamás, podrían ser” (1998, v. 1, p. 131). Estas concepciones ponen en evidencia, por una parte, la mayor cercanía entre las disciplinas aún vigente en la temprana Modernidad; y, por la otra, la viva convicción de

<sup>3</sup> Aunque tales expresiones suelen estar motivadas en ese caso “less by an interest in philosophical speculation than with the desire to elevate the status of poetry by association with academic discourse” (Weiss, 1990, p. 55; ‘menos por un interés en la especulación filosófica que con el deseo de elevar el estatus de la poesía a través de su asociación con el discurso académico’).

<sup>4</sup> “La poesía es ciencia muy antigua y quasi la primera de todas” (Núñez de Toledo, s.a., p. 251, “Phoebo”, copla 123).

que a la poesía podía reconocérsele una validez cognoscitiva en la que las distintas artes y ciencias podían converger.<sup>5</sup>

Además, de modo específico, está la a menudo soterrada corriente de la que, por su naturaleza temática, puede ser designada como poesía científica. Ciertamente, a propósito de sor Juana, Emilio Carilla (1952) observó la correlación entre ciencia y poesía y Dario Puccini recordó obras posteriores de esta índole, del tiempo de la Ilustración (1999, p. 78);<sup>6</sup> y, de forma destacada, Sabat de Rivers ha indicado con pertinencia algunos antecedentes (1975, pp. 16-17). A pesar de ello, la crítica no suele tener muy en cuenta los poemas científicos precedentes que desarrollan temas físicos, astronómicos o meteorológicos, como los *Phaenomena* de Arato, los *Astronomica* de Manilio o el *Aetna* de Lucilio el Menor, *L'Image du monde* (1245) de Gossuin de Metz, los *Rerum naturalium libri*

<sup>5</sup> La identificación entre ciencia y poesía es más rara en tiempos posteriores; pero puede citarse por ejemplo a Novalis (2001), quien creyó en su superior coalescencia formal: "Die vollendete Form der Wissenschaften muß poetisch sein" (p. 377; 'La perfecta forma de las ciencias debe ser poética'). También cabe evocar a un par de maestros del *Modernism*; por un lado, Pound (1968), quien sostuvo con convicción: "The arts, literature, poesy, are a science, just as chemistry is a science" (p. 42; 'Las artes, la literatura, la poesía, son una ciencia, lo mismo que la química es una ciencia'). Por el otro, Eliot, quien en su célebre ensayo "Tradition and the Individual Talent" defendió, frente a las poéticas del yoísmo sentimental, el riguroso sacrificio de la personalidad del poeta: "It is in this depersonalization that art may be said to approach the condition of science" (1960, p. 7; 'Es en esta despersonalización que puede decirse que el arte alcanza la condición de ciencia').

<sup>6</sup> También a este respecto Puccini menciona a James Thomson (*The Seasons*), Jacques Delille (*Les trois règnes de la Nature*), Giuseppe Parini (*Odi*), Lorenzo Mascheroni (*L'invito di Dafni Orobiano a Lesbia Cidonia*) y Andrés Bello (*La agricultura de la zona tórrida*, "Oda a la vacuna"). La poesía didáctico-científica fue en efecto muy cultivada en el siglo XVIII y, aun, a inicios del XIX; podrían por ello recordarse otros autores, como Richard Blackmore (*The Nature of Man*, 1711; *Creation: A Philosophical Poem*, 1712), Barthold Heinrich Brockes ("Das Firmament", 1721), Albrecht von Haller ("Die Alpen", 1729; "Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit", 1736), Girolamo Baruffaldi (*Il Canapaio*, 1741), Mark Akenside (*The Pleasures of Imagination*, 1744), John Armstrong (*The Art of Preserving Health*, 1744), Johann Peter Uz ("Theodicee", 1755), Giovanni Battista Spolverini (*La coltivazione del riso*, 1758), Richard Jago (*Edge-Hill*, 1767), Jean-François de Saint-Lambert (*Les Saisons*, 1769), Thomas Chatterton ("The Copernican System", 1769), Jean-Joseph Thérèse Roman (*L'Inoculation*, 1773), Claude-Joseph Dorat (*L'Inoculation, ode*, 1774), Cándido María Trigueros (*El poeta filósofo o poesías filosóficas en verso pentámetro*, 1774), John Newton y William Cowper (*Olney Hymns*, "Creation", 1779), Jean-Antoine Roucher (*Les Mois*, 1779), José de Viera y Clavijo (*Los ayres fixos*, 1780; *Las bodas de las plantas*, 1806), Erasmus Darwin (*The Botanic Garden*, 1791; *The Temple of Nature*, 1803), Pierre Daru (*L'Astronomie. Poème en six chants*, 1830), etcétera.

(1469-1472) de Lorenzo Bonincontri, la *Urania* (1475-1502) o el *Meteororum liber* (1490) de Giovanni Pontano, el *Zodiacus vitae* (1536) de Marcellus Palingenius Stellatus, *L'Amour des amours* (1555) de Jacques Peletier, el *Microcosme* (1562) de Maurice Scève, el *Carmen de cometa anni M.D.LXXVII* (1578) de Francisco Sanches, *L'uranologie* (1583) de Du Monin, *Les trois livres des Météores* (1585) de Isaac Habert, el *De Sphaera* (1586) de George Buchanan o, incluso, los *Hymnes* (1555-1556) de Ronsard o los *Philosophical Poems* (1647) de Henry More. O bien, los poemas de tema biológico, alquímico o médico, que van de los *Theriaca* y *Alexipharmaca* de Nicandro, los *Halieutica* y *Cynegetica* de Opiano o el *De insitione* de Paladio a los varios poemas de Gilles de Corbeil (*Liber de laudibus et virtutibus compositorum medicaminum*, *De signis et sinthomatibus egritudinum*, *De urinis*, *De pulsibus*), el *Sumario de la medicina* (1498) de Francisco López de Villalobos, la *Chrysopoeia* (1515) de Augurelli, la *Bombyx* (1527) de Marco Vida, la *Syphilis* (1530) de Fracastoro, *Le Grand miroir du monde* (1587) de Joseph du Chesne, los varios poemas de Clovis Hestean de Nuysement o Michael Maier, la colección del *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652) de Ashmole o la *Callipaedia* (1655) de Claude Quillet. También se suelen olvidar los prosímicos o poemas enciclopédicos tardíos y medievales (*De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella, la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre, el *Anticlaudianus* de Alain de Lille, el *De naturis rerum* de Alexander Neckam, el *Tesoretto* de Brunetto Latini o *L'Acerba* de Cecco d'Ascoli); o los “poemas creacionistas” (con el antecedente de los *hexaemeron*es de la Patrística) del Renacimiento, como *La Sepmaine* (1578) y *La Seconde Sepmaine* (1584) de Du Bartas y, a imitación suya, *Il mondo creato* (1592) del propio Torquato Tasso, *Della creazione del mondo* (1608) de Gaspare Murtola, *L'essamerone ovvero l'opra de' sei giorni* (1608) de Felice Passero o, en España, *La creación del mundo* (1615) de Alonso de Acevedo. Los modestos logros estéticos de varios de esos textos hacen parcialmente comprensible la omisión (aunque en algunos de ellos haya expresiones de legítima poesía y no pocos sean, desde varios puntos de vista, obras

admirables); no si la negligencia se extiende a la relación que dicha literatura evidencia con los temas científicos en la composición de no pocos pasajes de obras cimeras y en significativos autores de la tradición occidental; vínculo notorio no ya a partir de las discutidas lecturas de los alegoristas de Homero, sino por aquello que es claro e incontestable aun en Hesíodo, los “Ἕμνοι φυσικοί” (‘Himnos naturales’) de los presocráticos, Lucrecio, Virgilio u Ovidio, y que continúa en la *Commedia* de Dante, en Spenser, Donne, el *Paradise Lost* de Milton, sin olvidar *An Essay on Man* de Alexander Pope, Voltaire (“Épître sur la philosophie de Newton”) o los vastos trabajos de Goethe (el propio *Faust*, junto con otros poemas como “Parabase”, “Die Metamorphose der Pflanzen”, “Epirrhema”, “Metamorphose der Tiere”, “Antepirrhema” o “Weltseele”).

Es cierto que, en el caso de una autora como sor Juana, es difícil establecer vínculos directos con los textos anteriores que ya poetizaron casi todos los temas que ella abordó en su obra central; pero no es inútil recordarlos tanto para comprender mejor la cosmovisión poética de la que participa como para tener una más generosa perspectiva sobre su propia originalidad.

Esa larga tradición se encuentra en el fondo del *Primero sueño*, el “único gran poema escrito en español que trata principalmente el problema del conocimiento científico” (Sabat de Rivers y Rivers, 1976, p. 31).<sup>7</sup> La obra mayor de sor Juana y la más íntima (“no me acuerdo haber escrito por mi gusto si no es un papelillo que llaman *El Sueño*”: Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 471, *Respuesta* 1266-1267) parece haber surgido casi naturalmente de la confluencia de las dos características más distintivas y acusadas de su personalidad: la disposición para la poesía y el afán de conocimiento.<sup>8</sup> Dada esa singularidad en la tradición hispánica, pueden

<sup>7</sup> La válida valoración es reiterada por la sorjuanista en un texto posterior, en el que afirma que es “el único poema importante de la literatura hispánica (...) dedicado a cuestiones científicas” (Sabat de Rivers, 1998a, p. 344).

<sup>8</sup> Ello puede identificarse en declaraciones notorias como las incluidas entre los reclamos a Núñez de Miranda: “estos negros versos de que el Cielo tan contra la voluntad de V.R.

buscarse con suficiencia en la autora y su circunstancia las motivaciones más propias de su creación. Con todo, es posible recurrir con algún provecho a aquellas otras creaciones más o menos lejanas. Como un pequeño ejemplo, no es inútil pensar en un poema como el “Hymne de la Philosophie” de Ronsard, que permite una breve contemplación panorámica de los múltiples saberes posibles de la filosofía, “la science premiere”, y que incluye la descripción de la cima de una Roca donde, tras ejercer su influjo civilizatorio a los hombres, hace su ardua morada (“Pour mieux se faire, avec peine, chercher, / S’alla loger sur le haut d’un Rocher”: Ronsard, 1978, pp. 168, 189-190; ‘Por hacerse mejor buscar, con pena, / fue a hospedarse a lo alto de una Roca’), tornándose en una alegoría en que se fusiona y confunde con la Virtud, de prosapia hesiódica *Opera et dies* (289-292). El maestro de la *Pléiade* muestra así inquietudes y figuraciones semejantes a las desplegadas por la maestra de la poesía novohispana. Y no hay duda de que sor Juana participa de esa misma concepción universalista de la poesía, que la vuelve vehículo expresivo privilegiado para potencialmente abrazar en su inspirado discurso a la realidad entera y dar cauce así, en una poesía científica y filosófica, a sus más personales inclinaciones.

Asimismo, una problemática añadida para la lectura e interpretación de un texto como el *Primero sueño* está en la particular resistencia

---

me dotó”, “la tan perseguida habilidad de hacer versos” (Juana Inés de la Cruz, 1682, como aparece en Alatorre, 1987, pp. 618-619). Y los múltiples dichos en la *Respuesta a sor Filotea*:

desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprehensiones –que he tenido muchas– ni propias reflejas –que he hecho no pocas– han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí [...]. Con envidia oigo a otros: que no les ha costado afán el saber. ¡Dichosos ellos! A mí, no el saber (que aún no sé), sólo el desear saber me le ha costado tan grande [...]. ¡Y que haya sido tal esta mi negra inclinación, que todo lo haya vencido!;

“y yo creía que a todos sucedía esto mismo y el hacer versos, hasta que la experiencia me ha mostrado lo contrario; y es de tal manera esta naturaleza o costumbre, que nada veo sin segunda consideración” (Juana Inés de la Cruz, 1957, pp. 451 y 459; *Respuesta* 188-193, 465-468, 476-477, 773-775), etcétera.

comprensora que al lector contemporáneo le suponen varias de las materias que toca. No sólo le pueden resultar densas o impropriadamente poéticas, sino llanamente incomprensibles. A este distanciamiento contribuye la propia revolución epistémica de la Modernidad. Los antiguos paradigmas del saber (platonismo y aristotelismo en filosofía, ptolemismo en astronomía, galenismo en medicina) encuentran su límite histórico en el horizonte renacentista-barroco. Muchas de sus enseñanzas han quedado olvidadas y confinadas al museo de la historia de las ideas. Existe entonces al menos una doble dificultad añadida en una obra como la de sor Juana: la temática juzgada impropia y la obsolescencia de sus contenidos. Por si fuera poco, a ello puede sumarse cierta incuria esteticista (que aventura “comprender el poema en cuanto poema” sin entender siquiera el sentido literal de muchos pasajes) y un injustificable desdén ante aquella conjeturada caducidad, propiciado no ya por una imperfecta aprehensión de las antiguas aventuras del conocimiento, sino por la cándida suficiencia de quien se asume con un mayor y mejor saber, incluso a partir de una mediana o superficial instrucción contemporánea sobre esos temas. Pero más allá de si se desatiende el válido sentido histórico y aun científico de esas antiguas doctrinas –que hace más de medio siglo dilucidara un pensador como Thomas Kuhn–,<sup>9</sup> no es en modo alguno admisible escamotear la substancia temática del texto, aquello que la autora, en su libérrimo arbitrio, decidió poetizar (y donde halló belleza e inspiración poéticas donde otros acaso no las alcanzan). De cierto, la filología está obligada a estudiar con toda la seriedad y acuciosidad posibles los contenidos involucrados, sea cual fuere su naturaleza, en las obras pretéritas como un legítimo y

<sup>9</sup> Que bien apuntaba la perspectiva que adquieren, con un conocimiento más hondo, los historiadores de la ciencia y de las ideas: “The more carefully they study, say, Aristotelian dynamics, phlogistic chemistry, or caloric thermodynamics, the more certain they feel that those once current views of nature were, as a whole, neither less scientific nor more the product of human idiosyncrasy than those current today” (Kuhn, 2012, pp. 2-3; ‘Cuanto más cuidadosamente estudian, digamos, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más tienen la certeza de que esas en algún tiempo comunes visiones de la naturaleza no fueron, en su conjunto, ni menos científicas ni en mayor medida producto de la idiosincrasia humana que las comunes hoy’).

básico ejercicio de comprensión que sirva para facilitar el despliegue de las diversas lecturas e interpretaciones sobre mejores fundamentos.

Intentar ese servicio sobre algunos contenidos de índole científica incluidos en el *Primero sueño* es el propósito de las siguientes apuntaciones. La indagación sobre esta temática enfrenta desde luego no sólo las complejidades arriba mencionadas, sino la problemática específica de la obra de sor Juana. Una dificultad primaria, que se extiende a todos los temas de erudición implicados en su obra, es la cabal determinación de su biblioteca.<sup>10</sup> Las noticias que sobreviven de ella son casi legendarias (los cuatro mil amistosos volúmenes referidos por Calleja) y apenas permiten consideraciones precisas. Y apoyaturas válidas, como los propios trabajos de la jerónima, son indisputablemente útiles pero no definitivas, pues también están limitadas a una específica validez temporal; por ejemplo, el *Neptuno alegórico* puede proporcionar algunos plausibles indicios para la exégesis del *Primero sueño*, pero no es conveniente obviar que probablemente median alrededor de diez años entre una obra y otra y que no es posible conocer con certeza qué otras lecturas hizo en ese lapso, quizás logrando el acceso a obras originales o la profundización en autores apenas antes aludidos o entonces desconocidos. Sólo contando con un catálogo de la biblioteca perdida podría llegar a delimitarse un más claro ámbito de pertinencia que, ni siquiera en tal caso, cabría considerarse por entero cerrado o definitivo; no hay que olvidar la propia biblioteca conventual, el posible préstamo de libros de sus amistades cortesanas o eruditas e, incluso, las noticias con las que un espíritu atento y de buena retentiva puede llegar a hacerse en una docta conversación. Además, en una obra de imaginación, el autor goza de implícitas licencias para su trabajo, y un espíritu original y maduro, como el de sor Juana al emprender su gran poema, no sólo se asumía con el legítimo albedrío de disponer a su gusto de muy diversos materiales de la tradición sino de amalgamarlos y

<sup>10</sup> Véase lo aducido y conjeturado por Abreu Gómez (1934), Paz (1994b, pp. 297-311), Ramírez Santacruz (2019, pp. 134-140) y Gutiérrez Reyna (2021, pp. 69-74).

modelarlos según su voluntad creadora y someterlos a las personalísimas estilizaciones de su visión poética.

Es prudente remarcar aquí la restringida necesidad de la más estricta delimitación de las fuentes. La *Quellenforschung*<sup>11</sup> filológica –con la fontal crítica de las fuentes–, requerida en el más puntilloso esclarecimiento de las influencias poético-literarias que un autor recibe de sus precursores, tiene en la esfera de los temas científicos una moderada competencia por cuanto conlleva conocimientos que adquieren, a través del consenso de una comunidad que abraza su validez, una estabilidad y una difusión cuya médula significativa trasciende el asunto de la transmisión directa de un autor específico a otros innumerables. Muchos de esos saberes se tornan “naciones comunes” que sólo a causa de la distancia temporal y el cambio de las mentalidades se olvidan y obscurecen hasta tornarse incomprensibles. Teóricamente, por supuesto, sería viable restablecer con precisión la cadena de transferencia de esos conocimientos; pero esta reconstrucción más o menos exacta es en substancia excusable para *comprender* el contenido expuesto en una obra en particular. Esto se manifiesta de modo semejante en los periodos críticos y en las obras disruptivas. No es imprescindible asumir que un autor del siglo XVII leyó directamente el *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico o

<sup>11</sup> En su valor más general, aunque de modo específico, como bien ha expuesto Most, la *Quellenforschung* decimonónica, con sus propios fines y especializadas técnicas “deconstructivas” y reconstructivas, ha ido mostrando su historicidad; sin embargo, sus contradicciones y sus límites son en parte compartidos por los diversos intentos de búsqueda y reconstrucción crítica de las fuentes en los estudios histórico-literarios de autores de distintas épocas. Por ello, para el investigador actual, despojado de una pretérita candidez científicista, su pertinencia puede oscilar pendularmente entre la necesidad y la obsolescencia al ofrecer un modelo tan defectuoso e impreciso como en muchas ocasiones válido e inexcusable en la praxis filológica: “Hence scholars today have little choice but to continue to make use of the *Quellenforschung* of their predecessors and to continue to try to add their own efforts –but with caution and doubt, and with the painful awareness that they are building not upon solid rock, but upon a swamp” (Most, 2016, p. 954; ‘De ahí que los estudiosos tienen hoy escasas opciones sino continuar haciendo uso de la *Quellenforschung* de sus predecesores y continuar tratando de sumar sus propios esfuerzos –pero con la cautela y la duda, y con la dolorosa consciencia de que están construyendo, no sobre sólida roca, sino sobre un pantano’).

la *Astronomia nova* de Kepler o bien la *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* de Harvey para reconocer que en un texto se abraza o se refuta el heliocentrismo o la idea de la circulación de la sangre. Sería plausible conocer con exactitud a través de qué textos un escritor ha entrado en relación con esas teorías; pero más relevante que eso es, en efecto, entender su posición frente a ellas. En el caso de un poema como el *Primero sueño*, pese a sus contenidos abstractos y universales, extraordinariamente *personal*, la identificación de las fuentes es notablemente elusiva. De manera comprobable, no pocas de sus referencias y alusiones han sido transformadas y recreadas por la libre imaginación y comprensión de su autora. Pero aun si esclarecer el libro o los libros que ella manejó resulta, en las circunstancias actuales, difícil, cuando no imposible, es por entero practicable explicar *cuáles* son sus contenidos de índole científica y a qué posturas y teorías vigentes en su tiempo corresponden. La propia rigurosidad del conocimiento científico permite esta válida determinación y, por medio de una lectura atenta del texto estudiado y de su cotejo con diversas obras especializadas y también literarias precedentes, se puede precisar con suficiente certidumbre la naturaleza de los contenidos científicos del poema novohispano. Por ello es oportuno intentar, antes que una concreta *Quellenforschung*, una no menos exigente *Ideenforschung*, una indagación de los conceptos e ideas. Este enfoque autoriza e incluso obliga a una visión panorámica más vasta y plural, que no abandona en modo alguno su compromiso con la historia, sino que dilata lo contextual a lo macrocontextual para lograr una panorámica más amplia que haga a su vez factible la caracterización puntual del concepto. Con el concurrente auxilio de instrumentos más propios de la crítica literaria, como los que proporcionan con su peculiar pertinencia y seriedad la literatura comparada y la tematología (*Stoffgeschichte*), es posible a su vez ganar, en algunos aspectos, una aventajada perspectiva al contemplar la obra liberada de una restrictiva lectura aldeana y así, gracias a un análisis con más dilatadas implicaciones, ponderar mejor el destacable sitio de sor Juana como poeta-pensadora en la tradición occidental y universal.

Por todo ello, aun sin alcanzarse algo incontrovertible en el huido-  
zo esclarecimiento de inequívocas fuentes, a la crítica le está abierta la  
empresa de discernir de la forma más pormenorizada y exacta posible  
la naturaleza de los contenidos expuestos en un texto, a partir de dos ope-  
raciones básicas evidentes: la lectura puntual de sus pasajes sujetos a  
comentario y un conocimiento tan vasto y cumplido como al intérprete  
quepa lograr de los temas involucrados. Por la referida distancia y “obs-  
curidad” de éstos, es necesario detenerse a menudo en exposiciones más  
lucidas y prolijas sobre tales contenidos para estar en mejor posibilidad  
de clarificarlos, desde una comprensión más abarcadora, tanto en su va-  
lor general asociado como en el que específicamente cabe aplicar, desde  
esas claves que proporciona el gran macrotexto de la tradición, a la densa  
concentración semántica de unos versos. Para tal fin, es oportuno recur-  
rir no sólo a las obras clásicas y libros especializados o divulgativos a  
propósito desde la Antigüedad hasta el horizonte renacentista-barroco,  
sino también a varias de las obras poéticas arriba evocadas y que permiti-  
rán, además de reconsiderar la presunta singularidad o aun aislamiento  
temático del *Primero sueño*, valorar su auténtica originalidad poética.  
Desde luego, para tal indagación es indispensable recurrir a lo aportado  
por el diligente sorjuanismo, ya para corroborar lo anotado, ya para en su  
caso proponer una rectificación de sus exégesis; a veces algunas discu-  
tibles lecturas dan lugar a una más detallada exposición de concepciones  
implicadas o afines que permiten asimismo atender una panorámica me-  
jor para comprender aspectos de las doctrinas científicas vigentes en el  
periodo. Con la ilustración más ajustada tanto al texto como a los saberes  
aportados por las teorías científicas que lo respaldan, no sólo se podrá  
alcanzar un mejor discernimiento de esos pasajes particulares, sino que  
también será operable una valoración general del pensamiento de sor  
Juana expresado en su obra maestra; dicho intento se reserva en este  
trabajo, a manera de conclusión, para el capítulo final. Por supuesto, en  
toda inquisición filológica, más incluso en la que se centra en conoci-  
mientos científicos y suma a su básico rigor el rigor intrínseco a éstos, es

exigible a todo investigador que desarrolle su trabajo con circunspección y distancia de cualquier prejuicio dogmático. Para cumplir sus objetivos de manera menos imperfecta, es oportuno ejercer una atención tan sutil y diversificada como sea posible; al menos hay que evitar tanto como permita la insalvable falibilidad personal las carencias denunciadas en una prudente advertencia del jesuita andaluz Lorenzo Ortiz: “*Mirase lo ingenioso con antojos de obscurecer: y se ha de ver con antojos de multiplicar. // Para ver las obras de ingenio, aviamos de pedir al lince sus ojos, y le pedimos sus antojos al cavallo. Aviamos de ser Argos, y somos Polifemos*” (1687, p. 38).<sup>12</sup> Al final, sólo el múltiple Argos de sus diversos lectores a lo largo del tiempo es el que va paliando esa visión obtusa y monocular. Contribuir un poco a aquella empresa colectiva de comprensión, en una de las obras mayores de la poesía mexicana, es el intento de las páginas siguientes.

---

<sup>12</sup> Recuérdese que este jesuita leyó los manuscritos originales de la obra de sor Juana en propiedad de la condesa de Paredes, según declara en el elogio incluido en las páginas preliminares del *Segundo volumen de las Obras* (Juana Inés de la Cruz, 1692, h. sig. h1r-h2v).



# 1. Temas cosmológicos

## LA SOMBRA DE LA TIERRA

Los intereses de índole científica de sor Juana se manifiestan desde el *asombroso* inicio de su poema:

Piramidal, funesta, de la tierra  
nacida sombra, al cielo encaminaba  
de vanos obeliscos punta altiva,  
escalar pretendiendo las estrellas;  
si bien sus luces bellas,  
exentas siempre, siempre rutilantes,  
la tenebrosa guerra  
que con negros vapores le intimaba  
la pavorosa sombra fugitiva  
burlaban tan distantes,  
que su atezado ceño  
al superior convexo aun no llegaba  
del orbe de la diosa  
que tres veces hermosa  
con tres hermosos rostros ser ostenta,  
quedando sólo dueño  
del aire que empañaba  
con el aliento denso que exhalaba.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 486-488,  
*Primero sueño* 1-18)

Esta *chronographia* o *descriptio temporis* resulta peculiar por cuanto refleja no una caracterización más simple y convencional de la noche (que cubre el cielo y la Tierra: Virgilio, *Aeneis* 2.250, 4.351-352). La idea involucrada proviene de la Antigüedad clásica; hay evidencias de que pensadores presocráticos tuvieron ya conocimiento de las relaciones de tamaño entre la Tierra, la Luna y el Sol y las interposiciones y sombras que producen los eclipses. Aristóteles mencionó (1919) como un conocimiento ya establecido por la “astrología”, en un pasaje en el que controvierte opiniones anteriores sobre la Vía Láctea, las superiores dimensiones del Sol respecto de nuestro planeta, de modo que el cono (κῶνος) proyectado por la interposición de la luz solar constituye ἡ σκιὰ [...] τῆς γῆς, ἡ καλουμένη νύξ (‘la sombra [...] de la Tierra, la llamada noche’) que no alcanza a las distantes estrellas (*Meteorologica* 1.8, 345b6-8). En el comentario de Simplicio (1894), dicha enseñanza se atribuye a los pitagóricos, que afirmaron que la Tierra es la causa de los días y las noches, ἡμέραν μὲν γὰρ ποιεῖ τὸ πρὸς τῷ ἡλίῳ μέρος καταλαμπομένη, νύκτα δὲ κατὰ τὸν κῶνον τῆς γινομένης ἀπ’ αὐτῆς σκιᾶς (*In Aristotelis De caelo commentaria* 512, 16-17 = DK 58 B 37/2; ‘pues hace al día la parte que está por el Sol iluminada, y a la noche del lado del cono que se genera por su propia sombra’). Ésta es entonces la definición culta, científica, de la noche, repetida por múltiples autores; como ejemplos, se encuentra en Calcidio (1975, p. 143. 91): “apparet umbram terrae coni similem effici” (‘es visible que la sombra de la Tierra se produce semejante a un cono’); o en el comentario a Sacrobosco atribuido a Michael Scotus (1949, p. 305): “nox est umbra terre in solis oppositum, sed <non> maior diameter umbre qui potest esse quam diametro terre, quia umbra est conoidalis” (‘la noche es la sombra de la Tierra en oposición al Sol, pero <no> puede ser mayor el diámetro de la sombra que el diámetro de la Tierra, pues la sombra es conoidal’), lo mismo que en el de santo Tomás a la precitada obra aristotélica.<sup>1</sup> A partir

<sup>1</sup> “quando autem corpus lucidum est maius corpore opaco ex cuius oppositione fit umbra, umbra non ascendit in immensum, sed pyramidaliter ascendit in conum usque ad

de la idea de que la sombra era un triángulo finito cuya base está en la Tierra y su vértice en un punto en el espacio, hubo diversos intentos de cálculo sobre su dimensión (por ejemplo, Plutarco indica que tiene una *πλάτος τρισέληνον*, ‘extensión de tres lunas’: *De facie in orbe Lunae* 923B); el más difundido es el que presenta Ptolomeo, quien le adjudicó 268 radios terrestres<sup>2</sup> (dicho radio medía aproximadamente 28 650 estadios y el estadio filetérico o alejandrino 216/210 metros),<sup>3</sup> valor repetido por autores medievales (como Alfraganus).<sup>4</sup> Este conocimiento también fue utilizado por Dante:

Da questo cielo, in cui l'ombra s'appunta  
che 'l vostro mondo face.<sup>5</sup>

(Alighieri, 1967, p. 151, *Paradiso* 9.118-119)

[Desde este cielo, en que la sombra aguza  
que vuestro mundo hace].

---

aliquam quantitatem; et tanto minorem, quanto corpus lucidum minus distat a corpore opaco, et quanto magis excedit ipsum. unde manifestum est quod non multum longe conus umbrae terrae proicitur ad radios qui sunt a sole, neque umbra terrae, quae vocatur nox, est apud astra fixa: sed necesse est quod sol prospiciat omnia astra fixa, et quod nulli eorum obsistat terra” (Tomás de Aquino, 1980b, p. 317b, l.12, n. 6; ‘en cambio, cuando el cuerpo luminoso es mayor que el cuerpo opaco de cuya oposición se hace la sombra, la sombra no asciende a lo inmenso, sino de forma piramidal asciende en cono siempre en cierta magnitud; y es tanto menor, cuanto el cuerpo brillante dista menos del cuerpo opaco y cuanto más excede al mismo. De donde es manifiesto que el cono de la sombra de la Tierra no es proyectado mucho más lejos de los rayos que surgen del Sol, y ni la sombra de la Tierra, que es llamada noche, llega a las estrellas fijas: pero es necesario que el Sol mire delante todas las estrellas fijas, y que la Tierra no obstruya ninguna de ellas’).

<sup>2</sup> τὸ δ’ ἀπὸ τοῦ κέντρου τῆς γῆς μέχρι τῆς κορυφῆς τοῦ κώνου τῆς σκιᾶς σξη (Ptolomeo, *Syntaxis mathematica*, p. 425, 20-21, 5.17; ‘y la [distancia] desde el centro de la Tierra al vértice del cono de la sombra 268’).

<sup>3</sup> Véase Doursther (1840, p. 504 [s.v. “Stade”]) y Pecker (2001, p. 111).

<sup>4</sup> “Umbrae quidem à terrae superficie ad finem usque longitudo, juxta Ptolemaei dimensionem, aequat dimidiam diametrum terrae ducenties sexagies octies” (Alfraganus, 1669, p. 103; ‘Ciertamente, la longitud de la sombra de la Tierra desde la superficie al final, según la medida de Ptolomeo, alcanza doscientas sesenta y ocho mitades del diámetro de la Tierra’).

<sup>5</sup> “et questo dice perché el cono, *idest* la punta dell’ombra della terra, arriva insino al cielo di Venere” (Landino, 2001, p. 1706, *Paradiso* 9.118-142, 4-6; ‘y esto dice porque el cono, esto es la punta de la sombra de la Tierra, llega hasta el cielo de Venus’).

Beatrice habla del “cielo de Venus”, adonde llegaría la punta de la sombra terrestre según las distancias definidas por la propia astronomía ptolemaica.<sup>6</sup> Se trata de especulaciones variables; por ejemplo, Macrobio consignó una dimensión menor de la sombra cónica (sesenta diámetros terrestres) calculando que llegaban a la órbita del Sol.<sup>7</sup> Michael Scotus advertía: “Nadir solis est punctus oppositus soli in firmamento ad quem semper dirigitur umbra terre. Et nota quod umbra terre deficit in cono antequam deveniat ad speram Veneris” (1949, p. 339; ‘El nadir del Sol es el punto opuesto al Sol en el firmamento al cual siempre se dirige la sombra de la Tierra. Y advierte que la sombra de la Tierra acaba en cono antes de que llegue a la esfera de Venus’). Pero fray Luis de Granada apunta que “la sombra della [la Tierra] se va siempre estrechando, de modo que no llega más que al cielo de la Luna” (2020, p. 329. 1.38.2); acaso es la extensión que puede interpretarse válida para el propio poema de sor Juana,<sup>8</sup> si siguió, en éste como en otros temas científicos, al propio maestro granadino. Pero Tornamira registra que la sombra “(segun casi todos los Astrologos) fenesce casi en el conuexo del orbe de Mercurio: por lo qual aunque los planetas superiores y estrellas fixas vengán en opposicion con el mesmo Sol, no pueden ser eclypsados en ninguna suerte, por razon que la sombra fenece antes de llegar a sus orbes” (1585, p. 184). Como fuere,

<sup>6</sup> Las variables medidas de la menor y mayor distancia de Venus son de 166 y 1079 radios (Evans, 1998, p. 388).

<sup>7</sup> “sciendum et hoc, quod umbra terrae, quam sol post occasum in inferiore hemisphaerio currens sursum cogit emitti, ex qua super terram fit obscuritas quae nox vocatur, sexagies in altum multiplicatur ab ea mensura quam terrae diametros habet, et hac longitudine ad ipsum circulum per quem sol currit erecta, exclusione luminis tenebras in terram refundit” (Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, 1.20.18-19; ‘y esto ha de saberse, que la sombra de la Tierra, que el Sol fuerza a emitir después del ocaso en el hemisferio inferior al correr hacia arriba, de la cual sobre la Tierra se crea la obscuridad que es llamada noche, se acrecienta en lo alto sesenta veces esa medida que tiene el diámetro de la Tierra, y por esta longitud alzada hacia el mismo círculo por el que Sol corre, con la exclusión de la luz espárce tinieblas en la Tierra’). La distancia media del Sol, sin embargo, era de 1 210 radios terrestres (*Syntaxis mathematica* p. 425.19-20, 5.17).

<sup>8</sup> Según apuntaba Vossler: “Der Schatten der Erde, pyramidal, schickt seine Nachtspitze in den Sternraum, doch reicht sie nicht über die Sphäre des Mondhimmels hinaus” (1934, p. 16; ‘La sombra de la Tierra, piramidal, manda la punta de la noche al espacio sideral, pero no llega más allá de la esfera del cielo de la Luna’).

aunque el *vertex* se dirigiera hacia aquel punto en el “firmamento” (el nadir solar), no se creyó que alcanzase a las más remotas estrellas fijas.

Valga apuntar aquí por añadidura la correlación simbólica con el monte Atlas, referido posteriormente en el poema (310), cuya gran altitud provocaba terror religioso al atribuírsele, según Plinio en su *Naturalis historia* (1967, 5.1.7), cercanía con la Luna: “subire tacitam religionem animos propius accedentium praeterque horrorem elati subter nubila atque in vicina lunaris circuli” (‘al subir callada piedad en los propios ánimos de los que ascienden además de horror por lo elevado por encima de las nubes y en vecindad del círculo de la Luna’). Se reconoce una casi concreción orográfica de la sombra terrestre con evocaciones similares sobre su condición terrífica, amplificada en las hipóboles sorjuaninas para encarecer la altura de la “eminente cumbre” desde donde el alma cree poder atisbar todas las cosas.

Hay, previas al docto pasaje dantesco, algunas alusiones al cono nocturno en la poesía antigua. O, al menos, de acuerdo con sus intérpretes, como muestra cierta exégesis homérica consignada por Plutarco: αὔθις δὲ τὴν νύκτα ‘θοήν’ εἰπόντος, ἀγαπητῶς ἐμφύεσθε τῷ ῥήματι καὶ τοῦτ’ ἐκεῖνό φατε, φράζεσθαι τὴν σκιὰν τῆς γῆς ὑπ’ αὐτοῦ κωνικὴν, οὔσαν ἀπὸ σφαιροειδοῦς. ἰατρικὴν δὲ λοιμῶδες θέρος (*De defectu oraculorum* 3, 410d; ‘Y a su vez del que llama [Homero] a la noche «aguda» ... también esto es lo que dices, que es indicada la sombra de la Tierra por él mismo cónica, siendo de un cuerpo esférico’); καὶ τῆς σκιᾶς αὐτῆς λεπτὸν ὄν τὸ ἄνω καὶ στενὸν οὐδ’ Ὅμηρον, ὡς φασιν, ἔλαθεν, ἀλλὰ τὴν νύκτα ‘θοήν’ ὀξύτητι τῆς σκιᾶς προσηγόρευσεν (*De facie in orbe lunae* 6, 923B; ‘y de la sombra misma que la parte alta es sutil y estrecha, Homero, según dicen, no lo desconoció, sino que designó a la noche «puntiaguda» por la agudeza de la sombra’).

La expresión homérica θοή νύξ (*Ilias* 10.394 y 468, 24.366 y 653), con la disemia noche, ‘rápida’/‘puntiaguda’, aparece también en Heráclito el alegorista: Εἰκότως οὖν νύκτα θοὴν λέγεσθαι τὴν ἐπ’ ὄξυ τέλος τῆς ἐσχάτης σκιᾶς ἀποτερματίζουσαν (2005, *Homericæ allegoriarum* 45.6; ‘Con razón en efecto es llamada «noche puntiaguda» la que se define por el

término en punta de su extrema sombra'). No dejó tampoco de recogerla Eustacio en sus magnos comentarios homéricos (1979) junto con una explicación más prolija.<sup>9</sup> Por su parte, asoma la noción en la glosa de Tafuri (2021) sobre χθονία, 'terrestre', como propia de la noche (*Orphēi Hymni* 3.8, reproducidos en Tafuri, 2021) pues λέγομεν εἶναι σκιὰν γῆς (p. 142, 3.8, 68-69; 'decimos que es la sombra de la tierra'). De manera notable, la utilizó explícitamente Nono (1959):

ἀναθρώσκουσα δὲ γαίης  
 ὑψιτενῆς ἄτε κῶνος ἐς ἡέρα σιγαλήη Νύξ  
 οὐρανὸν ἀστερόεντι διεχλαίνωσε χιτῶνι,  
 αἰθέρα δαιδάλλουσα.

(*Dionysiaca* 2.164-166)

[Y alzándose de la Tierra  
 alargada como un cono en el aire la silente Noche  
 al cielo encubrió con estrellada vestidura,  
 ornando el éter].

La conceptuosa imagen era del gusto del panopolitano, quien la emplea en diversos *loci* de su epopeya pagana;<sup>10</sup> pero también en su paráfra-

<sup>9</sup> ἡ μάλιστα φιλοσόφως, [ὁ ποιητῆς νύκτα ... λέγει] τὴν κωνοειδῆ καὶ εἰς θοόν, ὅπερ ἐστὶν εἰς ὄξύ, λήγουσαν. ἐπεὶ γάρ, φασίν, ὁ φωτίζων ἥλιος μείζων ἐστὶ τῆς φωτιζομένης γῆς, κωνοειδῆς γίνεται ἢ αὐτόθεν σκιά, ὅ ἐστιν ἡ νύξ. Καθόλου γάρ, εἰ τὸ φωτίζον μείζον τοῦ φωτιζομένου, κωνοειδῆς ἀποτελεῖται σκιά, ὥσπερ ἐὰν ἀνάπαλιν, καταθοειδῆς, ἐὰν δὲ ἄμφω ἴσα, κυλινδροειδῆς. Ὁ δὲ γε Κράτης καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ φιλοσοφίᾳ τὸ θεὸν ἐπὶ ταχειάς τίθησι, λέγων ὡς ἡ νύξ σκιά τῆς γῆς οὖσα, ἰσοταχῶς κινεῖται τῷ ἡλίῳ, διώκουσα οἷον καὶ διωκόμενη (Commentarii ad Homeri Iliadem 3.98; 'O en mayor grado filosóficamente, que [Homero] la [llama a la noche] cónica y que termina en punta, porque es puntiaguda; cuando en efecto, dicen, el Sol que ilumina es mayor que la Tierra iluminada, la sombra se genera cónica en consecuencia, lo cual es la noche. Pues en general, si lo que ilumina es mayor que lo iluminado, cónica termina la sombra, de igual modo que, si al revés, estrecha de base; y si ambos iguales, cilíndrica. Y aun Crates también en tal filosofía considera «τὸ θεόν» por rápida, en cuanto dice que la noche, que es sombra de la Tierra, con igual velocidad se mueve que el Sol, y corre como es desplazada').

<sup>10</sup> *Dionysiaca* 6.73-79, 7.309-313, 27.5-6, 33.266-268, 38.254, 41.95-96.

sis evangélica (Nono, 1881): καὶ σκιάεις ὅτε κῶνος ἀνέδραμε γείτονος ὄρφνης (*Paraphrasis sancti evangelii Joannei* 6.62; ‘y cuando el sombrío cono de la cercana obscuridad se esparció’).

En la Edad Media, la versificó Gossuin de Metz (1275-1300); en su poema es el Sol el que crea noche y día, iluminando una parte del planeta:

et dautre part laisse l'ombreuse  
 la terre qui est tenebreuse  
 einsi laisse ombre cele part  
 ou nil ne puet auoir regart  
 mes pour ce que li soulaus est  
 ml't plus grant que la terre nest  
 si calafin vient a noient  
 va li ombres agresliant  
 a la maniere del clochier  
 agu qonfait seur i. mostier.

(*Image du monde*, BNF, Mss. Français 2174, [fol. 60ra])

[Y de otra parte deja lo sombrío,  
 la Tierra que se halla tenebrosa,  
 así se queda en sombra aquella parte  
 en que nadie echar puede una mirada;  
 pero ya que el Sol es  
 mucho más grande que toda la Tierra,  
 si sólo hacia el final se desvanece,  
 las sombras va atenuando  
 al modo de un agudo campanario  
 como se hace sobre un monasterio].

La sombra de la Tierra, capaz de obscurecer a la Luna, es aducida como prueba del menor tamaño de ésta por Cecco d'Ascoli:

perché'l minore el maggior non cela.  
Però la Luna non è mica grande  
piú che la Terra, che'l suo lume vela.  
Se ciò non fosse, ià mort'arìa non tutta  
l'ombra della Terra che in lei spande,  
che mostra al tempo sua bellezza strutta.

(2016, p. 33, 3.25-30 [197-202])

[pues el menor al que es mayor no cela.  
Pero en verdad la Luna no es tan grande  
como la Tierra, que su luz le vela.  
Si así no fuese, muerta no la haría  
la sombra de la Tierra que le expande  
mostrando su belleza destruida].

En el Renacimiento, podemos reencontrarla en Jean-Antoine de Baïf (2002), miembro de la Pléiade, quien en su poema didáctico sobre los *Meteoros* expuso de manera inversa la inferior condición de la Tierra respecto del Sol:

Mais en nulle saison où que le Soleil tourne  
Des étoiles d'enhaut sa face il ne détourne:  
La terre est trop petite aupres de sa grandeur,  
Et le Ciel est trop loin de sa claire splendeur:  
Devant que d'y venir, de son ombre la pointe  
Entre ses clairs rayons en chemin est rejointe,  
Et ne va plus avant, mais son grand œil ardant  
Aux étoiles bien loin sa flamme va dardant.

(2002, p. 134, *Le premier des Meteoros* 961-968)

[Pero en tiempo ninguno en el que el Sol se gira  
De las altas estrellas su faz jamás retira;

Tierra es muy pequeña cerca de su grandeza,  
 Y el cielo está muy lejos de su clara viveza.  
 Antes de allí alcanzar, de la sombra la punta  
 Con esos claros rayos de camino se junta,  
 Y no va más allá, mas su gran ojo ardiente  
 A los astros muy lejos su flama arroja hiriente].

En Jean-Édouard Du Monin:

Les raions Deliens contraignent peu à peu  
 En cone s'entaffer ce portrait ombrageu  
 Du terrien balon, & si court enuironnent  
 De toutes parts la Nuit.

(1583, fol. 140a)

[Los rayos delios obligan poco a poco  
 A en cono acopiar este retrato umbroso  
 Del globo terrestre, y al punto circundan  
 De todas partes la noche].

Hay un desarrollo más complejo del tema en un soneto de Quevedo (2021):

Por ser mayor el cerco de oro ardiente  
 del sol que el globo opaco de la tierra  
 y menor que este el que a la luna cierra  
 las tres caras que muestra diferente,  
     ya la vemos menguante, ya creciente,  
 ya en la sombra el eclipse nos la entierra,  
 mas a los seis planetas no hace guerra,  
 ni estrella fija sus injurias siente.

(p. 433, Musa 4.17.269.1-8 [Blecua 458])

Estas estrofas comportan una exposición analítica del mismo concepto sobre las diferencias de tamaño entre las esferas del Sol, la Tierra y la Luna que generan la sombra terrestre cónica; sin embargo, lo dicho por Quevedo complica esta correlación origen de los eclipses, con las fases de la Luna, cuyo aproximado conocimiento se remonta a Anaxágoras<sup>11</sup> y cuya explicación radica en el “heliofotismo” y la diversa incidencia angular de la luz solar según la posición relativa del satélite terrestre.<sup>12</sup> En cualquier caso, Quevedo ratifica la idea de que son fenómenos que se circunscriben a la esfera lunar, causa del eclipse de Sol y límite de la acción de la sombra terrestre (como destaca el terceto final del soneto referido: “Las manchas de la tierra no las siento, / que no alcanza su noche a la sagrada / región donde mi fe tiene su asiento”, 2021, p. 433), que no afecta ni a los planetas ni a las estrellas fijas;<sup>13</sup> nótese que, al implicar a las fases lunares, confirma que su cosmovisión es antigua, pues no atiende a las fases de Venus descubiertas por Galileo, demoledor hallazgo para el geocentrismo que cifra el anagrama (“Haec immatura a me iam frustra leguntur o y” [‘Estas cosas inmaduras ya han sido reunidas en vano por mí o y’]) develado por el autor: “Cynthiae figuras aemulatur mater amorum” (Galileo, 1901, p. 12, Carta 451; “La madre de los amores imita las figuras de Cintia”). Es además destacable el paralelismo entre el soneto y la silva de sor Juana en la idea de una sombra que “hace guerra” (“la tenebrosa guerra”, 7) al cielo sin sobrepasar a la Luna.

<sup>11</sup> Véase Anaxágoras DK 59A77, 59B18; Aristóteles, *De caelo* 2.11.291b19-21; Gémino, *Elementa Astronomiae* 9; Vitruvio, *De architectura* 9.2; Plinio, *Naturalis historia* 2.58.11; etcétera.

<sup>12</sup> Véase por ejemplo en una obra de divulgación precopernicana el capítulo “Del crescer y desmenguar de la Luna” de Alejo Vanegas (1540, fols. 109v-111v, 40); o lo enseñado por Galileo (1897, pp. 87-93).

<sup>13</sup> El sujeto al que corresponde “hace guerra” e “injurias”, interpretado por Rey y Alonso como la Luna, ha sido rectificado como “el eclipse” por Arellano en su nota explicativa (Quevedo, 2021, vol. 2, p. 199, n. ad p. 433.7). Sin embargo, uno de esos seis planetas es, evidentemente, el Sol, que padece también, desde la óptica terrestre, eclipses. El texto es complejo y apenas cabría entender más bien, en términos de la astronomía antigua, la implícita “sombra” terrestre que efectivamente no hace por sí misma guerra a ningún otro “planeta” además de la Luna.

Cabe añadir algunas apariciones en la literatura inglesa, como en la invocación demoníaca del Faustus de Marlowe:

Now that the gloomy shadow of the earth,  
 Longing to view *Orions* drisling looke,  
 Leapes from th'antartike world unto the skie,  
 And dimmes the welkin with her pitchy breath.

(2003, p. 10, *Dr Faustus* 3.1-4)

[Ya que la obscura sombra de la Tierra,  
 Ansiando ver de Orión su faz pluviosa,  
 Salta del mundo antártico hacia el cielo,  
 Y nubla el éter con su negro aliento].

La sombra terrestre “salta” desde la zona del polo antártico al cielo; lo notable es que la imaginación del poeta inglés le confiere una condición animada en parte similar a la del *Primero sueño*, por cuanto asciende en su “anhelo” de mirar a la constelación de Orión. Súmese –además de su posible empleo en Shakespeare<sup>14</sup> a Milton, quien utilizó con agudeza la imagen:

Now had night measured with her shadowy cone  
 Half way up hill this vast sublunar vault.

(2007, p. 267, *Paradise Lost* 4.776-777)

<sup>14</sup> En una discutida línea de *Timon of Athens*: “When the day serves, before black-cornered night” (Shakespeare, 2016, p. 2491, Sc. 14.558; ‘Cuando asiste el día, antes de la negresquinada noche’), bien puede entenderse como ‘negramente angulada’, según el visible significado que reflejan correlativos compuestos: “Triangle: m. *A triangle, or three-cornered figure*” (Rider y Holyoke, 1606, s.p. [s.v. “Triangle”]; ‘Triángulo: m. Un triángulo, o figura de tres ángulos’). Existe incluso una propuesta de corrección, sugerida anónimamente a George Steevens, que lee “dark-coned” (‘en forma de cono obscuro’), lo que reforzaría la referencia culta en ese mismo sentido (Shakespeare, 1778, pp. 442-443, n. 7).

[Midió la noche con su cono umbrío  
Medio ascenso al gran domo sublunar].

Puesto que la noche equinoccial dura doce horas, la sombra terrestre sirve “as the pointer of a cosmic clock” (según la nota de Fowler: Milton, 2007, p. 267, n. *ad* 776-780; ‘como manecilla de un reloj cósmico’) que permite precisar la hora (las nueve) pasando la mitad del camino hacia el axis del meridiano que marca la medianoche. Un siglo y medio más tarde, la mención de la sombra terrestre se puede hallar aún en otro culto poeta, Shelley, en su inconclusa composición final:

But I, whom thoughts which must remain untold  
Had kept as wakeful as the stars that gem  
The cone of night.

(Shelley, 1934, p. 507, “The Triumph of Life”, 21-23)

[Mas yo, a quien pensamientos que han de quedar callados  
Tan en vela han dejado cual los astros que enjoyan  
El cono de la noche].

Todos estos ejemplos, aunque muestran rasgos comunes junto con algunas notables singularidades, sirven para perfilar de modo más nítido que sor Juana ha utilizado la imagen de una manera admirablemente compleja, insólita e ingeniosa, convirtiéndola casi en una prosopopeya al presentarla en esa forma estimada por la antigua retórica como la “mejor metáfora”, la “activa” o “por animación” (κατ’ ἐνέργειαν μεταφορά), por cuyo medio se “anima lo inanimado”,<sup>15</sup> modalidad metafórica que, para un pasaje posterior (*Primero sueño* 37-38), le encareciera Álvarez de Lugo: “Es de muy grandes poetas este género de translaciones en que a lo insensible

<sup>15</sup> Véase Demetrio, *De elocutione* 81-82, vinculable con Aristóteles, *Rhetorica* 3.10.1411b9-10.

[...] se le atribuye sentido” (1991, p. 76). En el dinámico perfil del pasaje inicial, se presenta a la sombra nocturna como poseedora de una cierta voluntad por la que ejecuta el intento de “encaminarse” al cielo y “escalar” las estrellas, confiriéndole además una condición “activa” y amenazante, que “intima” al orbe celeste. A través de estos elementos adquiere de cierto una dimensión alegórica, bien apuntada por Pascual Buxó, que se despliega a partir de la imagen naturalista:

Todo lo que hay en Plinio está en Sor Juana, pero hay en su poema algo que no podía estar en la historia del naturalista: la intención alegórica que va más allá del mero establecimiento de semejanzas didácticas por cuanto que atiende a hacer compatibles en un mismo proceso discursivo un numeroso haz de significados. En efecto, basta el hecho de atribuir a la sombra terrenal esa “tenebrosa” acción guerrera contra la Luna y las estrellas, para que el lector advierta de inmediato la anexión de otro sentido -que podemos llamar moral- al sentido literal o científico que el texto manifiesta inmediatamente. En los versos subsiguientes, ese sentido secundario o alegórico irá concretándose con ayuda de las figuras mitológicas que hacen su ejemplar aparición en el silencioso ámbito de la noche. (1996, pp. 191-192)

Pero el sentido alegórico está ya perfilado de modo implícito a través de una narrativa subyacente de índole mitológica: los relatos sobre los desafíos a los dioses, como la tentativa de los hijos de Gea por atacar al cielo en la Gigantomaquia (aludida después en el propio poema: “gigante erguido intima al cielo guerra”: *Primero sueño* 320), al que arrojaban encinas ardientes y rocas (Apolodoro, *Bibliotheca* 1.6.1-2), o la pretensión de los Alóadas Oto y Efialtes que osaron acumular los montes tesalios para su asalto:

Ὅσσαν ἐπ’ Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν, ἀντὰρ ἐπ’ Ὅσση  
 Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἴν’ οὐρανὸς ἀμβατὸς εἶη.  
 (Homero, *Odyssea* 11.315-316)

[Al Osa sobre el Olimpo anhelan poner, luego sobre el Osa al Pelión de tembloroso follaje, para que el cielo sea escalado].

Acción atribuida también a los Gigantes por Ovidio (2004):

Neue foret terris securior arduus aether,  
adfectasse ferunt regnum caeleste Gigantas  
altaque congestos struxisse ad sidera montes.  
tum pater omnipotens misso perfregit Olympum  
fulmine et excussit subiectae Pelion Ossae.

(*Metamorphoses* 1.151-155)

[Y, no fuere más seguro que la tierra el arduo éter, refieren que atacaron el reino celeste los Gigantes, y hacia las altas estrellas apilaron acumulados montes. Entonces el padre omnipotente ha roto el Olimpo con el rayo emitido y ha derribado el Pelión al Ossa sobrepuesto].

Es interesante a este propósito el empleo que hace el propio Ovidio (1997) del mismo motivo aplicado en un apunte encomiástico de la astronomía:

credibile est illos pariter vitiisque locisque  
altius humanis exseruisse caput.

[...]

admove re oculis distantia sidera mentis  
aetheraque ingenio subposuere suo.  
sic petitur caelum, non ut ferat Ossan Olympum  
summaque Peliacus sidera tangat apex.

(*Fasti* 1.299-300, 305-308)

[Es creíble que ellos conjuntamente a los vicios y lugares humanos más alto han sacado su cabeza.

...

Aproximar a los ojos de la mente las distantes estrellas  
y el éter someter a su ingenio.

Así se aspira al cielo, no llevando al Osa el Olimpo  
y que la cumbre del Pelión toque las más altas estrellas].

Para Ovidio es ejemplar la virtud de los indagadores del cosmos, cuya cabeza se eleva sobre las fragilidades humanas a través del *ingenium*, que “somete” al cielo y aproxima las estrellas a los ojos de la mente como una válida vía ascensional, contrastable con la material ambición de los enemigos de los dioses. El Olimpo es la atalaya para el avistamiento celeste del mago de Marlowe (lo que sugiere la dimensión “fáustica” del poema novohispano).<sup>16</sup> El mismo símil contrastivo de Ovidio fue empleado en el elogio de Henry More a los modernos maestros de la astronomía:

Blest souls first Authours of Astronomie!  
Who clomb the heavens with your high reaching mind,  
Scal'd the high battlements of the lofty skie,  
To whom compar'd this earth a point you find;  
Your bodies lesse, what measure hath defin'd?  
What art that mighty vastnesse? Such high facts  
The ancient Giants swoln with raging wind  
Could not effect. A subtile Parallax,  
A dark Eclipse do quite obscure their braving acts.  
O the great might of mans high Phantasie!

<sup>16</sup> “Wagner. Learned *Faustus*, / To know the secrets of Astronomy, / Craven in the booke of *Joves* hie firmament, / Did mount himselfe to scale *Olympus* top, / Being seated in a chariot burning bright, / Drawne by the strength of yoked dragons neckes” (Marlowe, 2003, pp. 26-27, *Dr Faustus* Sc. 6.1-2 [Chorus 2]; ‘Wagner. El docto Fausto, para conocer / Esos secretos de la astronomía, / Que en el libro del cielo grabó Júpiter, / Por sí escaló la cima del Olimpo, / Puesto en un carro de esplendor ardiente / Que tiran fuerte uncidos los dragones’).

Which with a shade or a divided line,  
That nought, this but a thin exilitie,  
Can do farre more then strength enrag'd with tine,  
Hoysted with haughty pride. That brood combine  
To clamber up to heaven. Hill upon hill,  
Ossa upon Olympus doth recline:  
Their brawnie arms redoubled force doth fill,  
While they their spirits summon t'effect their furious will.  
But all in vain they want the inward skill.  
*What comes from heaven onely can there ascend.*

(More, 1647, pp. 155-156, *Psychathanasia* 3.3.1-2, 3a-b)

[;Beatas almas que hallaron la gran astronomía!  
Que ascendieron al cielo con mente de alto alcance,  
Subiendo las almenas altas del noble cielo  
En contraste a la Tierra como un punto miráis.  
¿Vuestros cuerpos menores qué cantidad mensuran?  
¿Qué arte esta inmensidad vasta? Tan altos hechos  
Los antiguos gigantes plenos de aire furioso  
No pudieron lograrlos. Un sutil paralaje,  
Un eclipse tenebroso nubló sus bravas acciones.  
¡Oh gran poder de la alta fantasía del hombre!  
Que con sólo una sombra o línea dividida,  
Aquella simple nada, esta exigüidad tenue,  
Puede más que la fuerza pungente enfurecida,  
Izada con orgullo. Esa raza maquina  
Escarlar hasta el cielo. Cumbre encima de cumbre,  
Al Osa lo recuestan encima del Olimpo.  
Sus poderosos brazos llenan fuerza crecida,  
Mientras sus ánimos mandan lograr su furioso empeño.  
Mas todo en vano: a ellos falta el arte interior,  
*Sólo lo que es del cielo puede hasta allá ascender*].

Por su parte, en el *Primero sueño* la diferencia posible entre las aspiraciones de conocimiento y la elevación de la sombra nocturna es más ambigua. Pero debe destacarse la originalidad de sor Juana al fusionar la figura cosmológica y la alusión mitológica,<sup>17</sup> que se logra cumplidamente a través del magistral empleo de la metáfora por animación. No hay que olvidar que este nivel semántico es reforzado en el desarrollo del poema en sus cualidades míticas y orográficas a través de las referencias a Atlas-Atlante (*Primero sueño* 309-312, 774), el Olimpo (313-316) y probablemente el Etna (319-320; antes en 252) que tienen un notorio valor como representaciones de altura y transgresión cognoscitivas analizado por Fernández Zambudio (2023). Pero esa correlación de significado se sugiere más sutilmente desde el inicio del poema a través de su original fusión imaginaria con la sombra nocturna. Así, incluso sin conocer los precitados antecedentes poéticos, sor Juana le ha conferido por propia inventiva una dimensión alegórica con múltiples resonancias, vinculando los básicos elementos cósmicos y cronográficos con los propios de la alegoría psicológica y epistemológica que se proyectan, en la fantasía lectora, a sus dimensiones moral y metafísica.

Aunque probablemente a sor Juana le fueran desconocidas, cabe apuntar ciertas memorables figuraciones sobre la sombra de la Tierra en sus comunicaciones con el mundo lunar. En la demonología tardía, cultivada por el neoplatonismo, el espacio entre la Tierra y la Luna y ésta misma se conciben como medios en los que se desenvuelven entidades

<sup>17</sup> Utilizada en diversos contextos por otros poetas áureos; por ejemplo: "Testigo es manifiesto / el parto de la Tierra mal osado, / que, cuando tuvo puesto / un monte encima de otro y levantado, / al hondo derrocado, / sin esperanza gime / debajo su edificio que le oprime" (Luis de León, 2012, pp. 99-98, "A don Pedro Portocarrero" 15.8-14); "los montes que, de nieve armados, / gigantes de cristal los teme el cielo" (Góngora, 1994, pp. 185 y 187, "Dedicatoria" 7-8). "Los montes invencibles / que la Naturaleza / eminentes crió para sí sola / (paréntesis de reinos y de imperios), / al hombre inaccesibles, / embarazando el suelo / con el horror de puntas desiguales, / que se oponen, erizo bronco, al cielo" (Quevedo, 2021, vol. 1, p. 210, *Sermón estoico* 139.184-191). Calderón: "Altos montes que al cielo, / gigantes de esmeralda, alzáis con saña / esa arrugada frente, / ajando el azul velo" (Calderón, 1999, p. 327, [versión de 1634] 293-296).

espirituales y semidivinas. Según Plutarco, la Luna es la residencia de las almas bienaventuradas (Perséfone es la faceta celeste de la diosa triforme, mencionada en el *Primero sueño*); por ello, debe aquélla acelerar su tránsito para sacar de la zona sombría τῶν ἀγαθῶν <τὰς ψυχὰς> σπευδούσας καὶ βοώσας. οὐκέτι γὰρ ἔξακούουσιν ἐν τῇ σκιᾷ γενόμεναι τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἀρμονίας· ἅμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχῶν τηρικαῦτα διὰ τῆς σκιᾶς ὀδυρόμεναι <καὶ> ἀλαλάζουσαι προσφέρονται (*De facie in orbe lunae* 29.944A-B; ‘a las almas de los buenos que la apresuran y gritan; pues ya no alcanzan a oír al estar en la sombra la armonía de las esferas; y al mismo tiempo también desde abajo las almas de los punidos entonces se acercan por la sombra lamentándose y ululando’); de ahí la índole terrífica de los eclipses. De manera notable, dicha idea influyó en las fabulaciones del *Somnium* de Kepler (1634); el demon lunar, que hace las revelaciones astronómicas al narrador del libro soñado, expone que este medio propio de ellos, la sombra de la Tierra, sirve para viajar hacia su satélite: “Tenebras enim Telluris, quam longae illae sunt, confertim inhabitamus, quae vbi LEVANIAM attigerint, praestò sumus, quasi ex navi in terram exscendentes” (p. 7; ‘Por cierto a las tinieblas de la Tierra, cuan largas sean, en masa habitamos, que allí donde hayan tocado Levanía [= la Luna], pronto estamos, como descendidos de una nave en tierra’). En las prolijas notas, el astrónomo indica que la sombra les sirve a los démones como escala (“Quando ergò hic conus vmbrae Lunam attingit, tunc daemones agminatim Lunam invadunt, vmbrae cono pro scalis vsi”: 1634, p. 39, n. 55; ‘Luego, cuando este cono de la sombra toca la Luna, entonces los démones en tropel entran en la Luna, usando el cono de la sombra por escalas’); en ellas expone también el sentido de su alegoría del viaje, que es el de utilizar a la sombra de la Tierra cuando obscurece la Luna como medio privilegiado para la meditación de temas cosmológicos (“Sed Allegoria, itineri per vmbram, comparat Observationem Eclipsium”: 1634, p. 44, n. 82; ‘Pero la alegoría con el viaje a través de la sombra equipara la observación de los eclipses’). Así, hay una larga fantasía que alcanza a la temprana Modernidad y que convertía a la sombra de la Tierra en un espacio

literalmente animado por seres invisibles y que podía convertirse en medio de elevación contemplativa para penetrar los misterios del cosmos.

Por otra parte, al editor Antonio Alatorre le ha llamado la atención que a esa sombra del cuerpo esférico de la Tierra se le adjudique una forma de pirámide (un tetraedro triangular) y no de un cono recto, como de hecho corresponde, según el propio apunte aristotélico (hubo opiniones diversas: para Posidono era cilíndrica). Sin embargo, referirla como una “sombra piramidal” resulta común en diversos textos medievales<sup>18</sup> y del Renacimiento; por ejemplo, en el naturalista Juan de Jarava: “Y la causa que por esta misma sombra no se obscurecen las estrellas es, porque el sol es muy mayor que la tierra, y por esto es que la sombra de la tierra es pyramidal y aguda siempre hazia arriba, y no puede ir mas ni vltra de la sphaera de la luna” (Jarava, 1546, fol. 30v).<sup>19</sup> Una descripción tópica, ya apuntada a este propósito por Pascual Buxó (1996, p. 191), se encuentra en uno de los “autores favoritos” de sor Juana (Paz 1994b, p. 302), Plinio,<sup>20</sup> también leída en castellano de la misma manera (“sombra piramidal”), como muestra el médico aragonés Salvador Ardevines (1621): “es la

<sup>18</sup> Por ejemplo, en santo Tomás: “Si enim corpus lucidum, scilicet sol, sit maius terra, oportet quod faciat terra umbram pyramidalem, cuius conus sit in alto, et basis in ipsa terra” (1952, p. 217b, *Commentarium in De caelo et mundo* 28.541.2; ‘Si en efecto el cuerpo luminoso, es decir el Sol, es mayor que la Tierra, es necesario que la Tierra haga una sombra piramidal, de la cual el cono esté en lo alto, y la base en la propia Tierra’).

<sup>19</sup> Se encuentra sin dificultad en los distintos “repertorios” de la época; por ejemplo, en Tornamira: “y tambien como la tierra es menor que el Sol, la sombra pyramidal que haze se va disminuyendo por el ayre, y (segun casi todos los Astrologos) fenescce casi en el conuexo del orbe de Mercurio” (1585, p. 184); o en Zamorano: “siendo el Sol mayor que la tierra por ciento y sesenta y seis vezes: ella siendo por el alumbrada en la una parte, echará su sombra Piramidal hazia la parte contraria” (1594, fol. 220r); etcétera.

<sup>20</sup> “neque aliud esse noctem quam terrae umbram, figuram autem umbrae similem metae ac turbini inverso, quando mucrone tantum ingruat neque lunae excedat altitudinem, quoniam nullum aliud sidus eodem modo obscuretur et talis figura semper mucrone deficiat” (*Naturalis historia* 2.7.47). Véase Méndez (2018, pp. 155-156 y n. 79). Pascual Buxó (1996, p. 302) presentó la versión de Francisco Hernández; por su parte, Soriano Vallès (2019, p. 22, n. ad 1-6) ha citado el aún más similar texto castellano de Gerónimo de Huerta: ‘y no es otra cosa la noche, sino sombra de la tierra. Pero la figura de la sombra, es semejante a vn monton o peonça buelta al reues, porque solamente entra en forma de piramide, y nunca excede el alto de la Luna: porque ninguna otra estrella se escurece de aquella manera. Y esta tal figura, siempre acaba en punta’ (Plinio, 1624, p. 70b, 2.10: “Del eclipse del Sol, y de la Luna, y de la noche”). Véase también Gutiérrez Reyna (2021, pp. 68-92).

noche, según Plinio y los Filósofos, sombra de la tierra que acaba en punta o figura de pirámide, y no puede llegar a las estrellas” (fol. 184v). Debe notarse además la puntualización del *Diccionario de Autoridades* sobre la “PYRAMIDE CÓNICA. Llaman muchos al cono, por la semejanza que tiene con la pyrámide, suponiendo que la superficie cónica equivale á infinitos triángulos que degeneran en ella. Lat. *Conica pyramis*” (1737/2002, p. 444). Esto justifica suficientemente su uso en el poema.

De cierto, sor Juana ha decidido insertar en un marco bien trabajado su sueño especialísimo. Valga añadir un breve apunte sobre el paralelismo entre la “sombra piramidal” y la posterior pirámide luminosa de la visión onírica, símbolos confrontados que han fascinado a la crítica. Para explicarlo, se ha sugerido una relación integradora como la figurada por la imaginería de índole hermética (de Cusa a Kircher) que ensambla una pirámide sombría alzada desde el mundo sublunar y otra luminosa nacida en el orbe inteligible con bases y vértices contrapuestos, que se refleja en el cono inverso cuya base infinita es Dios y la materia su vértice en la poesía neoplatónica de More:

Lo! here's the figure of that mighty Cone,  
 From the strait Cuspis to the wide-spread Base,  
 Which is even all in comprehension.  
 What's infinitely nothing here hath place;  
 What's infinitely all things stedly stayes  
 At the wide Basis of this Cone inverse,  
 Yet its own essence doth it swiftly chace,  
 Oretakes at once; so swiftly doth it pierce  
 That motion here's no motion.

(1647, p. 231, *Antipsychopannychia* 2.9a-i)

[Mirad aquí la forma de aquel potente cono,  
 Desde la estrecha cúspide hasta su extensa base.  
 El cual es inclusive total en comprensión.

Lo que es nada infinita aquí tiene lugar;  
 El infinito todo seguro permanece  
 En la anchurosa base de este cono invertido,  
 Pero su propia esencia tan rápido persigue  
 Que la atrapa enseguida; tan rápido atraviesa  
 Que el movimiento aquí no es movimiento alguno].

Podrían citarse otros ejemplos, como uno sugestivo de Charles de Bovelles: “Est igitur intellectus apex mundi et memoriæ & vtriusque centrum. A mundo itaque et memoria ad intellectum: fiunt in vtramque partem, duæ pyramides. sensibilis vna: cuius basis mundus, alia intellectualis: cuius basis memoria. Intellectus uero conus est et vertex communis vtriusque” (1510, fol. 18r, *Liber de intellectu* 14.8; ‘Es entonces el intelecto la cúspide del mundo y de la memoria y centro de ambas. Y de este modo desde el mundo y la memoria hacia el intelecto forman en una y otra parte dos pirámides: una sensible, cuya base es el mundo; otra intelectual, cuya base es la memoria. El intelecto en verdad es el cono y el vértice común de ambas’). Esta figuración semeja un poco más a lo desplegado en el poema, al presentar dos pirámides, una sensible, con base en el mundo, y otra inteligible, con base en la memoria, pero que tienen un cono y un vértice común en el intelecto. Por su parte, la base de la sombra piramidal es el mundo y se proyecta hacia las estrellas, prefigura de lo inteligible; la base de la pirámide luminosa soñada es el propio mundo interior/las facultades anímicas (memoria/fantasía) que se alza a la causa primera intelectual. Como fuere, y aunque es probable que sor Juana conociese aquellos conceptuosos esquemas e incluso inspirasen en alguna medida su fantasía poética, es claro que no pretendió reproducirlos. A diferencia de aquellas formas del hermetismo, que interactúan en un mismo plano de realidad universal, las que figuran en el *Primero sueño* suceden en esferas distintas y con disímbolas peculiaridades. Una es producto de un fenómeno cósmico, la otra aparece en una visión onírica individual; una es objetiva y la otra es subjetiva; una

es negación de la luz, la otra se presenta como negación de la oscuridad. La sombra de la Tierra es una realidad cíclica y cotidiana. El sueño visionario de sor Juana es único e irrepetible, pero hay una buscada interacción entre ambas representaciones. A partir del evidente principio de la noche como condicionante del dormir y por lo tanto del sueño (de éste y de todos los sueños), comenzar con su detallado perfil permite inscribir una experiencia personal de modo preciso en ese gran marco que la trasciende: el sueño se torna tanto un fenómeno del mundo como una imagen del mundo; es una fuga de la realidad compartida con todos los otros, pero participa por necesidad de esa misma realidad. Esta obviedad resulta más relevante aquí cuando, a diferencia de los sueños sapienciales del pasado, no hay un “agente externo”, como los viejos guías de los viajeros visionarios (Escipión el Africano, Virgilio, o Cosmiel en el *Iter extaticum coeleste* de Kircher), que propone un vínculo con algo más allá de los confines de la subjetividad del soñante. En este caso, se patentiza su nexos y anclaje en este mundo, mientras que prescinde del puente con un más allá validado por alguna personificación magistral depositaria de una más alta sabiduría. Por ello también, de modo dinámico, la sombra de la Tierra, la noche, no sólo determina temporalmente la experiencia onírica, sino que delimita en términos simbólicos y cognitivos el ámbito locativo de ésta; ambas se muestran confinadas a la esfera sublunar (los viajes estelares que misteriosamente leyeran algunos críticos tan agudos como Octavio Paz no ocurren nunca en el poema). La pirámide interior sin sombra tiene simbólicamente, como su sombra externa, a la noche misma y, en términos de la construcción poética, es ésta la que adquiere sus valores alegóricos de aquélla. Por supuesto, la noche es un fenómeno natural y no un maligno intento del mundo por escalar las estrellas; ésta es la original alegorización de sor Juana, que torna un concepto científico en figura imaginaria de los sueños del alma humana.

Extenderse en el despliegue físico de la noche y el dormir le confiere al poema esa dimensión “transubjetiva” y, además, como ya se ha observado, le permite precisiones sobre el proceso onírico que ha de

caracterizar como una manifestación del sueño “de base natural intrínseca” (Méndez, 2016, p. 1024) y no, como también podría llegar a conjeturarse, preternatural o sobrenatural. Habrá oportunidad de abundar sobre ello. Por ahora, es oportuno subrayar tanto la semejanza como las asimetrías de las dos formas paralelas, la exterior y la interior, para tener presentes los términos de su semejanza alegórica. Es notorio que la noche es un fenómeno que trasciende los sueños particulares y que no se puede plantear como común denominador de todos ellos en un mismo plano de significado; menos aún si se incurre en un abuso alegórico de corte mazdeísta o maniqueísta y casi anticristiano de confinar la noche (establecida por Dios según el Génesis y ajena por sí misma al pecado)<sup>21</sup> a lo negativo. Por el contrario, la teología y la mística cristianas pueden expresar una valoración distinta de ella. También cabe decir que en el *Primero sueño* es la “luz oscura” de la noche y el sueño la facilitadora de la revelación y por ello, en la polaridad de los símbolos,<sup>22</sup> pueden destacarse, como ha hecho Olivares Zorrilla, sus aspectos favorables y fructuosos.<sup>23</sup> Incluso, Gilberto Rivas sugiere una singularidad de sor

<sup>21</sup> “*Posuit illa* [luminaria], inquit, *in firmamento caeli lucere super terram et praeesse diei et nocti et separare inter lucem et tenebras. Et uidit Deus quia bonum est. Vtrumque placuit, quia utrumque sine peccato est*” (san Agustín, 1955, p. 338, *De ciuitate Dei* 11.20; ‘*Ha puesto* [los astros], dice, *en el firmamento del cielo para iluminar sobre la Tierra y regir sobre el día y la noche y separar entre la luz y las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Se ha complacido con ambos, porque los dos son sin pecado*’).

<sup>22</sup> Que en el caso del día y la noche pueden alternarse sus valores *in bono aut in malo*. Por ejemplo, el Sol de justicia como alegoría de Cristo: “*Umbra terræ est quæcunque vanitas illicita. Cum vero ascendit sol iste in nobis decrescit umbra rerum terrenarum*” (Neckam, 1863, p. 53, *De naturis rerum* 1.13; ‘La sombra de la Tierra es cualquier ilícita vanidad. Cuando en verdad este Sol asciende en nosotros decrece la sombra de las cosas terrestres’). De modo inverso, en el notorio ejemplo de san Juan de la Cruz: “Admirable cosa es que, siendo tenebrosa, alumbrase la noche. Esto era porque la fe, que es nube oscura y tenebrosa para el alma –la cual es también noche, pues, en presencia de la fe, de su luz natural queda privada y ciega–, con su tiniebla alumbraba y da luz a la tiniebla del alma” (2005, p. 297, *Subida del Monte Carmelo* 2.3.5). “En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos” (2005, p. 487, *Noche oscura* 1.1).

<sup>23</sup> “Noche pletórica de significados, poblada de imágenes, o ‘fenómenos’, que nos hablan con mil indicios de la inteligencia divina que los ha puesto ahí para ser descifrados, la sombra nocturna de Sor Juana es el receptáculo primordial que encontramos en los

Juana respecto de la tradición –añeja herencia platónica– que vincula a la luz pura con el saber y la belleza y a la obscuridad con la ignorancia, para mostrar en cambio una visión más compleja, ratificada al final del sueño y la evocación de la linterna mágica (*Primero sueño* 873-886), donde el saber ascensional “del Alto ser alude a una luminosidad mediada por lo sombrío” (Rivas, 2001, pp. 308-309). No es inútil a tal propósito recordar las especulaciones de Giordano Bruno sobre la naturaleza misma de la “sombra”, que, de modo evidente, no es “obscuridad pura”, sino una realidad intermedia entre ella y la luz, ni aparta de la luz y de la verdad, sino que deriva y conduce a ella: no es error, sino “latencia de lo verdadero”.<sup>24</sup>

Sobre la posterior descripción del amanecer se puede afirmar que obedece a la misma lógica constructiva del relato poético: se comenzó con la retirada del sol y el dormir de los vivientes y se concluye con su retorno y la vuelta a la vigilia, con la relevancia mayor de lo primero sobre lo segundo, según hace patente el número de versos que sor Juana dedicó a una y otra fase (en una relación casi de dos a uno: 1-266 / 830-975), aunque parte de la crítica se incline a ver en esta última sección la más importante, como el despertar a una revelación ulterior sobre la que nada se dice en el texto.

---

textos platónicos, la *chora* del *Timeo*, donde las cosas están como semillas, llenas de potencia ontológica. [...] El poema comienza a decirse, por tanto, como un himno inspirado en la noche que en él fructificará” (Olivares Zorrilla, 2008, p. 259).

<sup>24</sup> “Non est umbra tenebrae, sed vel tenebrarum vestigium in lumine, vel luminis vestigium in tenebris, vel particeps lucis et tenebrae, vel compositum ex luce et tenebris, vel mixtum ex luce et tenebris, vel neutrum a luce et tenebris et ab utrisque seiunctum. [...] Habeatur autem in proposito, ut lucis vestigium, lucis particeps, lux non plena. [...] non, inquam, umbra abducens a luce, sed conducens ad lucem, quae etiam si non sit veritas, est tamen a veritate et ad veritatem; ideoque in ipsa non credas esse errorem, sed veri latentiam” (Bruno, 2004, pp. 44, 46 y 62, “Intentio secunda. B” [22], “Intentio XIII” [36]; ‘La sombra no es la obscuridad, sino el vestigio de la obscuridad en la luz, o el vestigio de la luz en la obscuridad, o partícipe de la luz y de la obscuridad, o compuesto de la luz y la obscuridad, o mixtura de la luz y de la obscuridad, o algo neutro de la luz y de la obscuridad y separado de ambas ... Téngase de hecho a propósito, que es vestigio de la luz, partícipe de la luz, no luz plena ... no, digo, la sombra que aparta de la luz, sino la que conduce a la luz, la cual, aun si no es la verdad, es no obstante desde la verdad y hacia la verdad; y por ello no creas sobre ella que es error, sino latencia de lo verdadero’).

## LOS VAPORES DE LA SOMBRA TERRESTRE

Según lo visto, la erudición disponible en su época sirve provechosamente a la conformación del imaginario poético distintivo del poema y su juego de correlaciones. Entre éstas se incluye también la implicación, indicada por Soriano Vallès, de la sombra y los humos térreos y vapores húmedos del mundo como básicamente negativos y relacionables además con los vapores corpóreos que se producen durante el sueño (2000, pp. 27-33).<sup>25</sup> Debe en primer término decirse que, sobre las exhalaciones (ἀναθυμιάσεις) tanto secas como húmedas (el vapor [ἄτμις], “húmedo y frío”, y el humo [καπνός], “caliente y seco”)<sup>26</sup> que parten de la tierra y los cuerpos de agua con varias funciones cósmicas, hay opiniones que provienen del pensamiento presocrático y alcanzan acaso su fin y su culmen a inicios del siglo XVIII en el naturalismo esotérico de la *Aurea catena Homeri* (donde el vapor es la substancia originaria: “aus dem *Primordial-Dampff* das Chaos” [‘desde el vapor primordial del Caos’] surgen luego el cielo, el fuego, el agua y la tierra: [Kirchweger] 1723, p. 57). La cultivaron diversos pensadores griegos (como los estoicos). Sin ninguna asociación negativa intrínseca, a Heráclito se atribuye la creencia de que día, noche, meses, estaciones, años, lluvias, vientos y otros fenómenos similares eran producidos por exhalaciones (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* 9.10-11 = DK 22A1.10-11), el alma misma es “exhalación” (Aristóteles, *De anima* 405a25-26 = DK 22A15) y de ellas se alimentaban las almas desencarnadas que moran en la Luna (Plutarco, 1960, *De facie in orbe lunae* 943E). Como tantos otros, Aristóteles acotó y sistematizó ese conocimiento y lo expuso en los *Meteorologica*. Luego, al hablar sor Juana

<sup>25</sup> De modo más reciente en su edición del poema ha reiterado y reivindicado el mérito de dicha “revelación” el propio Soriano Vallès (2019, p. 13, n. 26; p. 23, n. ad 8-9; p. 24, n. ad 16-18; p. 59, n. ad 254-257).

<sup>26</sup> Aristóteles (*Meteorologica* 2.4.360a23-26). En la exposición de Pedro de Mercado: “Diferencianse, en que el vno, que es el vapor, es de substancia humida de naturaleza de agua: tanto que podemos dezir, ser agua muy esparzida: y las exhalaciones de substancia seca, de naturaleza de tierra” (1558, h. sig. E<sub>v</sub>).

de “negros vapores” con los que la sombra terrestre parece amenazar al cielo, se ha buscado interpretar como una referencia a “las exhalaciones gruesas, pingües, nitrosas y sulfúreas”, según palabras de Sigüenza y Góngora (1984, p. 12;<sup>27</sup> quien, por no estorbar a su propósito, se limita a consignar las teorías contempladas sobre su origen, sublunar o etéreo),<sup>28</sup> de las que supuestamente, al ascender a la capa de fuego bajo la esfera celeste, se formaban “meteoros” como los cometas, de acuerdo con la vieja enseñanza aristotélica controvertida ya en la Antigüedad (por Séneca, quien conjeturó con acierto que los cometas eran no-atmosféricos sino supralunares)<sup>29</sup> pero aún motivo de discusión en los siglos XVI y XVII. Entre los contradictores, por ejemplo, puede recordarse a Cardano, para quien era palmario que fenómenos como los cometas no eran producidos por vapores, pues, en añadidura de otras discordancias físicas, éstos aparecen mucho más lejos de la atmósfera.<sup>30</sup> Con más rigor, Tycho Brahe

<sup>27</sup> La fuente es referida por Soriano Vallès y repetida por Volek (2019, p. 89).

<sup>28</sup> “Y siendo cualquiera de estas tres causas [añadidas a las exhalaciones terrestres: humos crasos y pingües de las estrellas, exhalaciones del Sol o hálitos y evaporaciones de todos los planetas] la que origina el cometa, ¿cómo puede ser éste infausto cuando antes sirve de medio para que, purificada la aura etérea, se derramen más puros sobre la Tierra los celestiales influjos? [...] era necesario que hubiese alguna cosa donde se juntasen y consumiesen los hálitos, vapores, expiraciones y efluvios venenosos, que pasaron a la región del aire, o que exhalaron las estrellas allá en el cielo, que son de las que el cometa se forma” (Sigüenza y Góngora, 1984, pp. 12-14). Volek cree erróneamente que Sigüenza “defiende” la vieja idea (de hecho no se decanta de forma abierta sobre el tema del origen de los cometas, aunque deja entrever su opinión al hablar de esa “decrépita doctrina de los filósofos y astrólogos” [1984, p. 48] seguida por el padre Kino; a Sigüenza le importa sobre todo refutar su maléfico influjo); la posición de sor Juana (a quien especula influenciada en estos temas por la *Libra*) no menos que el erudito novohispano resultaría particularmente contradictoria si además, como cree el mismo crítico, ambos hubieran abrazado al mismo tiempo la cosmología de Brahe (Volek, 2016, p. 87), que refutó el parecer aristotélico en el tema de los cometas. Más “audaz” fue un autor como Nieremberg, quien ya más de medio siglo antes había dado por comprobada la validez de las nuevas teorías por las cuales “la opinion de Aristoteles queda echada por tierra” (1634, fol. 213r).

<sup>29</sup> “non enim existimo cometen subitaneum ignem, sed inter aeterna opera naturae” (Séneca, *Quaestiones naturales* 7.22; ‘en efecto no considero al cometa un súbito fuego, sino entre las obras eternas de la naturaleza’).

<sup>30</sup> Su observación es la siguiente: “Sed ibi [plusquam decies altitudo vaporum] cometes videntur a nobis, igitur non fiunt ex vaporibus” (Cardano, 2004, p. 360; ‘Pero en tal sitio [más de diez veces la altura de los vapores] son vistos los cometas por nosotros, por consiguiente, no se producen de los vapores’).

(1588) también contradujo “la opinión de los peripatéticos” sobre que se hallen “omnes infra Lunam” (‘todos bajo la Luna’) (p. 89), pues el cometa de 1577 estudiado por él “non in Elementari Mundo, sed in ipso Altissimo Aethere extiterit” (‘no se habrá elevado en el mundo elemental, sino en el mismo éter más alto’) (p. 92), y por tanto no era producto de los aducidos vapores que no alcanzan la altura en donde los cometas se mueven (p. 437).<sup>31</sup>

Pero puede citarse la vieja teoría aristotélica de las dos modalidades de exhalaciones cantada en su *Meteororum liber* por Giovanni Pontano (1533):

Terra etenim duplicem exhalat saturata uaporem  
 Humidus hic, crassoque madens se corpore uix fert.  
 Aridus & calido suffimine prosilit alter.  
 (fol. 111v)

[Y en efecto la tierra saturada exhala doble vapor:  
 Uno es húmedo e impregnado con craso cuerpo apenas se mueve;  
 Seco y con humo caliente brota el otro].

Luego, en un poema de Isaac Habert, unos años anterior al libro de Brahe, se ilustra dicha creencia sobre la acción del sol sobre la tierra:

Deus diuerses vapeurs, l'vne est seiche & subtile  
 Qu'on nomme exhalaison, legere & fort agile,  
 Qui de terre s'esleue [...]
   
 La legere vapeur gaigne soudain le haut

<sup>31</sup> Brahe y Maestlin proporcionaron pruebas importantes de que los cometas se movían más allá de la atmósfera terrestre (aunque sus argumentos no convencieron al propio Galileo). Abrazó la refutación a la teoría de las exhalaciones Ruggero Calbi en un soneto: “Chi la crede un vapor troppo vaneggia: / Vapor non giunge a si sublime meta” (1715, p. 193, 16: “La Cometa”; ‘Quien lo cree un vapor mucho delira: / vapor no llega a tan sublime meta’). Con todo, aún en el siglo XVIII se atribuía a “vapores sulphurei et nitrosi” (‘vapores sulfúreos y nitrosos’) fenómenos como la generación de los rayos al ascender y condensarse y agitarse en la región alta del aire (Richter, 1725, pp. 101-102; rescoldos de la ciencia aristotélica: *Meteorologica* 2.9.369a15-369b4).

Lors qu'elle sent le froid, & vers l'Element chaud  
S'eslance roidement, le feu subtil l'enflame,  
Le Ciel qui tournoiant à tout corps donne l'ame,  
Pres de sa voute voit ses vapeurs s'allumer,  
Diueres formes prendre, & puis se consumer.

(1585, fol. 9r, *Meteores* 1)

[De los varios vapores, uno es seco y sutil  
Que exhalación se llama, que, ligero y muy ágil,  
De la tierra se eleva...  
Gana el vapor ligero súbitamente lo alto,  
El frío siente y hacia el elemento cálido  
Se enlaza raudamente, lo inflama el sutil fuego;  
El cielo que girando a todo cuerpo da alma  
Cerca ve de su bóveda encender sus vapores,  
Tomar diversas formas y después consumirse].

También en el poema de Passero (1608), del que puede citarse lo dicho sobre los meteoros producidos por “vapori” “che l’acqua / E che la terra essala” (‘vapores’ ‘que el agua / y que la tierra exhala’):

Quella primiera region, ch'al foco  
Più si auuicina, più di lui s'ingombra,  
E i fumi, che la terra in là mandolle  
Aridi, e caldi co'l suo caldo accende.  
Quindi comete, ò pur volanti fiamme  
Veder solete, ò lance, ò dardi, o capre.

(p. 90, *L'Essamerone* 2.7)

[Aquella región primera, que al fuego  
Más se avecina, más por él se obstruye,  
Y los humos, que allí la tierra manda,

Secos, calientes, con su calor suben.  
 Después cometas, o volantes llamas,  
 Se suelen ver, ya lanzas, dardos, cabras].

Con base en las lecciones aristotélicas, Juan de Castellanos (1997) les atribuye el origen de los fuegos de San Telmo:

Pues tales apariencias de candela  
 O representacion de resplandores,  
 En las oscuras noches se congela  
 De las exhalaciones y vapores.

(p. 29a)

También cabe recordar un más notorio apunte de Cervantes: “bien así como discurren por el cielo las exhalaciones secas de la tierra que parecen a nuestra vista estrellas que corren” (2015, p. 1003, *Don Quijote* 2.34). Puede citarse asimismo el concepto que sirvió para un ingenioso símil de la inspiración poética a Henry More:

Like to a Meteor, whose materiall  
 Is low unwielderly earth, base unctuous slime,  
 Whose inward hidden parts ethereall  
 Ly close upwrapt in that dull sluggish fime,  
 Ly fast asleep, till at some fatall time  
 Great Phœbus lamp has fir'd its inward spright,  
 And then even of it self on high doth climb.

(1647, p. 73, *Psychathanasia* 1.1.2a-g)

[Semejante a un meteoro, del cual el material  
 Es baja y grave tierra, untuoso limo vil,  
 Cuyas secretas partes interiores etéreas  
 Yacen anticlinales en ese torpe fiemo,

Yacen fijas durmiendo, hasta que en fatal tiempo  
 La lámpara de Febo prendió su interno espíritu,  
 Y luego aún por sí mismo escala a las alturas].

Es por acción del Sol que esos materiales térreos se encienden. Y según muestran los otros ejemplos en verso, aunque se entendiera que tales fenómenos en rigor no nacen propiamente de “vapores” sino de “exhalaciones secas” (o “humos”), según precisa bien el pasaje del *Quijote*, podía por licencia poética utilizarse una voz en lugar de la otra. Sin embargo, en efecto, se trata en dicho caso de exhalaciones en su índole ígnea y no húmeda (‘pues es la flama efervescencia de un soplo seco’: ἔστι γὰρ ἡ φλόξ πνεύματος ξηροῦ ζέσις) y “combustible” (ὑπέκκαυμα) por cuanto de naturaleza ascendente y cuyo origen general no es nocturno (siendo generadas por el calor solar: ὑπὸ τοῦ ἡλίου: Aristóteles, *Meteorologica* 1.4.341b8-9, 22-26, 342a17-18) y que al comportarse como un “proyectil” pueden tener movimientos hacia arriba, abajo o lateralmente (*Meteorologica* 1.4.342a24); por tales razones, no hay estrictamente adecuada base aristotélica para interpretarlas como “negros vapores”, propios de la noche y en simétrica ascensión con la sombra que la produce. Además, la parte más oscura del aire, según Séneca, es la más baja por su cercanía con la tierra y sus exhalaciones: “illa pars ima et uicina terris densa et caliginosa est, quia terrenas exhalationes receptat” (*Naturales quaestiones* 2.10.2; ‘aquella parte más baja y vecina a las tierras es densa y sombría, porque recibe las exhalaciones terrestres’); la región más “nubosa”, a su vez, es la intermedia, más fría que la inferior o la superior (la más pura: Aristóteles, *Meteorologica* 1.3.340a24-33). Su tendencia es entonces a condensarse, incluso por supuesta acción del calor del éter estelar, componiendo un tejido nuboso, según unos misteriosos versos de Lucrecio:

Praeterea fluviis ex omnibus et simul ipsa  
 surgere de terra nebulas aestumque videmus,  
 quae vel ut alitus hinc ita sursum expressa feruntur

suffunduntque sua caelum caligine et altas  
 sufficiunt nubis paulatim conveniundo:  
 urget enim quoque signiferi super aetheris aestus  
 et quasi densendo subtexit caerula nimbis.

(*De rerum natura* 6.476-482)

[Además de todos los ríos y a la vez de la misma  
 tierra, vemos elevarse brumas y hervor,  
 que si se quiere como un viento de aquí elevados así son llevados  
 arriba  
 y esparcen su calígene bajo el cielo y surten  
 las altas nubes gradualmente agrupándose;  
 oprime en efecto también encima el hervor del éter signífero  
 y como si condensase teje el azul con los nimbos].

Si sor Juana quiso referirse a algunos “negros vapores” nocturnos en específico, parece difícil precisarlo. Por ejemplo, según enseñaba Aristóteles, en las noches y en particular hacia el alba, cuando el “flujo” [ρύσις] de las exhalaciones se torna otra vez hacia dentro, se generan los terremotos (Aristóteles, *Meteorologica* 2.8.366a13-24); pero es muy dudoso que la poeta se refiera específicamente a ellos. En cuanto vinculable con las exhalaciones, valdría aplicarle en particular la mencionada suposición presocrática que se atribuye a Heráclito de la noche misma como producto de ellas: τὴν μὲν γὰρ λαμπρὰν ἀναθυμίασιν φλογωθεῖσαν ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ ἡλίου ἡμέραν ποιεῖν, τὴν δὲ ἐναντίαν ἐπικρατήσασαν νύκτ’ ἀποτελεῖν (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* 9.11 = DK 22A1.11; ‘así, la radiante exhalación habiéndose encendido en el círculo del sol crea día, y la contraria habiendo dominado produce noche’). En estas creencias, las exhalaciones llegaban a las propias estrellas, pues de hecho constituían su conjetural “alimento”;<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Teoría atribuida a Tales en Pseudo-Plutarco (*Placita philosophorum* 875F1-2). Registra Sánchez de Viana que Júpiter (la región etérea) es alimentada por Vesta (la Tierra) “para

la asombrosa teoría fue repetida por autores de los siglos XVI y XVII;<sup>33</sup> y aún llegaba a sostenerse la posible existencia de una fuerza de atracción de los astros sobre los vapores terrestres.<sup>34</sup> Sin embargo, no es muy probable que sor Juana, en caso de conocerlas, pretendiese aludir a esas ideas presocráticas en su poema (menos aún que Αήρ [Aer = Aire/Niebla] y Νύξ [Noche], que engendran a Τάρταρος [Tártaro], eran los primeros principios de Epiménides).<sup>35</sup>

Puede sin embargo entenderse una exacta correlación entre la “sombra piramidal” y las emanaciones vaporosas de la Tierra si se piensa en la idea misma de la *atmósfera*, la “esfera de los vapores”. El asunto es comentado con mayor nitidez en especulaciones de “óptica meteorológica”, en obras donde se pretendía efectuar el cálculo de la altura de la atmósfera a partir de la depresión del sol en el horizonte y la presencia de la luz refractada en sus capas superiores durante el crepúsculo y el alba. Tales intentos se plantean en el opúsculo *De crepusculis*, atribuido a Alhacén (su autor es

---

significar la opinión de Thales Milesio que decía, que la Etherea region se alimentaua de vapores terrestres” (1589, fol. 19r). Es una creencia transmitida por numerosas fuentes, incluyendo Plinio: “sidera vero haut dubie umore terreno pasci” (‘las estrellas en efecto sin duda se alimentan con el humor terrestre’); Oceanus “qui toto circumdatus medio et omnes ceteras fundens recipiensque aquas et quicquid exit in nubes ac sidera ipsa tot ac tantae magnitudinis pascens” (*Naturalis historia* 2.9.46 y 2.68.171; Océano ‘que rodea el centro de todo y se vierte en todas las demás aguas y las recibe y cualquiera que expide alimenta a las nubes y aun a las mismas estrellas de tan gran número y de tanta magnitud’).

<sup>33</sup> La recoge Rabelais: “Car la terre desistoit leurs prester nourrissement par vapeurs et exhalations: des quelles disoit Heraclitus, prouvoient les Stoiciens, Ciceron maintenoit estre les estoilles alimentées” (2005, p. 363, *Pantagruel* 3.3; ‘Porque la tierra renunció a prestarles alimento por los vapores y exhalaciones; de las cuales—dijo Heráclito, probaron los estoicos, sostuvo Cicerón—, son alimentadas las estrellas’). Y aún en el siglo XVII la retomó John Milton en su poema mayor para crear pasajes de bella poesía (Méndez, 2019).

<sup>34</sup> “At si dicas, raptum humorem eousque trahi vi *siderum*, quamvis altior sit locus, quam communis hic vaporum” (‘Pero si dices que la arrebatada humedad es atraída hasta ese punto por la fuerza de la estrellas, aunque sea lugar más alto que el común de los vapores’), supuesto rechazado a tal propósito por Cardano (2004, p. 360); en cambio, la creía posible su objetor Scaliger: “Itaque uaporem arbitror ui tractum ab astrorum aliquo in aeris summam regionem: cuius uaporis natura non sit ardens, sed mistae materiae, tanquam fummus, aut fuligo” (1557, fol. 123v, *Exotericae exercitationes* 79: “De comete”; ‘Así pues, considero que el vapor es arrastrado por la fuerza de alguno de los astros hacia la más alta región del aire, la naturaleza de cuyo vapor no es ardiente, sino de materia mezclada, como el humo o el humo espeso’).

<sup>35</sup> Damascio 124.1.320 / Filodemo *De pietate* 47a.2 p. 19 = DK 3B5.

Ibn Mu'adh)<sup>36</sup> y en la *Perspectiva* de Witelo. A este propósito es en particular útil citar un pasaje del *De subtilitate* del “mago natural” Girolamo Cardano, quien –con vistas a refutar los cálculos de Witelo– inquiera la mayor claridad y brillantez del aire en tiempo de la aurora y el ocaso, realizando la siguiente explicación:

Ergo Solis radii cum impediuntur a Terra, nullam claritatem afferunt, si non aliquo ex loco reflectantur. Etenim cum media nox est, ponatur coelum Solis ABF, Sol AB, Terra CD, ducantur contingentes ACE, et BDE concurrentes in E, totum igitur quod continetur sub coelo ABF, et supra, a lumine Solis illustratur, praeter trigonum CDE, et tamen partes F et G non videntur clarae, quia Solis radii penetrant, nec reflectentur. Sed neque Sol magnitudine sua potest crepusculum facere, tum quia radii viderentur, et Solem videremus ipsum; tum quia, ut demonstravimus, ob maximam altitudinem, lineae CE et DE ferme *redderentur* aequidistantes. Ergo crepusculum fit, quoniam pars quae supra Terram est contenta sub E puncto, id est, sub umbra Terrae, a vaporibus condensata radios Solis excipit, et ad nos reflectit. (2004, p. 358)

[Luego los rayos del Sol, cuando son estorbados por la Tierra, no aportan claridad alguna, si no son flejados desde algún otro lugar. Y en efecto, cuando es medianoche, póngase al cielo del Sol ABF, al Sol AB, a la Tierra CD, establézcanse las tangentes ACE y BDE concurrentes en E; por consiguiente, todo lo que es comprendido bajo el cielo ABF, y arriba, por la luz del Sol es iluminado,

<sup>36</sup> Valga citar el apunte sintético al respecto de Nicole Oresme: “ex tractatu Alhacen *De crepusculis* apparet quod propter aeris spissitudinem reflectentem radios solis fiunt crepuscula et in vespere et de mane. Igitur, saltem aliqua pars spere aeris est grossior quam illud quod est supra et quod non potest reflectere lumen solis et summitatem huius grossi aeris vaporosi concludit Alhacen in 10 fore altitudinis 52 milia passuum” (2007, p. 138; ‘A partir del tratado de Alhacén *Sobre los crepúsculos* se hace visible que, a causa de la densidad del aire que curva los rayos del sol, los crepúsculos se producen tanto por la tarde como por la mañana. Por consiguiente, al menos una parte de la esfera del aire es más densa que la que está arriba y que no pueda curvar la luz del sol, y la parte más alta de este aire denso y vaporoso, concluye Alhacén en la [¿sección?] décima, está a una altura de 52 millas’). Véase los diversos cálculos sucintamente consignados por Resta (1643, pp. 588b-589a), o lo dicho por Kircher (1646, pp. 723-725).

excepto el triángulo CDE, y no obstante las partes F y G no se ven claramente, ya que los rayos del Sol penetran y no son reflejados. Pero tampoco el Sol con su tamaño puede producir el crepúsculo, ya porque los rayos son visibles, y veríamos al Sol mismo; ya porque, como hemos demostrado, por la máxima altura, las líneas CE y DE casi se tornarían en equidistantes. Luego el crepúsculo se produce en el momento en que la parte que está sobre la Tierra contenida bajo el punto E, esto es, bajo la sombra de la Tierra, condensada por los vapores recibe los rayos del Sol y nos los refleja].

Para lo que importa aquí, el fenómeno de la aurora o el crepúsculo ocurre no directamente por el Sol, sino con la intervención de un medio refractante, la propia sombra de la Tierra y sus vapores condensados cuyo punto máximo corresponde a la medianoche; a partir de ese presupuesto, es posible calcular la elevación misma de los vapores (*summus locus vaporum*), es decir, la altura de la atmósfera, que corresponde a la determinación de la pirámide de la sombra provocada por el cuerpo terrestre (“et ad tantam altitudinem vapores ascendunt”: Cardano, 2004, p. 359; ‘y a tan gran altura ascienden los vapores’). El ángulo superior de la pirámide nocturna marca el punto límite de la circunferencia de la esfera de los vapores. De modo evidente, entonces, la sombra piramidal de “atezado ceño”, donde no se refracta la luz del sol, sólo puede contener “negros vapores” como una propiedad no intrínseca a ellos, sino al condicionante mismo de la acción de la luminosidad solar o de su ausencia (causa eficiente) y aun del espesamiento del aire por la baja temperatura (causa material).<sup>37</sup> Más allá de lo palmario (“los vapores [...] naturalmente suben a lo alto”: fray Luis de Granada, 2020, p. 273, 1.31), su acción

<sup>37</sup> Pues, sobre los colores generados en lo alto: “Causa efficiens una est aliquando frigus noctis et tenebrae quasi causa efficiens per luminis subjectionem, et causa materialis est solus aer inspissatus et ad humiditatem quandam conversus. [...] tenebrositas autem noctis obscurat spissum aerem” (san Alberto Magno, 1890, p. 516a, *De meteoris libri IV* 1.4.10; ‘Una causa eficiente es a veces el frío y la obscuridad es casi causa eficiente por sometimiento de la luz, y la causa material es el solo aire espesado y convertido en una cierta humedad ... pero además la obscuridad de la noche obscurece el aire denso’).

ascendente en reciprocidad con la sombra podría argüirse *παρὰ φύσιν* [‘contraria a la naturaleza’], pues el fenómeno depende sin duda de la acción del Sol (como ilustra el primer intento de vuelo de Cyrano de Bergerac);<sup>38</sup> por ello, con el frío del anochecer, su tendencia es por el contrario a contraerse y quedarse en zonas bajas.<sup>39</sup> De modo consecuente, en la imagen del “Crepusculo della sera” [‘Crepúsculo de la tarde’] en la *Iconologia* de Ripa, la figura alada (que lleva en la mano izquierda un murciélago) arroja flechas hacia la tierra; ellas representan los vapores atmosféricos cayendo con el descenso de la temperatura.<sup>40</sup> Por otra parte, la presencia de los vapores facilita o entorpece la visión humana, permite una dispersión uniforme de la luz solar al tiempo que provoca distorsiones diversas (como la precisa posición de los cuerpos celestes) que preocuparon las inquisiciones astronómicas hasta los tiempos de Newton y más allá.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Con la fuerza impulsora del rocío evaporado por el Sol: “Je m’étais attaché tout autour de moi quantité de fioles pleines de rosée, et la chaleur du soleil qui les attirait m’éleva si haut, qu’à la fin je me trouvai au-dessus des plus hautes nuées” (Bergerac, 2004, pp. 9-11; ‘Me he atado alrededor de mí un número de frasquitos llenos de rocío, y el calor del Sol que los atraía me elevó tan alto, que al final me encontré por encima de las más altas nubes’). Aún en el siglo xix, las antiguas creencias de fondo se reflejan en un más olvidado viaje fantástico a la Ciudad del Sol, cuyo narrador es “vaporizado” en un verano excepcionalmente cálido para ascender hasta ella: “the sun’s piercing rays permeated my entire system, dissipated into vapour what little remained of the body comparative, and literally drank me up, like a thirsty soul that he is” (Whiting, 1855, p. 20; ‘los penetrantes rayos del Sol permearon mi organismo entero, disiparon en vapor lo poco que quedaba comparativamente del cuerpo y literalmente me bebieron, como el alma sedienta que es’).

<sup>39</sup> Como exponía sobre los vapores atmosféricos Isaac Cardoso: “quos praecedens noctis frigiditas cohibuit, ne in teneriores spiritus rarescerent” (1672, p. 232a; ‘a los que el precedente frío de la noche los contiene, no se rarificarían en más tenues soplos’).

<sup>40</sup> “Le frezze nella guisa [...] significano i vapori della terra tirati in alto dalla potenza del Sole, il quale allontanandosi da noi, e non hauendo detti vapori, chi li sostenghi, vengono à cadere, & per essere humori grossi, nuocono più, ò meno, secondo il tempo, e luoghi humidi, più freddi, ò più caldi, più alti, ò più bassi” (Ripa, 1618, p. 115a; ‘Las flechas de tal guisa ... significan los vapores disparados a lo alto por la potencia del Sol, el cual alejándose de nosotros, y no teniendo dichos vapores qué los sostenga, vienen a caer, y por ser humores gruesos perjudican más o menos, según el tiempo y los lugares húmedos, más fríos o más cálidos, más altos o más bajos’).

<sup>41</sup> Ahora, por ejemplo, se consideran las alteraciones espaciotemporales causadas por la gravedad de cuerpos masivos intermedios. Nótese a modo de curiosidad que, en la complicada especulación sobre los engaños visuales por las refracciones de la atmósfera y los paralajes en el universo aristotélico-ptolemaico, cabía conjeturar, según Nicole Oresme,

Ahora bien, sostener una hipotética correspondencia entre los sudichos “negros vapores” con los vapores internos del cuerpo humano podría avalarla imaginariamente su relación metafórica con el Etna y la naturaleza de las exhalaciones volcánicas; sobre éstas apuntaba en su poema Enríquez Gómez (1999):

Cual suele el encendido Mongibelo,  
con humo sulfurante denegrado,  
oscurecer la lámina de Delo.

(p. 157, *Sansón nazareno* 9.25a-b)

Los poetas áureos suelen usar la figura volcánica en alegorías morales; como Calderón de la Barca (2009), quien pone en boca de Cipriano, en camino de su “conversión diabólica”:

Todo nuestro horizonte  
es ardiente pincel del Mongibelo:  
niebla el sol, humo el aire, fuego el cielo.

(p. 116, *El mágico prodigioso* 2.1210-1212)

Sin embargo, es muy improbable que sor Juana se propusiese esbozar una identidad paralela entre la figura cosmológica y la fisiológica que aparecen en su poema (como ha afirmado Soriano Vallès, 2000, p. 33). De cierto es insostenible si se busca para tal fin una base aristotélica; pues, por el contrario, fue el propio estagirita quien estableció una analogía meteorológica para el sueño:

---

que el ascenso a gran altura en la región media podría falsear su contemplación, siendo en tal caso contraproducente subir a esos altísimos lugares evocados por sor Juana en su poema como ejemplos tópicos de máximas elevaciones terrestres y por ello creídos atalayas óptimas para la visión del cielo: “Et sic obsesset scientie stellarum ascendere Turrim Babel, aut in vertice montis Olympi, seu super Atlantis humeros residere” (Oresme, 2004, pp. 166 y 168; ‘Y así sería perjudicial para la ciencia de las estrellas ascender a la Torre de Babel o a la cima del monte Olimpo o asentarse sobre los hombros de Atlas’).

πάντων δ' ἐστὶ τῶν ἐν τῷ σώματι ψυχρότατον ὁ ἐγκέφαλος [...] ὥσπερ οὖν τὸ ἀπατμίζον ὑγρὸν ὑπὸ τῆς τοῦ ἡλίου θερμότητος, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν ἄνω τόπον, διὰ τὴν ψυχρότητα αὐτοῦ καταψύχεται καὶ συστὰν καταφέρεται γενόμενον πάλιν ὕδωρ, οὕτως ἐν τῇ ἀναφορᾷ τοῦ θερμοῦ τῇ πρὸς τὸν ἐγκέφαλον ἢ μὲν περιττωματικὴ ἀναθυμίασις εἰς φλέγμα συνίσταται (διὸ καὶ οἱ κατάρροι φαίνονται γιγνόμενοι ἐκ τῆς κεφαλῆς), ἢ δὲ τρόφιμος καὶ μὴ νοσοδῆς καταφέρεται συνισταμένη καὶ καταψύχει τὸ θερμόν. (Aristóteles, *De somno et vigilia* 3.457b29-458a5)

[Y el más frío de todos [los órganos] en el cuerpo es el cerebro [...]. Del modo en que en efecto la humedad evaporada por el calor del sol, que llegó a la alta zona, por la frialdad de ella se enfría y estando condensada se precipita vuelta otra vez agua, así en el ascenso del calor al cerebro la exhalación [ἀναθυμίασις] expelida de cierto se condensa en flema (por ello también los catarros parece que se generan en la cabeza), en tanto que la nutritiva y no tóxica se baja condensada y enfría el calor].

En efecto, hay una correspondencia posible, en estas concepciones, entre los conjeturados vapores fisiológicos y el ciclo del agua (Aristóteles, *Meteorologica* 1.9.346b21-347a12), ambos naturales y beneficiosos, como sustento y renovación de la vida. Se trata de un símil numerosas veces repetido,<sup>42</sup> como corrobora una obra que bien pudo despertar el interés de sor Juana y que acaso conoció, célebre en su tiempo y en ese entonces de no disputada autoría, la *Nueva filosofía de la naturaleza* de otra “décima musa”, Oliva Sabuco:

<sup>42</sup> Desde luego, lo recoge san Alberto Magno: “Dicamus igitur, quod quemadmodum humidum in mundo quod evaporat sub solis calore, cum venerit ad medium aeris interstitium, qui est locus frigidus, in frigidatur propter loci illius frigiditatem et inspissatur, et congestum deorsum fertur in pluvia, et sic fit rursus aqua: sic fit in elevatione humidum calidum, quod est ex colamento cibi elevatum ad cerebrum, ex frigiditate loci cerebri in frigidatur et inspissatur” (san Alberto Magno 1890, p. 154a, *De somno et vigilia* 1.2.9; ‘Digamos, entonces, que así como la humedad en el mundo que se evapora bajo el calor del sol, cuando llega a los espacios medios del aire, que es un lugar frío, se enfría a causa del frío de ese lugar y se espesa, y acumulada es arrastrada hacia abajo en lluvia, y así otra vez se vuelve agua; así sucede en la elevación de la humedad cálida, que a partir de la filtración del alimento se eleva hasta el cerebro, en virtud de la frialdad del lugar del cerebro se enfría y espesa’).

Tambien tiene el mundo pequeño otra semejança con el grande, que assi como en este mundo los vapores de la tierra, y de la mar suben arriba, y alli se juntan y se hazen nube, y caen en forma de agua cuando llueue, assi suben en el hombre los vapores del estomago al cerebro, y estos causan el sueño. (1587, fols. 111v-112r)<sup>43</sup>

Se trata por supuesto de una analogía consecuente dentro de las concepciones de la *sympátheia* entre macro y microcosmos (esa “parvi Mundi cum Magno Mundo convenientiam”: Lantzenberger, 1616, h. sig. B1r; ‘completa conformidad del pequeño mundo con el gran mundo’). La empírica comprobación de algunas exhalaciones vaporosas ocurridas durante la noche había quedado expresada en fórmulas concisas de la poesía (aun en la “fumifera nox” artificial de Caco en *Aeneis* 8.255), en particular la “nox umida” referida por Virgilio (*Aeneis* 2.8; también “umens umbra”: 3.589, 4.7, 4.351-352) y luego Claudiano (*De raptu Proserpinae* 1.276). En una glosa a éste del gran comentario de Biffius (1684) se encuentra indicada la correlación entre la humedad propia de la noche y los vapores que producen el sueño:

Humidam autem appellat noctem primò, quia ex Oceano emergit, secundo quia Nox de se humorem maximè fouet, vt patet ex totibus nocturno tempore decidentibus [...]. Tertio humidam vocat noctem Poeta, vt afferat causam somni, quem spargere Nox dicitur. Somnum enim ex humore noctis originem trahere decantatum est apud omnes; quia scilicet noctis humor stomachi vapores ad supremam corporis partem ascendentes adaugeat, qui postea, frigidiores à cerebri frigiditate effecti, descendentes obstruunt spirituum meatus, ac sic sensus omnes suauiter consopientes somnum gignunt. (p. 199a)

[Ahora bien, llama húmeda a la noche, primero, porque emerge del océano; segundo, porque la noche favorece por sí misma en mayor grado la humedad,

<sup>43</sup> Ver también Traffichetti (1565, fol. 17v).

como es patente por toda la que cae durante la noche ... En tercer lugar, el poeta llama a la noche húmeda, en cuanto aduce la causa del sueño, que se dice que la noche esparce. En efecto, entre todos los autores se reitera que el sueño tiene su origen en la humedad de la noche; porque es manifiesto que la humedad de la noche aumenta los vapores del estómago que suben a la parte superior del cuerpo, los cuales después, vueltos más fríos por efecto de la frialdad del cerebro, descienden y obstruyen los conductos de los espíritus, y así todos los sentidos que se adormecen suavemente originan el sueño].

De esas emanaciones sutiles de agua surgían a su vez fenómenos como la niebla, forma residual de la condensación [σύγκρισις] del aire en agua que, a pesar de ser considerada por Aristóteles una “nube infecunda” [νεφέλη ἄγονος] (*Meteorologica* 1.9.346b33-35), llegó a adjudicársele un valor positivo en la interacción genésica de lo húmedo y lo caliente, creyéndose incluso que en el tiempo originario a los vivientes engendrados les era posible “en las noches tomar en el acto su alimento de la niebla [ὀμίχλη] que caía de lo circundante” (Diodoro Sículo, *Bibliotheca historica* 1.7.4). La similitud con la lluvia se sostenía por la naturaleza misma de tales emanaciones, que no son “exhalaciones” “gruesas, pingües, nitrosas y sulfúreas”, sino *vapores* “de los humores acuosos” (“aquosorum humorum”: Fontaine, 1611, p. 362).

Por lo tanto, no hay vínculos sombríos entre la humedad nocturna ambiental y la biológica y menos con el sueño y sus “vapores benéficos” (ἄτμοι χρηστοί: Melecio, 1836, p. 41) en estas concepciones naturalistas. Y no la hay tampoco en la obra de sor Juana, pues, así como se califica de “negros vapores” a los nocturnos, se hablará luego de “húmedos, mas tan claros, los vapores” (*Primero sueño* 255), lo que pone a la vista de manera palmaria la correlación en términos de un paralelismo antitético que tensa las polaridades del poema: “estos son *claros*, a diferencia de la *sombra piramidal*”, según destaca Pérez-Amador (2015), contraste reafirmado por las figuraciones del sueño mismo, en particular los luminosos monumentos piramidales “antagónicos a aquella sombría al inicio del poema”

(pp. 272 y 40). De haber hablado también de “atri vapores” [‘negros vapores’] remitiría inequívocamente a un sueño intemperado producido por la melancolía y que genera terrores (οἱ φόβοι γίνονται: Galeno 1829, ed. Kühn, vol. 17:2, p. 748, *In Hippocratis aphorismos commentarii VII 4.67*)<sup>44</sup> cuyos más graves influjos (a través de vapores “fuliginosi”)<sup>45</sup> producen no ya sueños sino *apparitiones* horribílicas y monstruosas en una zona difusa entre la alucinación y la pesadilla. Sobre ello puede evocarse la más rara comparación meteorológica de Nashe:

In all points our brains are like the firmament, and exhale in euerie respect the like grose mistempred vapors and meteors; of the more foeculent combustible ayrie matter whereof, afrighting formes and monstrous images

<sup>44</sup> “Si fumum, aut caliginem, aut tenebras ingentes ac profundas, ab atra” (Galeno, 1534, p. 145; ‘Si humo, opaca humareda o grandes y profundas tinieblas, por la bilis negra’); “Intemperies cerebri frigida siccaque saepius in causa est [...] ab humore nimirum melancholico [...] unde vapores atri atque feculenti in mentis sedem repunt, a quibus cerebrum redditur simile tenebris” (Bruel, 1579, p. 9; ‘La destemplanza fría y seca del cerebro es a menudo la causa ... ciertamente a partir de un humor melancólico ... de donde los vapores negros y también feculentos reptan a la sede de la mente, de cuyas tenebrosidades el cerebro se vuelve semejante’). Resultan de interés los apuntes de Nashe sobre los vapores de la melancolía que invaden el cerebro y avasallan la fantasía, como ocurre con los niños, generando figuraciones monstruosas: “Children they seduce with garish obiects and toyish babies, abusing them many yeares with slight vanities. So that you see all their whole influence is but thin ouercast vapours, flying clouds dispersed with the least winde of wit or vnderstanding. / None of these spirits of the ayre or the fire haue so much predominance in the night as the spirits of the earth and the water; for they feeding on foggie-brained melancholly, engender thereof many vncouth terrible monsters. Thus much obserue by the way, that the grossest part of our blood is the melancholy humor, which in the spleen congealed whose office is to disperse it, with his thicke steaming fennie vapours casteth a mist ouer the spirit, and cleane bemasketh the phantasie” (Nashe, 1594/1910, pp. 353-354 [h. sig. Aa1r-v]; ‘Seducen a los niños con objetos llamativos y bebés de juguete, abusando de ellos muchos años con leves vanidades. Así que ya podéis ver que toda su influencia no es más que finos vapores nublados, nubes volantes dispersadas con el menor viento del ingenio o el entendimiento. / Ninguno de estos espíritus del aire o del fuego tiene tanto predominio en la noche como los espíritus de la tierra y del agua; porque se alimentan de la melancolía del cerebro neblinoso y engendran de ella muchos toscos y terribles monstruos. Atiéndase así por cierto que la parte más crasa de nuestra sangre es el humor melancólico, que coagulado en el bazo, cuyo oficio es dispersarlo, con sus espesos, humeantes y pantanosos vapores arroja una niebla sobre el espíritu, y completamente enmascara la fantasía’).

<sup>45</sup> Cabe notar que a los “vapores fuliginosi” no se les solía atribuir el sueño o las pesadillas, sino desórdenes como la fiebre o, de manera sorprendente para la mentalidad moderna, la generación del pelo y las uñas de sus excrecencias (Valles, 1625, p. 93).

innumerable are created; but of the slymie unweeldier drossie part, dull melancholy or drousines. (1594/1919, p. 377 [h. sig. Bb5r])

[En todos los puntos, nuestros cerebros son como el firmamento, y en todos aspectos semejantes exhalan crasos y destemplados vapores y meteoros; de la materia aérea, combustible y más feculenta, de ella se crean innumerables formas espantosas y monstruosas imágenes; pero de la parte viscosa, más pesada e impura, [se crea] tórpida melancolía o somnolencia].

Pero esto en efecto sólo cabía decirse de los densos *destemplados* meteoros y vapores (producto de desarreglos orgánicos y de una mala digestión) de los que se generan también los sueños lúgubres<sup>46</sup> o incluso por un influjo “demoníaco”,<sup>47</sup> y no de un origen natural, cuyos claros vapores nacen de una atemperada conjunción de los cuatro humores según describe Soriano Juana, quien parece haber sabido suficiente sobre estas materias para evitar una confusión semejante. Por ello no es aceptable que se pretenda concluir que “así como los ‘vapores externos’ son negativos, lo son también por necesidad los ‘internos’”, con las mismas implicaciones alegóricas (hipótesis explicada como una supuesta “sombra interior”, que no tiene apoyatura en las imágenes del propio poema: Soriano Vallès, 2000, pp. 85-86), equipolencia que compromete la interpretación general de la obra.

<sup>46</sup> “Anie meate that in the day time we eat against our stomackes, begetteth a dismall dreame. Discontent also in dreames hath no little predominance: for euen as from water that is troubled, the mud dispersingly ascendeth from the bottome to the top; so when our blood is chased, disquieted, and troubled, all the light imperfect humours of our bodie ascend like mud vp aloft into the head” (Nashe, 1594/1910, p. 357 [h. sig. Aa3r]; ‘Cualquier vianda que en el tiempo diurno comemos contra nuestros estómagos engendra un lúgubre sueño. También el descontento en los sueños tiene no poco dominio: pues incluso tal como del agua turbulenta, el barro sube dispersamente desde el fondo hasta la superficie; así, cuando nuestra sangre es fatigada, inquieta y perturbada, todos los ligeros e imperfectos humores de nuestro cuerpo ascienden como barro a lo alto hacia el interior de la cabeza’).

<sup>47</sup> Como los que sugiere en un himno Ronsard, *Hymnes*, p. 194: “Tout ainsi les Daimons font leurs masqueures voir / A nostre fantasie, apte à les recevoir [...] / ou dormant, ou veillant” (1978, p. 194, “Les Daimons” 125-126 y 129; ‘Justo así los demonios muestran sus mascaradas / A nuestra fantasía, apta para captarlas ... / ya durmiendo, ya en vela’).

Ésas pueden ser las bases físicas, según la ciencia antigua y la vigente en su tiempo, de los vapores. Pero más allá de ese fundamento, la misma cualidad dinámica de su metaforización activa de la “sombra fugitiva” “arrastra” la propia condición vaporosa que se le destaca. Y aun puede reconocerse en esa correspondencia una vieja tradición poética, sobre las asociaciones negativas que acompañan atávicamente a la noche (“Nox a nocendo dicta” [‘Se dice noche «de dañar»’]), ya desde Hesíodo, y la “Noche negra” [Νύξ μέλαινα], “obscura” [δνοφερά] o “sombria” [ἐρεβεννή] (*Theogonia* 20, 107 y 213), en particular:

καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ  
 ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι.  
 [...]
   
 Νύξ ὀλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ.  
 (*Theogonia* 744-745, 757)

[También de la Noche turbia las espantosas moradas  
 allí se yerguen celándose en sombrías nubes.

...

La Noche funesta, celándose en caliginosa nube].

Luego, pasajes virgilianos como:

quotiens umentibus umbris  
 nox operit terras.  
 (*Aeneis* 4.351-352)

[cuantas veces con húmedas sombras  
 la noche recubre las tierras].

Puede destacarse de nuevo a Nono de Panópolis, quien sugirió la fusión de la imagen de la sombra de la Tierra con su supuesta condición

“obscura-neblinosa”, al usar en diversas ocasiones el sintagma κώνος ὀμίχλης, ‘cono de obscuridad’ o ‘de niebla’ (o aun ‘de vapor’);<sup>48</sup> por ejemplo, se dice de Béroe (como πρωτοφανής, ‘que aparece primero’) que

πρώτη κυανέης ἀπεσεΐσατο κώνον ὀμίχλης,  
 και χάεος ζοφέεσαν ἀπεστυφέλιξε καλύπτρην.  
 (*Dionysiaca* 41.95-96)

[primero se sacudió el cono de la lóbrega niebla  
 y expulsó el oscuro velo del caos].

Hay, por otro lado, algunos empleos castellanos de la interrelación de la noche y los vapores, como en el imitador de Ariosto, Nicolás Espinosa:

Quando l’Aurora ’l rostro descubria,  
 Venciendo de la noche la tristeza.  
 Los nocturnos vapores deshazia.  
 (1557, fol. 27ra, *La segunda parte de Orlando* 5)

Y de la noche originaria, en el poema cosmogónico de Acevedo:

los nocturnos vapores añublados,  
 y quantas negras cosas ay criadas,  
 cubrian de este Chaos feo y inculto  
 el espantoso, informe y toscó bulto.  
 (1984, p. 62, *De la creación del mundo* 1.45)

O en la epopeya de tema bíblico de Enríquez Gómez (1999), en el escenario de una batalla nocturna con resonancias cósmicas:

<sup>48</sup> Ver Nono, *Dionysiaca* 7.310, 27.5, 33.267; *Paraphrasis sancti evangelii Joannei* 8.4.

La claridad de Delo no se atreve  
a romper del abismo el cuerpo denso,  
porque forma el vapor que el aire mueve  
eterna sombra sobre el polo inmenso.  
Nieblas espesas la campaña bebe,  
quedando entre el ejército suspenso  
el aire, sin abrir senda segura,  
por el vapor de la tiniebla oscura.

(1999, p. 124, *Sansón nazareno* 5.53)

O bien, en la obra del vasco Diego Sáenz Ovecuri, publicada en Guatemala en 1667:

Y como el resplandor de la mañana  
Por el Oriente asoma luminoso,  
Huyendo de su luz caliginoso,  
Vulgo de nuves, y la sombra vana.

(1667, fol. 103v, *La Thomasiada* 7.1)

Además del ya mencionado Marlowe (la sombra de la Tierra “dimmes the welkin with her pitchy breath”, 2003, p. 10, *Dr Faustus* 3.4; ‘el éter nubla con su negro aliento’), hay más logrados y sugestivos ejemplos, también inaccesibles para sor Juana, en Shakespeare, en particular la compleja descripción que involucra alegóricamente el mal de Tarquino, la desgracia de Lucrecia y la pugna entre la noche y el día (el mal y el bien: 2016, pp. 696-697, *The Rape of Lucrece* 764-805) que, en alguna medida, puede recordar ciertos contrastes implicados en el *Primero sueño*, en particular:

O hateful, vaporous, and foggy night,  
Since thou art guilty of my cureless crime,  
Muster thy mists to meet the eastern light,  
Make war against proportioned course of time.

Or if thou wilt permit the sun to climb  
 His wonted height, yet ere he go to bed,  
 Knit poisonous clouds about his golden head.

With rotten damp ravish the morning air,  
 Let their exhaled unwholesome breaths make sick  
 The life of purity, the supreme fair,  
 Ere he arrive his weary noon-tide prick;  
 And let thy misty vapours march so thick  
 That in their smoky ranks his smothered light  
 May set at noon, and make perpetual night.<sup>49</sup>

(2016, p. 696, *The Rape of Lucrece* 771-784)

[Oh noche aborrecible, aérea y neblinosa,  
 Puesto que eres culpable de mi crimen sin cura,  
 Junta tus nieblas y únelas a la luz oriental,  
 Haz guerra contra el curso ordenado del tiempo.  
 O si has de permitir que el Sol haga ascender  
 Su peso acostumbrado, antes de que se acueste  
 Teje nubes con tósigo sobre su testa de oro.

Con tus pútridas nieblas viola el matinal aire,  
 A sus soplos mefíticos deja expulsos que enfermen  
 La vida de pureza, la suprema hermosura,  
 Antes que alce su exhausta aguja meridiana;  
 Y deja a los brumosos vapores ir tan turbios  
 Que en sus humosos grados la sofocada luz  
 Se ponga en el cenit, y haz perpetua la noche].

<sup>49</sup> Shakespeare era afecto a esa caracterización de la noche: "The vaporous night approaches" (2016, p. 2244, *Measure for Measure* 4.1.55; "La vaporosa noche se aproxima"); "To be consorted with the humorous night" (2016, p. 1022, *Romeo and Juliet* Sc. 8, 2.1.31; "Para enlazarse con la noche húmeda"). Además, en *Macbeth* se dice: "Upon the corner of the moon / There hangs a vap'rous drop profound" (2016, pp. 2538-2539, 3.5.23-24; "Bajo la esquina de la luna / Cuelga ahí una profunda gota etérea"), aludiendo en este caso al *virus lunare*.

Las poderosas y violentas asociaciones entre la oscuridad nocturna y su condición “vaporosa” y “neblinosa” proyectan la posibilidad, en su propia metáfora activa, de entenebrecer al Sol y convertir al mediodía en señal de la noche perpetua. Este caos subjetivo, personal, de Lucrece, que se proyecta al cosmos, muestra su índole teológica en un pasaje del *Paradise Lost*:

Thus Adam to himself lamented loud  
Through the still night, not now, as ere man fell,  
Wholesome and cool, and mild, but with black air  
Accompanied, with damps and dreadful gloom,  
Which to his evil conscience represented  
All things with double terror.

(Milton, 2007, p. 586, *Paradise Lost* 10.845-850)

[Así alto Adán se lamentó a sí mismo,  
En la apacible noche, no previa a su caída,  
Sana y calma, y templada, sino con aire negro  
Asociada, con nieblas y espantosa penumbra,  
Que a su mala consciencia presentaba  
Con un doble terror todas las cosas].

El aire negro y las nocivas exhalaciones de la noche son signo y símbolo de la naturaleza mancillada tras la caída del hombre; son por ello los vapores de la *vanitas* del mundo:

None yet, but store hereafter from the earth  
Up hither like aëreal vapours flew  
Of all things transitory and vain, when sin  
With vanity had filled the works of men.

(2007, pp. 193-194, *Paradise Lost* 3.444-447)

[Nada aún, pero a futuro acervos de la tierra  
Fluyen alto como aéreos vapores  
De lo vano y fugaz, cuando el pecado ha henchido  
Con vanidad las obras de los hombres].

Estas asociaciones son de varios modos válidas<sup>50</sup> y fácilmente aplicables al poema de sor Juana; si poseyera internamente una dialéctica de manifiesta índole cristiana, podría asociarse a un sugestivo pasaje de Nono:

Ἰησοῦς δ' ἀγόρευε χέων λαοσσόον αὐδήν·  
εἰμὶ φάος κόσμοιο λιπαυγέος· ὃς δέ μοι ἀνήρ  
πιστὸν ὀμαρτήσειεν ἔχων νόον, οὔποτε βαίνει  
ποσσὶν ἀλωμένοις σκιοειδέα κῶνον ομίχλης,  
ἀλλὰ καταυγάσσειεν ἔχων ὁμόφοιτον ἑαυτῷ  
ζωῆς ἀπλανέος φάος ἔμπεδον.

(*Paraphrasis sancti evangelii Joannei* 8.1-6 / Juan 8.12)

[Y Jesús hablaba vertiendo la voz salvadora:  
“Soy la luz del mundo desprovisto de luz; luego el hombre  
que me acompañe con mente fiel, nunca pisa  
con pies errantes el sombrío cono de la niebla,  
sino que se iluminará teniendo compañía para sí  
de recta vida la luz incesante].

Conforme a su modelación “barroquista”, Nono ha desarrollado el “ἐν τῇ σκοτίᾳ” (‘en las tinieblas’) del Evangelio en la imagen científica de la noche como “cono sombrío” vinculado con la niebla, alegoría de la

<sup>50</sup> Por ejemplo, en la equivalencia “vapores” y “humos” y las viejas asociaciones implicadas con éstos: “Tener muchos *humos*, tener gran presunción y altiveza [...] *Irse todo el humo* es desvanecerse y no parar en nada lo que dio grandes esperanzas de que sería gran cosa” (Covarrubias Orozco, 1995, p. 655a [s.v. “humo”]).

nocturna ceguedad mundana que sólo el Día de Cristo puede iluminar. No muy disímil es la a veces buscada lógica para una ardua “cristianización” del *Primero sueño*. La alegoresis sin embargo carece en este caso de explícitas marcas textuales que permitan su aplicación religiosa; sus posibles asociaciones morales pueden apenas apoyarse en el sugerido substrato alegórico de la *hybris* de los gigantes monstruosos de la mitología grecolatina. Lo que puede afirmarse con certidumbre es que, respecto de su substancia científica, la representación de estos temas en el poema lo muestran con una comprensible y válida naturaleza dual, a manera de un compuesto, según apuntaba ya Vossler, “halb naturwissenschaftlich, halb phantastisch” (1934, p. 20; ‘mitad científico-naturalista, mitad fantástico’).

Debe añadirse otro aspecto que da más consistencia a la alegoría sorjuanina de la sombra ascendente y sus vapores. Hay un fondo alegórico que sugiere también la pertinencia de su correlación con la Gigantomaquia y -asociada y a veces confundida con ella- la Titanomaquia. En su *Mythologia*, Natale Conti (1581) consignó -además de una interpretación de índole mística, donde el rayo celeste que los golpea es la iluminación divina-<sup>51</sup> una explicación naturalista:

Quidam elementorum mutationes per hanc fabulam explicasse antiquos crediderunt, ac Titanes vocarunt illa elementa, quæ terrestre quiddam & crassum intra se continerent, quæ vi corporum superiorum inferius assidue detrudantur. Nam vapores semper sursum vi solis attrahuntur, qui vbi ad superiora peruenerint, virtute diuinorum corporum vel soluuntur in purissima elementa, vel repelluntur inferius, quæ dimicatio est sempiterna. hanc

<sup>51</sup> “Quid aliud verò sunt fulmina, quàm immissus à diuina bonitate ardentissimus ignis, siue scientiæ rerum cœlestium desiderium, cùm cœlestia scire cupientes diuina bonitas ad se rapiat? neque enim sine ope diuina, vel sine vi siderum, ad cœlestium cognitionem accendimur aut peruenumus” (Conti, 1581, p. 645, *Mythologia* 6.20; ‘¿Qué otra cosa en verdad son los rayos, sino un fuego muy centelleante enviado por la bondad divina, o el deseo de ciencia de las cosas celestes, cuando a los que anhelan saberlas la bondad divina hacia sí arrebatada? Y en efecto no sin la ayuda divina, o sin el poder de las estrellas, somos inflamados o llegamos al conocimiento de las cosas celestes’).

verò per fabulam Titanum antiqui sapientes illa ipsa significabant. atque hæc ad physicam rationem. (1581, pp. 646-647, *Mythologia* 6.20)

[Algunos han creído que a los cambios de los elementos los habrían explicado los antiguos a través de esta fábula, y han llamado Titanes a aquellos elementos que contenían dentro de sí algo terrestre y denso, que por la fuerza de los cuerpos superiores eran constantemente precipitados hacia abajo. Pues los vapores siempre son atraídos hacia arriba por la fuerza del Sol, los cuales, cuando han llegado a las partes superiores, por fuerza de más divinos cuerpos, o se disuelven en los más puros elementos, o son repelidos hacia abajo, cuya lucha es eterna. A buen seguro, por esta fábula de los Titanes los antiguos sabios significaban eso mismo; basta esto a la razón física].

La alegoresis física permite entender cifrado en el mito de los Titanes el ciclo de los vapores térreos y su ascensión como cuerpos sutiles a las regiones más altas por acción de los rayos del Sol. De Conti la ha tomado Pérez de Moya:

Algunos dicen que los antiguos por esta fábula declararon los mudamientos de los elementos, unos en otros, y las generaciones de las cosas naturales, entendiendo por los Titanos lo grueso y terrestre, que entre sí tienen los elementos, que la fuerza de los cuerpos celestiales arrempuja de lo alto a lo bajo, porque los vapores por la fuerza o virtud del Sol, por quien se entienden los Titanos, suben hacia arriba, los cuales, llegados a lo alto por virtud de los cuerpos divinos se resuelven en puros elementos, o se rechazan hacia abajo, y dellos se vuelven a entrar en la tierra, como hace el agua, y desta entrada vuelve la tierra a engendrar cosas, y otros vapores, que es una pelea perpetua, mediante la cual contrariedad de elementos consiste la generación de las cosas naturales, como lo que decimos Metheoros. (1995, p. 142, 2.6.6)

De suerte que el empleo del ascenso de los Titanes en la elaboración alegórica del poema deja ver una coherencia semántica que se remonta

a las fuentes mitográficas; la subida del cono tenebroso de la noche se puede fusionar con las exhalaciones terrestres pues, en las interpretaciones precedentes del mito, se encuentra un fondo físico capaz de adecuarse con pertinencia a la propia composición de la obra de sor Juana. De manera añadida, está su fondo moral, en el vínculo alegórico entre los Gigantes mitológicos y los constructores de la Torre de Babel,<sup>52</sup> aludida posteriormente en el poema (*Primero sueño* 414-422).

Cabe además recordar a este propósito las similares interpretaciones alegóricas aplicadas a Faetón, figura emblemática evocada en la parte final del ensueño del poema. En la modalidad paleofatiana de Luciano, el hijo de Helios y Climene es mencionado como quien primero “calculó el curso del Sol” (*De astrologia* 19: τοῦ ἡλίου δρόμον ἐτεκμήρατο). Por su parte, Proclo consigna una exégesis física que atribuye a Domnino, <ὅς φησιν> γίγνεσθαί ποτε τῆς ξηρᾶς ἀναθυμιάσεως τοιαύτην σύστασιν, ὥστε ῥαδίως ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς ἐξάπτεσθαι θερμότητος – ἐξαφθεῖσαν δὲ ταύτην φλέξει πάντα τὸν ὑποκείμενον τῆς γῆς τόπον οὐδὲν θαυμαστόν (*In Timaeum commentaria* 1.110.1-6, 34B; ‘quien dice que a veces se genera tal clase de acumulación de la exhalación seca, de modo que fácilmente es inflamada por el calor solar, y que ésta al haberse encendido quemara toda la región de la tierra que está debajo no es asombroso’), según cuenta el mito; las exhalaciones son producidas por el Sol y tienden a subir a él (por ello se le llamó hijo de Helios); su caída tiene también un sentido meteorológico, pues el extinguirse lo representa “el golpe del rayo de Zeus” (ἀπὸ τοῦ Διὸς κεραύνωσιν) y el llanto de sus hermanas son figura de las subsiguientes “exhalaciones húmedas” (τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων). Con variantes, la alegoresis mitológica pasó a autores medievales; por ejemplo, Guillaume de Conches: “Pheton interpretatur ardor. Qui filius solis esse dicitur, quia ex sole calor procedit. Qui filius Climenes esse dicitur, id est humoris, quia sine humore feruor esse non potest” (*Glosae super Platonem*,

<sup>52</sup> Atribuido a Eupólemo y referida –para el caso de los Alóadas– por Orígenes en la relación (supuesto trastrocamiento mosaico del texto homérico) señalada por Celso (Méndez, 2022, vol. 1, p. 358).

xxvi 8-11, 21c, cc cm cciii, 50; 'Faetón se interpreta ardor. Quien se dice que es hijo del Sol, porque el calor procede del Sol. Quien se dice que es hijo de Climene, es decir de la humedad, porque sin humedad el fervor no puede ser'); la interacción necesaria entre el calor y la humedad tiene sus correlatos fisiológicos tocados también en el *Primero sueño* (entre el calor interno y el húmido radical). También pueden hallarse interpretaciones naturalistas en san Alberto (el origen de las "lluvias de fuego")<sup>53</sup> o en Boccaccio.<sup>54</sup> Exégesis de esa índole las transmiten en el Renacimiento mitógrafos como Conti: "Phaethon Solis & Clymenes filius dicebatur, quia est ardor aut inflammatio, quæ è Sole proficiscitur: nam φαέθω ardeo significat. Huic Clymenem dixerunt esse matrem, quæ aqua est, & ἀπὸ τοῦ κλύζειν, quod inundare significat, fuit vocata. Sensit enim Anaxagoras & Heraclitus stellas esse igneas, ijsque vaporibus ali, qui per vim Solis è terra extrahuntur" (Conti, 1581, p. 555; 'Faetón era tenido por hijo del Sol

<sup>53</sup> "Et hoc est quod dixit aliquis: quia malo fine usus fuit in illo quod Phaeton mundum incendit: quia incendiando lumine ignis illuminavit astringendo et consumendo: vapores forte ex igne elevari possent si illi essent in pingui et viscosa materia valde et igniti: et illi convertuntur in candelas et trabes ardentes et assub et hujusmodi, per quos totus mundus fere ignis videtur: et hoc est quod poetæ dicere voluerunt pervenisse favillam incendii mundi usque ad Phaetontem" (san Alberto Magno, 1890, p. 628b, *De causis et proprietatibus elementorum* 1.2.12; 'Y esto es lo que ha dicho alguno; porque con mal fin ha sido el empleo en aquello de que Faetón incendió al mundo, porque lo ha iluminado con la luz del fuego que ha de incendiarse, contraerse y consumirse. Eventualmente, los vapores se pueden elevar si ellos están fuertemente encendidos en materia pingüe y viscosa, y éstos se convierten en «candelas» y «vigas» ardientes [= meteoros ígneos] y estrellas cadentes y de este tenor, por los cuales el mundo entero parece casi estar en llamas; esto es lo que los poetas quisieron decir que terminó en ceniza del incendio del mundo con Faetón').

<sup>54</sup> "Que sub figmento tali ratione ponuntur. Pheton ante alia, ut ait Leontius Thessalus, latine sonat incendium; hic ideo Solis dicitur filius, quia sol caloris fons et origo sit, et sic cum a Sole causare videatur calor omnis, non incongrue incendii pater fictus est. Climenes autem grece, latine sonat humiditas, que ideo Phetontis mater dicta est, quia non possit perseverare calor, nisi congrua subsistat humiditas, et sic ab humiditate tanquam a matre filius ali videtur, et in esse perseverare" (Boccaccio, 1951, vol. 1, p. 370, *Genealogia deorum* 7.41; 'Que por tal razón se ponen bajo la ficción. Antes que otras cosas, Faetón, como dice Leoncio Tesalo, en latín quiere decir «incendio»; por eso se le llama hijo del Sol, porque el sol es fuente y origen del calor, y así, como por el Sol parece ser causado todo calor, no de modo incongruente es fingido padre del fuego. En cuanto a Climene, en griego, quiere decir en latín «humedad», que por eso es llamada madre de Faetón, porque el calor no puede perdurar si no subsiste la humedad adecuada, y así de la humedad como a un hijo se le ve ser alimentado por la madre y perseverar en el ser').

y de Climene, porque es ardor o incendio, que deriva del Sol; pues *phaéthō* significa «ardo». Por ello dijeron que Climene es su madre, que es el agua, y *apò toû klyzein*, que significa «inundar». Por cierto, han opinado Anaxágoras y Heráclito que las estrellas son ígneas y se alimentan por esos vapores que por la fuerza del Sol son extraídos de la Tierra”); resulta así una figuración alegórica de la ya mencionada teoría presocrática de las vaporizaciones como alimento de los astros. La recoge, sin sus implicaciones cosmológicas, Pérez de Moya:

Dice que Phaetón era hijo del Sol y de Clymene, porque Phaetón quiere decir ardor o inflamación que del Sol sale, porque Phaetón en griego significa lo mismo que en latín *ardeo*, que en español quiere decir arder. Que fuese hijo de Clymene, Clymi es lo que en latín *innundare*, rebosar o salir de madre, y porque esto se entiende en el agua, y porque el Sol sacando copia de exhalaciones del agua y de partes húmidas, entendidas por Clymene ninfa, e inflamadas del mismo Sol, se causa gran calor, como acontece en el tiempo de estío; por esto se dijo ser Phaetón hijo del Sol y de Clymene. (1995, p. 245, 2.18)

Tal vez sor Juana conoció esta lectura. En cualquier caso, tales exégesis dibujan una unidad alegórica posible en el fondo físico de los vapores según la ciencia y la imaginación antiguas. Tal es la facultad de la poesía: desplegar latentes niveles de significado que traban partes de su propio tejido semántico y con el macrotexto de la tradición, incluso más allá de lo imaginado por los propios poetas.

## EL MODELO DEL COSMOS

La descripción de la sombra terrestre comporta una relevante función significativa, al marcar los límites del orbe sublunar al que se confinan las inquisiciones del alma en el ensueño. Pero cabe preguntar sobre la visión cosmológica general en la que dicho concepto y figuración se inserta.

Hay un apunte que sugiere ese ámbito superior, que habla de cómo el alma se asume capaz dentro del sueño de representar la realidad entera:

así ella, sosegada, iba copiando  
 las imágenes todas de las cosas,  
 y el pincel invisible iba formando  
 de mentales, sin luz, siempre vistosas  
 colores, las figuras  
 no sólo ya de todas las criaturas  
 sublunares, mas aun también de aquellas  
 que intelectuales claras son estrellas,  
 y en el modo posible  
 que concebirse puede lo invisible,  
 en sí, mañosa, las representaba  
 y al alma las mostraba.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 502-503,  
*Primero sueño* 280-291)

La hermenéutica del pasaje es complicada. La sugerencia de Vossler sobre entender las “intelectuales Estrellas” como las inteligencias separadas motrices (1941, p. 112) que la teología cristiana heredó y adaptó de la concepción antigua (los astros como “vivientes” eternos a los que se les atribuye un *daímon* o dios), entendibles como “ángeles” (Soriano Vallès, 2000, pp. 113-115), no es del todo comprensible. El pasaje habla en efecto de que el alma es capaz de alcanzar representaciones interiores de “todas las cosas”, es decir, en la operación de la *phantasia* como pintora que usa un “pincel invisible” con el que puede ir “copiando” (que por supuesto tiene un sentido técnico primario de “Retratar [...] cualquier cosa” haciendo “otra semejante, que se parezca al original que se tiene presente”: *Diccionario de Autoridades* 1726/2000, p. 585b [s.v. “Copiar”]) aquello a lo que se reconoce una realidad objetiva y no nacida de la pura subjetividad del alma. Como postula una diferenciación en principio física, el ámbito

sublunar versus el ámbito supralunar, es consecuente que se piense en los fenómenos más o menos cognoscibles: los cuerpos celestes más allá de la Tierra y la Luna; sin embargo, al punto afirma que se trata de una figuración de “lo invisible”. ¿Puede entonces entenderse que el alma se asume capaz de “pintar” entes espirituales como las “inteligencias separadas”, antes que la propia realidad material de los planetas y los astros, “los cuerpos celestiales” de los que habla después (*Primero sueño* 305), de hecho apenas visibles sin instrumentos ópticos auxiliares? ¿O acaso cabe creer que el alma se representa figuradamente a los “ángeles”, que de algún modo “atisba” indirectamente o “se imagina” y que no podrían sino corresponder a las formas de la ortodoxia cristiana, es decir, a los serafines de Isaías (6.2), los “vivientes” de Ezequiel (1.5-14), Gabriel visto por Daniel (9.21-22), el joven en el sepulcro de Jesús (Marcos 16.5), los siete ángeles de las copas de la ira del Apocalipsis (16), etcétera? Los tratadistas pictóricos de la Contrarreforma expresaron directrices canónicas sobre ello.<sup>55</sup> Pero además hay que notar que, en un pasaje posterior, sor Juana contrasta las inanimadas estrellas al más humilde de los animales, con ventaja para esta forma

de sentido adornada,  
y aun más que de sentido, de aprehensiva  
fuerza imaginativa:  
que justa puede ocasionar querella,  
cuando afrenta no sea,  
de la que más lucida centellea  
inanimada estrella,

<sup>55</sup> “Inter figuras corporeas, quibus ex diuina permissione, res incorporeas & inuisibiles designuntur [...]. Ac primum quidem peculiare est angelicis spiritibus, ut in assumpta figura ignis hominibus appareant [...]. Deinde humana forma describuntur angeli” (Brunus, 1548, pp. 33-34; ‘Entre las figuras corpóreas, con las cuales, por licencia divina, son representadas las cosas incorpóreas e invisibles ... Y primero en efecto es propio de los espíritus angelicos que aparezcan a los hombres en la asumida forma de fuego ... Después, los ángeles se describen con forma humana’). Véase también Molanus (1594, fols. 151v-156r).

bien que soberbios brille resplandores  
 (que hasta a los astros puede superiores,  
 aun la menor criatura, aun la más baja,  
 ocasionar envidia, hacer ventaja).

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 522-523,  
*Primero sueño* 641-651)

Los animales, por poseer la “aprehensiva / fuerza imaginativa”, tienen superior dignidad que los cuerpos celestes inanimados. Este pasaje sugiere más bien una imagen mecanicista de los cielos, pues no reconoce alma ni inteligencia alguna a las estrellas, ni tenuemente se alude a la idea de los ángeles como aquellas inteligencias tutelares que regían su movimiento. El enigma de la posible condición de vivientes de las estrellas interesó a autores como Nieremberg, quien parece aceptar la “filosofía de Moisés”: “El juzgò que las estrellas no eran inferiores en su substancia a las plantas” y así “tambien las estrellas tienen alguna vida, aunque no tan perfecta como la sensitiva” (1634, fol. 206r), substancia similar a las plantas, pero de hecho inferior a la de los animales; algo, al menos en su aspecto negativo, asimilable a lo dicho por sor Juana. Para Nieremberg, el movimiento de los astros es natural y no sobrenatural, por ello puede “componer” la “censura rigurosa” de santo Tomás (reduciendo la asistencia de los ángeles a especiales “movimientos irregulares”, en ocasiones prodigiosas) y desestimar las opiniones escolásticas sobre los cielos, basadas en un conocimiento erróneo: “los Escolasticos que pusieron inteligencias, pensaron que los cielos eran solidos, y rodaderos. Ya ay nuevas razones, y evidentes para negar esto, que ellos no vieron, y assi no ay obligacion de seguirles, ni en esta opinion, ni en lo que en consecuencia della filosofaron” (1634, fols. 212b-213a).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Las posibles relaciones entre la jerónima y el polígrafo madrileño han sido apuntadas por Olivares Zorrilla (2009, pp. 149-166).

Por otro lado, si se cree que se refiere a las Virtudes<sup>57</sup> o bien, a los “conceptos mentales” (Volek, 2019, p. 98) o “entes de razón”<sup>58</sup> alegóricamente representables, ¿qué realidad “supralunar” se les atribuye a éstos, también motejados como “criaturas” que pueden por ello ser copiadas desde un modelo presuntamente objetivo y de alguna manera accesible a la fantasía para tal operación? No parece haber una solución del todo satisfactoria a estas ambigüedades. El pasaje más semejante de la propia autora es el aducido por Alatorre, referente a las Virtudes; y éstas tienen de hecho, aunque parezca sorprendente, un valor objetivo y digno de representación artística reconocido por teólogos cristianos, como muestra un apunte del cardenal Paleotti, uno de los mayores teóricos sobre pintura de la Contrarreforma, por cuanto se concibe que los Vicios y Virtudes son “cose intelligibili et invisibili, che hanno veramente il loro essere reale, ma non però sottoposto al senso” (1961, p. 458, 2.44; ‘cosas inteligibles e invisibles que tienen en verdad su ser real, pero no sujeto a los sentidos’). Sin embargo, no hay en el poema ninguna representación de figuras morales o angélicas que avale tales atribuciones. Como “pinta” en cambio indisputablemente “pirámides” como “tipos” de las “especies intencionales” (*Primero sueño* 401-403), se puede entender con más validez que las “intelectuales estrellas” impliquen, como han sugerido Méndez Plancarte y Volek, “conceptos espirituales” o “mentales”, acaso con un sesgo “platonizante” indicado por aquél: “con algún sabor, en tal metáfora, de las platónicas ‘ideas subsistentes’” (sor Juana Inés de la Cruz, 1951, p. 591, n. *ad* 287). Pero quizás sea sensato interpretar de la forma más general que el alma se asume capaz de representar imágenes de la

<sup>57</sup> Ésta es la opinión de Alatorre (en sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 503, n. *ad* 287), apoyado en un sugestivo paralelismo al inicio de *El mártir del Sacramento* (sor Juana Inés de la Cruz, 1955, p. 116, l.1.9-20).

<sup>58</sup> Como en la lúdica licencia, que asume las contradicciones de su representación teatral, al comienzo del *Sainete primero de palacio*: “Metafísica es del gusto / sacarlos a plaza hoy, / que aquí los mejores entes / los metafísicos son. / Vayan saliendo a la plaza, / porque aunque invisibles son, / han de parecer reales, / aunque le pese a Platón” (5-13). (Sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 65, 5-13).

totalidad de las cosas, incluyendo lo inteligible y eterno y más allá de la mutabilidad fenoménica y los sentidos exteriores, que teóricamente en la tradición eclesiástica comprende los propios cielos, ellos mismos “criaturas intelectuales”<sup>59</sup> y, como muestra el *Paradiso* de Dante, pletóricos de entidades espirituales. Todo ello, lo sublunar y lo supralunar, tiene potencial confluencia y cabida en el espacio de la interioridad del sueño y su peculiar corografía física y metafísica.

En cualquier caso, el comentado apunte tiene incierta pertinencia respecto de su valor astronómico y en poco sirve para una dilucidación más precisa del posible universo avistable al alma contemplativa. Otras menciones que pueden recordarse al respecto son también vagas:

el vuelo intelectual con que ya mide  
 la cantidad inmensa de la esfera,  
 ya el curso considera  
 regular, con que giran desiguales  
 los cuerpos celestiales  
 [...].  
 el entendimiento, aquí vencido  
 no menos de la inmensa muchedumbre  
 de tanta maquinosa pesadumbre  
 (de diversas especies conglobado  
 esférico compuesto),  
 que de las cualidades  
 de cada cual, cedió  
 [...].

<sup>59</sup> “Nec mirum alicui videatur, si Ecclesiae ministri in formis huiusmodi vtantur opinatis: quum in praefatione communi vtatur Ecclesia opinione dicentium coelos esse animatos, dum inter creaturas intellectuales coelos inserit” (Tommaso de Vio, 1581, p. 94b, 15.7; ‘No debería sorprender a nadie si los ministros de la Iglesia se sirven de imaginadas formas de esta clase, cuando en el común prefacio de la misa la Iglesia se sirve de la opinión de quienes dicen que los cielos están animados, en tanto que incluye a los cielos entre las criaturas intelectuales’).

(bota la facultad intelectual  
 en tanta, tan difusa  
 incomprendible especie que miraba  
 desde el un eje en que librada estriba  
 la máquina voluble de la esfera,  
 al contrapuesto polo).

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 503-504, 513-514, *Primero sueño* 301-305, 469-475, 482-487)

No hay dato en estos versos que haga posible inferir con certeza qué modelo del universo atisba el alma en el sueño. El mejor de ellos es acaso la referencia al eje fijo en donde “librada estriba” la esfera universal y sus movimientos avistables de polo a polo. Esto supone una situación evidentemente “geocéntrica”. Valga citar un apunte de Kepler a ese propósito: “Nos in hoc Terræ globo, Polos mundi censemus, illa duo puncta sphæræ fixarum inter se opposita, in quæ axis Telluris vtramque in plagam continuatus incidit. Hæc enim duo puncta in primi motus apparitione spectamus ut immobilia” (1634, p. 45, n. 91; ‘Nosotros en este globo de la Tierra creemos polos del mundo aquellos dos puntos de la esfera de las estrellas fijas opuestos entre sí, en los que el eje de la Tierra incide ininterrumpido en ambas regiones. En efecto, estos dos puntos en la apariencia del primer movimiento los contemplamos como inmóviles’). Pero, como deja ver el propio astrónomo alemán, es una convención impuesta a partir de la fáctica posición de lo condicionadamente observable desde la Tierra, perspectiva voluntaria y sagazmente contravenida en ese *Somnium* alegórico.

A pesar de los escasos indicios, muchos críticos han asumido, como Carilla (1952, p. 300; aunque se conjeture su probable conocimiento de la teoría copernicana) y Puccini, que se trata de una “obra absolutamente vinculada a la visión tolemaica” (1999, p. 75); lo mismo sugiere Gutiérrez Reyna (2021, p. 76). Sin embargo, Antonio Alatorre contradujo con justeza la ambigüedad sugerida por Paz: “Se pregunta [Paz]

cuál era la cosmografía de sor Juana: ‘¿Era realmente la de Ptolomeo?’, y se contesta: ‘*Sí y no*’. (Yo diría que no puede contestarse ni sí ni no; simplemente, no lo sabemos)” (2011, pp. 14-15). Por lo que respecta al *Primero sueño*, la vaguedad de los datos no permite controvertir esa indeterminación. Con todo, Emil Volek (2016) ha afirmado que existió un cambio de perspectiva de sor Juana en el poema mayor, en donde, por supuesto influjo de la *Libra* de Sigüenza y Góngora, la poeta habría adoptado el modelo de Tycho Brahe y la idea de un “universo infinito” (pp. 86-88). Según esto, lo referido por sor Juana tendría que entenderse a manera de una anticipación de la vivencia abismal cantada en el poema de Brockes:

Als jüngst mein Auge sich in die Saphirne Tieffe,  
 Die weder Grund, noch Strand, noch Ziel, noch End' umschrenckt,  
 Ins unerforschte Meer des hohlen Luft-Raums, senckt',  
 Und mein verschlungner Blick bald hie- bald dahin lieffe,  
 Doch immer tieffer sanck: entsatze sich mein Geist,  
 Es schwindelte mein Aug', es stockte meine Sele  
 Ob der unendlichen unmäßig-tieffen Höle,  
 Die, wol mit Recht, ein Bild der Ewigkeiten heisst,  
 So nur aus GOtt allein, ohn' End' und Anfang, stammen.  
 (1721, p. 3, “Das Firmament”)

[Cuando ha poco mis ojos en los hondos zafireos,  
 Que ni fondo, ni playa, ni tiempo o fin limitan,  
 En mar inexplorado de inane espacio hundiéronse,  
 Y mi engolfada vista ya aquí y allá corrió,  
 Mas siempre se hundió más; se horrorizó mi espíritu,  
 Se marearon mis ojos, quedó mi alma suspensa  
 De aquel interminable, desmesurado abismo,  
 Que rectamente imagen de lo eterno se llama  
 Al venir de Dios solo, sin principio ni fin.]

Será necesario hacer un análisis más detenido para ponderar la validez de esa hipótesis.

En primer término, por un lado, hay que recordar que la idea de un “universo infinito” no es exclusiva de la Modernidad; aunque imaginada de distintas formas, se remonta a los pensadores presocráticos, a los estoicos, a Demócrito y Leucipo, luego a Epicuro y su famosa formulación poética en Lucrecio, en encomio de su maestro filosófico:

ergo vivida vis animi pervicit et extra  
processit longe flammantia moenia mundi  
atque omne immensum peragravit mente animoque.

(*De rerum natura* 1.72-74)

[luego la vívida potencia del ánimo prevaleció y lejos  
avanzó más allá de las llameantes murallas del mundo  
y aun el todo inmenso recorrió con la mente y el ánimo].

Más allá del mundo o cosmos esférico, visto como una ciudad o un viviente, se halla el universo infinito y desconocido (Furley, 1981). Sin embargo, por otro lado, debe notarse que los dichos sobre la “cantidad inmensa” e “inmensa muchedumbre” no implican sino eso, dimensiones enormes y un “gran número” de cuerpos celestes de “diversas especies”, en el que se deben presuponer sobre todo a las estrellas “fijas”. 1028 fueron las contabilizadas en el catálogo de estrellas de Ptolomeo; a inicios del siglo XVII, antes de la invención del telescopio, no había mucho progreso: el catálogo de Tycho Brahe es de 1005 (Fomenko, Kalashnikov y Nosovsky, 1993, pp. 4 y 182). Plinio habló de 1600, que a su vez están organizadas en setenta y dos signos o constelaciones en los que se divide la “*inmensa* altura” del cielo que explica la ignorancia humana sobre el tema (*Naturalis historia* 2.41.110: “patrocinator vastitas rei, inmensa discreta altitudine in duo atque septuaginta signa [...] in iis quidem MDC adnotavere stellas”; justifica la vastedad del asunto, con la inmensa altitud dividida en setenta y dos

signos ... en los cuales registraron en todo caso mil seiscientas estrellas'),<sup>60</sup> en una admirada visión del universo “infinito y también similar a lo finito” (2.1.2; “sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura”; ‘es sagrado, eterno, inmenso, todo en todo, o mejor dicho en verdad el todo mismo, infinito y también similar a lo finito, cierto en todas las cosas y similar a lo incierto, fuera y dentro de la totalidad conexión en sí, él mismo obra de las cosas de la naturaleza y la propia naturaleza de las cosas’). A aquéllas se suman por supuesto los *astra errantia septem*, los siete planetas de la astronomía antigua con movimientos “regulares” pero que se desplazan, como consignaba el mismo naturalista romano, en sus propios “ápsides” u órbitas excéntricas respecto de la Tierra, centro del universo, con diversas latitudes y altitudes en las que destacan sus puntos más altos (las “exaltaciones” astrológicas).

Ciertamente, el modelo más difundido y autorizado fue el ptolemaico, que menos pretendió hacer una descripción física del cosmos que predecir con precisión los movimientos de los astros, utilizando “inconsistentes herramientas matemáticas” para ajustar el principio de los movimientos circulares a la evidencia observable (Chambers y Milton, 2017, p. 79). En primer término, las estrellas “fijas” muestran un movimiento regular casi imperceptible: la precesión, desconocida por Aristóteles y descrita por Hiparco; el gran descubrimiento del astrónomo helenístico fue recogido por Ptolomeo, pero habría de ser objeto de diversas revisiones críticas en la Edad Media. Es el contenido que refiere sor Juana en la *Loa a los años del rey*, versos puestos en boca de la personificación del Cielo:

Óye, pues, la armonía  
que hacen, con giros varios,

<sup>60</sup> En la versión de Gerónimo de Huerta: ‘Ayuda a esto la grandeza inmensa del cielo diuida en setenta y dos signos’ (Plinio, 1624, p. 84a).

mis Orbes, que se mueven  
con giración, trepidación y rpto.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 1955, p. 317, 3.2.119-122)

Méndez Plancarte ha ofrecido en su nota algunos datos que confirman ser conceptos de la astronomía medieval: “*La giración, trepidación y rpto* eran los tres movimientos diversos que tenían *los Orbes* celestes, según la más común sentencia” (sor Juana Inés de la Cruz, 1955, pp. 666-667, n. *ad* 119-122). Sobre ello, hay que especificar que son propios de los cielos “superiores” (aunque la “giración” involucre también a los planetas), los “tres motus in sphaera stellarum fixarum” mencionados –sin usar esas designaciones– por san Alberto;<sup>61</sup> pero valga citar una exposición didáctica de Suárez de Figueroa (cuya fuente a su vez es Agrippa) que sí las recoge:<sup>62</sup>

Acerca del mouimiento de la misma octaua, donde estan las Estrellas fixas, combaten assi mismo grandemente [...]. Los Astrologos mas modernos, le

<sup>61</sup> “sunt autem deprehensi tres motus in sphaera stellarum fixarum, quorum unus est motus diurnus ab Oriente in Occidentem super polos mundi, completus in viginti quatuor horis. Et alter est motus stellarum fixarum ab Occidente in Orientem in omnibus centum annis per unum gradum, completus in omnibus triginta sex millibus annis. Tertius autem motus est accessionis et recessionis, qui fit in omnibus octoginta annis per gradum unum, secundum Alpetragium” (san Alberto Magno 1890, vol. 4, p. 195b, *De coelo et mundo* 2.3.40; ‘ahora bien, se han descubierto tres movimientos en la esfera de las estrellas fijas, uno de los cuales es un movimiento diurno de oriente a occidente sobre los polos del mundo, completado en veinticuatro horas. Y el segundo es el movimiento de las estrellas fijas de occidente a oriente cada cien años en un grado, completado cada treinta y seis mil años. Además, el tercer movimiento es el de ascenso y retroceso, que se produce cada ochenta años en un grado, según Alpetragius’). Véase por ejemplo la exposición panorámica de Kepler (1618, pp. 906-908).

<sup>62</sup> “Recentiores autem Astronomi triplicem octauae sphaerae motum attribuunt, vnum proprium quem trepidationis diximus, qui in septem milibus annis semel compleatur, Alterum quem girationis dicunt a nona sphaera, cuius circumuolutio non minus quam quadraginta nouem milibus annis finiatur, Tertium a decimo orbe, quem vocant motum primi mobilis, fiue motum raptus, fiue diurnum qui intra diem naturalem ad principium suum quotidie reuertitur” (Agrippa von Nettesheim, 1530, hh. sig. L<sub>v</sub>-L<sub>z</sub>; ‘Los astrónomos más recientes, sin embargo, atribuyen un triple movimiento a la octava esfera, uno al que particularmente designamos de trepidación, que se completa una vez cada siete mil años; otro al que designan de rotación de la novena esfera, cuya revolución termina en no menos de cuarenta y nueve mil años; el tercero del orbe décimo, que llaman movimiento del primer motor, o movimiento de rpto o diurno, que dentro del día natural se retorna cotidianamente a su comienzo’).

dan mouimiento de tres suertes, el vno propio llamado de trepidacion, que se viene a cumplir en siete mil años: otro de giracion de la nona Esfera, cuya reolucion no se acaba en menos de quarenta y nueue mil años; el tercero de la decima Esfera, que llamamos mouimiento del primer mobil, o mouimiento rapto, o diurno, que buelue cada dia a su principio en termino de vn dia natural (1615, fol. 180r).

Tratadistas medievales como Sacrobosco<sup>63</sup> difundieron el concepto de *motus raptus* (también *diurnus* o *communis*), la impulsión que se imaginó generada por el *primum mobile*, ubicado en una novena esfera sin estrellas (el *caelum crystallinum*) y que explicaba la común revolución del zodíaco y los planetas de oriente a occidente en un día con el desplazamiento del Sol por la eclíptica. Además, al advertirse una variación bidireccional en la longitud estelar (*accessus et recessus*), a esa oscilación se le denominó “trepidación”, que modificaba la precesión lineal de Hiparco y Ptolomeo y que se adjudicó a una “novena esfera” que desplazaba así el *primum mobile* a una esfera décima (la oncena, el *Empyrium* [el “Coelum Coeli”: Riccioli, 1665, p. IIa] a su vez, inmóvil, se reservaba a Dios y los ángeles [Lattis 1994, pp. 71-72]). La hipótesis –no presente, por ejemplo, en Sacrobosco (1949, p. 5)– se planteó desde fuentes árabes (la obra atribuida al sabiano Thābit ibn Qurra con el título latino *De motu octave sphere* en la traducción de Gerardo de Cremona o la versión de Michael Scotus del *De motibus celorum* de Alpetragius [Yūsuf ibn al-Bīṭrūjī]) y se difundió por obras como el *De Sphaera* de Grosseteste (1911, pp. 25-27) y, en particular, las *Tablas alfonsíes*<sup>64</sup> (con un modelo híbrido lineal y

<sup>63</sup> El primer movimiento del cielo sobre los dos extremos de su eje, polo ártico y antártico, de este a oeste: “Sed primus omnes alias secum impetu suo rapit infra diem et noctem circa terram semel” (Sacrobosco, 1949, p. 79; ‘Pero el primero arrastra consigo a todos los demás con su impulso tras un día y una noche una vez alrededor de la Tierra’).

<sup>64</sup> “*Alphonsinorum* Tabularum confarcinatos, Anno 1252. Christi, secuti fuerant opinionem de Trepidatione Octauae Sphaerae, & Annomalia motus Fixarum” (Riccioli, 1665, p. 116a; ‘Los recopiladores de las *Tablas Alfonsíes*, en el año 1252 de Cristo, habían sido partidarios de la opinión de la trepidación de la octava esfera y la irregularidad del movimiento de las estrellas fijas’).

variable), aunque fue criticado por diversos autores (Heinrich Selder). De manera destacada, a inicios del siglo XVI, el *De motu octavae sphaerae* de Agostino Ricci (amigo de Agrippa) refutó aquellos supuestos reduciéndolos a errores de observación y afirmando un modelo lineal que descartaba esferas superiores a la octava de las estrellas fijas (Nothaft, 2017). La hipótesis, con una jocosa etiología mitológica radicada en los excedidos brindis de Atlas y Hércules, la refirió burlescamente Rabelais como materia controversial para los “locos astrólogos”,<sup>65</sup> y Quevedo la incluyó como una pincelada satírica en el *Sueño del Juicio final*,<sup>66</sup> pero aún hizo mención de ella Milton (notando su aspecto discutible), sobre falsos ascensos celestiales:

They pass the planets seven, and pass the fixed,  
And that crystalline sphere whose balance weighs  
The trepidation talked, and that first moved.  
(2007, p. 196, *Paradise Lost* 3.481-483)

[A los siete planetas traspasan y a los fijos,  
La esfera cristalina que en balanza la argüida  
Trepidación sopesa, y aquel móvil primero].

Con alguna frecuencia, desde la Antigüedad, por “ignorancia” o por cándido o calculado apego arqueológico, los poetas abrazan saberes ya

<sup>65</sup> “De mode que par cestuy excessif haulsement de temps advint au Ciel nouveau movement de titubation et trepidation tant controvers et debatú entre les folz Astrologues” (Rabelais, 2005, p. 694, *Pantagruel* 4.65; ‘De modo que por esa excesiva elevación del tiempo advino al cielo un nuevo movimiento de titubeo o trepidación tan controvertido y debatido entre los locos astrólogos’).

<sup>66</sup> “No bien lo dijeron cuando, cargado de astrolabios y globos, entró un astrólogo dando voces y diciendo que se habían engañado, que no había de ser aquel día el del Juicio, porque Saturno no había acabado sus movimientos ni el de trepidación el suyo” (Quevedo, 2003, pp. 241-242). No hay, por cierto, mayor problema exegético en el texto a pesar de la aparente redundancia: la trepidación milenaria no había cumplido su movimiento completo para que, según las amañadas y dilatorias argumentaciones del astrólogo, tenga lugar el Juicio que sin remedio habrá de condenarlo.

superados. Finalmente, la “giración” es la propia precesión de los equinoccios (el desplazamiento de occidente a oriente de los polos y el ecuador celestes por la tarda rotación del eje de la Tierra) que fue atribuida a la novena esfera y cuyo ciclo completo se calculó con duraciones múltiples. Hablaron del raptos poetas como Chaucer:

O firste moevyng! Cruel firmament,  
 With thy diurnal sweigh that crowdest ay  
 And hurlest al from est til occident  
 That naturelly wolde holde another way.

(Chaucer, 1987, p. 91b, *The Canterbury Tales* 2 [B1]:  
 “The Man of Law’s Tale” 295-298)

[¡Oh primer móvil! Firmamento cruel  
 Que en tu diurna moción siempre aglomeras  
 Y del este al oeste todo arrojas  
 Que natural haría otro camino].

Y Tasso en su poema cosmológico:

Perchè in un dì, che in sè la luce e l’ombra  
 Contegna, compie il suo perfetto giro  
 La prima sfera [...].  
 Dal primo ciel col suo veloce ratto.

(Tasso, 1951, pp. 139 y 141, *Il mondo creato* 4.794-  
 796 y 842)

[En un día, que en sí la luz y sombra  
 Contiene, cumple su perfecto giro  
 La prima esfera  
 ...  
 Del primer cielo con su raudo raptos].

Contrastándolo también con el lento movimiento de los planetas (para Chaucer, el “natural”) de oeste a este según la revolución de sus órbitas (“Col propio moto fan contrario il corso, / Qual minuta formica o picciol verme”: Tasso, 1951, p. 139, 4.797-798; ‘Con moción propia hacen contrario curso, / cual hormiga menuda o verme parvo’); Cecco d’Ascoli había dicho que esos opuestos desplazamientos eran necesarios para mantener fija a la Tierra y permitir las estaciones anuales.<sup>67</sup> Tanto el rapto como la precesión son referidos por Luís de Camões; tras el cielo Empíreo:

Outro corre, tão leve e tão ligeiro  
 Que não se enxerga: é o Móbile primeiro  
 Com este rapto e grande movimento.  
 Vão todos os que dentro tem no seio;  
 Por obra deste, o Sol, andando a tento,  
 O dia e noite faz, com curso alheio.  
 Debaxo deste leve, anda outro lento,  
 Tão lento e sojugado a duro freio,  
 Que enquanto Phebo, de luz nunca escasso,  
 Duzentos cursos faz, dá ele um passo.

(Camões, 1999, p. 423, *Os Lusíadas* 10.85g-h y 86)

[Otro corre, tan leve y tan ligero  
 Que no se ve: el Móvil es primero

<sup>67</sup> “Perché ‘nel cielo son contrari moti / che da Ponente move onne pianeta / contra del primo manifesti e noti?’ / Dico che Dio e la Natura degna / en tute cose pose fine e mèta; / or mira la rason che qui s’asigna. / Se tutt’i cieli movesceno insieme / già mòbile sería la ferma terra, / e solo un tempo senza l’altri extremi. / Le qualitate serva quattro tempi / el moto natural, che non diserra / per l’altri corsi che son piú per tempi” (Cecco d’Ascoli, 2016, p. 326, *Acerba etas* 4.2.1-12 [3399-3410]; ‘¿Por qué ‘hay contrarias marchas en el cielo, / que del Oeste mueve los planetas / en contra del primero, manifiestas?’ / Digo que Dios y la naturaleza / en todo ponen fin y digna meta; / ahora ve la razón que se le asigna. / Si se moviesen a la vez los cielos / móvil sería ya la tierra firme, / y sólo un tiempo sin tener extremos. / Sirva la variedad en cuatro tiempos / la moción natural, que no comienza / por otros cursos que son más por tiempos’).

Con este rapto y grande movimiento.  
 Van todos los que son dentro en su seno;  
 Por obra de éste, el Sol, andando a tiento,  
 El día y noche da, con curso ajeno.  
 Debajo de este leve, anda otro lento,  
 Tan lento y sometido a duro freno  
 Que en tanto Febo, de luz nunca escaso,  
 Doscientos cursos hace, da él un paso.]

Tiempo, por supuesto, más figurado que exacto de la precesión, por lo demás diversamente calculada.<sup>68</sup> O bien, a Quevedo en el *Marco Bruto* el tema del rapto (“forzoso”, “contrario al natural”, según Chaucer) le permite una moralización añadida a propósito del Sol como símbolo y “maestro de los monarcas”: “La matemática astrológica, ciencia que le ha escudriñado las acciones y espiado los pasos, demuestra que, sin violentar su curso, obedece en contrario movimiento el del rapto. No se desdenea de obedecer en algo quien todo lo ilustra y lo cría” (2012, p. 771). De esta forma, los tres tipos de movimiento mencionados por sor Juana corresponden a la cosmología anterior a Copérnico.

Además de lo anterior, se planteaba el reto teórico de explicar las posiciones y desplazamientos variables de los planetas. Para “salvar los fenómenos”, a la teoría ptolemaica le fue necesario introducir conceptos auxiliares, en particular los círculos “excéntricos” [ἑκκεντροὶ κύκλοι] (cuando el centro de una órbita no concordaba con el centro del universo), el “epiciclo” [ἐπικύκλος] (pequeño círculo cuyo centro es otro círculo –el llamado “deferente” en los tratados medievales– por el que aquel “es llevado” [φερομένων] rotando uniformemente sobre su centro: Ptolomeo, *Syntaxis mathematica* 3.3.216-217) y los “ecuanes” (cada punto en torno al que

<sup>68</sup> Según observaba su gran comentarista: “Se ha de entender, que el Poeta no pone esta cuenta por ajustada, porque no lo es: sino la cierta por la dudosa” (Faria e Sousa, 1639, vol. 2.4, col. 474).

gira un deferente de manera uniforme, pero cuyo centro no es igual al del círculo del deferente: Ptolomeo, *Syntaxis mathematica* 9.5.251-252). Son principios que tuvieron una milenaria validez y que entrañan un históricamente admirable esfuerzo de sistematización.<sup>69</sup> Pero evocar sus básicos conceptos permite comprender cómo el modelo resultaba de una complejidad trabajosa: Copérnico denunció los incompatibles componentes que lo conformaban: “ut monstrum potius quàm homo ex illis componeretur” (1543, h. sig. <sub>ij</sub>v [“Praefatio”]; ‘como monstruo más que hombre de ellos estaría compuesto’); Brahe señaló la “Ptolemaica redundantia & inconcinnitas” (1588, p. 189; ‘el exceso y desarmonía ptolemaicas’). Al grado de que la legendaria blasfemia atribuida a Alfonso X (“este rey don Alfonso cuydaba saber mucho, et un dia dixo en publico que si el obiesse estado con Dios quando formo el mundo, que mellor seria hordenado que no es”: *Crónica d’Espayña de García de Eugui*, 1999, p. 373) la justificó Bayle achacándola al sistema “de Ptolomé qui est tellement embarrassé que si Alphonse Roy de Castille avoit dit sous condition ce qu’il disoit absolument, il seroit fort excusable” (1686, p. 488; ‘de Ptolomeo, que es tan confuso que si Alfonso el rey de Castilla hubiera dicho bajo condición lo que dijo absolutamente, sería muy excusable’).

Como se quiera ver, las cuestiones que amedrentan al alma en el poema al contemplar el cielo, la vastedad del universo, el número de los cuerpos celestes y sus peculiaridades son explicables dentro del marco del geocentrismo antiguo, ya en los apuntes de Plinio, ya en la doctrina ptolemaica. La asunción de la idea de un universo en forma de esfera proviene por supuesto de los presocráticos y Platón (σφαιροειδής [‘esferoide’]: Platón, *Timaeus* 33b) y fue desarrollada sistemáticamente por Ptolomeo al enseñar “que el cielo se conduce esféricamente” (“Ὅτι σφαιροειδῶς ὁ οὐρανὸς φέρεται: Ptolomeo, *Syntaxis mathematica* 1.3.10 / “esférico compuesto”),

<sup>69</sup> Valga registrar el elogio que aún le tributaba en el siglo XIX Leopardi: “L’immortale Claudio Ptolomeo pose in ordine coteste dottrine, e dette una forma regolare alla scienza degli astri” (2022, p. 792b; ‘El inmortal Claudio Ptolomeo puso en orden esas doctrinas, y dio una forma regular a la ciencia de los astros’).

repetido por los tratados medievales (como Sacrobosco o Grosseteste: “huius mundi machina sphaerica est [...]. Tale autem corpus est tota mundi machina”: 1911, p. 11; ‘la máquina de este mundo es esférica ... pero además tal cuerpo es toda la máquina del mundo’). Sin embargo, como éste es un principio aún aceptado por Copérnico (“Quod mundus sit sphaericus”: 1543, h. sig. air [fol. 1r]; ‘Que el universo es esférico’),<sup>70</sup> aunque comience a dudar de su pertinencia<sup>71</sup> (el rompimiento con la idea de una esfera estrellada sí lo dieron poco después Thomas Digges [Harrison, 1987, p. 35] y Giordano Bruno, quien concibió un universo infinito y multisolario), no hay clara oportunidad para el deslinde. Por otra parte, tampoco hay rasgo alguno en lo dicho en el poema para sustentar que sor Juana pensase más bien en el modelo híbrido helio-geocéntrico de Tycho Brahe y un “espacio fluido” (apoyado en conceptos del naturalismo hermético de Paracelso)<sup>72</sup> que negaba la noción de esferas sólidas (según lo sostenido por Volek, 2019, pp. 99-100 y 107),<sup>73</sup> que introduciría un cierto matiz

<sup>70</sup> Lo señalará Bruno, al indicar que el modelo heliocéntrico no modificaba grandemente la estructura tradicional del cosmos: “che questo medesimo può dir colui che tiene il sole essere nel mezzo de l’universo, e per tanto immobile e fisso, come intese il Copernico et altri molti che hanno donato termine circonferenziale a l’universo” (2000a, p. 75, *La cena de le Ceneri* 3.3; ‘que esto mismo puede decir aquel que sostiene que el Sol está en medio del universo, y por tanto inmóvil y fijo, como entiende Copérnico y otros muchos que han dado término circunferencial al universo’).

<sup>71</sup> Un problema dejado a los “filósofos naturales”: “magnitudo quoque caeli abibit infinitum [...]. At si caelum fuerit infinitum [...]. Siue igitur finitus sit mundus, siue infinitus, disputatio ni physiologorum dimittamus [...]. totus [...] mundus, cuius finis ignoratur, scirique nequit” (Copérnico, 1543, fols. 5v-6r, 1.8; ‘también la magnitud del cielo llegará al infinito ... Y si el cielo fuera infinito ... Entonces, que el mundo sea finito o infinito, dejémoslo a la discusión de los naturalistas ... el mundo entero, cuyo fin se ignora y no se puede conocer’).

<sup>72</sup> “Caeli videlicet, substantiam esse Aetheream & liquidissimam, purissimamque quandam materiam, supra omnem Elementorum naturam exaltatam” una especie de “*mumia*” (no sólo bálsamo y espíritu vital sino también cósmicamente cuerpo etéreo invisible) paracélsica de los cielos en el que se mueven los astros como “vivientes” (Brahe, 1596, p. 137; ‘Es patente que la substancia de los cielos es una cierta materia etérea y la más fluida y la más pura, elevada sobre toda la naturaleza de los elementos’).

<sup>73</sup> Sustentado en un supuesto manejo de sor Juana de la *Libra* de Sigüenza que incluso serviría para la datación del poema, del que ha hablado en su monografía previa (Volek, 2016, pp. 86-88). No hay ninguna evidencia de ese hipotético influjo en el *Primero sueño*, sin contar que el erudito novohispano no adoptó en dicha obra una clara postura sobre un modelo general del cosmos (por cierto que no sería en todo caso un “universo infinito”, como piensa Volek [2016, p. 88], pues Tycho Brahe, que desdénó a Bruno y sus

“modernizador” en el poema sin el incómodo expediente de convertir a su autora en “herética” (el sistema tychónico fue adoptado y adaptado por astrónomos jesuitas, en particular a partir de la obra conciliadora de Biancani y su discípulo Giovanni Battista Riccioli<sup>74</sup> y aceptado temporalmente por la Iglesia católica, y, de manera no declarada, acaso por Sigüenza y Góngora),<sup>75</sup> al suponerse que abrazaba en cambio el peligrosamente heterodoxo modelo heliocéntrico de Copérnico perfeccionado por Kepler (y difundido en la Nueva España por el predecesor de Sigüenza en la cátedra de astrología, fray Diego Rodríguez: Ávila Jiménez, 2007, p. 25). No es esto muy verosímil, y menos aún que en los versos citados “inmensa” deba tenerse por “infinita”, como si la poeta hubiese creído en un universo ilimitado con múltiples sistemas solares y una enorme pluralidad de mundos según anunció el mencionado Bruno<sup>76</sup> (rechazado por Brahe<sup>77</sup> y por Kepler, que refutó al “infelix ille Jordanus Prunus” [“aquel infeliz Giordano Bruno”] y esa “philosophantium

---

concepciones, fue decidido oponente de esa idea que aun perturbaría al propio Kepler). Si se cree que al hablar de “inmensa cantidad” e “infinita muchedumbre” la poeta quiere decir “universo infinito” e “infinitos soles y planetas”, tendría que asumirse más bien una sor Juana con tendencias brunianas o cartesianas.

<sup>74</sup> Véase Carolino (2019, pp. 678-680), quien argumenta pertinentemente que no hubo una uniforme “astronomía jesuita”.

<sup>75</sup> Véase Sigüenza y Góngora (1984, p. 175 y n. b); en otro pasaje se aproxima a la hipótesis heliocéntrica (1984, p. 148, n. a).

<sup>76</sup> “il Nolano il quale vuole il mondo essere infinito, e però non esser corpo alcuno in quello al quale semplicemente convegna essere nel mezzo, o nell'estremo, o tra que' dua termini” (Bruno, 2000a, p. 76, *La cena de le Ceneri* 3.3; ‘el Nolano, el cual pretende que el mundo es infinito, pero sin ser cuerpo alguno en aquello al cual simplemente convenga estar en el medio o en el extremo o entre los dos términos’). “Dicimus ergo universum substantiam infinitam, molem infinitam in spatio infinito, sive vacuo, plenoque infinito. Unde universum unum est, mundi vero innumeri” (Bruno, 1879, p. 173, *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articularum physicorum* 60.68; ‘Luego llamamos al universo substancia infinita, masa infinita en espacio infinito, o infinito vacío y lleno. Por lo cual el universo es uno, los mundos en verdad innumerables’). La posibilidad no perturbaba sino enriquecía la devota admiración de fray Luis de Granada: “y, si cada una de las estrellas es mayor que este mundo inferior que entendemos por mar y tierra, ¿qué será haber criado Él innumerables estrellas, sino haber criado innumerables mundos tanto más hermosos y preciosos que este, cuanto es más excelente la materia de las estrellas que la de los elementos?” (2020, pp. 329-330, 1.38.3).

<sup>77</sup> Que poseyó una copia del *Acrotismus* en cuyo frontispicio desdeñosamente anotó: “Nullanus nullus et nihil / Conveniunt rebus nomina saepe suis” (‘Nolano: nadie y nada / A menudo los nombres convienen con sus cosas’): “Brahe [...] did not appreciate it [the *Acrotismus*], probably due to [...] the idea of space infinity” (Omodeo, 2014, p. 51; ‘Brahe ... no apreció el *Acrotismus*, probablemente debido a ... la idea del espacio infinito’).

insania” [“locura de los filosofantes”])<sup>78</sup> o Francesco Patrizi<sup>79</sup> y que después de Descartes<sup>80</sup> afirmaron Fontenelle, Huygens o Derham. Al hablar de “esfera”, habla por supuesto no específicamente del “firmamento” (la octava esfera),<sup>81</sup> sino del conjunto todo del cosmos, “el universo” que es “vn cuerpo simple en comun, que en su esfera contiene el cielo, y los elementos” (Ferrer Valenciano, 1677, p. 1), tal y como se le designó tópicamente en los tratados de la Edad Media al siglo XVII de muchos autores, como Sacrobosco, Clavius, Biancani o en el manual español del jesuita José Zaragoza (“La Esphera celeste es el globo compuesto de toda la maquina de los Cielos”: 1675, p. 41), que también, según lo dicho, se le siguió adjudicando a la cosmología copernicana<sup>82</sup> y se ajustó luego al fluido cielo planetario que (a partir de la especulación de ascendencia estoica de Jean Pena) adoptaron Christoph Rothman y Brahe (Barker, 2008) al comprobar el movimiento de los cometas entre los supuestamente sólidos cielos esféricos de los planetas, la ausencia de evidencias ópticas y las disposiciones orbitales;<sup>83</sup> así lo muestra el citado Zaragoza: “En nuestra sentencia son los Cielos tres, vno fluido, que es el Planetario, y dos solidos el firmamento, y el Aqueo cristalino, à quien llamo el primer mobil” (Zaragoza, 1675, p. 52).

<sup>78</sup> Refutación que incluye una conocida declaración de horror ante la perturbadora idea: “Quae sola cogitatio, nescio quid horroris occulti prae se fert; dum errare sese quis deprehendit in hoc immenso; cujus termini, cujus medium, ideoque & certa loca, negantur” (Kepler, 1606, p. 105; ‘Que por el solo pensamiento, no sé qué de oculto horror delante de sí trae; extraviándose quien se halla sin escape en esta inmensidad: de la cual los términos, el medio y por ello los lugares ciertos son negados’).

<sup>79</sup> “Nam si mundum, seu vniuersum id appellamus, quod omnia continet, mundus procul dubio erit infinitus propria mole sua” (Patrizi, 1591, p. 83b; ‘Pues si llamamos mundo o universo a esto que contiene todas las cosas, el mundo será lejos de toda duda infinito por su propia masa’).

<sup>80</sup> El cosmos de Descartes “it is indefinite in extent –which for these purposes is the same as its being infinite– and it can be thought of as comprising an indefinite number of interlocking parts” (Gaukroger, 2002, p. 104; ‘es indefinido en extensión –que a este propósito es lo mismo que ser infinito– y puede ser pensado como comprendiendo un indefinido número de partes entrelazadas’).

<sup>81</sup> Según la profisificación de Méndez Plancarte (sor Juana Inés de la Cruz, 1951, p. 608).

<sup>82</sup> Así en una antología del *De revolutionibus* titulada *Sphaera Nicolai Copernici* de 1612.

<sup>83</sup> “Solidos orbes tribus rationibus refellit Tycho Braheus, vna est à motu Cometarum, altera à lumine irrefracto: tertia à proportione orbium” (Kepler, 1618, p. 442; “Tycho Brahe refutó las esferas sólidas por tres razones, una por el movimiento de los cometas, la segunda por la luz no refractada y la tercera por la proporción de las esferas”.

Por otro lado, tampoco implica la infinitud cósmica el empleo de esa, según Paz, “imagen favorita de sor Juana: la circunferencia que está en todas partes” (1994b, p. 449):

y a la Causa Primera siempre aspira,  
céntrico punto donde recta tira  
la línea, si ya no circunferencia  
que contiene, infinita, toda esencia.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 510, *Primero sueño* 408-411)

Es bien sabido que esta concisa alegoría teológica tiene una larga fortuna desde el siglo XII y el *Liber viginti quattuor philosophorum*: “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam” (1997, p. 7, prop. 2; ‘Dios es esfera infinita cuyo centro está en todas partes, y su circunferencia en ninguna’).<sup>84</sup> En el siglo XII se le encuentra en Alain de Lille,<sup>85</sup> y es citada con algunas variantes por diversos autores: Alexander Neckam,<sup>86</sup> santo Tomás,<sup>87</sup>

<sup>84</sup> También: “Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta” (1997, p. 25, prop. 18X; ‘Dios es esfera en la cual todas son circunferencias, cuantos son puntos’).

<sup>85</sup> “Deus est spæra intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam” (Alain de Lille, 1855, [PL 210] col. 627A, *Regulae de sacra theologia* 7; ‘Dios es esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes, su circunferencia en ninguna’), más prolijamente meditada en el “Sermo de sphaera intelligibili” (Alain de Lille, 1965, pp. 295-306).

<sup>86</sup> Quien de manera sorprendente –y de cierto ajena a la cosmología aristotélica– la atribuye al estagirita: “Aristoteli vero placuit mundum esse infinitum. Unde dixit mundum esse sphaericam soliditatem, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam” (Neckam, 1863, p. 299; ‘En verdad Aristóteles opinó que el mundo es infinito. Por lo que ha dicho que el mundo es la totalidad esférica, cuyo centro está en todas partes, su circunferencia en ninguna’).

<sup>87</sup> “Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum quae puncti ad lineam unde Trismegistus [*Liber xxiv philosophorum* II] dixit ‘Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique circumferentia vero nusquam’, per centrum intelligens creaturam, ut Alanus [*Regulae de sacra theologia* 7] exponit” (Tomás de Aquino, 1992a, p. 204, *Quaestiones disputatae. De veritate* qu2.ar3.11; ‘Además, por el mismo camino es la comparación de la creación con Dios que la del punto con la línea, de donde Trismegisto ha dicho «Dios es esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y en verdad su circunferencia en ninguna», que por el centro entiende la creación, como Alain ha expuesto’).

san Buenaventura,<sup>88</sup> Meister Eckhart,<sup>89</sup> Nicolás de Cusa<sup>90</sup> o Marsilio Ficino.<sup>91</sup> En poesía, por ejemplo, la hallamos en el *Roman de la Rose*, donde Jean de Meun sugiere que esa esfera, que apenas entendió Platón, fue mejor “comprendida” por el vientre de la Virgen:

Qu'il ert l'espere merveillable  
 Qui ne puet estre terminable,  
 Qui par tous lieus son centre lance  
 Ne leu n'a la circonferance.

(Guillaume de Lorris y Jean de Meun, 1992,  
 p. 992, *Le Roman de la Rose* 19133-19136)

[Que era la esfera admirable  
 Que no puede ser finable,  
 Con centro ubicuo en presencia  
 Sin tener circunferencia].

<sup>88</sup> “Quia *aeternum* et *praesentissimum*, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia *simplicissimum* et *maximum*, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc 'est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam'” (san Buenaventura, 1891, p. 310a, *Itenerarium mentis in Deum* 5.8; ‘Porque es eterno y presentísimo, por eso rodea y penetra en todas las sucesiones, como si fuera al mismo tiempo su centro y su circunferencia. Porque es lo más simple y lo máximo, por ello está todo dentro de todo y todo fuera, y por eso «es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna»’).

<sup>89</sup> “‘Est enim deus’, ut ait sapiens, ‘sphaera intelligibilis cuius centrum ubique et circumferentia nusquam’ et ‘tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta’” (Meister Eckhart, 1994, p. 527, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* 14.13.604; ‘«En efecto Dios es», como dice el sabio, «esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna» y «cuantas son circunferencias, tantos son puntos»’).

<sup>90</sup> “Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est deus, qui est undique et nullibi” (Cusa, 2002, p. 94, *De docta ignorantia* 2.12.162; ‘Por lo cual será la máquina del mundo como si tuviera el centro en todas partes y en ninguna la circunferencia, porque la circunferencia y el centro de ella es Dios, que está en todas partes y en ninguna’).

<sup>91</sup> “Quid ergo deus est? Ut ita dixerim, circulus spiritalis, cuius centrum est ubique circumferentia nusquam” (Ficino, 2006, p. 100, *Theologia platonica* 18.3.12; ‘Luego ¿qué es Dios? Podría así llamarlo círculo espiritual, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna’).

También la menciona Rabelais.<sup>92</sup> En su mayoría, la abstracción y su paradoja geométrica sirve para ilustrar la naturaleza inabarcable de Dios y no suele tener implicaciones astronómicas. Sólo Alexander Neckam la entiende como propia del mundo infinito, y también Cusa la utiliza para referirse a la “machina mundi”, como el máximo universal subsumible a Dios en su teología mística; únicamente un heredero suyo la llevará al terreno de una nueva concepción física del cosmos: Giordano Bruno.<sup>93</sup> Sor Juana se mantiene en la línea de una aplicación filosófico-teológica; ella misma afirma haberla tomado de Kircher: “Así lo demuestra el R. P. Atanasio Quirquerio en su curioso libro *De Magnete*. Todas las cosas salen de Dios, que es el centro a un tiempo y la circunferencia de donde salen y donde paran todas las líneas criadas” (1957, p. 450, *Respuesta a sor Filotea* 420-424). No parece, por cierto, un traslado literal del *Magnes* de Kircher, sino en todo caso una lectura interpretativa que fusiona algunos pasajes de la obra;<sup>94</sup> buen ejemplo de la libertad intelectual de sor Juana,

<sup>92</sup> “De là receoit participation insigne de sa prime et divine origine, et en contemplation de ceste infinie et intellectuelle sphære, le centre de laquelle est en chascun lieu de l’univers, la circunference poinct (c’est Dieu selon la doctrine de Hermes trismegistus)” (Rabelais, 2005, pp. 388-389, *Pantagruel* 3.13; “De allí recibe insigne participación de su primer y divino origen, y en la contemplación de esta infinita e intelectual esfera, cuyo centro está en cada lugar del universo, la circunferencia en ninguno [esto es Dios según la doctrina de Hermes Trismegisto]).

<sup>93</sup> El concentrado enigma se refleja en algunos pasajes de su obra; en particular: “e dichiara essere infinita la mole de l’universo; e che in vano si cerca il centro o la circonfenza del mondo universale” (Bruno, 2000a, p. 12, *La cena de le Ceneri* “Proemiale epistola”; ‘y declara que es infinita la mole del universo; y que en vano se busca el centro o la circunferencia del mundo universal’); “perché nell’universo non è mezzo né circonfenza: ma (se vuoi) in tutto è mezzo, et in ogni punto si può prendere parte di qualche circonfenza, a rispetto di qualche altro mezzo o centro” (2000a, p. 441, *De l’infinito, universo e mondi* 5; ‘porque en el universo no hay medio ni circunferencia: sino [si se quiere] en todo está el medio, y en todo punto se puede tomar parte de cualquier circunferencia, respecto de cualquier otro medio o centro’).

<sup>94</sup> Tanto vinculado a las propiedades del magnetismo como su aplicación alegórica al *Magneto* absoluto, Dios: “Vis diuisibilis in indiuisibili, totius in parte, & circumferentiæ in centro est posita. [...] Vnde etiam mirabile hic, quòd non alibi conspicitur, centrum in circumferentia; quandoquidem poli magnetis eius virtutis sunt centrum, & in circumferentia positi sunt, & duæ contra-oppositæ virtutes in eodem corpore” (“Paradoxum undecimum. Theorema xxxv”; “La fuerza divisible se sitúa en lo indivisible, con el todo en la parte y la circunferencia en el centro ... De donde además lo aquí maravilloso, que no se mira en ningún otro lugar, es el centro en la circunferencia; puesto que los polos del imán de su potencia

quien cita de memoria y de hecho rehace los textos según su propio gusto y discernimiento, no menos que de la consecuente dificultad en la labor inquisitiva de precisar la fuente exacta de diversas nociones que aparecen en sus obras. Si no fuere por esa paladina declaración de la autora, no hubiera sido tan fácil determinar al autor de quien la toma y mucho menos la precisa obra del polígrafo jesuita, quien desde luego era afecto a dicha enseñanza atribuida a Hermes Trismegisto que cita en varios de sus libros.<sup>95</sup>

No hay tampoco un énfasis significativo en las evocaciones de la Esfera cósmica del *Primero sueño* que permitan inferir una suerte de vivencia correlativa a la de Pascal, incluso según lo deducido por Jorge Luis Borges de una tachadura del pasaje de los *Pensées* donde aparece la imagen hermética de la esfera absoluta y que le permitió sugerir memorablemente: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas” (Borges, 1990, p. 16, “La esfera de Pascal”).<sup>96</sup> En

---

son el centro, y están colocados en la circunferencia, y dos potencias antitéticas en un mismo cuerpo); “Nihil igitur porro restat, nisi vt explicatis singulis, ad totius Magneticæ actionis fontem, totius concatenationis nostræ nexum & vinculum, ad Æternum illum inquam, & vniuersæ naturæ Magnetem centram, à quo sicut per diuinam radiorum diffusionem omnia emanarunt, ita ad eum veluti ad amoris vniuersi centrum & Magnetem παντ' ἑλκοῦντα finaliter rapiuntur, postliminiò reuertamur” (“Magnes epilogus, id est, Deus Optimus Maximus. Totius Naturæ Magnes”) (Kircher, 1654, pp. 99-100, 613; ‘Nada resta por fin excepto que, explicados puntualmente, a la fuente de toda acción magnética, la conexión y el vínculo de toda nuestra concatenación, al Eterno, digo, e Imán central de toda naturaleza, de quien todas las cosas emanaron como a través de la difusión de los rayos divinos, así a él como al centro del universo e Imán del amor *pant' helkoũnta* [todas las cosas que arrastran] finalmente son arrebatadas, por postliminio retornemos’).

<sup>95</sup> Por ejemplo: “circulus ille, cuius centrum vbique, circumferentia nusquam, vt Trismegistus loquitur” (Kircher, 1636, p. 264; ‘aquel círculo cuyo centro está en todas partes, su circunferencia en ninguna, como dice Trismegisto’). “Inde Hermes ille verè Trismegistus diuinam naturam definiens, tanquam medium assumpsit circulum. Interrogatus enim, quid esset DEVS? Respondit, *Deus circulus est, seu sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*” (Kircher, 1653, p. 85, vol. 2.2; ‘De ahí Hermes, con justicia Trismegisto, al definir la naturaleza divina, asumió el círculo lo mismo que el medio. Interrogado entonces ¿qué es Dios? Respondió: Dios es círculo, o esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes, su circunferencia en ninguna’).

<sup>96</sup> Modernamente editado, el texto de Pascal dice: “C’est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c’est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée” (Pascal, 2002, p. 526a, *Pensées* 199-72; ‘Esta es una esfera infinita donde el centro está en todas

cuanto a las referencias al conjunto de la “máquina del mundo”, en poco se desemeja el *Primero sueño* del básico sistema cantado por poetas como Marullus con el cielo “infinito” y “autocontenido” en su perfecta redondez:

In te totus, tuus es totus,  
 Qui fine carens, terminus omnium [...]
   
 Qui totus teres undique et integer
   
 (Marullus, 2012, p. 224, *Hymni naturali* 2.2.5-6,  
 12 “Coelo”)

[Todo en ti mismo, todo tuyo eres,  
 Que carece de fin, de todo término ...  
 Que todo eres redondo por todas partes e íntegro].

O Camões:

Quem cerca em derredor este rotundo  
 Globo e sua superfície tão limada,  
 É Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende,  
 Que a tanto o engenho humano não se estende.
   
 (Camões, 1999, p. 421, *Os Lusíadas* 10.80e-h)

---

partes, la circunferencia en ninguna. En fin, éste es el más grande carácter sensible de la omnipotencia de Dios, que nuestra inteligencia se pierde en este pensamiento’). Pero Borges miró la edición crítica de Tourneur, que registra las tachaduras del autor; allí el pasaje se lee: “C’est une sphère [eff][étonnante] infinie” (Pascal, 1942, p. 112; ‘Ésta es una esfera [eff] [asombrosa] infinita’). De modo verosímil, Borges ha deducido de la tachadura de *eff* la palabra *effroyable*, interpretando que empezó a escribir “Una esfera espantosa”. La conjetura la apoya en particular otro muy citado dicho de los *Pensées*: “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie” (Pascal, 2002, p. 528a, *Pensées* 201-206; ‘El silencio de estos espacios infinitos me aterra’). Acaso Borges conociera un texto crítico de Valéry (14 de julio de 1923) que pone de relieve esa pálida obsesión pascaliana: “*Effroi, effrayé, effroyable; silence éternel; univers muet, c’est ainsi que parle de ce qui l’entoure l’une des plus fortes intelligences qui aient paru*” (2010, p. 461, “Variation sur un pensée”, ‘*Terror, aterrado, espantoso; silencio eterno; universo mudo*, es así que habla de lo que lo rodea una de las más fuertes inteligencias que hayan aparecido’).

[Que cerca alrededor de este redondo  
 Globo y su superficie tan limada,  
 Es Dios, mas lo que es Dios, nadie lo entiende  
 Que humano ingenio a tanto no se extiende].

El poeta luso destaca la índole inalcanzable de las realidades celestes para la comprensión humana. Valga añadir un ejemplo mucho más modesto poéticamente que, ya pasada la mitad del siglo XVIII, hallamos entre los *Doce símbolos de la eternidad*, obra póstuma del jesuita Juan de Santiago. Allí reaparece “El globo de los Cielos” precopernicano, admirado en términos no muy disímolos de los empleados por sor Juana:

Aunque en continuo gyro  
 Con summa diligencia  
 Rodees estos Orbes  
 Nunca hallaràs el termino à su esfera.  
 [...]
   
 O peso insoportable  
 De los Cielos! O máchina admirable! [...]
   
 El humano juicio  
 Se enagena, y no sabe,  
 Si comienze, ò si acabe,  
 Quedando sumergido,  
 Y solo con vigor para un gemido.  
 (Santiago, 1765, pp. 2-3)

Esta actitud basta acaso para interpretar la abrumada contemplación del alma soñante. Pero es casi imposible suponer que sor Juana ignorase del todo que existían opiniones contradictorias sobre la cuestión (según lo testimonia el mismo Sigüenza y Góngora y han indicado críticos como Carilla) y esto pudo dar pábulo a una añadida perplejidad: más allá de la tradición, las restricciones dogmáticas y las

opciones “autorizadas” de Ptolomeo o los astrónomos jesuitas, ¿qué sistema cosmológico es *el verdadero*? Esta razonable vacilación serviría para justificar el tema central del poema, la dificultad y acaso la imposibilidad del conocimiento, que se corroborará tanto en lo bajo como en lo alto. La existencia de modelos distintos no podía sino tornar aún más complejo e inseguro penetrar los secretos del cielo; por ello pudo parecerle a sor Juana impracticable adoptar una versión propia del universo. Como fuere, sirve a manera de motivo para la delimitación de un ámbito epistemológico cuya propia transcendencia lo signa con la incertidumbre.

Por último, cabe notar que, en uno de los pasajes cosmológicos comentados, el singular adjetivo “maquinosa” (*Primero sueño* 471) no es propiamente un “neologismo” de sor Juana;<sup>97</sup> acaso puede valer por “compleja”,<sup>98</sup> pero cabía entender que el inusual latinismo significaba ‘ingenioso, -a’, como indica Nebrija: “Machinosus, a, um. *Por cosa engeñosa*”<sup>99</sup> (1570, h. sig. O<sub>vii</sub> v [s.v.]).

<sup>97</sup> Véase Perelmuter Pérez (1982b, p. 77); Pérez-Amador Adam (2015, p. 337).

<sup>98</sup> Lo indica Perelmuter, sin fundamentar la sugerencia; quizás echase mano de alguna fuente italiana más moderna, donde la voz ha devenido más bien despectiva (“enredado”, “complicado”). De uso no muy común, con dicho significado parece emplearse en un pasaje de Giordano Bruno, referido a una ballena, interpretado de esa manera según nota del editor: “Del cetò o balena è cosa aperta che per essere un machinoso animale non può divider l’acqui se non con far che la sua presenza sia presentita dal ributto de l’onde” (2000a, p. 903, *De gli eroici furori* 2.1.10 y p. 1436, n. 111: “Complesso”; ‘Sobre el cetáceo o ballena es cosa clara que por ser un animal maquinoso no puede dividir las aguas sin con ello hacer que su presencia sea presentida por la expulsión de las aguas’). Pero es muy dudoso que ése sea su sentido; piénsese en este apunte crítico de Malvasia sobre la representación de santo Domingo en el “Pallione del Voto” de Guido Reni: “così non corrisponda quella del S. Domenico di vna fisonomia, e carnagione così impropria, piena, e colorita, che non conuiensi allo stato austero di Religioso, oltre il moto quieto, e la statura macchinosa dello stesso, che più tosto fù picciolo” (1678, pp. 49-50; ‘no corresponde aquella de san Domingo, de una fisonomía y una tez tan impropia, plena y colorida, que no conviene al austero estado de religioso, además del modo tranquilo y la estatura maquinosa del mismo, que más bien fue pequeño’). Es decir, la palabra podía simplemente entenderse como ‘de gran tamaño’, ‘aparatoso’, un matiz a buen seguro implicado en el texto bruniano.

<sup>99</sup> De la rara voz (usada en Suetonio para referirse a una *solutilis navis* [“nave desmontable”] como “maquinación” matricida: “in locum corrupti nauigii machinosum illud optulit”: *Nero* 34.2; ‘en lugar de la nave dañada ofreció aquella maquinación’), Estienne presenta dos voces griegas en su definición: μηχανώδης [‘maquinado’ / ‘ingenioso’] y πολυμήχανος [‘rico en invenciones’] (1570, p. 784a [s.v. “Machinosus”]). En Morel: “Plein de machines & engins, ou

En castellano lo había usado ya por ejemplo un apologista e imitador de Góngora, en un encomio al cordobés, el baenense Colodrero de Villalobos: “Este, aquel es, que al machinoso belo, / Aun no le perdonò sublimidades / De Galatea” (1629, p. 23, 23: “A don Luis de Góngora, en alabanza de su *Polifemo*, y *Soledades*”); en este caso, el término vale por “con arte fabricado” (por “belo” [“velo”] habría que entender una metáfora del cuerpo de Galatea).<sup>100</sup> Pero resulta aquí muy oportuno citar un pasaje de un libro del predicador basilio fray Diego Niseno (1638), el feroz impugnador de Quevedo:

*Machina cordis vis amoris*; el ingenio i maquina del coraçon es la fuerza del amor. Bien esplicò el Santo su violencia grande con estas palabras sutiles, cuando inporta para la fortaleza o hermosura de un edificio, lebantar en lo mas eminente dèl una piedra como un monte, que a fuerças de onbros es imposible colocar en el conveniente lugar i puesto, inventò la ingeniosa maña de los onbres un instrumento que llaman grua, con la cual pocos onbres dentro de una boluble rueda lebantan la maquinosa pesadumbre de la mas grave piedra, con la misma facilidad que si fuera una menuda guija (fol. 60va).

El sintagma *maquinosa pesadumbre* sugiere una utilización directa por parte de sor Juana de esta fuente; pero aun si se tratase de una llamativa coincidencia, arroja cuando menos luz sobre su posible sentido, en este caso con cierta llaneza entendible como ‘enorme’, aunque con una cierta transferencia significativa sutilmente incluida en el adjetivo a partir de

---

fait de plusieurs machines ou engins” (1578, p. 769a [s.v. “Machinosus”]; ‘Lleno de máquinas y artefactos, o hecho de múltiples máquinas o artefactos’).

<sup>100</sup> Como en fray Luis de León: “Alma divina, en velo / de femeniles miembros encerrada” (2012, p. 28, 4.16-17: “Canción al nacimiento de la hija del marqués de Alcañices”, “Inspira nuevo canto...”). Desde luego, la comparación del cuerpo con una especie de tejido sobrepuesto al alma es muy antigua: σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι (Empédocles, D-K 31B126, ‘revistiéndola con desconocida túnica de carne’; *cf.* Porfirio, *De antro* 14 sobre Homero, *Odyssea* 13.108).

los valores semánticos de *máquina*; es decir, el ingente peso que se torna ligero por un ingenioso dispositivo mecánico: la grúa. Puede entenderse que con la “maquinosa pesadumbre” del *Primero sueño* se hace referencia a, nada más y nada menos, los cuerpos celestes (por supuesto ya se conjeturaba, como hace Nieremberg, que las estrellas son “graves” y con “cuerpo y substancia”, antes que ígneos, “terrestres”: 1634, fol. 208v) o aun al conjunto mismo de la esfera cósmica que se mantiene suspendida y en movimiento por medio de una inexplicable “ingeniosidad” secreta. Sirve también a este propósito citar unas líneas de una carta del célebre médico Luca Antonio Porzio: “Macchine senza dubbio son tutti i corpi o maggiori, o minori, che compongono la gran Macchina del Mondo: e come da quel, che corpo non è, non mai puossi far corpo; così da quel, che Macchina non è, e non à del macchinoso non si può fabbricare Macchina maggiore” (1711, p. 7; ‘Máquinas sin duda son todos los cuerpos, mayores o menores, que componen la gran Máquina del Mundo; y así como de aquello que no es cuerpo nunca puede hacerse un cuerpo; así de aquello que no es máquina, y no tiene algo de maquinoso, no se pueden fabricar máquinas mayores’). La concepción “mecanicista” de Porzio tiene raíces cartesianas; pero sus palabras pueden ser aplicables al pasaje del *Primero sueño* en el sentido general que implica “la máquina del mundo”,<sup>101</sup> según la vieja designación de Lucrecio (*De rerum natura* 5.96: “moles et machina mundi” [‘la mole y máquina del mundo’]), el mundo visto como una grande, ingeniosa y enigmática máquina (en cuanto “fábrica grande e ingeniosa”: Covarrubias, 1995, p. 736 [s.v. “Máquina”]) compuesta de máquinas (“cuerpos maquinosos”). Esto corresponde a una de las deducibles líneas compositivas del poema, destacada por Sabat de Rivers,<sup>102</sup> y que constituye una tendencia que lo comunica con la “filosofía mecánica” del siglo XVII.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> “¡Oh padece el Autor del Universo, / oh padece la máquina del mundo!” (sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 81, *El divino Narciso* 1750-1751).

<sup>102</sup> “Sor Juana –en este modelo de poesía científica que escribió– buscaba en el fondo un modelo mecánico para poder entender y explicar el universo” (Sabat de Rivers, 1998b, p. 380).

<sup>103</sup> Véanse por ejemplo Sarasohn (1985) y los ensayos del libro de Garber y Roux (2013).

NOTA SOBRE LOS ECLIPSES: EL *PRIMERO SUEÑO*  
COMO MODELO POÉTICO

A propósito de la alegoría cosmológica, valga incluir un breve apunte sobre un profesor de matemáticas y médico en Córdoba, Julián Díaz Serrano, que escribió un romance en endecasílabos para celebrar un libro astronómico de su tío Gonzalo Antonio Serrano (versión de un texto de Riccioli) cuyo tema central de estudio son los eclipses; allí se encuentra un apunte inequívocamente inspirado en el *Primero sueño*:

En la Herculea empresa de los Eclipses  
Con tal afluencia, y claridad procede [...]  
Eclipses yà parciales, yà totales,  
Con demora, ò sin ella, los discierne;  
Tambien difine el centro de la sombra,  
Si de la luz el Padre se obscurece.  
De essa Pyramide, hija de la tierra,  
Que al mismo Olympo escalar pretende,  
Por profanar con su atezado ceño  
De la Arthemis bella el candor alegre.

(Díaz Serrano, como aparece en Serrano, 1744,  
h. sig. \*\*\*\*\*<sub>i</sub>, “En alabanza de tan excelsa obra  
escribia don Julian Diaz Serrano”)

Son más que evidentes los préstamos, incluso literales: el Sol que es “Padre de la luz ardiente” (*Primero sueño* 887) y la sombra piramidal de la Tierra que “escalar pretende”, en este caso, al Olimpo (el cielo), y su “atezado ceño”. Lo notorio es que aquí las metáforas sorjuaninas se aplican de forma directa a un eclipse solar y otro lunar (la profanación de la sombra del candor de la bella Ártemis, la Luna). Hay en el mismo volumen otra oda celebratoria en latín, escrita por un Francisco de la Vega (*magister grammaticae et rhetoricae*) en la que aparecen conceptos

semejantes.<sup>104</sup> De algún interés sería conocer el modo en que leyó aquel profesor cordobés aficionado a la poesía los pasajes “astronómicos” del *Primero sueño*; pero lo que testimonia su texto es una aplicación versificada de las imágenes de su modelo para un fenómeno distinto vinculado, los eclipses, que confluyen en textos antiguos como el ya referido de Plinio. En cierta medida, los dichos del naturalista romano –que comenta ambos temas conjuntamente– facilitan la confusión de la descripción de la noche con la de un eclipse.<sup>105</sup> Esto ha dado lugar a una esforzada exégesis que pretende mostrar que el comienzo del *Primero sueño* refiere un eclipse lunar (Larralde, 2011), hipótesis suficientemente refutada por la crítica (Olivares Zorrilla, 2015; Méndez, 2016, pp. 1022-1023, n. 153). Valga reiterar aquí como claras marcas textuales el sentido restrictivo indicado por Méndez Plancarte del “aun no” (= “ni siquiera”) del verso 12 (Juana Inés de la Cruz, 1951, p. 603); y la inequívoca expresión “la sombra dimidiaba” (*Primero sueño* 152) como indicadora del paso de una fase a otra del tiempo nocturno, del “conticinio” (151) a la medianoche (Méndez, 2016, p. 1022, n. 153). El sentido de la voz “dimidiada” en el poema novohispano es, aunque aplicado al momento inverso del Sol en su nadir, similar a lo dicho por Valdivieso:

<sup>104</sup> Valga citar los pasajes subrayados a propósito junto con las notas correspondientes, incluidas por el autor “para mejor inteligencia de un amigo suyo”: “*Iam fumum merito nigrum*” [“*Ya al humo justificadamente negro*”]: “Intellige vapores admistos aliqua frigiditate terræ ascendentes usque ad secundam regionem aeris quæ nobis visum Lunæ impediunt” (“Entiende a los vapores mezclados con alguna frialdad de la tierra que ascienden hasta la segunda región del aire y que nos impiden ver la luna”); “*Vertunt pyramidalibus*” [“*Se tornan en piramidales*”]: “Loquitur de Lunæ eclipsi, quod nihil est aliud, nisi Luna diametraliter in Cauda Draconis posita, tum terræ umbra interponitur pyramidis forma, quæ paulatim minuitur” (Serrano, 1744, hh. sig. \*\*\*\*\*<sup>iii-iv</sup>); “Se habla de un eclipse de Luna, que no es otra cosa que la Luna puesta diametralmente en la cola del dragón, en el momento en que se interpone la sombra de la Tierra con forma piramidal, que paulatinamente se reduce”).

<sup>105</sup> Es, de hecho, el cotidiano eclipse nocturno, como indican Westfall y Sheehan (2015, p. 8): “Every sunset, the Earth’s rotation brings you into the Earth’s shadow, and with the subsequent sunrise you leave the shadow. Ergo, *night is simply a solar eclipse writ large* (but so commonplace we’ve grown inured to the fact)” (“Cada puesta de Sol, la rotación de la Tierra te lleva a la sombra de la Tierra, y con la subsiguiente salida del Sol dejas la sombra. Luego, *la noche es simplemente un eclipse solar a gran escala* [pero tan lugar común que nos hemos acostumbrado al hecho]).

Si a Dios en el jardin viste enojado  
 Passearse al fresco demediado el día.  
 (1607, fol. 195v, 14)

Sobre el vocablo, bien sugería Perelmuter Pérez (1982a, pp. 244-245) cuestionar la opinión de Corominas (apoyado en Cotarelo: Corominas, 1985, vol. 4, p. 16a [s.v. “Medio”]) sobre no ser palabra castellana sino una hipotética intrusión del Marqués de San Felipe en *Autoridades*; la forma lexical es infrecuente pero no anómala, pues el cultismo ofrece variantes: además de “demediar” son registrables usos de la mucho menos habitual “*dimediar*”<sup>106</sup> junto con “*dimidiar*”, que es por supuesto más etimológica y latinizante.<sup>107</sup> Quizás lo más notable es el empleo del imperfecto en vez del participio, que es tanto en latín como en castellano lo más común. El verbo en uso intransitivo corresponde a la acepción registrada por Covarrubias para “Demediar”: “Haber perdido la mitad de su ser” (1995, p. 404b [s.v.]); o la segunda de *Autoridades*: “Vale tambien cumplir la mitad del tiempo ù de la edad que se havia de vivir” ([1732] 2002, p. 66a [s.v.]). La noción subyacente es de cierto designar la parte media de la noche como *dimidiata nox*<sup>108</sup> y la sombra de la Tierra que

<sup>106</sup> E.g. en el diccionario de Howell: “To Part in the midst; *Mepartir*; *Mezzo partire*; *Medio partiri*, *dimediar*” (1660, [s.v. “To Part”]).

<sup>107</sup> E.g. “Dimidiado plazer, y amor nascido, / Pues la mitad de vna alma lleua el Cielo, / Que queda en soledad, quando fingia / Mil esperanças en la fantasia”. (V. M. Quevedo, 1619, fol. 55r, *Triumpho del monarca Philippo Tercero* 5.65). “Este verso se ha de juntar con el passado, porque el sentido sea entero, aunque en algo quede dimidiado” (Gallo, 1621, col. 681). “conseguido el fin, se juzga la accion, por mas dimidiada, quando bien bien empezada fue” (Enríquez de Villegas, 1656, p. 376; con base en una cita horaciana [*Epistulae* 1.2.40]: “Dimidium facti qui benè coepit habet” [‘Tiene hecha la mitad quien bien comienza’]).

<sup>108</sup> E.g. μέσων νυκτῶν = ‘nocte dimidiata’ (Aristóteles, 1597, p. 981D, *Problemata* 25.4.938a23); “Qvia Jure Romano [...] qvo dies civilis à mediâ nocte incipiebat, qvia media illa nox, nunquam dies, sed dimidiata Nox appellatur” (Glaserus, 1678, h. sig. E2r; ‘Porque en el Derecho Romano [...] donde el día civil comenzaba a medianoche, porque esa media noche para nada se llama día, sino noche dimidiada’); etcétera. Pueden mirarse los comentarios de Aulo Gelio sobre el término latino (“‘dimidiatum’ est quasi ‘dismediatum’ et in partibus duas pares divisum”: *Noctes Atticae* 3.14.6; «dimidiado» es como «dismediado» y dividido en dos partes), donde incluye un ejemplo de Plauto aplicado al mediodía: “Dies quidem iam ad umbilicum est dimidiatus mortuos” (*Menaechmi* 155; ‘El día de cierto ya hasta el ombligo está medio muerto’).

cumple la función, como la imagen ya citada de Milton, de la aguja de un reloj cósmico.

Por otra parte, la efectiva descripción de un eclipse solar aparece en *El divino Narciso*:

Y lo más  
portentoso que descubro,  
es que no causa este eclipse  
aquel natural concurso  
del Sol y la Luna, cuando  
-los dos luminares juntos  
en perpendicular línea-  
la interposición del uno  
no nos deja ver al otro,  
y así el Sol parece obscuro,  
no porque él lo esté, sino  
porque no se ven sus puros  
resplandores.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 1955, p. 80, 1722-1734)

El fragmento se refiere al eclipse sobrenatural en la muerte de Cristo, pero en los términos astrofísicos en que tales fenómenos tienen lugar, con el “concurso” de las luminarias en su alineación perpendicular respecto del plano del centro de la Tierra y los centros de la Luna y el Sol. Por contrapartida, nada de esto se especifica en el *Primero sueño* para deducir la descripción de un eclipse. En cualquier caso, los ejercicios de aquellos profesores del siglo XVIII muestran el modo en que tan sugestivos versos han podido echar a andar la imaginación de mentes más próximas a la ciencia que a la literatura para modestas recreaciones o interpretaciones ilusorias.

## 2. El origen orgánico del sueño

### EL HÍGADO Y EL CALOR VEGETATIVO

Uno de los temas científicos más controvertidos del poema es el que implica a las funciones corporales que anteceden el acto de dormir, descritas con cierta prolijidad por sor Juana, en particular, en los versos que se refieren a la generación del calor interno al que se atribuye el principio fisiológico del sueño:

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

al que en pendencia ajena se introduce);  
 esta, pues, si no fragua de Vulcano,  
 templada hoguera del calor humano,  
 al cerebro enviaba  
 húmedos, mas tan claros, los vapores  
 de los atemperados cuatro humores.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 499-500,  
*Primero sueño* 234-256)

El asunto ha resultado de difícil interpretación (es, según indica Pérez-Amador, “indubitadamente el [fragmento] más complejo de toda la obra”: 2015, p. 39);<sup>1</sup> pábulo a la dificultad es que la poeta, en este pasaje y en otros que lo involucran, omite tenazmente una nominación explícita del órgano u órganos involucrados. La mayoría de los críticos han considerado que se trata del estómago, siguiendo las opiniones de Méndez Plancarte (quien mantuvo cierta ambigüedad al respecto) y Alatorre en sus ediciones;<sup>2</sup> pero Olivares Zorrilla ha sugerido en uno de sus estudios que se refiere a la conjunción del hígado y estómago,<sup>3</sup> González Roldán niega que se trate del estómago y se inclina a conjeturar que es el corazón (2009, pp. 41-42, 207-208), mientras que Soriano Vallès (2019, pp. 54-55, n. *ad* 234-236) y Volek (2016, p. 95, n. *ad* 235) han destacado, en primera instancia, al hígado. Ante tales divergencias, es necesario revisar con mayor minuciosidad la cuestión, comenzando por citar de

<sup>1</sup> Según Volek: “Las teorías de la digestión, mecanicistas, abstrusas hasta el límite, hoy casi ‘esotéricas’ por anticuadas, crean un texto difícil de leer y entender” (2016, p. 82).

<sup>2</sup> Puccini (1999, p. 97), Sabat de Rivers (1998b, p. 252), Olivares Zorrilla (1998, pp. 183-184), Pérez-Amador (2015, p. 259), Méndez (2016, p. 995), Fernández Zambudio (2019, p. 95: “el cuidado estilo con el que nos deleita la poetisa le permite pasearnos por el funcionamiento del estómago sin perder el tono elevado general de la composición”), Ramírez Santacruz (2019, p. 151: “el estómago, donde se genera el calor para todo el cuerpo, sigue enviando al cerebro los vahos de los cuatro humores”), Gutiérrez Reyna (2019, p. 84), etcétera.

<sup>3</sup> “el conjunto del estómago y el hígado” semeja a “la científica oficina del alquimista, en la cual se alambica el alimento para repartirlo equitativamente a todos los miembros del organismo” (Olivares Zorrilla, 2004, p. 7).

forma más extensa la fuente que Méndez Plancarte ha presentado como parcialmente esclarecedora, un pasaje de la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada (texto ilustrativo de la entrada “hígado” en el *Diccionario de Autoridades*):

Para esto se ha de presuponer que el hígado es como el despensero de la casa de un gran señor, que reparte sus raciones y da de comer a todos los de su casa; de suerte que, como el estómago es el cocinero, así el hígado es el repartidor y despensero. Pues él hace desta masa de la sangre dos partes principales. La una es para mantenimiento de todos los miembros y huesos; la cual sangre se distribuye por las venas de todo el cuerpo, que tienen su principio y raíces en el hígado; del cual nace un tronco, que es una vena grande que se llama la vena cava, y esta, a manera de las ramas de un árbol, se va ramificando en diversas venas, unas mayores y otras menores, como lo vemos en las ramas de cualquier árbol, y aun en cada una de sus hojas; estas, pues, extendidas por todo el cuerpo, llevan la sangre mezclada con los otros humores y la reparten por todos los miembros sin dejar parte alta ni baja sin su ración; la cual los mismos miembros llaman y atraen a sí con aquella virtud atractiva que dijimos, y atrae cada miembro a sí de toda aquella masa lo que es conforme a su naturaleza; y así, los huesos, que son duros, atraen a sí, de los cuatro humores, el que es frío y seco, porque estos dos humores son proporcionados a la naturaleza dura que ellos tienen; donde entreviene otra maravilla: que, con ser la sangre cuerpo pesado y que naturalmente corre para bajo, no menos sube del hígado a la cabeza para mantener a ella, junto con todos los huesos y casco duro que hay en ella. Y desta masa también resultan superfluidades y excrementos; mas ni aun éstos quiso el Criador que fuesen inútiles, porque dellos se crían los cabellos y los pelos de la barba en los hombres. (2020, p. 247, 1.26.2 = 1996, p. 242)

La mayor parte de la sangre la envía así el hígado a todo el cuerpo y una parte menor al corazón, donde “de sangre venal se hace sangre arterial” que conduce los espíritus vitales (fray Luis de Granada, 2020,

p. 248); un tipo en efecto es *sanguis venosus* o *nutritivus* y el otro *sanguis arteriosus* o *spirituosus*.<sup>4</sup> Como es notorio, en primera instancia, el sentido y el uso de la voz “despensero” parecen confirmar el directo uso de sor Juana de esta fuente. Pero, aun con el texto de fray Luis a la vista, el pasaje sigue presentando dificultades interpretativas. Pues, a pesar del buen tino inicial, Soriano Vallès (2019) sostiene que la poeta se refiere después al estómago (244-257),<sup>5</sup> y Volek sugiere que al corazón,<sup>6</sup> hipótesis no secundables, pues, aunque se alude también a funciones propiamente estomacales (244-251), no se habla nunca en rigor del órgano, sino del “quilo” elaborado a partir de la substancia del “manjar” por cuanto aquél es la materia alambicada por el hígado; pero, sobre todo, no hay modo de no entender que los versos “ésta, pues, sino fragua de Vulcano, / templada hoguera del calor humano” no constituyan sino una estructura recapitulativa y reafirmadora del mismo sujeto: “Y aquélla del calor más competente / centrífica oficina”;<sup>7</sup> es indudable que se refiere a un mismo órgano como fuente de calor y que precisamente se nombra como “oficina”, que es “El sitio donde se hace, se forja ò se trabaja alguna cosa” (*Diccionario de Autoridades*, 1737/2000, p. 21b [s.v. “Oficina”]), lo que facilita la imaginaria correlación mitológica con la “fragua de Vulcano”, la “*officina Cyclopum*”: “*dum gravis Cyclopum / Volcanus ardens visit officinas*” (Horacio, *Carmina* 1.4.7-8; ‘mientras el ardiente Vulcano / visita las arduas forjas de los Cíclopes’).

Por ello es necesario revisar sus implícitas dificultades, echando mano de mayores recursos textuales, pues un solo autor suele no bastar

<sup>4</sup> Sobre los dos tipos de sangre, ver Galeno (1822a, pp. 450-451 y 495-499, *De usu partium* 6.10 y 17).

<sup>5</sup> Soriano Vallès: “[v. 244]. Aquí comienza la descripción de la labor del estómago [...]. [vv. 253-254] La ‘templada hoguera del calor humano’ es, según lo dicho, el estómago” (2019, pp. 56-57, nn.).

<sup>6</sup> Volek: “Si nos atenemos al dominico granadino, esta metáfora señalaría que se pasa al corazón”; pero se trata de otro caso más “de una lectura imprecisa de Luis de Granada” (2019, p. 95, n. *ad* 252-253 y p. 20).

<sup>7</sup> Así lo entienden el editor Alatorre y muchos críticos, como Sabat de Rivers (1998b, p. 375, aunque identificando al órgano con el estómago).

para comprender contenidos de cierta complejidad, oscurecidos por la distancia temporal y hermenéutica; en tales intentos, las imprecisiones interpretativas nacen no de una peligrosa abundancia inquisitiva (riesgo que el desinterés o la incuria suelen exitosamente evadir) sino de una desacertada selección de materiales o de su incorrecta lectura, es decir, nacen siempre no por exceso sino por defecto.

En primer término, hay que comprender que la diferencia funcional entre los órganos planteada en la exposición de fray Luis obedece a distinciones tradicionales que provienen de la doctrina galénica; pues, como ya mostró Laín Entralgo, una fuente básica general para los conceptos expresados sobre temas anatómicos por el maestro dominico es el “príncipe de los médicos” (Luis de Granada, 2020, p. 229, 1.23), sobre todo su obra *De usu partium*, y, de modo particular, para lo que toca al aparato digestivo (Laín Entralgo, 1946, pp. 20-21, 39-42).<sup>8</sup> El estómago era, para Galeno, un órgano importante, “como un depósito (ταμειῶν: *aerarium*) común de todos los miembros situado en la mitad del animal” (Galeno, 1822a, p. 267, *De usu partium* 4.1); pero, en efecto, es descrito como una “despensa”, no un “despensero” (ταμίᾱς), labor que en modo alguno cumple,<sup>9</sup> sino que es propiamente atribuible al hígado, el órgano que era el “principio del alma” (de la “concupiscible”) y que distribuye la sangre “no como sirviente sino como señor” (Galeno, 1823a, pp. 342 y 535, *De placitis Hippocratis et Platonis* 3.7 y 5.4). Por ello, en efecto, se le consideraba ser “el principio de las venas y primer órgano de la generación de la sangre” (αἱμάτωσις / *sanguificatio*: Galeno, 1822a, p. 297, *De usu partium* 4.12)<sup>10</sup>

<sup>8</sup> La función del hígado como creador y distribuidor de la sangre y los humores confirma una posición más galénica que aristotélica, pese a no abrazar el discrimen de una “potencia natural” (Laín Entralgo, 1946, p. 28).

<sup>9</sup> “Luego el estómago, como despensera competente, es decir, eficiente, distribuye el quilo, con los humores, a todos los miembros del cuerpo”, afirmaba Sabat de Rivers (1998b, p. 375); pero ni el estómago es un distribuidor corporal, ni el quilo como tal es materia de la que directamente participen los demás miembros, ni aquel órgano es el generador de los humores.

<sup>10</sup> En la versión latina: “quæ venarum est principium et generationis sanguinis causa” (Galeno, 1556, fol. 138r, *De vsu partium corporis humani libri xvii* 4.10). Téngase presente que las traducciones *de verbo ad verbum* que en el siglo xv realizó Niccolò da Reggìo

que lleva así (a través de las venas mesentéricas o meseraicas) a la porta la parte útil del quilo (χυλός) en un proceso comparable a la fermentación del vino con el que la convierte en “sangre perfecta” “para alimentación del animal” que envía ya “roja y pura” “arriba” a la vena cava “que la recibe y que la transporta a todo el cuerpo” (Galeno, 1822a, pp. 269-272, 303-304, *De usu partium* 4.3-4. 13 /1566, fols. 135v-136r y 138v-139r, *De vsu partium* 4.3-4, 13).<sup>11</sup> De forma consecuente se puede motejar su función como “nodriza” por la cual son servidas las demás potencias<sup>12</sup> o la propia de un “mayordomo”.<sup>13</sup>

Valga también recurrir a textos de otros poetas, pues son útiles para ilustrar estas añejas concepciones y su transformación literaria; por ejemplo, el en su tiempo celeberrimo Du Bartas:

Fendray-je l'estomach, qui, cuisinier parfait,  
Cuit les vivres si bien, qu'en peu d'heure il en fait  
Un chile nourricier: et fidele l'envoye  
Par la veine portiere es cavernes du foye?  
Le foye en fait du sang, puis le jettant dehors,  
Le despart justement aux membres de ce corps  
Par les conduits rameux d'une plus grande veine,  
Semblable, ou peu s'en faut, à la vive fontaine,  
Qui divisant son cours en cent petits ruisseaux,

---

tienen una considerable importancia histórica y fueron a menudo reproducidas en el Renacimiento; en particular, su versión *De usu partium* “was never supplanted” (Durling, 1961, p. 233; ‘nunca fue substituida’).

<sup>11</sup> Son enseñanzas repetidas en el siglo xvii por galenistas ortodoxos, como el médico titular de la Inquisición Diego de Valverde Orozco: “muchas y casi infinitas venas (llamadas maeseraicas) [...] entrando por entre las dos tunicas de las tripas, siruen para atraer el quilo (que es vna sustancia blanca en que se conuirtio la comida en el estomago) y llevarlo al hígado, para que le conuierta en sangre perfeta” (1653, p. 37).

<sup>12</sup> “Nutrienti vero potentiae universae famulantur [...] altrix ista potestas in iocinore principem sedem obtineat” (Averroes, 1522a, fol. 85v; ‘En verdad, las universales potencias son servidas por la nutriente ... esta facultad nodriza tiene en el hígado su sede principal’).

<sup>13</sup> La función del hígado resulta nominalmente similar en una visión “monárquica” del cuerpo, derivada del aristotelismo, donde se considera al corazón “príncipe absoluto”, al cerebro “canciller” y al hígado “mayordomo” (Hofmann, 1645, p. 74).

Humecte un beau jardin de ses esparses eaux.

(2011, p. 343, *La Sepmaine*, "Sixième jour" 677-686)

[¿Penetraré el estómago, cocinero perfecto,  
Que cuece el alimento tan bien que en poco lo hace  
Un quilo nutritivo; y fiel luego lo envía  
Por esa vena porta a cavernas del hígado?  
De sangre está hecho el hígado, luego echándola fuera  
Justo la distribuye a los miembros del cuerpo  
Por ramosos canales de una vena más grande,  
Similar a la viva fuente, o poco le falta,  
Dividido su curso en cien breves arroyos,  
Riega un bello jardín con sus aguas dispersas].

De manera concisa, Du Bartas expone la fisiología de la digestión y las funciones del estómago y el hígado según la tradición galénica. También lo hizo John Davies, sobre la misma potencia vegetativa del alma, implicando los varios órganos involucrados pero con la explícita comparación de la nodriza, usada ya por Averroes (1975), como propia del hígado:

Her *quickning* power in every living part  
Doth as a Nurse, or as a Mother serve;  
And doth employ her *Economicke Art*,  
And busie care, her houshold to preserve.

Here she *attracts*, and there she doth *retaine*,  
There she *decocts*, and doth the food prepare,  
There she *distributes* it to every vaine.

(p. 36, *Nosce teipsum* 937-943)

[Su don *vivificante* en cada viva parte,  
Obra como nodriza, o como una madre sirve;

Y hace empleo de su *económica arte*,  
Y atareado cuidado, para guardar su casa.

Por una parte *atrae*, por la otra *retiene*,  
Hace la *decocción*, la comida prepara,  
Luego la *distribuye* a cada vena].

Davies compara la potencia vegetativa con Marta, la diligente ama de casa, y con una Dríade, el espíritu que anima los árboles; Du Bartas, con una fuente que por un centenar de canales (las venas) surte con agua un jardín (el cuerpo), del modo en que fray Luis usaba otro viejo símil: el de las ramificaciones y nervaduras de un árbol (los dos últimos, de procedencia galénica).<sup>14</sup> Son las mismas nociones que poetiza sor Juana al realzar la labor de la “oficina” “despensera / que avara nunca y siempre

<sup>14</sup> La alegoría de la fuente y jardín de Du Bartas se remonta a las comparaciones platónicas sobre los poderes demiúrgicos que τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἶον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκνάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο (*Timaeus* 77c; ‘nuestro propio cuerpo irrigaron por conductos abriendo como canales en unos jardines, para que sea regado igual que de una fuente’) / ῥεῖν ὥσπερ αὐλῶνος διὰ τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν ποιεῖ ῥεύματα (79a; ‘hace fluir igual que de un acueducto a través del cuerpo los humores de las venas’); símil paralelo en Aristóteles (*De partibus animalium* 3.5.668a14-19) que el estagirita, de acuerdo con sus concepciones, aplica al corazón. Galeno retomó el símil a propósito de la vena cava como una suerte también de “acueducto” (ἀγωγόν) con sangre y numerosísimos canales que se reparten en todos los miembros del animal (1822a, p. 272, *De usu partium* 4.5). Eran en efecto nociones relacionables también con la jardinería, como corresponde a las aún más comunes semejanzas vegetales del hígado, al cual se le han asignado actividades “como las que son en las plantas” (1822a, p. 308, *De usu partium* 4.13), propias claro está del alma o naturaleza vegetativa o nutritiva; ver por ejemplo: Galeno (1823a, pp. 533 y 656-657, *De placitis Hippocratis et Platonis* 5.4 y 8.1) y lo apuntado por Baldassari (2022, pp. 56-58). Comparaciones muy repetidas en obras divulgativas y tratados médicos del Renacimiento; en La Primaudaye (1580): “ils entendent par la fontaine, le foye, qui est la fontaine du sang; par la cruche, les veines, à cause que ce sont les vaisseaux, par lesquels le sang est puisé du foye comme de sa source, pour l’en tirer, et le distribuer à tout le corps” (fol. 218v; ‘ellos entienden por la fuente el hígado, que es la fuente de la sangre; por el cántaro, las venas, a causa de que éstas son los vasos por los cuales la sangre es tomada del hígado como de su fuente, para sacarla y distribuirla a todo el cuerpo’). “Criote el hígado, fuente y mineral de la sangre, para regar el jardín del cuerpo, por los caminos y ríos de las venas, y arterias, que con tanto misterio corren y rodean el cuerpo” (Pereyra, 5431 [1671], p. 9). Otras muestras en Oddi (1570, fol. 85r); Roggiero (1574, fol. 10v); Cristóbal de Vega (1587a, p. 11b); Alsted (1615, p. 675); etcétera.

diligente, / ni a la parte prefiere más vecina / ni olvida a la remota” y que “las cantidades nota / que a cada cual tocarle considera” de las substancias nutricias, al modo en que, según anota Alatorre, hace “una madre que, rodeada de hijos, reparte equitativamente el sustento entre todos” (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 499, n. *ad* 235). Es curioso notar que el verso “y en ajustado natural cuadrante” (*Primero sueño* 240), que ha sido suficientemente explicado por los especialistas,<sup>15</sup> puede revestirse de cierta plasticidad interpretativa desde una perspectiva científica o según la óptica moderna (a veces aplicada a otros componentes del pasaje, como la voz “científica”).<sup>16</sup>

Pero un mayor problema exegético resulta de la insistencia de sor Juana en considerar al órgano innominado como fuente de calor, que es la característica que enfáticamente se le atribuye. Es de hecho el elemento fundamental destacado por la jerónima en toda la sección del poema en que trata de las funciones orgánicas, con cuyo asunto abre:

El alma, pues, suspensa  
del exterior gobierno [...]  
solamente dispensa  
remota, si del todo separada

<sup>15</sup> Véase Pérez-Amador Adam (2015, p. 260). La voz “cuadrante”, ya en *Autoridades*: “Se llama también la tabla que se pone en las Parróchias, para señalar el orden de las Missas que se han de decir aquel día” ([1737] 2002, p. 446b [s.v. “Cuadrante”]).

<sup>16</sup> Cabría entender una implícita referencia más sutil a la propia forma del hígado, que fue comparada con la de la luna y que podría asimilarse figuradamente al *lunae quadrans*, al cuarto creciente o menguante lunar (*luna dimidiata*): “Hepar positum est in latere dextro costarum superiorum ex costis superioribus. Et forma ipsius est forma lunae” (Averroes, 1552b, fol. 9ra; ‘El hígado está colocado en el lado derecho de los costados superiores fuera de las costillas superiores. Y la forma del mismo es una forma de luna’); “Formam habet lunarem” (Guy de Chauliac, 1997, p. 48; ‘tiene forma lunar’); “Iecoris vero figura oblonga est, et (ut aiunt) figurae lunae consimilis, quod quando non plena videtur intelligas” (Marcello, 1508, fol. 43v; ‘De cierto, la figura del hígado es oblonga, y [como dicen] parecida a la figura de la luna, que has de entender cuando se ve no llena’). O bien, podría incluso adquirir validez “espacial” en un sentido más actual, según la convencional división moderna del abdomen en cuatro cuadrantes; así: “The normal liver [...] is located in the right upper abdominal quadrant” (O’Neil, 2015, p. 1; ‘El hígado normal ... está localizado en el cuadrante abdominal derecho superior’).

no, a los de muerte temporal opresos  
 lánguidos miembros, sosegados huesos,  
 los gajes del calor vegetativo.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 497, *Primero  
 sueño* 192-193, 196-200)

El texto introduce el tema del calor interno que retomará en versos posteriores, utilizando los mismos conceptos, el “alma” que “dispensa”, o la “centrífica oficina” específicamente denominada como “despense-ra”, los “gajes” o “cuantidades” del nutrimento o calor necesarios para la continuidad de la vida orgánica. De modo inequívoco, se debe entender que se trata de una operación del alma o naturaleza “nutritiva” [θρεπτική] o “vegetativa” [φυτική],<sup>17</sup> la básica función de la vida que comparten los animales y las plantas y que por ello se identifica en primera instancia con ellas. Galeno retomó las enseñanzas platónicas y sostuvo que la triple “substancia del alma” se halla comprendida en tres órganos: ἐν ἐγκεφάλῳ μὲν λογιστικὴν, ἐν καρδίᾳ δὲ θυμοειδῆ, κατὰ δὲ τὸ ἥπαρ ἐπιθυμητικὴν, ἢ φυτικὴν, ἢ γεννητικὴν, ἢ, ὡς οἱ περὶ τὸν Ἀριστοτέλην, θρεπτικὴν (Galeno, 1823a, p. 521, *De placitis Hippocratis et Platonis* 5.3; ‘en el cerebro la racional, en el corazón la irascible, en el hígado la concupiscible, o vegetativa, o generativa, o, según Aristóteles y sus seguidores, nutritiva’). Los comentaristas de la época renacentista-barroca asimilaban la propia noción de *alma* con el calor interno con criterios platónico-galénicos: “Galeno [...] dize, que esto que se ha dicho naturaleza, es el calido innato, que quantas cosas ay en el mundo le tienen. *Natura, et calor innatus idem est*. Esta es el anima de Platon” (Guerrero, 1682, fol. 17v).<sup>18</sup> Todo ello demuestra la coherencia conceptual y terminológica de sor Juana en esta materia, al designar

<sup>17</sup> Aun si no abrazara del todo el distingo de “tres almas”, por preservar su unidad substancial, un autor como fray Luis de Granada puede mantener nominalmente la designación: “la facultad del ánima vegetativa”, “daremos fin al tratado del ánima vegetativa”, “del ánima sensitiva” (2020, pp. 234, 238, 255).

<sup>18</sup> Véase Galeno (1829b, p. 809, *In Hippocratis aphorismos commentarii* VII 5.22).

galénicamente al hígado como fuente del calor que ella llama, según su función orgánica, “vegetativo”<sup>19</sup> y vincularlo de forma general con el alma o potencia de la cual es instrumento.<sup>20</sup>

Esto, sin embargo, ha contribuido a la perplejidad y al desacierto interpretativo de los modernos críticos del poema. Por ejemplo, no sin razón González Roldán expresaba su desconcierto frente a esa identificación funcional, pues es el corazón al que la ciencia médica antigua suele atribuir dicha cualidad (2009, pp. 207-208), expresada por el propio Galeno, en cuanto “principio de las arterias y del calor ingénito [τῆς ἐμφύτου θερμασίας]” (1822a, p. 625, *De usu partium* 8.4).<sup>21</sup> Ya Aristóteles lo indicó de ese modo (sin dejar de señalar también la “naturaleza caliente” del hígado: *De partibus animalium* 3.670a23-27), como órgano centralísimo según su propia concepción fisiológica. Sin embargo, al comentar la enseñanza hipocrática, Galeno advirtió que “en efecto dice que la sangre es distribuida por el hígado, y el pneuma por el corazón, pero el calor por ambos [θερμασίαν δ’ ἐξ ἀμφοῖν]” (1823a, *De placitis Hippocratis et Platonis* 6.8); πιθανὸν γὰρ ἐκ τῶν κατὰ τὸ ἥπαρ χωρίων, ὅθεν ἢ χορηγία τοῦ αἵματός ἐστιν, ἀνασπᾶσθαι τὴν τε θερμασίαν καὶ τὴν ὑγρότητα (1829c, p. 258, *In Hippocratis epidemiarum librum VI Commentaria* 5.9; ‘pues es verosímil que de las

<sup>19</sup> Como bien precisaba Temkin (1977): “Aristotle’s ‘nutritive soul’ [*De anima* 415a23] reappeared in Galen’s ‘vegetative soul’, which he admitted as a synonym for ‘nature’ in animals and man [Galeno, 1821a, pp. 1-2, *De naturalibus facultatibus* 1.1]” (p. 305; ‘El «alma nutritiva» de Aristóteles reapareció en el «alma vegetativa» de Galeno, que él admitió como un sinónimo de «naturaleza» en los animales y el hombre’).

<sup>20</sup> “el calor natural, que es el más importante instrumento con el que el ánima vegetativa hace sus operaciones” (Mexía, 2003, p. 808, *Silva de varia lección* 4.6); “celle ame & vie, qui est appellee vegetatiue ou nourissante, & que l’homme a commune avec tous animaux, a deux principaux instrumens au corps, à sçauoir la chaleur & l’humidité, desquels la chaleur est le premier & le principal” (La Primaudaye, 1580, fol. 67v; ‘aquella alma y vida, que es llamada vegetativa o nutritiva, y que el hombre tiene en común con todos los animales, tiene dos principales instrumentos en el cuerpo, a saber, el calor y la humedad, de los cuales el calor es el primero y el principal’); “Praestantissimum Potentiae Vegetanti instrumentum est calor” (Lechner, 1616, p. 6; ‘El más destacado instrumento de la potencia vegetativa es el calor’); etcétera.

<sup>21</sup> “como un cierto hogar y fuente” “del calor ingénito” (1822a, p. 436, *De usu partium* 6.7). “cor [...] apud Scholas caloris fontis nomen meruit” (Bartoli 1666, p. 32; ‘el corazón ... entre las escuelas ha merecido el nombre de fuente del calor’).

regiones del hígado, de donde es el abastecimiento de la sangre, se saque también el calor y la humedad’). Como ha indicado un estudioso de la fisiología galénica: ‘Galen definitely assumed that some heat is produced in the liver by the breakdown of the ingested foodstuffs, and that the blood carries some heat from the liver through the veins to the periphery of the body’ (Siegel, 1968, p. 162; ‘Galeno asumió de forma decidida que algún calor es producido en el hígado por la desintegración del material alimenticio ingerido, y que la sangre transporta algún calor desde el hígado a través de las venas a la periferia del cuerpo’). De cierto hay aquí implícita una distinción más sutil, pues debe repararse que el mismo médico de Pérgamo reconoció dos tipos de calor interno: θερμασία μὲν τις ἔμφυτος ἐν ἥπατι παρέχεται, καθ’ ἣν αἷμα γεννᾶται· θερμασία δὲ ἑτέρα πλείων ἔστι κατὰ τὴν καρδίαν, εἰς θυμοῦ γένεσιν ἡμῖν δοθεῖσα (1829c, *In Hippocratis epidemiarum librum VI Commentaria* 5.5; ‘efectivamente cierto calor innato es producido en el hígado, por el cual se genera la sangre; pero otro calor mayor es por el corazón, que nos ha sido dado para la génesis de la ira’). En la versión latina del profesor paduano Julio Paulo Crasso: “Calor sanè quidam naturalis, per quem sanguis creatur, in iecore continetur: calor etiam alter in corde maior inest ad iram excitandam nobis datus” (Galeno, 1565, fol. 190r, *In Sextum Hippocratis librum de Morbis Vulgaribus, Commentarij sex* 5.5; ‘Razonablemente, cierto calor natural, por el que se crea la sangre, está contenido en el hígado; otro calor además se halla en el corazón dado a nosotros para excitar la ira’). El calor del corazón es el que opera “conforme a la emoción” (κατὰ πάθος) generando de modo particular la ira (θυμός), transfiriendo su calor a otras partes por vía arterial (Galeno, 1823a, p. 601, *De placitis Hippocratis et Platonis* 7.3). Sobre este deslinde, se abunda en la última obra galénica, cuyo pasaje a propósito cabe citar en la versión latina:

et secundum hoc tu potes nominare uirtutem que est in epate uirtutem naturalem, et potes eam nominare animam sicut nominauerunt eam Plato et Aristotiles. sed dico quod epar est principium caloris naturalis et est in

animalibus loco rei similis radici plantarum, et quod calor qui portatur a corde in totum corpus et dat sensum [sentis corpus] calidum tactu [qui] est alter a calore isto (Galeno, 1999, p. 102, *De propriis placitis* 13.1-2).

[y de acuerdo con esto puedes llamar a la facultad que está en el hígado facultad natural, y puedes llamarla alma como la han llamado Platón y Aristóteles. Pero digo que el hígado es el principio del calor natural y en el caso de los animales es cosa semejante a la raíz de las plantas, y que el calor que es transportado desde el corazón a todo el cuerpo y da una sensación [sientes el cuerpo] cálida con el tacto [que] es distinto de este calor].

El calor hepático es el que directamente permite la digestión y la elaboración de la sangre, procesos ya dilucidados en reflexiones platónicas: τὸ γὰρ ἔμφυτον θερμὸν αἴτιον εἶναι φησι τῆς τε κατὰ τὴν γαστέρα πέψεως τῶν σιτίων καὶ τῆς ἐντεῦθεν εἰς ἥπαρ τε καὶ φλέβας ἀναδόσεως, καὶ προσέτι τῆς αἱματώσεως, καὶ τῆς εἰς ὅλον τὸ σῶμα φορᾶς τε καὶ πέψεως (Galeno, 1823a, p. 707, *De placitis Hippocratis et Platonis* 8.7; ‘Pues dice [Platón] que el calor ingénito es la causa de la cocción de los alimentos en el estómago y de allí su distribución al hígado y las venas, y además de la transformación en sangre, y de su movimiento y también cocción a través de todo el cuerpo’). En otros textos, Galeno reiteró que hay calor natural en el estómago y el hígado (Durling, 1988, p. 211) y especuló que éste circunda a aquél para calentar los alimentos (Galeno, 1822a, p. 284, *De usu partium* 4.8). De esas enseñanzas deben derivar apuntes como el de Macrobio, quien destacaba, explicando el proceso digestivo, que el hígado “habet nativum calorem [...] iecur caloris [...] domicilium est” (Macrobio, 1970, *Saturnalia* 7.4.19-20; ‘tiene calor nativo ... el hígado es domicilio del calor’). Ciertamente el énfasis en su condición calórica y fuente de calor principal, incluso en la mera función digestiva, resultaba en parte discutible,<sup>22</sup> pero puede

<sup>22</sup> Por ejemplo, Sabuco (1587, *Nueva filosofía*, fol. 149r) sigue la explicación galénica (véase Galeno, 1821c, p. 164, *De naturalibus facultatibus* 3.7) y apunta que la cocción del quilo

en lo fundamental juzgarse una tesis válida en términos médicos de la tradición galénica. La lógica subyacente es la antedicha: siendo el hígado el órgano principal de la función nutritiva, cabe entenderlo como fuente primaria del calor natural; lo comentaba, en su análisis crítico de esas concepciones, Averroes: “Erit igitur scaturigo caloris istius iecur, aliaeue nutritioni addictae partes” (1552a, fol. 85va; ‘Será por consiguiente el manantial de este calor el hígado, y las otras partes adjudicadas a la nutrición’).<sup>23</sup> Hay apuntes de médicos renacentistas que señalan esta cualidad del órgano, como hizo por ejemplo el “divino” Valles, al asentar que el *calor* “in ipso hepate est copiosissimus” (1625, p. 128; ‘en el mismo hígado es muy copioso’). Ello se vincula previsiblemente con la supuesta “cocción” del alimento, como exponía en su difundido libro Pierre de la Primaudaye: “Et quant à son temperament il [le foye] est chaud et humide, tel qu’il convient au sang, et à la coction et cuite qu’il a à faire, qui est semblable à une viande bouillie [...] ce membre et instrument est le principal de la cuisine du corps humain” (1580, fol. 217v; ‘Y en cuanto a su temperamento él [el hígado] es caliente y húmedo, tal como conviene a la sangre, y a la cocción y cocinado que él ha de hacer, que es semejante a una carne hervida ... este miembro e instrumento es el principal de la cocina del cuerpo humano’). Es útil citar lo observado al respecto por Huarte de San Juan: “El hígado (donde reside la facultad concupiscible) tiene por natural temperamento el calor y humedad a predominio, del cual jamás sale en tanto que vive el hombre [...] y si el hígado no es

---

se realiza en la “olla” del estómago por medio de “tres criados o cocineros” que son “una ascua grande de un lado, que es el hígado, y otra pequeña del otro lado, que el bazo, y una llama activa de fuego encima que es el corazón” (Sabuco, 1587, fol. 149r).

<sup>23</sup> Por supuesto, el gran aristotélico sostiene una posición acorde con la doctrina del maestro; lo apunta con respecto al tema del pulso: “Nos [...] cor tamen iocinori eam [virtutem] transmittere dicemus: venae etenim, quae ab hepate sunt, minime feriunt. Pulsuum vero effectrix facultas illa vitalis a corde emanans” (Averroes, 1552a, fol. 85va; ‘Nosotros ... aún decimos que el corazón transmite esta [fuerza] al hígado; y en efecto las venas que provienen del hígado en absoluto laten. En verdad aquella facultad vital generadora de pulsos nace del corazón.’). Véase por ejemplo la crítica a la postura galénica de un aristotélico como Hofmann (1625, p. 95).

caliente en exceso, no podrá cocer los alimentos ni hacer sangre para la nutrición” (1989, pp. 582-583, 14 [16]). Por lo tanto, puede inferirse una impecable coherencia galénica en los conceptos manejados por sor Juana, con el apoyo de lo apuntado por fray Luis de Granada (que menciona que el hígado es “miembro caliente”: 2020, p. 241, 1.26), pero que no se basa únicamente en él, sino que debe entenderse fundamentado en otros autores, con probabilidad, las obras mismas de Galeno y de otras autoridades médicas. La designación de “calor vegetativo”, que como tal no es ni mucho menos tópica, demuestra de manera añadida que la poeta utiliza de forma inteligentemente meditada sus contenidos, pues distinguió con personal y pertinente terminología entre los dos tipos de calor interno, llamando a uno “vegetativo” (*Primero sueño* 200), el que corresponde al hígado y al “alma” nutritiva o función así denominada, y el “nativo” (221), que es propio de la función vital, el alma irascible y el corazón. El término resulta también válido si se tiene en cuenta la unidad intrínseca del “espíritu natural” y el “calor innato” indicada en términos galénicos por Giovanni Battista Da Monte: “spiritum naturalem debemus intelligere esse eundem cum calore innato” (1554, fol. 248rM; ‘debemos entender que el espíritu natural es el mismo que el calor innato’). Desde luego, el *spiritus naturalis*, según la división tripartita ya referida,<sup>24</sup> es creación del “alma vegetativa” que reside en el hígado (Siegel, 1968, p. 186), y puede entenderse que es una modalidad de ese sutil vehículo que establece la necesaria conexión entre dos sustancias distintas, el alma y el cuerpo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Tópicamente: “vocari autem tres illos spiritus à tribus fontibus emanantes proprijs nominibus, nempe vitalem, qui à corde per arterias spargitur, animale, qui à cerebro per nervos in subiectas partes descendit; tertium ab hepate per venas influere tanquam vehiculum naturalis facultatis” (Argenterio, 1561, p. 283; ‘pero además son llamados aquellos espíritus que nacen de tres fuentes con sus nombres propios, a saber: el vital, que se esparce desde el corazón por las arterias; el animal, que desde el cerebro desciende por los nervios a las partes subordinadas; el tercero desde el hígado fluye por las venas como vehículo de la facultad natural’).

<sup>25</sup> Por ejemplo, en la aplicación bruniana de la noción médica: “Anima per se et immediate non est obligata corpori, sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quadam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animale est et elementarem” (Bruno, 2000b, p. 342, *Theses de magia* 12.[24].79r; ‘El alma por sí misma y de forma directa

Es notorio que sor Juana quiso darle un relieve principal en su texto al calor interno vinculado con facultad vegetativa y operando como *θεραπευτική δύναμις* ('potencia nutritiva') en los procesos digestivos relacionados con el sueño; para ello sigue con sustento textual directo o indirecto las nociones galénicas referidas y las que involucran a la fisiología del durmiente, "porque durante el sueño el calor se retrae al interior del cuerpo", y al calor "doméstico y natural" el sueño lo "aumentará y robustecerá" (Galeno, 1829c, pp. 173 y 178, *In Hippocratis aphorismos commentarii VII* 4.4.16 y 17), al contrario del calor de los miembros externos que disminuye al dormir. Es en esa parte del cuerpo donde se concentra el calor y la actividad corporal mientras que se despliegan funciones contrarias al estar despiertos: *εἰ μὲν ἐν τοῖς ὕπνοις εἴσω συννεύει τὸ αἷμα καὶ δηλονότι τὸ ἔμφυτον θερμὸν, ἐν δὲ ταῖς ἐγρηγόρσεσιν ἐκτὸς ἀποτείνεται, πεφθίσεται μὲν ἐν τοῖς ὕπνοις τὰ κατὰ τὴν γαστέρα τε καὶ ἥπαρ, ὅλον δὲ τραφήσεται τὸ σῶμα κατὰ τὰς ἐγρηγόρσεις*<sup>26</sup> (Galeno, 1829c, p. 301, *In Hippocratis epidemiarum librum VI Commentaria* 5.5.32; 'Si, por un lado, en los sueños la sangre y claramente el calor nativo se acumula adentro y, por la otra, en la vigilia se extiende afuera, ora será cocido en los sueños lo que toca al estómago y al hígado, ora el cuerpo completo será alimentado durante la vigilia'). Éstas son las nociones fisiológicas básicas; pero hay incluso otros aspectos concomitantes que refuerzan dicha concepción, como los diversos atributos calóricos del hígado "concupiscible" (con los estímulos de la juventud, el arrojo, el deseo sexual, el licor, etcétera).<sup>27</sup>

La idea de la digestión como "cocción" fue objeto de comparaciones ilustrativas y aun poéticas. No es extraño que sor Juana eligiese la de una

---

no está ligada al cuerpo, sino mediante el espíritu, esto es, una cierta substancia corpórea sutilísima, que en cierto modo se halla entre la substancia animal y la elemental').

<sup>26</sup> En su versión latina: "Porrò si in somnis sanguis, & cum eo naturale calidum interius abditur, in vigilia vero ad extima profunditur, quæ in ventriculo & iecore sunt, per quietem concoquentur, in vigilia vero totum corpus aletur" (Galeno, 1565, fol. 194r, *In Sextum Hippocratis librum de Morbis Vulgaribus* 5.32).

<sup>27</sup> Recuérdense por ejemplo algunas expresiones de Shakespeare: "Hot livers" (2016, p. 1309, *Henry IV* 2.4.266; 'Hígados ardorosos'), "With liver burning hot" (2016, p. 1778, *The Merry Wives of Windsor* 2.1.91; 'Con el hígado ardiendo'); "I had rather heat my liver with drinking" (2016, p. 2547, *Antony and Cleopatra* Sc. 2.1.2.19; 'Preferiría calentar mi hígado bebiendo'); etcétera.

“oficina” o una “forja”; la base de semejante metáfora se encuentra en el antiguo símil usado tanto por Aristóteles (*De somno et vigilia*, III, 457b18-20) como por Galeno entre el fuego y el calor (τὸ θερμὸν) interno que requiere también del alimento y opera en semejanza de él:

ὥσπερ γε καὶ τὸ πῦρ, ὅταν εἷς τι πλῆθος ξύλων σεσωρευμένων ἐμπέσῃ. ὥσπερ δὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ πῦρ, ὅταν ἐγκρατὲς τῆς ὕλης γένηται, ῥώννυταί τε καὶ εἰς μέγεθος αἴρεται, οὕτω καὶ τὸ ἔμφυτον θερμὸν, ὅταν ἀπολαύσῃ τῆς τροφῆς κατεργασάμενον τοὺς χυμοὺς οἷς ἐνέπεσεν ἑαυτοῦ τε πλέον ἤδη καὶ ῥωμαλεώτερον γίνεται. (Galeno, 1825, p. 134, *De causis pulsuum* 3.9)

[también por cierto como el fuego, cuando arrojado en alguna masa de leños amontonados. Y como este mismo fuego, cuando se vuelve potente por la materia, es fortalecido y también se alza hacia lo alto, así también el calor ingénito, cuando ha gozado del alimento habiendo compuesto los humores en los cuales se arrojó y ya pleno en sí mismo también vigoroso se torna].

Conceptos e imágenes clásicas fueron aplicados en futuras figuraciones poéticas; puede ser útil pensar en la de Edmund Spenser, cuando describió alegóricamente esos procesos físicos en “the House of Alma”:

It was a vault ybuilt for great dispence,  
 With many raunges reard along the wall;  
 And one great chimney, whose long tonnell thence  
 The smoke forth threw. And in the midst of all  
 There placed was a caudron wide and tall,  
 Vpon a mighty furnace, burning whot,  
 More whot, then *Aetn'*, or flaming *Mongiball*:  
 For day and night it brent, ne ceased not,  
 So long as any thing in it the caudron got.

(Spenser, 1912, p. 115a, *The Faerie Queene* 2.9.29a-i)

[Construida esa bóveda fue para un gran consumo,  
Con múltiples estufas a lo largo del muro;  
Y una gran chimenea, por cuyo gran conducto  
El humo arroja afuera. Y en la mitad de todo  
Se halla allí colocado un caldero ancho y alto,  
Sobre un potente horno, ardiendo muy caliente,  
Más caliente que el *Etna*, o *Mongibelo* en llamas:  
Quemando noche y día, no ha cesado no,  
En tanto que cualquier cosa a ese caldero llegó].

Spenser se refiere al estómago, como la gran “caldera” sobre un “horno” que arroja sus humosidades por una “chimenea”, en la “cocina” fisiológica que constituye la parte central del alma vegetativa-apetitiva. Parece que Spenser entrelaza metáforas de Lucrecio; sobre el volcán Etna como “horno”:

Nunc tamen illa modis quibus inritata repente  
flamma foras vastis Aetnae fornacibus efflet,  
expediam.

(*De rerum natura* 6.680-682)

[Pero ahora de qué modos esa llama excitada  
arroja fuera de pronto por los vastos hornos del Etna,  
expondré].

Y el mismo símil aplicado al estómago de un cuerpo enfermo:

flagrabat stomacho flamma ut fornacibus intus.

(*De rerum natura* 6.1169)

[flagraba en el estómago la llama como hornos adentro].

Debe destacarse que, al igual que Spenser, sor Juana revisa los tres centros orgánicos principales de la tradición filosófica y médica antigua (antes, el corazón, sede del alma sensitiva; luego el cerebro, de la racional); aunque puede decirse que en este punto ella resulta más rigurosa al destacar al órgano central del alma concupiscible, el hígado, de acuerdo con la enseñanza platónico-galénica (si bien Spenser pudo hacer un énfasis distinto o basarse en ideas en parte diferentes, incluso más “modernas”, como por ejemplo las de Paracelso).<sup>28</sup> Pero se trate del estómago o del hígado, ambos poetas incurren en una evocación común: el volcán Etna o *Mongibello*, donde la mitología ubicaba la fragua de Vulcano.<sup>29</sup> Valga añadir un ejemplo castellano, en la línea de Du Bartas, del poema de Alonso de Acevedo:

Hace asiento en el hígado la llama,  
que hasta el blando cerebro se divierte,  
y después por los ojos se derrama,  
y en los demás sentidos su ardor vierte;

<sup>28</sup> “nun ist der magen der meister vulcanus” (Paracelsus, 1931, vol. 4, p. 438, *De modo pharmacandi* 1; ‘ahora el estómago es el maestro Vulcano’). En los procesos “alquímicos” del cuerpo opera el *archeus* (el principio vital) o “Vulcano interno” del modo en que ocurren las diversas transformaciones de la materia (como la creación del pan): “also folgt der *archeus*, der inwendig vulcanus hernach, der weiß zu circulirn und praeparirn nach den stücken und austeilung, wie die kunst in ir selbs vermag mit sublimirn, destillirn, reverberirn etc” (Paracelsus, 1928, vol. 11, p. 188, *Labyrinthus medicorum errantium* 5; ‘así sigue luego el *archeus*, el Vulcano interior, que sabe circular y preparar las partes y distribución, así como el arte en sí mismo es capaz de sublimar, destilar, reverberar, etcétera’). Las nociones paracélsicas fueron retomadas por Van Helmont, para quien el *archeus* y la potencia vegetativa propia al alma sensitiva radican en el “duumviratus” del bazo y el estómago (“amborum viscerum conspirationem decrevi vocare duumviratum [...] Ergo Splen sedes Archei est, qui cum sit organum immediatum animae sensitivae, determinat acciones vitales animae in stomacho residentes”; ‘a la unión de ambos órganos decidí llamar duumvirato ... Luego, el bazo es la sede del Archeus, que al ser el órgano inmediato del alma sensitiva, determina las acciones vitales del alma que residen en el estómago’), que inspira el “digestionis Vulcanus” (‘Vulcano de la digestión’) y es origen también del sueño (aunque no por cierto por medio de “vapores”: Helmont, 1648, pp. 292a-b, 302a, 303a, 341a-349b).

<sup>29</sup> Esquilo, *Prometheus vincetus* 365-367; Píndaro, *Pythia* 1.15-28; Eurípides, *Cyclops* 20-23 y 599; Calímaco, *Hymni* 4.139-146; Virgilio, *Aeneis* 8.416-422; Estacio, *Silvae* 1.5.6-8; Eliano, *De natura animalium* 11.3; etcétera. “Mongibello” es designación medieval del volcán Etna, como muestra, con la referencia mitológica, Dante (Alighieri, 1966, pp. 239-231, *Inferno* 14.50-57).

a la humedad a sí tirando, inflama  
 con el calor, y en sangre la convierte,  
 la qual, por todo el cuerpo caminando,  
 va los miembros y vida acrecentando.

(1984, p. 227, *De la creación del mundo* 6.104)

Como es notorio, Acevedo hace al hígado sede del calor natural que se difunde por el cuerpo y llega hasta el cerebro y los sentidos exteriores. En cualquier caso, estos paralelismos poéticos confirman una concepción semejante a la del *Primero sueño* y tienen su origen común en la doctrina médica antigua.

Ahora bien, como en el pasaje del poema novohispano se refiere implícitamente a la digestión, no es extraño que indique la “pugna” entre el calor innato y el húmido radical,<sup>30</sup> donde el alimento es “tercero en discordia” que resulta destruido, acción que indudablemente no corresponde al hígado sino al estómago. Ésta es, en efecto, la primera “cocción” o digestión, con la creación del “quilo” (*chylificatio*), que ocurre por supuesto en éste; en aquél sucede el *fin* mismo de estas operaciones (“conuertir la vianda en sangre”: Valverde de Amusco, 1556, fol. 64r), la *sanguificatio*<sup>31</sup> (‘sanguificación’) que es la segunda digestión (la tercera podía suponerse en las venas, la cuarta en cada zona particular del cuerpo), como fase operativa de una misma *facultas concoctrix* (‘facultad digestiva’) agente de todo el proceso<sup>32</sup> que se expresa de modo específico en

<sup>30</sup> De cuya equilibrada interacción se suponía que depende la continuidad de la vida, tema médico a dilucidar para prolongarla; según anotaba Arnaldo de Vilanova: “quod vita continuatur per continuam actionem caloris naturalis in humidum radicale, unde calidum naturale continue agit in humidum radicale tamquam suum pabulum propter eius conservacionem et per illam continuam actionem continue resolvitur et consumitur humidum radicale” (2010, p. 215; ‘que la vida continúa por la acción continua del calor natural en el húmido radical, de donde el calor natural actúa de modo continuo en el húmido radical como alimento suyo para su conservación y a través de esa acción continua el húmido radical se disipa y consume continuamente.’).

<sup>31</sup> “ventriculum chyli, iecur esse sanguificationis organum” (Bartoli, 1666, p. 31; ‘el estómago lo es del quilo, el hígado es el órgano de la creación de la sangre’).

<sup>32</sup> “Concoctrix propriè est, quae alimentum substantialiter immutat [...] dividitur in chylificatricem, sanguificatricem, assimilatricem, quarum actiones sunt chylificatio seu chylosis,

la “vis αίματοποιητική, sanguificatrix” que le es propia (Gassendi, 1675, p. 341a, ‘la fuerza *haimatopoiētiké*, sanguificadora’) a ese órgano como “fundamentum sanguinis” (Constantino el Africano, 1536, p. 96; ‘fundamento de la sangre’) la “vera et perfecta sanguinis officina” (Falloppio, 1600, p. 131; ‘verdadera y perfecta oficina de la sangre’) por cuanto órgano principal de la potencia nutritiva: “*Hepar* est membrum generosum, præcipuum inter organa nutritiæ potentiæ; quia est officina sanguinis” (Alsted, 1615, p. 667; ‘El hígado es miembro de gran categoría, principal entre los órganos de la potencia nutritiva; porque es la oficina de la sangre’). Así, al hablar de la *chylificatio*, el poema sólo alude a la indispensable materia que ha de ser “alambicada” por el hígado, pero atribuyendo todo el proceso al “calor vegetativo” cuya fuente se centra también en el mismo órgano. Por ello es comprensible, hasta cierto punto, la confusión con el estómago, más aún con vistas a lo siguiente, el paso de la vigilia al dormir a causa de los “vapores” de los “templados humores”.

## LA FISIOLÓGIA DEL SUEÑO

Las hipótesis sobre el origen fisiológico del sueño intentadas desde la Antigüedad hasta la Edad Media, el Renacimiento y el propio siglo XVII son ciertamente diversas, complejas y contradictorias. No había desde luego un consenso general, sino una disputa entre algunas escuelas médicas y filosóficas. Quien se interese por tan arduas especulaciones

---

sanguificatio seu hematosi, assimilatio seu homiosis. Chylificatrix seu concoctrix prima est, *quæ in ventriculo residens, cibaria assumpta in chylum commutat*. Sanguificatrix seu concoctrix secunda est, *quæ in hepate residens, chylum commutat in sanguinem*. Assimilatrix seu concoctrix tertia est, *quæ in singulis partibus nutriendis residens, sanguinem convertit in substantiam partis nutritæ*” (Stelzlin 1660, p. 22; ‘Propiamente es la [facultad] concoctrix la que cambia substancialmente los alimentos ... se divide en quillificadora, sanguificadora y asimiladora, cuyas acciones son la quillificación o quilosis, la sanguificación o hematosi y la asimilación u homiosis. La quillificadora o primera concoctrix es la que, residente en el estómago, convierte los alimentos ingeridos en el quilo. La sanguificadora o segunda concoctrix es la que, residente en el hígado, convierte el quilo en sangre. La asimiladora o tercera concoctrix es la que, residiendo en cada una de las partes que han de nutrirse, convierte la sangre en la substancia de la parte nutrida’).

puede simplemente asomarse a la amplia panorámica que de esa selva compuso Konrad Victor Schneider (1669), profesor de Wittenberg, que revisa las fuentes que se remontan a Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Averroes y Avicena, quienes los heredaron a autores de la temprana Modernidad (1669, pp. 1-206).<sup>33</sup> Sor Juana, que en efecto desconoce u obvia la revisión crítica contemporánea, escribe su poema en el período agónico de esas concepciones. No es sorprendente, pues el tradicionalismo reinaba, como en otras muchas materias, en el orbe hispánico entre los propios especialistas. Puede decirse que en el *Primero sueño* se abrazan los dos dogmas principales involucrados: uno, el presupuesto central de que el sueño nace de una concentración del calor interno del cuerpo (y un enfriamiento de las partes exteriores), por cuanto el calor nativo “movetur naturaliter ad extra, quod accidit in vigilia, et movetur ad intra et ad centrum, quod accidit in somno” (‘se mueve naturalmente al exterior, lo que sucede en la vigilia, y se mueve al interior y al centro, lo que ocurre en el sueño’), y que precisamente este movimiento interior sucede, como enseñaba –tras la tradición hipocrática– Galeno, “ad pabulum” (Schneider, 1669, p. 8; ‘al alimentarse’).<sup>34</sup> En términos de Huarte de San Juan: “El sueño, dice Galeno, es una de las cosas que más fortifica el calor natural, porque por él se entra a las cavidades del cuerpo y fortifica las virtudes naturales, y, así, cuece el manjar y lo convierte en nuestra sustancia [...]. Y es la causa que el sueño calienta las partes interiores y enfría los exteriores” (1989, p. 260, 5). El otro dogma es el de los

<sup>33</sup> Las causas son muy variadas: por aumento del calor interno, por remisión del espíritu sensitivo (Platón y los estoicos), por enfriamiento de la sangre, por disminución del calor y los espíritus, por una concentración de espíritus en el corazón, como privación (o casi como) privación de la vigilia, como “pasión del alma necesaria” o común a alma y cuerpo o del “alma sensitiva”, etcétera. Puede verse el esbozo de Dannenfeldt (1986, pp. 438-441) y los ensayos incluidos en el libro editado por Leroux, Palmieri y Pigné (2015).

<sup>34</sup> Lo comentaba Averroes: “Et etiam operatio digestionis est fortior cum homo dormit eo quod calor naturalis, cum quo operatur natura in vigilando in exterioribus, vt det sensum et motum, reuertitur dormiendo ad partes intrinsecas corporis” (1552b, fol. 17ra, *Colliget* 2.21; ‘Y también la operación de la digestión es más fuerte cuando el hombre duerme, ello porque el calor natural, con el que la naturaleza trabaja en vigilia en lo exterior, para dar sensación y movimiento, es devuelto al dormir a las partes internas del cuerpo’).

“vapores” que ascienden al cerebro a partir de la digestión que impiden el funcionamiento de los sentidos (“impotentia sensus [...] ex evaporatione nutrimenti”: Adam de Buckfield, 1886, p. 225a; ‘impotencia del sentido ... a causa de la evaporación del alimento’), de procedencia aristotélica, asumido como un consenso entre el estagirita y el pergameno.<sup>35</sup> Entre el filósofo y el médico hay, por otra parte, no pocas diferencias;<sup>36</sup> la principal implica al órgano primario de sus respectivos sistemas fisiológicos, el corazón o el cerebro: “à la différence d’Aristote qui situait l’origine de tous les processus du sommeil dans le cœur, Galien la plaçait dans le cerveau” (Hulskamp, 2015, p. 261; ‘a diferencia de Aristóteles que situaba el origen de todos los procesos del sueño en el corazón, Galeno los ubicaba en el cerebro’). Total divergencia que conlleva diversas implicaciones teóricas;<sup>37</sup> pero hay que comprenderla conjuntamente con la ya esbozada al tratar el tema de las modalidades del calor interno, y que implica de hecho la distinción galénica de tres grandes órganos, el hígado, el corazón y el cerebro, sedes respectivas de las tres almas o potencias, y el cardiocentrismo aristotélico; pues para el filósofo “both nutritive and sensory systems are united in their common central organ, the heart” (Tracy, 1983, p. 331; ‘los dos sistemas nutritivo y sensitivo están unidos en su órgano central común, el corazón’), donde reside “el principio” de

<sup>35</sup> En ellos está la “causa material” del sueño, según comentaba el médico paduano Antonio Gazio: “Et causa materialis est uapor qui ascendit à membris inferioribus ad cerebrum propter aliquam causam generatus, propter cibum scilicet & humores in corpore existentes” (1539, p. 348; ‘Y la causa material es el vapor que asciende desde los miembros inferiores al cerebro, por alguna causa generado, a saber, por el alimento y los humores que existen en el cuerpo’). Ver la revisión histórica de Schneider (1669, pp. 47-48).

<sup>36</sup> Las diferencias principales entre ambos es que, para Aristóteles y conforme con su concepción cardiocéntrica, tras espesarse los vapores en el cerebro el sueño ocurre de hecho en el corazón (de acuerdo con el ciclo de la humedad interna, con su retorno, semejante a la lluvia, al órgano principal, sede de la facultad sensitiva); para Galeno, el impedimento no ocurre entre el cerebro y el corazón sino entre aquél y los sentidos externos, no hay espesamiento por frigidez (que produce *lethargus*) y la reversión sensitiva es por sí misma cerebral (con el consenso general de los médicos, pues se suponía que en el corazón no se encuentran redes nerviosas) por la humedad y no por frío (Schneider, 1669, pp. 53-54).

<sup>37</sup> Para evadirlas, Argenterio no se centró en un órgano en particular sino en el movimiento del calor interno (Hernández, 2015, pp. 351-352).

ambas facultades (ἢ τε τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχή ἐστι καὶ ἡ τῆς αὐξητικῆς καὶ θρεπτικῆς, en el fondo, indistintas: ‘y es el principio del alma sensitiva y el de la aumentativa y de la nutritiva’) y “del calor ingénito natural” (ἀρχὴ τῆς θερμότητος [τῆς συμφύτου φυσικῆς]: Aristóteles, *De iuventute et senectute* 4.469a23-469b20). Por tal razón, en varios autores desde la Edad Media hasta el Barroco, hay una toma de postura frente a esas concepciones antiguas confrontadas, o bien, la neutra observación de ambas posibilidades, como la registrada por Fernel: “animantibus vis naturalis e corde vel iecore, ubicunque prima est eius sedes” (2021, p. 93, *De abditis rerum causis* 1.4; ‘en los animales la facultad natural del corazón o el hígado, dondequiera que esté la primera sede de ella’).

Pero, en primer término, hay que reparar que sobre el origen, funcionamiento y vías de acceso de los conjeturados vapores no había acuerdo general, sino hipótesis heterogéneas a veces controvertidas por médicos escépticos de la veracidad de dichas operaciones fisiológicas. Para comprender un poco mejor esta cuestión, puede ser útil recurrir a un opúsculo del siglo xvi, aparecido bajo el nombre de Luciano Belo, médico de Roccacontrada (se ha especulado que su autor sea el médico Antonio Maria Betti, que enseñaba en Bolonia). Como se trata de un texto polémico (escrito contra el profesor paduano Oddo degli Oddi, galénico ortodoxo que, aunque no negaba su existencia, cuestionó su función en el origen del sueño),<sup>38</sup> el autor debe aplicarse en más puntuales precisiones sobre los temas discutidos, entre ellos, la pertinencia de la añeja teoría de los vapores internos. Como el propio Galeno ha asentado, del alimento nacen dos tipos de vapores, unos contrarios al calor natural (humosos y acres, que no tienen parte aquí) y otros suaves y afines a él, semejantes a los que se evaporan del agua dulce caliente; según asienta Belo, es palmario que en ellos está el origen del sueño: “Multos autem

<sup>38</sup> “nec per arterias, nec per palatum, nec per neruos, nec per uenas in somno posse uapores ad cerebrum facilius efferri, sed contra potius” (Oddi, 1570, fol. 125r, 2.4; ‘ni por las arterias, ni por el paladar, ni por los nervios, ni por las venas pueden los vapores ser conducidos más fácilmente al cerebro durante el sueño, sino más bien al contrario’).

vapores in somno caput pertingere (quod Odus tantopere negavit) unicuique fiet manifestissimum, si diligenter adverterit, quonam modo in nobis somnia efficiantur” (‘Pero que muchos vapores alcanzan la cabeza durante el sueño [cosa que Oddo tanto ha negado] se hará lo más evidente para cada uno, si advirtiere atentamente de qué modo los sueños se realizan en nosotros.’); tales vapores, que se dan tras la elaboración del quilo, suben al cerebro moviendo “simulacros” e imágenes. Para apoyar la veracidad de tal hipótesis, recurre a la creencia –que célebrenmente refutará el referido profesor de Wittenberg Schneider– de que, en los “catarros”, superfluidades húmedas descienden del cerebro “per palatum, per nervos, venas ac arterias” (‘por el paladar, por los nervios, venas y también arterias’) a pecho, boca, estómago y partes subordinadas al cerebro mismo; pregunta entonces: “quid ergo impedit, ne vapores itidem per easdem vias ascendant, cum sint ipso catarrho subtiliores?” (‘¿Qué impide entonces que de forma similar los vapores asciendan por las mismas vías, cuando son más sutiles que el propio catarro?’) Son el tipo de vapores que se desprenden de la adormidera, la mandrágora, la cizaña y otras plantas que inducen el sueño. Además, es necesario que el cerebro continúe siendo alimentado durante él: “Si cerebrum in somno vivit, oportet ut per venas pro cerebri nutritione, et sanguis et spiritus naturalis in venis existentes ad cerebrum deferantur” (‘Si vive el cerebro en el sueño, es preciso que, para la nutrición del cerebro, la sangre y el espíritu natural que existen en las venas se dirijan al cerebro’). Pues, según la enseñanza galénica de los tres tipos de espíritus, se deduce indispensable la continuidad del básico, el natural, mientras el viviente duerme: “Si itaque membrum non vivit si per spatium temporis effatu dignum ad ipsum spiritus non transmittantur, necesse est in somno tum sanguinem tum spiritus naturales ad cerebrum demandari. Eodem pariter modo vapores qui sunt ipso sanguine subtiliores proculdubio poterunt in somno ad caput ascendere cerebrumque pertingere” (‘Si el órgano por tanto no vive, si los espíritus no le son transmitidos al mismo por un período de tiempo que se verifique conveniente, es necesario

que durante el sueño sean delegados al cerebro ya la sangre ya los espíritus naturales. De igual modo allí los vapores que son más sutiles que la propia sangre sin duda podrán en el sueño ascender a la cabeza y alcanzar al cerebro'). Ahora bien, de estas substancias más sutiles (en primer lugar los espíritus, luego los vapores –que no son la misma cosa<sup>39</sup> y después las substancias líquidas, la sangre y los humores) que se mueven al interior del cuerpo, los vapores se alzan menos a las arterias (que atraen lo más sutil: los espíritus) y se concentran más en las venas durante la digestión: “Igitur per venas magis in somno, quam in vigilia ad caput permeabunt” (‘por consiguiente, a través de las venas más durante el sueño que en la vigilia penetrarán hasta la cabeza’). Por cuanto la cocción de los alimentos por el calor ingénito los produce en más cantidad, y al no hallar salida por los poros cerrados de la piel ni por vía de la expiración, se difunden a través de todo el cuerpo, incluyendo la cabeza. Por todo ello, nada impide aceptar que “a través del paladar,

<sup>39</sup> Como por ejemplo cree Soriano Vallès: “Efectivamente, los espíritus vitales mencionados arriba como generados en él (véase la n. a los vv. 210-212), son estos mismos vapores que, tras convertirse en espíritus animales (*idem*), ascienden ahora al cerebro” (2019, p. 59, n. ad 254-257). Pero los vapores propiamente dichos –que pueden ser ciberales o humorales, crasos o sutiles, de indole inocua o maligna– no son idénticos a los espíritus (una modalidad especial y “sutilísima” de vapores) ni los espíritus animales son de generación cardíaca sino cerebral. Los espíritus vitales corren siempre en el organismo (de ahí su centralidad para la vida y la del propio órgano “rey” que los genera) y su suspensión provoca un síncope y la muerte; los vapores en cambio “multò enim plures ascendunt in somno quam tempore vigiliarum” (Fontaine, 1611, p. 362; ‘mucho más numerosos en efecto ascienden en el sueño que en el tiempo de la vigilia’); y aun en explicaciones de inspiración aristotélica se entiende que al ascender al cerebro es que se “espesan” por la menor temperatura y así “obstruyen” las vías de los espíritus animales, lo que precisamente provoca el sueño: “Ex cibo enim ratione caloris naturalis eleuantur in cerebrum vapores cibales dicti, qui cerebri frigiditate incrassati vias spirituum occupant, atque pracludunt, & accidit somnus naturalis, quem in dies nos experimus. Secundus vapor dicitur humoralis, & erat secunda causa efficiens somni, ex humoribus enim animalis actione caloris eleuantur subtiles vapores in cerebrum qui etiam ob frigiditatem cerebri incrassati vias occupant, atque angustant, & somnum inducunt” (Ferdinandi, 1609, p. 164; ‘Porque a partir del alimento, a causa del calor natural, se elevan en el cerebro los llamados vapores ciberales, que, espesados por la frialdad del cerebro, ocupan y obstruyen las vías de los espíritus, y sucede el sueño natural que experimentamos en el día. El segundo vapor se llama humoral, y era la segunda causa eficiente del sueño, puesto que de los humores animales, por acción del calor, se elevan vapores sutiles en el cerebro, que por la frialdad de éste espesados ocupan las vías y las estrechan, e inducen el sueño’).

las venas, arterias y nervios” sean conducidos al cerebro (Belo, 1533, hh. sig. G<sub>ii</sub>r- H<sub>v</sub>r).

Esta exposición da una idea general de los supuestos diversos que sustentaban la creencia de vapores internos que causaban el sueño y cuya transmisión al cerebro se conjeturaba posible por vías diversas. La forma más común y más gruesa de explicarla es un conjetural paso directo del *vapor* o *fumus cibalis* (el vapor o “humo” del alimento) cuyas más densas emanaciones pasan directamente por diferentes pasajes o “porosidades” (*meatus*) al cerebro (un imposible, denunciaba Thomas Willis, largamente sostenido por el vulgo);<sup>40</sup> o bien, de manera más sutil, por vía vascular (o, de forma más moderna, a través de los nervios). Pero debe notarse que en el *Primero sueño* no se habla de las exhalaciones del quilo, sino de los “vapores” de los “templados humores”, de acuerdo con la antigua teoría humoral hipocrático-galénica;<sup>41</sup> valga recordar este saber tópico en los versos de López de Villalobos:

Tambien aquesta arte nos muestra y nos guía  
y da la noticia de nuestros humores  
de colera y flema y de melancolia  
y sangre que nutre y en su compañía  
se mezclan los otros y son accesoros.

(1498, h. sig. a<sub>iii</sub>rb)

<sup>40</sup> “idque potius quia transitus à *stomacho* in *caput*, per tot viscera & claustra ossea, velut obices pro fumis immittendis, omnino impervius videtur” (Willis, 1676, p. 123; ‘y esto más bien porque el tránsito desde el estómago hasta la cabeza, a través de tantas vísceras y barreras óseas, como obstáculos para que pasen libremente los vapores, parece completamente impracticable’). Para el célebre médico inglés, el sueño se genera por abundancia de *succi nervosi* y por los espíritus animales en el cerebro; pero en modo alguno por *vapores* o *fumi* a partir del quilo.

<sup>41</sup> Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν ([*Corpus Hippocraticum* = ¿Pólipo?] 1849, p. 38, *De natura hominis* 4; ‘Y el cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, flema, bilis roja y también negra’). Véase Galeno (1823, p. 677, *De placitis Hippocratis et Platonis* 8.4; 1821, pp. 492 y ss., *De elementis ex Hippocrate* 2.1; 1821, pp. 509 y ss.; etcétera).

Las teorías del sueño contemplaban que éste era provocado, como elementos asociados, por los vapores y humores al ocupar el cerebro (según Ficino: “vapores humoresque meatus illi cerebri opplentur”: 2004, vol. 4, p. 150, *Theologia platonica* 13.2; ‘los meatos del cerebro se colman de vapores y humores’) y obstruir los espíritus animales. Lo que es notorio es que la precisión de sor Juana permite corroborar que sigue hablando del mismo órgano, el hígado, según la enseñanza tradicional que explicita un verso didáctico de la escuela salernitana: “Dat cerebrum spiritus, vitam cor, hepar humores” (Renzi, 1859, p. 49, 5.10.1745; ‘El cerebro produce el espíritu, el corazón la vida, el hígado los humores’). En efecto, aunque los humores fueran distribuidos por el corazón, según Aristóteles y sus partidarios,<sup>42</sup> el hígado fue frecuentemente apuntado por múltiples autores como su origen, de acuerdo con la tradición hipocrático-galénica. Lo ratificaba por ejemplo el monje bizantino (un ιατροφιλόσοφος, “médico-filósofo”) Melecio, destacando la condición calórica que lo hace posible: “Ἔστιν αὖ φύσει θερμὸν τοῦτο τὸ σπλάγχνον, διὰ τὸ αἵματος εἶναι γεννητικόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων χυμῶν (1836, p. 102; ‘Es además por naturaleza este órgano caliente, por ser el generador de la sangre; no sólo, sino también de los otros humores’). Lo hallamos igualmente en uno de los grandes médicos medievales (“el autor que mayor influencia ejerció en el arte quirúrgico desde el período bajomedieval hasta el Renacimiento”: Martínez Hernández, 2014, p. 232), el bien informado en las obras galénicas Guy de Chauliac: “ex chilo in epate per decoccionem fiunt tres substancie, scilicet due superfluitates et una naturalis substancia cum aquositate communis ad alios humores, massa sanguinaria –per nostram scolam communem dicta– quatuor in se continens substancias naturales et nutrimentales” (1997, p. 49; ‘por decocción a partir del quilo se generan en el hígado tres substancias, a saber, dos excrecencias y una substancia con acuosidad común a los otros

<sup>42</sup> “Somni causa efficiens est, motus spiritus illius qui in corde fit” (Gesner, 1586, p. 160; ‘La causa eficiente del sueño es el movimiento de aquel espíritu que se genera en el corazón’).

humores, la masa sanguínea –llamada por nuestra común escuela– que contiene en sí las cuatro sustancias naturales y nutrimentales’). Así lo reiteraron diversas autoridades de los siglos XVI y XVII, tanto enciclopedistas y difusores como Gregor Reisch<sup>43</sup> o La Primaudaye<sup>44</sup> o médicos como Giovanni Baptista da Monte: “Membrum quod generat omnes humores, est hepar” (‘el miembro que genera todos los humores es el hígado’), y siendo su causa eficiente, como su órgano principal, los genera de acuerdo con su temperatura (1559, fol. 28r); Cristóbal de Vega: “& à iecore animali, commutatio verò coctio est atque perfectio, per quam alimentum formam sanguinis recipit, qui quatuor humores continet: nempe exquisitum sanguinem, pituitam, vtranque bilem, flauam & atram” (1587, p. 11b; ‘y a partir del hígado animal, la mudanza de cierto es cocción y también perfeccionamiento, por la cual el alimento recibe la forma de sangre, que contiene cuatro humores, a saber, la sangre refinada, la flema y ambas bilis, la roja y la negra’); también Estêvão Rodrigues de Castro: “omnes quatuor humores in iecore generari” (‘los cuatro humores todos son generados en el hígado’; como prueba, según enseñanza galénica, la alimentación umbilical del feto: 1635, p. 111; así lo destacó Vega, 1587a, p. 64). Pero de particular utilidad resultan a este propósito unos pasajes de las *Resolutiones* del médico de cámara de Felipe IV y Carlos II, el cántabro Gaspar Bravo de Sobremonte:

<sup>43</sup> “Naturalis [virtus] in epate precipue ex nutrimento sanguinem operatur, quem per venas ab epate ortas ad singula corporis membra transmittit, ut inde nutriantur et crescant” (Reisch, 1503, h. sig. H<sub>v</sub>r, 10.2.31; ‘La [potencia] natural en el hígado elabora del alimento principalmente la sangre, que a través de las venas que surgen del hígado transmite a los miembros individuales del cuerpo, para que desde allí sean nutridos y crezcan’).

<sup>44</sup> “Et pourtant le foye est au corps humain et en l’homme qui est le petit monde, comme la mer est au grand monde, et les veines, comme les fleuves et ruisseaux. Lesquelles ne sont pas par ce moyen seulement humectees, abbrevuees et nourries du sang, mais aussi de toutes les autres humeurs, par lesquelles il est temperé, et sans lesquelles le corps ne peut vivre” (La Primaudaye, 1580, fol. 219v; ‘Y no obstante el hígado es para el cuerpo humano y en el hombre, que es el pequeño mundo, como el mar lo es para el gran mundo, y las venas, como los ríos y arroyos. Los cuales por este medio no son sólo humedecidos, llenados y nutridos por la sangre, sino también por todos los demás humores con los que se tempera y sin los cuales el cuerpo no puede vivir’).

Si debita in iecore seruetur temperies, debità omnes quatuor humores naturales producuntur [...] ergo à iecore, & non à reliquis corporis partibus fit omnium humorum productio. [...] ergo iuxta iecoris temperiem producuntur humores [...]. illa pars debet dici humorum principium, & origo venarum, per quas humores deferuntur in reliquas partes, ad quam fertur materia, ex qua humores necessariò petunt fieri: sed chylus, qui est necessaria materia pro humorum generatione, vt omnibus est conspicuum, à ventriculo ad iecur fertur, & nullibi vltra iecur reperiri apparet: ergo iecur debet constitui humorum principium, venarumque origo. (1654, pp. 78a y 567a)<sup>45</sup>

[Si se conserva en el hígado la temperatura adecuada, los cuatro fluidos naturales se producen como es debido ... luego, a partir del hígado, y no de las restantes partes del cuerpo, se realiza la producción de todos los humores ... Luego, de acuerdo con la temperatura del hígado, se producen los humores ... Aquella parte debe llamarse principio de los humores y origen de las venas, por las cuales los humores son conducidos a las otras partes, y a la cual se lleva la materia de la que los humores de modo necesario buscan producirse; pero el quilo, que es la materia necesaria para la generación de los humores, para todos es visible, desde el estómago se lleva al hígado, y parece que no se encuentra en ningún otro lugar que el hígado; luego, el hígado debe ser designado la fuente de los humores y el origen de las venas].

De ahí que sor Juana llame al hígado con justeza “templada hoguera del calor humano” (*Primero sueño* 253); pues a su templanza se debe la correcta generación de los humores, producidos a partir del quilo, y su posterior distribución por medio de las venas que tienen su origen en él. La condición intrínseca de su calor es ser “templado” y “moderado”, como exponía

<sup>45</sup> En Sabuco, se replica a esas hipótesis que: “La raíz y oficina de todos los humores, buenos y malos, es el cerebro” (1587, fol. 231r). No es extraño que en una obra póstuma del médico Diego Mateo Zapata (perseguido por la Inquisición y exaltado por Goya) se haya criticado a Bravo por continuar los dogmas galénicos, a pesar de haber conocido la circulación de la sangre (1745, p. 241).

Cristóbal de Vega: “Qualitas verò ipsius innati caloris temperata est, hoc est, moderatus est calor in contrarietate, quæ est inter calidum & frigidum” (1587, p. 49a; ‘En efecto la naturaleza del propio calor innato es templada, esto es, el calor es moderado en la contraposición que es entre cálido y frío’). Pues el equilibrio entre lo cálido y lo frío y lo húmedo y lo seco y el propio calor natural en su justa medida comportan la εὐκρασία, la ‘buena temperanza’ (opuesta a la δυσκρασία, la *intemperies* o ‘destemperanza’), que, según enseñó Galeno, permite una óptima disposición física y mental,<sup>46</sup> y de tal naturaleza deben entenderse que son los “templados” o “atemperados”<sup>47</sup> humores a los que sor Juana adscribe el origen de su sueño.

Todo esto puede resultar sorprendente e incomprensible, desde una óptica moderna desinformada, que suele olvidar, entre otras muchas cosas, que el descubrimiento expuesto en la *Exercitatio anatomica de motu cordis* de Harvey tardó algún tiempo en imponerse en la Edad Moderna<sup>48</sup> y que no implica, por sí mismo, la obviedad que suele suponerse desde una cándida suficiencia a *posteriori*.<sup>49</sup> En la disputa entre *antiqui* y *moder-*

<sup>46</sup> Galeno (1821d, pp. 519-523, 572-573, 610, *De temperamentis*, 1.3, 2.1, 2.4; 1822b, pp. 767-768, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 1). Véase Johnston (2018, p. 778).

<sup>47</sup> El término es en este caso evidentemente médico y no una “metáfora musical”, como cree Volek (2019, p. 47, n. 91 *ad* 256). En los melancólicos, maníacos o hipocondríacos el “humor atrabiliario que tienen, [...] si está bien atemperado del calor natural, ò melancholico, si está bien templado del calor natural, y luciente, y resplandiente, no de otra forma que el fuego con color de oro, el qual estando con esta calidad, dize Marsilio Ficino [...] que haze en el animo admirables efectos” (Murillo y Velarde, 1672, fols. 30v-31r).

<sup>48</sup> Sin olvidar el muy antiguo antecedente del *Neijing* de Huangdi, Ibn al-Nafis y Servet y el descubrimiento de la circulación pulmonar o “menor”, o incluso el atisbo del *Libro de albeytería* (1547, fol. 50v) de Francisco de la Reyna (“Por manera que la sangre anda en torno: y en rueda por todos los miembros y venas”), defendido como gran precursor en la historia de la angiología por Feijoo (1751, pp. 344-353, “Carta” 28). Pero véase lo precisado a ese respecto por Granjel (1980, p. 172).

<sup>49</sup> Vale a este propósito recoger el apunte de unos especialistas: “Although it seems obvious to us that blood circulates, it was Harvey’s work alone that made it ‘obvious’. [...] Even today, few people have *observed* blood circulating. The circulation is a received hypothesis because someone has observed and established it beyond reasonable doubt, but only cardiac surgeons *experience* ‘the circulation’ or its figure-of-eight double loop. It follows that we have no right to pillory Galenists for failing to suspect the existence of ‘the circulation’; we ourselves would not guess the real mode of blood motion if we had not been prompted by Harvey’s legacy” (Malone y Agutter, 2008, pp. 104-105; ‘Aunque parece obvio para nosotros que la sangre circula, fue únicamente el trabajo de Harvey el que volvió esto «obvio» ... Incluso hoy, poca gente ha *observado* a la sangre circular. La circulación de la

*ni*, es memorable el apunte satírico de Molière incluido en el elogio que Monsieur Diafoirus dedica a su hijo Thomas:

Mais sur toute chose ce qui me plaît en lui, et en quoi il suit mon exemple, c'est qu'il s'attache aveuglément aux opinions de nos anciens, et que jamais il n'a voulu comprendre ni écouter les raisons et les expériences des prétendues découvertes de notre siècle, touchant la circulation du sang, et autres opinions de même farine. (1971, p. 1134, *Le Malade imaginaire* 2.5)

[Pero sobre todo lo que me agrada de él, y en lo que sigue mi ejemplo, es que se sujeta ciegamente a las opiniones de nuestros antiguos, y que jamás ha querido comprender ni escuchar las razones y las experiencias de los pretendidos descubrimientos de nuestro siglo, tocantes a la circulación de la sangre y otras opiniones de la misma estofa].

Pero unas décadas más tarde de sor Juana, ese saber vedado a Hipócrates y a Galeno pudo ser exaltadamente celebrado por Blackmore:

'Twas by the *Coan's* piercing Eye unview'd,  
 And did attentive *Galen's* Search elude.  
     Thou, wondrous *Harvey*, whose Immortal Fame,  
 By thee instructed, grateful Schools proclaim,  
 Thou, *Albion's* Pride, didst first the winding Way,  
 And circling Life's dark Labyrinth display.

(1715, pp. 194-195, *Creation* 6)

---

sangre es una hipótesis recibida porque alguno lo ha observado y establecido más allá de una duda razonable, pero sólo los cirujanos cardíacos *experimentan* «la circulación» o su doble lazo en forma de ocho. De ello se infiere que no tenemos el derecho de poner en la picota a los galenistas por no sospechar la existencia de «la circulación»; nosotros no adivinaríamos el modo real del movimiento de la sangre si no hubiésemos sido inspirados por el legado de Harvey'). Y a pesar de la validez del paradigma del flujo continuo de Harvey, se plantean anomalías de índole "galénica" con la "estasis" de la sangre por el flujo no-pulsátil en las bolsas de las válvulas venosas con consecuencias trombogénicas, según estudian los citados autores (pp. 103-119).

[El de *Cos* no lo ha visto con su ojo penetrante,  
Y ha eludido la busca atenta de *Galeno*.

Tú, prodigioso *Harvey*, cuya fama inmortal,  
Doctas por ti proclaman las escuelas devotas,  
Tú, orgullo de *Albión*, primero la ardua vía  
Y obscuro y curvo dédalo de la vida mostraste].

La innovación de Harvey fue fundamental para la remoción del paradigma de la fisiología galénica (o las propias teorías aristotélicas), confinado desde entonces a la historia de la medicina y de las ideas. Dada la inconmensurabilidad de ambos modelos, se dificulta la comprensión de textos escritos con base en criterios antiguos, más si se ignoran algunas nociones básicas, como el propio desconocimiento de la circulación de la sangre anterior a Harvey, concepto particularmente incompatible con la centralidad hepática y dos sistemas vasculares diferenciados<sup>50</sup> (“las venas que llevan la sangre y las arterias que llevan los espíritus de la vida”: fray Luis de Granada, 2020, p. 262, l. 28). Por ello no es tan absurdo querer acomodar lo dicho en el *Primero sueño* con la otra visión sistémica, contemplada desde la Antigüedad, que implica el paso del proceso digestivo al corazón y luego al cerebro,<sup>51</sup> sin reparar tanto en el origen que se atribuye a la humedad vaporosa (que es gástrico-cardíaco y no hepático) como en el hecho de que debe *volver al corazón*, “primum sensorium”, enseñado por Aristóteles y sus seguidores y donde, desde su óptica, tiene lugar el sueño

<sup>50</sup> “Clearly, the concept of blood circulation is incompatible with a scheme in which blood is constantly synthesized by the liver and is consumed as it ebbs and flows in the blood vessels” (Magner y Kim, 2018, p. 83; ‘Claramente, el concepto de circulación de la sangre es incompatible con un esquema en el que la sangre es constantemente sintetizada por el hígado y es consumida en cuanto fluye y refluye en los vasos sanguíneos’). Desde luego, un postulado central de la fisiología galénica es “that venous and arterial bloods are different and separate” (Malone y Agutter, 2008, p. 105; ‘que las sangres venosa y arterial son diferentes y separadas’).

<sup>51</sup> Véase el esquema fisiológico general expuesto por Cicerón (*De natura deorum* 2.55.137) o Rabelais (2005, p. 366, *Pantagruel* 3.4).

(*De somno et vigilia* 2.455b34-456a24;<sup>52</sup> idea que, desde luego, encontró múltiples contradictores).<sup>53</sup> Con ortodoxia aristotélica lo expuso así Della Porta:

Cibus ex concoctione (quòd pro explorato haberi debet) in vaporem soluitur, tabescitque, quem caliditate iuncta in leue desciscere par est: cumque natura in sublime feratur, aliquatenus attolli, & in cerebrum per venas redundare, vbi natura cerebri perpetuo obrigens rigore, adinstar imbrium generationis, vt in maiori mundo saepe visitur, fit humificus, & nebulescit:

<sup>52</sup> “sicut Philosophus in libro De sompno et uigilia assignans causam apparitionis sompni-  
norum dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium  
sensituum, simul descendunt motus siue impressiones relictæ ex sensibilibus motioni-  
bus, que in spiritibus sensibilibus conseruantur, et mouent principium apprehensiuum  
ita quod apparent ac si tunc principium sensituum a rebus ipsis exterioribus immuta-  
retur” (santo Tomás de Aquino, 2001, p. 254, *De malo* qu3.ar4.res; también 1980, p. 343c,  
*Summa theologiae* 1.qu11.ar3.co; ‘así como dice el Filósofo en su libro *De somno et vigilia*,  
asignando la causa de la aparición de los sueños, que, cuando el animal duerme, con la  
sangre que en su mayor parte desciende al principio sensitivo, conjuntamente descien-  
den los movimientos o impresiones restantes de los movimientos de los sensibles, que  
en los espíritus sensibles se conservan; y mueven el principio aprehensivo de tal manera  
que aparecen como si entonces el principio sensitivo fuese modificado por las mismas  
cosas exteriores’). En otra obra el Aquinate indica las dos posibilidades sin precisar su opi-  
nión: “Sed secundum quid primo somnus insit animali, utrum sit cor, vel aliquid aliud tale,  
non est manifestum; cum quidam ponant primum instrumentum sensus esse cerebrum,  
quidam vero cor” (1950, p. 416a, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*  
8.lect.4.nr.1745; ‘Pero de acuerdo con qué en primer lugar el sueño existe en el animal, ya  
sea el corazón, o algún otro semejante, no es manifiesto; cuando algunos consideran que  
el primer instrumento del sentido es el cerebro, otros en verdad el corazón’).

<sup>53</sup> Algunos ejemplos: “Dissentit [Aristoteles] autem ab iisdem [medicis], vbi definitionem  
somni enarrans, cor primum esse sensorium statuit, atque idem somni esse causam affir-  
mat. Quam falsa verò hæc sit sententia, & quàm à veritate abhorreat, hinc abundè liquet”  
(Fuchs, 1555, p. 238, 2.4.1; ‘[Aristóteles] discrepa sin embargo de los mismos [médicos],  
cuando expone la definición del sueño, establece que el corazón es el sensorio primero,  
y afirma que es la misma causa del sueño. Cuán falsa es realmente esta opinión y cuánto  
repugna a la verdad, se clarifica suficientemente a partir de aquí’); “se aduerta de passo,  
y como cosa ya muy assentada, y aueriguada, que el sueño, y vigilia se hazen en aquella  
parte, que se dize sentido comun, el qual no esta como Aristoteles, y Auerroez pretenden  
prouocar, en el coraçon, sino, como manifiestamente enseña Galeno, en la parte ante-  
rior de cabeça, y mayormente en sus ventriculos” (Sorapán de Rieros, 1616, pp. 70-71);  
“Locus somnii non cor est, ut Aristoteles censet; qui et somni, et memoriae sedem,  
ac proinde somnii quoque, in corde constituit: sed cerebrum; in quo et phantasie et  
memoriae locum esse, antea ostendimus” (Vossius, 1642, p. 895; ‘El lugar del sueño no es  
el corazón, como Aristóteles opina; quien establece la sede tanto del sueño como de la  
memoria, y por ello también del ensueño, en el corazón; sino el cerebro, en el que antes  
mostramos que está el lugar de la fantasía y de la memoria’); etcétera.

sic intestina reciprocatione denuò redditum incapescit, & ad cor defertur principis sensus domicilium. (1558, p. 100, 2.26)<sup>54</sup>

[El alimento a partir de la digestión (lo cual debe tenerse por examinado) se disuelve en vapor y se licúa, lo que, con el calor unido, equivale a desprenderse un poco; cuando su naturaleza se conduce a lo alto, se eleva a veces y rebosa en el cerebro a través de las venas, donde por la naturaleza del cerebro que condensa con el constante frío, en semejanza de la generación de las lluvias, tal como en el mundo mayor es visto a menudo, se vuelve humoso y nebuliza; así con interna reciprocidad de nuevo tiende a retornar, y se dirige abajo al corazón, domicilio del sentido principal].

Ésta es en substancia la teoría peripatética, con su válida comparación con la lluvia, que sor Juana no utiliza ni en su orden fisiológico desde el estómago hasta su retorno al corazón ni en su símil meteorológico. Que se creyere que el sueño se genera en el corazón resulta idea muy extraña para la comprensión moderna, como la teoría que justifica tal supuesto; con todo, el propio Harvey, aunque galenista en su terapéutica, se vio estimulado por el cardiocentrismo de Aristóteles para su revolucionario descubrimiento. De cierto, diversos autores adoptaron la explicación del filósofo, pero sin abrazar del todo el viejo dogma del Liceo de reducir al cerebro a un “refrigerante” cardíaco; por ello también, al reconocer junto con las autoridades médicas su importancia principal en las funciones cognitivas, buscaron una cierta conciliación.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> La teoría aristotélica la resume así un crítico moderno: “When the heat in the upper and outer parts of the body grew cool and descended again, sleep came, for sleep was a seizure like epilepsy. In other words, when the cold of the brain cooled the ascended heat a recoil occurred which brought on sleep and the primary sense-organ, the heart, was seized and ‘unable to actualize its powers’” (Dannenfeldt, 1986, p. 418; ‘Cuando el calor en las partes superiores y externas del cuerpo se vuelve frío y desciende de nuevo, llega el sueño, porque el sueño era un ataque como la epilepsia. En otras palabras, cuando el frío del cerebro enfría el calor ascendido ocurre un retroceso que trae el sueño y el primer órgano del sentido, el corazón, es embargado e «incapaz de actualizar sus potencias»).

<sup>55</sup> En Al-Kindi (el primer pensador árabe en integrar las enseñanzas griegas): “at causa humectans cerebrum et infrigidans ipsum est profundatio caliditatis in corporibus uiuis intrinsicis et frigus extremitatum eius et eleuatio uaporis humidi subtilis propter submersionem

γίγνεται γὰρ ὁ ὕπνος [...] τοῦ σωματώδους ἀναφερομένου ὑπὸ τοῦ θερμοῦ διὰ τῶν φλεβῶν πρὸς τὴν κεφαλὴν (*De somno et vigilia* 3.457b20-21; ‘pues se genera el sueño ... de la [materia] sólida que es llevada arriba por el calor a través de la venas hacia la cabeza’) enseñó Aristóteles, lo que, de acuerdo con su teoría anatómico-fisiológica, debía entenderse obra del corazón, fuente del calor natural, que se comunica a través de dos “venas” (la “gran” vena [la cava] y la arteria aorta) “a la membrana en torno al cerebro” (τὴν μήνιγγα τὴν περὶ τὸν ἐγκέφαλον: *De partibus animalium* 2.7.652b26-30). Los conceptos aristotélicos son aceptados y repetidos por distintos autores en el Renacimiento; además del precitado Della Porta, cabe mencionar a Rhodiginus<sup>56</sup> o a Vives, quien indicó el origen cardíaco de los espíritus que producen las “visiones” oníricas en el cerebro: “In spiritibus cerebri nascuntur uisa, qui spiritus à corde ueluti a fonte suppeditantur capiti” (1555, vol. 2, p. 538, *De anima et vita*; ‘De los espíritus en el cerebro surgen visiones, cuyos espíritus son abastecidos en la cabeza desde el corazón como de una fuente’). Incluso pueden hallarse consignados en ediciones del *Dictionarium* de Calepino: “ὕπνος, sopor, quies, quae fit ab humoribus a corde ad cerebrum sublatis, qui cum ibi fuerint refrigerati, recedentes ad cor, calorem eius refrigerant” (1571, fol. 151r [s.v. “Somnus”]; ‘hýpnos [letargo], reposo, que se genera por los humores elevados desde el corazón hasta el cerebro, los cuales, cuando allí han sido enfriados, tornando a caer al corazón enfrían su calor’); definición recogida por Covarrubias (1995, p. 904b [s.v. “Sueño”]). Por ello, no resultaría insólito que, de haberlo decidido así, sor Juana abrazara esa explicación y la instrumentara de un

---

caliditatis in interioribus corporis ad cerebrum” (Alkindus, 1897, p. 23.18-22, *Liber de somno et uisione* 3; ‘pero la causa que humedece el cerebro y lo enfría es la profundización de la calidez en los cuerpos vivos internamente y el frío de sus extremidades y la elevación de vapor húmedo sutil, a causa de la sumersión de la calidez en el interior del cuerpo al cerebro’). Adamson especula en este caso la fusión de la teoría aristotélica con la de Galeno (2004, p. 139).

<sup>56</sup> “Agens verò causa [somni], spiritus est vitalis, qui in corde est [...] Conceptacula sanguinis sunt venæ, initium venarum est cor” (Rhodiginus, 1599, col. 1394, *Lectiones antiquae* 31.7; ‘En verdad la causa agente del sueño es el espíritu vital, que se halla en el corazón ... Receptáculos de la sangre son las venas, el principio de las venas es el corazón’).

modo semejante al de Lope de Vega para el sueño de Belisarda al inicio de la *Arcadia*: “ocupado de los vapores del corazón el cerebro, cuya frialdad detuvo el camino de los espíritus a los sentidos, rindióse al sueño” (1997, p. 23). Pues Lope sigue en esto la opinión destacadamente sostenida por los “filósofos”, según anotaba Herrera –siguiendo el viejo deslinde entre la *via philosophorum* [‘vía de los filósofos’] y la *via medicorum* [‘vía de los médicos’]–, que respecto de los médicos se hallaban “contrarios en la opinión de la origen de los espíritus en nuestra temperatura [...] Los naturales, según los filósofos, se esparzen por las venas i naçen del corazón”, porque el espíritu vital y el natural se suponen indistintos (2001, p. 335) y las venas en efecto tenían para los peripatéticos su origen no en el hígado sino en el corazón (*De somno et vigilia* 3.456b1)<sup>57</sup> que como fuente primaria del calor nativo operaba la generación y distribución de la sangre. Además, médicos de orientación aristotélica podían sostener que el ascenso de los vapores del sueño es de hecho arterial,<sup>58</sup> propio de las carótidas.<sup>59</sup> Pero era una hipótesis no aceptada por muchos otros desde

<sup>57</sup> Lo afirma partidariamente san Alberto: “quod etiam venae omnes oriuntur a corde: et vis digestiva quae est in venis, nequaquam esset in eis, nisi a corde procederet. Sapientissime enim dixit Aristoteles, quod idem esset principium digestionis completae, et sanguinis. Et deceptus est Galenus, quia credidit quod idem esset principium venae secundum venae speciem, et virtutem digerendi quae est in ipsa, quod est principium ramositatis. Et hoc omnino est falsum” (1891, p. 220a, *De animalibus* 3.1.6; ‘que también todas las venas surgen del corazón: y la potencia digestiva que está en las venas de ninguna manera estaría en ellas si no procedieran del corazón. Pues muy sabiamente ha dicho Aristóteles que el mismo principio de la digestión completa era el de la sangre. Y Galeno se engañó, porque creía que el mismo principio de una vena era según la especie de la vena, y la capacidad de digerir que hay en la misma, que es el principio de la ramificación. Y esto es por entero falso’). Un diferendo comentado por Glisson, la gran autoridad médica del siglo XVII sobre el hígado (y que él procuró dirimir con sutilezas tanto escolásticas como modernizadoras): “Haud minor quoque de venarum exortu sive principio, inter Galenicis & Peripateticis lis est; dum illi, *hepati*; hi autem, *cordi* illud acceptum referendum autumant” (1654, p. 327; ‘Hay también una no menor disputa entre galénicos y peripatéticos sobre el origen o principio de las venas; mientras que para aquéllos está en el hígado; éstos, sin embargo, en el corazón lo afirman aceptado refrendo’).

<sup>58</sup> Lo apunta –sin abrazar la opinión– Oddi: “qui igitur vapores ex cibo geniti in uentre confecto per arterias ad caput efferrri debent” (1570, fol. 124v, 2.4; ‘entonces que los vapores generados a partir del alimento digerido en el vientre deben elevarse por las arterias a la cabeza’).

<sup>59</sup> “y así aquellas arterias por donde suben vapores que concilian sueño, se llaman carótidas, y otros las llaman soporíferas” (Daza Chacón, 1584, p. 392).

sus presupuestos fundamentales, como lo apuntaba con énfasis galénico Juan de Pineda: “De lo dicho por Galeno se concluye que naturaleza hizo al hígado engendrador y repartidor de la sangre; y que no recibe, ni tiene el coraçon mas autoridad quanto a esto, que quanto a entender, que es oficio del cerebro. [...] y la sangre son los materiales de los amores sensuales, y el calor es el que la despierta a ellos; y todo esto esta en el hígado miembro nutritiuo de la mesma sangre” (1589, fol. 216ra-b). El poema, al adoptar el modelo galénico del hígado como fuente de calor natural y de la sangre (en este punto *antagónico* al aristotélico), no propone una explicación similar, y únicamente forzando al texto a decir no sólo lo que no dice, sino a contradecirse a sí mismo, se le puede leer como una descripción supuestamente inversa (libérrimo y gratuito ejercicio de un supuesto *capriccio barocco*) de los procesos naturales según otra teoría.<sup>60</sup> Son notorias las diferencias: el *Primero sueño* no radica el calor vegetativo en el corazón, ni lo indica como “despensero” de los humores, ni observa un ciclo de ascenso/descenso de la humedad refrigerante. Por si no bastaren estos claros elementos diferenciadores del poema respecto de la teoría aristotélica, cabe aun agregar el aserto de que los humores enviados al cerebro se encuentran ya templados por el hígado, lo que explican textos médicos como el precitado de Bravo de Sobremonte. Por el contrario, la sangre que envía directamente el corazón es calentísima y justamente por ello, según el estagirita, es función del cerebro, órgano húmedo y frío, εὐκρατον ποιεῖ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ θερμότητα καὶ ζέειν (*De partibus animalium* 2.7.652b26-27; ‘hacer templado el calor y ebullición en el corazón’).

Como en efecto el corazón no tiene en este marco teórico distinto parte directa alguna en el sueño, sor Juana ha comenzado la descripción de

<sup>60</sup> Véase Soriano Vallès (2019, p. 52, n. ad 210-212, pp. 54-55, n. ad 234-236, pp. 58-59, n. ad 254-257). El “orden” en el que aparecen mencionados o aludidos los órganos en el poema es: corazón (204-211), pulmones (212-225, junto con el corazón en 226-228), hígado (234-254) y cerebro (254-266), que no permite ninguna inversión válidamente comprensible pues no pretende en su conjunto mostrar “secuencia” alguna, sino destacar los órganos principales del cuerpo para centrarse en los que tocan directamente al sueño: el hígado y el cerebro.

los órganos con el corazón y los pulmones (*Primero sueño* 204-228) para dejarlos luego aparte de su objetivo central. Desde luego, el poema indica sus características básicas, incluyendo la metáfora del corazón como reloj dada a partir del pulso (205-209)<sup>61</sup> y la consideración nominal de ser órgano “rey”<sup>62</sup> (210, que en todo caso “delega” las funciones que en el más radical cardiocentrismo son ejercidas como una *παμβασιλεία* [‘monarquía total’]), generador de los espíritus vitales, con el fin de destacar su necesaria e incesante operación durante el sueño como en la vigilia para la continuidad de la vida (y, por supuesto, el estatus más débil del pulso y de la respiración [Schneider, 1669, p. 25], que casi desmienten la condición viva del durmiente). En segundo término, la caracterización del pulmón se da a través de varias metáforas, como “fuelle” (212, tópica),<sup>63</sup> “imán del viento” (213, al parecer poética invención de sor Juana) y “el musculoso, claro arcaduz blando” (216); esta última es la menos clara. Lo más probable es que, como conjeturara Alatorre, se refiera a la tráquea, la *fistula pulmonis*,<sup>64</sup> comparable con un “arcaduz”<sup>65</sup> como “tubo” o “conducto”

<sup>61</sup> “Pulsus [...] est horologium cordis, & si propriè definire velis, est certus & naturalis motus spirituum vitalium in arterijs” (Case, 1599, p. 675, *Lapis philosophicus* 6.8; ‘El pulso ... es el reloj del cuerpo, y si quieres definirlo con propiedad es el movimiento evidente y natural de los espíritus vitales en las arterias’). Hay una identidad entre el corazón con el reloj mecánico como “máquinas” que marcan la duración de la vida y el tiempo, según destaca Sabat de Rivers (1996b, p. 375).

<sup>62</sup> “quod cor est in medio membrorum principalium sicut rex in regno” (san Alberto, 1891, p. 216b, *De animalibus* 3.1.5; ‘porque el corazón está en medio de los miembros principales como el rey en su reino’); Cor: “Nature columen, rex et dictator et auctor, / Patricius tota corporis urbe sui” (Bernardo Silvestre, 1978, p. 153, *Cosmographia 2: Microcosmus* 14.115-116; ‘Templo natural, rey, autor y dictator, / Patricio en la ciudad toda del cuerpo suyo’); “El rey delos miembros do cuelga la vida / es el coraçon y el mas preeminente” (López de Villalobos, 1498, h. sig. birb); “el corazón [...] [e]stá [...] como rey en medio de nuestro pecho” (fray Luis de Granada, 2020, p. 249, 1.26.31); etcétera.

<sup>63</sup> “este miembro, a manera de fuelles, se está siempre abriendo y cerrando” (fray Luis de Granada, 2020, p. 250, 1.26.41); “Pulmones [sunt] veluti foliis” (Alsted, 1615, p. 675; ‘Los pulmones son como fuelles’).

<sup>64</sup> “Est igitur Trachea veluti fistula pulmonis, partim ex chartilagine, partim ex membrana constituta, concava & intus rotunda, extrinsecus teres & gibbosa” (Stigelius, 1581, fol. 61b; ‘Es entonces la tráquea como el conducto del pulmón, conformada en parte de cartílago, en parte de membrana, cóncava e internamente redonda, externamente cilíndrica y gibbosa’).

<sup>65</sup> “la garganta es el instrumento, el venero y arcaduz por donde sale la respiracion del pulmon” (Ramón, 1629, fol. 215va-b). Uno de los oficios del cuello: “es el arcaduz por donde viene el ayre del coraçon, y pulmon, para formar la voz” (fray Bernardo de León 1626, fol. 25r).

(desde luego, para el paso del aire en este caso), en cuya túnica externa el *musculus trachealis* une con la membrana fibrosa los cartílagos que integran su estructura. Pero hay espacio para la duda sobre si no sigue en realidad hablando del pulmón, por la cualidad de “blando” que le atribuye, y que no es precisamente propia de la tráquea (la “caña del pulmón” que es “una como flauta de carne”)<sup>66</sup> como sí lo es del órgano doble con el que se vincula; por ello resultaría curiosamente adecuado entender en este *locus* la voz “arcaduz” en su segundo sentido, no en el de “caño”, sino en el de los arcaduces como “vasos ò cangilones con que se saca agua de las norias” (*Diccionario de Autoridades*, 1726/2002, p. 376b [s.v. “Arcaduz”]). Pues hay una referencia bíblica que avala con precisión ese sentido, a partir de una “alegoría salomónica” del Eclesiastés (12.6) consignada por el enciclopedista Alsted: “*Pulmones sunt veluti rotæ ad cisternam. v. 8. Sicut enim rota in fonte situlam modo deprimit deorsum, modo sursum attollit: ita & pulmones perpetuo motu aerem attrahunt & expellunt*” (1615, p. 675; ‘*Los pulmones son como las ruedas de una cisterna. Porque así como la rueda en la fuente a veces hace bajar al cubo, a veces lo alza hacia arriba, así también los pulmones con un continuo movimiento atraen y expulsan el aire*’).<sup>67</sup> Semejan así el mecanismo de una fuente o un pozo que hace subir

<sup>66</sup> Lo que la vuelve más admirable, no siendo hecha de madera o algún metal (fray Luis de Granada, 2020, p. 251, l.26.4).

<sup>67</sup> “Nos pulmonem *rotæ ad cisternam* assimilari existimamus. Etenim I. quemadmodum rota ad cisternam vel puteum, hydriam sive modiolum nunc demittit, nunc attrahit: Ita pulmo continuo motu, halitum nunc attrahit, nunc repellit. 2. Sine rota aqua ex cisterna vel puteo hauriri nequit: Ita nec sine pulmonibus halitus ad cordis refrigerationem, vocisque formationem” (Sibelius, 1639, p. 193b; ‘Consideramos que el pulmón es comparable con *la rueda en una cisterna*. Y en efecto: 1. Así como la rueda en una cisterna o un pozo, ora hace bajar, ora atrae un cántaro o una vasija; así el pulmón por movimiento continuo, ora atrae, ora expelle el aliento. 2. Sin la rueda no se puede sacar agua de una cisterna o de un pozo; de tal manera sin los pulmones no hay aliento para la refrigeración del corazón y la formación de la voz’). Hay una interpretación asociada aunque distinta en Juan de Pineda: “At. *Conteritur hidria super fontem*, cum pulmo, qui est iuxta cor, quod est vitæ fons, ex nimia veneris contentione ita defatigatur, premiturque vt rupta vena, veluti contrita hydria, effluat consputus sanguis” (Pineda, 1619, p. 1191a; ‘*Pero el cántaro se hace polvo sobre la fuente*; como el pulmón, que está al lado del corazón, que es la fuente de la vida, se agota así por el excesivo esfuerzo de Venus, y es oprimido como una vena rota, como si fuera un cántaro roto, fluye fuera la sangre escupida’).

y bajar su *hydria* o *situla*, i.e. “vas ad hauriendum aquam” (‘vaso para extraer agua’). Seguidamente, en el poema se indican los “pequeños robos al calor nativo” (*Primero sueño* 221), donde el nombre genérico del calor ingénito se refiere en este caso no al “vegetativo” sino al del corazón y su vía *arterial*, respecto de la respiración y al pulmón que cumplen una labor doble (aquí se omite hablar de la inspiración, que vale como cierto alimento), destacando la expiración –que se creía incrementada durante el sueño–<sup>68</sup> y que le sirve para “ser refrigerado” (ἀναψύχθῃσθαι)<sup>69</sup> al expeler purgativamente mínimas porciones del excesivo calor a través de *fumosa aut fuliginosa excrementa*<sup>70</sup> (el aire exhalado posibilita también la generación de la voz, función evidentemente suspendida al dormir: 232-233) permitiendo así la conservación del húmido radical.<sup>71</sup> Por supuesto, asumiéndose su distinción, no es éste el calor “vegetativo” sino el ingénito “vital”, propio del alma sensitiva, que corre desde el corazón por las arterias con su espíritu propio (“insitus et vitalis calor per arteriarum capacitatem una cum spiritu in omne corpus effunditur”: Fernel, 2021, p. 395, *De abditis rerum causis* 2.8; ‘el calor ínsito y vital por el receptáculo de las arterias se difunde junto con el espíritu en todo el cuerpo’).

<sup>68</sup> “in somno expiratio maior est inspiratione”: Oddi, *De Coenae, & Prandij Portione*, fol. 125v (‘en el sueño la expiración es mayor que la inspiración’).

<sup>69</sup> Galeno (1822a, p. 412, *De usu partium* 6.2); función básica atribuida al pulmón en la doctrina platónica (*Timaeus* 70c: ψύχουσα [‘que refrigera’]).

<sup>70</sup> Véase Galeno (1823b, p. 161, *De pulsum usu liber* 3). “Vt vero reliquarum partium calorem arteriarum pulsus, sic cordis ardorem inspiratio temperat, eundem purgat expiratio, fumosa excrementa propellens” (Fernel, 1554, p. 213; ‘En verdad, lo mismo que el pulso de las arterias al calor de las partes restantes, así la inspiración atempera el ardor del corazón, y la exhalación lo purifica, expulsando las excreciones humeantes’). “publicam pulmonum functionem consistere in eo, ut toti corpori inservientes aërem atrahant et fuliginosa excrementa tartarea expellant” (Schenfelder, 1681, p. 187; ‘la notoria función de los pulmones consiste en eso, que estando al servicio de todo cuerpo atraen el aire y expelen las fuliginosas excreciones tartáreas’).

<sup>71</sup> “Motus respirationis est solum ordinatus ad temperandum calorem naturalem, et expellendas fuligines: pulmo vero insuper in sanguine humidum radicale conseruat” (Guarini, 1665, p. 762a; ‘El movimiento de la respiración sólo está dispuesto para el atemperamiento del calor natural, y a que se expulsen las humosidades; en verdad el pulmón además conserva el húmido radical en la sangre’).

De manera específica, el dormir tiene lugar tras el procesamiento del quilo dentro del supuesto de un hígado “despensero” capaz de alimentar a las diversas partes del cuerpo –con la implícita e íntegra diferenciación de los sistemas venoso y arterial, con tipos de sangre también distintos–,<sup>72</sup> es decir, porque se presume que tiene directa comunicación con todas ellas, y del que explícitamente se indica ser el propio órgano que envía los “vapores” humorales al cerebro. Como cabía esperar, el origen hepático del *spiritus naturalis* al que directamente se le puede atribuir la generación del sueño fue comentado de forma crítica por san Alberto Magno como errada teoría de Galeno y de sus seguidores, que contravienen la posición peripatética: “Sed Galenus non ita dicit, et quidam alii. Dicunt enim spiritum naturalem oriri ab hepate et alterari a cerebro praeter hoc quod aliquod istorum referatur sicut ad primum principium istius. Sed quo hoc omnino falsum sit, ostendetur in libro de *Animalibus* [...] hoc autem est ab anima quae est in corde” (1890d, p. 132a, *De somno et vigilia* 1.1.7; ‘Pero Galeno no dice tal, y algunos otros. Porque dicen que el espíritu natural surge del hígado y es alterado por el cerebro, además de esto en alguno de ellos se le considera el primer principio de éste. Pero cómo esto es completamente falso, se expondrá en el libro *Sobre los animales ... pero esto es propio del alma que está en el corazón*’). El cardiocentrismo aristotélico tuvo exaltados secundadores medievales como Alfred of Sareshel (Alfredus Anglicus), quien en su *De motu cordis* atribuyó al corazón la sede del alma; teoría reflejada por Alexander Neckam en su poema: “cor fons et origo caloris, / [...] Est igitur sedes animæ dignissima cordis / hospitium” (Neckam, 1863, p. 494, *De laudibus divinae sapientiae* 9.345, 349-350; ‘el corazón es fuente y origen del calor, / ... Pues la sede

<sup>72</sup> “Quid autem est vena, quia locus sanguinis nutrimentalis, quid autem arteria, quia locus sanguinis spiritualis, notum est apud omnes” (‘Qué es una vena, porque es el lugar de la sangre nutritiva, y qué es en cambio una arteria, porque es el lugar de la sangre espiritual, es de todos conocido.’); es en los ventrículos del corazón, por supuesto, donde un tipo se transforma en el otro, “in quibus digeritur sanguis grossus nutrimentalis veniens ab epate et efficitur subtilis et spiritualis” (Guy de Chauliac, 1997, pp. 30 y 44; ‘en los cuales se digiere la espesa sangre nutrimental que viene del hígado y se produce la sutil y espiritual’).

más digna del alma es el albergue / del corazón'). Pero, de nuevo, sobre las especiales funciones del hígado pueden hallarse múltiples testimonios; valga añadir otro texto poético medieval, de Bernardo Silvestre, que ofrece un buen resumen de la fisiología hepática según el modelo platónico-galénico:

Humida vis cerebrum, cor ignea, mixtus utroque  
 Aerius sanguis molle creavit epar;  
 Gibbosum formaque cavum, diafracmate dextro,  
 Hinc illinc spleni limitat et stomacho.  
 Quod manus ingessit, quod detrivere molares,  
 Quod stomachus coxit, denique sumit epar.  
 Convertit mutatque cibos, specieque colorat  
 Sanguinis, et chimos corporis esse facit.  
 Inde recursantes variato limite, vene  
 Consimiles partes ad sua membra ferunt;  
 Deque repurgato defecatoque liquore  
 Deligit et dampnat pro meliore bonum.  
 Commodat hanc operam spleni: mundare cruorem,  
 Et vicia et sordes extenuare suas,  
 Ut veris succis et tantum sanguine puro  
 Pascatur domini deliciosa fames.  
 Talibus ad summum rationibus, olla ciborum  
 Est stomachus, stomachi fel coquus, auctor epar.  
 Insidet has epatis partes innata voluptas  
 Et gravis in nostra carne tyrannus amor.

(1978, pp. 153-154, *Cosmographia 2: Microcosmus*  
 14.133-152)

[Húmeda fuerza el cerebro, ígnea el corazón, mixta  
 La aérea sangre de ambas creó el hígado suave;  
 Giboso en forma cóncava, a su diestra el diafragma,

Sus dos lados confinan el bazo y el estómago.  
 Lo que la mano llevó, que gastaron las muelas,  
 Que cocinó el estómago, al fin recibió el hígado.  
 Trueca y muta el manjar, lo colora de aspecto  
 De la sangre, y el quimo del cuerpo lo hace ser.  
 De allí con vario término recorriendo las venas  
 Sus partes similares procuran a los miembros.  
 Entonces con el líquido repurgado y limpiado  
 Selecciona y rechaza para bienes mayores.  
 Esta obra otorga al bazo: volver limpia la sangre  
 Y acabar con los vicios y suciedades suyas,  
 Para que sólo humores buenos y sangre pura  
 Al hambre delicada del señor alimenten.  
 Por ello, aunque está arriba la olla del estómago,  
 Es su hiel cocinero y el autor es el hígado.  
 En las partes del hígado habita el deseo innato  
 Y en nuestra carne el duro tirano del amor].

La naturaleza del hígado supone en efecto un estado intermedio (como corresponde a la “templada hoguera del calor humano”, *Primero sueño* 253) entre el principio húmedo que crea al cerebro y el ígneo propio del corazón, como compuesto de la “sangre aérea”. El alimento molido en la boca y cocinado en el estómago es convertido por él en *chymi* (χυμοί), los ‘fluidos’ nutricios con los que el cuerpo es alimentado; son las *venae* que se extienden sin trabas las encargadas de llevar porciones proporcionales a cada parte del organismo para su sustento (según lo asigna la hepática oficina que “próvida de los miembros dispensera [...] / las cantidades nota / que a cada cual tocarle considera”; *Primero sueño* 236 y 241-242). Para ello ha de limpiar y purgar el material, seleccionando lo bueno, con la ayudantía del bazo, para hacer uso sólo de los válidos fluidos (los “jugos” o humores) y la sangre pura. Así, el estómago sirve de “olla” y el vaso de “cocinero”, pero el hígado es el verdadero *auctor* de estos procesos que

hacen posible la función nutritiva y el ejercicio de la facultad concupiscible radicada en él.

Hay muchos otros ejemplos posibles, como la aplicación alegórica incluida en la muy difundida *Theologia naturalis* del teólogo y médico Ramon Sibuida (Raimundo de Sabunde), donde el hígado se describe como el que envía densos humores a los miembros del cuerpo para nutrirlos “et hoc facit per venas per quas mittit et dat sanguinem membris” (‘y esto hace a través de las venas por las cuales envía y da sangre a los miembros’) y por ello corresponde al hombre según la carne (el corazón da el calor y el espíritu vital al cuerpo, por lo que figura al alma; el cerebro, que confiere sensación y movimiento, es comparable con Cristo: [1480-1485], h. sig. aa<sub>viii</sub>rb). La idea se encuentra en la misma autoridad que sor Juana de cierto utilizó: fray Luis de Granada, quien asumía que en el hígado “está la fuente de todas las venas que están esparcidas por todo el cuerpo” y en ellas está “la masa de todos los cuatro humores” (2020, p. 105, 1.10.1); también lo apunta en el *Sumario*: el hígado, tras purificar “la sangre, como fiel dispensero la envía por todas las venas, de que todo el cuerpo de pies a cabeza está entretejido, y de esta sangre se hace la carne, con que se mantienen y restauran todos los miembros de lo que el calor natural gastó” (1997, p. 27). Nociones que indudablemente descansan en las ya referidas enseñanzas galénicas de que, teniendo principio en él, “las venas desde el hígado llevan la [potencia] vegetativa [...] pues para la generación de la sangre y también para su conducción a todos los miembros las venas se formaron” (Galeno, 1822a, pp. 45-46, *De usu partium* 1.16). Conceptos empleados por Fox Morcillo para comentar el origen hepático del sueño indicado en el *Timeo* platónico: “Igitur iecur uenarum omnium origo est, itemque altricis facultatis initium” (1554, col. 378; ‘El hígado entonces es origen de todas las venas, e igualmente principio de la facultad que nutre’). Y aunque desde luego el asunto era controvertido, en particular, por filósofos e incluso médicos de inspiración aristotélica, fue aceptado por “*moderni*” como Juan Valverde:

Gran disputa à auido entre Medicos y Filosofos, si el Hgado es principio de la sangre ò el Coraçon, pero quien quiere mirar la manera en que se mantiene el niño en el cuerpo, y despues de nacido, y juntamente la sustancia, y color del hgado, no tengo duda, sino que terna por cierto ser el hgado el principal miembro, en que la sangre (de que todas las otras partes se mantienen) se haze. (Valverde de Amusco, 1556, fol. 63v)

Así es como se creía que era distribuido el *spiritus naturalis* (el galénico πνεῦμα φυσικόν)<sup>73</sup> por las venas, encargadas de llevar la sangre con los otros humores; en los versos de López de Villalobos:

Mas antes que passe la sangre anutrir  
se muda primero en las quatro humidades  
primero se muda queriendo salir  
delas venas chicas para se infundir  
por todos miembros y porosidades.

(1498, h. sig. a<sub>ij</sub>va)

<sup>73</sup> El *pneûma* es un tipo de exhalación, como apunta el propio Galeno (1822a, p. 496, *De usu partium* 6.17). Según san Alberto es un *corpus subtile* de naturaleza aérea “vel potius secundum naturam inter aerem et aquam medium” (1890d, p. 131b, *De somno et vigilia* 1.1.7; ‘o más bien según su naturaleza intermedia al aire y el agua’). “Spiritus Naturalis, πνεῦμα φυσικόν, est caelestis quidam halitus a calore nativo in humido radicali excitatus, quo naturales potentiae in formatione et generatione partium gubernantur, ac tandem hic spiritus in omnibus corporis partibus dispersus fovetur, conservatur et nutritur vapore sanguinis in epate genito, qui vapor etiam communi appellatione spiritus naturalis nominatur et una cum sanguine per venas ad omnes partes nutriendas defertur, ac in substantiam praedicti spiritus Naturalis tanquam materia propria convertitur. // Hinc quidam spiritum naturalem tenuem sanguinis vaporem definiunt: sed revera vapor sanguinis non est spiritus naturalis, sed ejus tantum comes et materia. Est itaque spiritus naturalis omnium primus, et materia quaedam reliquorum spirituum” (Joel, 1616, p. 63; ‘El espíritu natural, *pneûma fisikón*, es un cierto soplo celestial excitado por el calor nativo en el húmido radical, por el que son gobernadas las potencias naturales en la formación y generación de las partes, y por último este espíritu esparcido por todas partes del cuerpo es abrigado, conservado y nutrido por el vapor de la sangre generado en el hígado, vapor que también es llamado con la general designación de espíritu natural y junto con la sangre es llevado a través de las venas a todas las partes que han de nutrirse, y también se convierte en substancia del mencionado espíritu natural como materia propia. // De aquí que algunos limitan el espíritu natural al fino vapor de la sangre: pero en realidad el vapor de la sangre no es el espíritu natural, sino sólo un asociado y materia de él. Por tanto, el espíritu natural es el primero de todos y cierta materia de los demás espíritus’).

### Funciones que corresponden a las “virtudes” propias del hígado:

que enel coraçon estan las vitales  
 cerebro es la casa delas animales  
 el higado es casa delas nutritiuas.

(1489, h. sig. a<sub>ij</sub>va-b)

La sangre desde el hígado es vehículo principal de los humores y coadyuvaba a “atemperarlos”,<sup>74</sup> transportándolos a todo el cuerpo,<sup>75</sup> incluida la cabeza, adonde hay ramificaciones superiores de la vena cava.<sup>76</sup> Como la propia *sanguificatio*, el sueño forma parte de la función nutritiva (“operatur autem fantasia et vis nutritiva”: santo Tomás de Aquino 1969, p. 71b, *Sententia libri Ethicorum* 1.20; ‘pero lo produce la fantasía y la potencia nutritiva’) y está indisolublemente relacionado, en estas concepciones, con dichos procesos de la economía corporal. Según apuntaba Melecio: Ἐπεὶ δὲ καὶ ἀνέσεως αἱ ζωτικαὶ τοῦ σώματος ἐνέργειαι δεόνται, ἵνα μὴ τῷ συντόνῳ κόπῳ ἢ τοῦ σώματος ἕξις ἀμβλύνηται, τοῦ ὕπνου ἢ χρεία ἐπενοήθη τῇ φύσει ὅτε καὶ ἡ τοῦ ἥπατος ἐξαίματῳσις ἀνεμποδίστως ἐπιτελεῖται, καὶ ἡ ἐξ αὐτοῦ

<sup>74</sup> “Et pourtant Dieu a voulu que toutes les humeurs fussent meslees ensemble avec le sang, pour l’attemperer comme il est de besoin pour la vie humaine” (La Primaudaye, 1580, fol. 225r; ‘Y no obstante Dios ha querido que todos los humores fuesen mezclados juntos con la sangre, para atemperarla, como es de necesidad para la vida humana’).

<sup>75</sup> Lo reiteraba el profesor de anatomía de Valencia, el galenista ortodoxo Matías García: “ergo animalitatis principium et locus, cerebrum est, non cor. Sicut et sanguificationis principium esse hepar, et non cor [...] tum, quod nervi a cerebro oriuntur, et venae ab hepate, ut ex anatome constat: ergo cerebrum et hepar partes sunt facultatem et materiam, toti corpore comunicantes” (1680, p. 475b; ‘luego, el principio y lugar de la animación es el cerebro, no el corazón; así como el principio de la sanguificación es el hígado, no el corazón ... entonces, porque los nervios nacen del cerebro y las venas del hígado, como consta por la anatomía; luego, el cerebro y el hígado son partes que en facultad y materia se comunican con todo el cuerpo’).

<sup>76</sup> Lo explica didácticamente Burton: “Veins are hollow and round, like pipes, arising from the liver, carrying blood and natural spirits; they feed all the parts [...] *vena cava* [...] derives blood from the liver to nourish all the other dispersed members [...] The branches of that *vena cava* are [...] Outward, in the head” (2001, p. 149, 1.1.2.3; ‘Las venas son huecas y redondas, como tubos, que surgen del hígado, conduciendo la sangre y los espíritus naturales; ellas alimentan todas las partes ... *la vena cava* ... obtiene sangre del hígado para nutrir todos los otros miembros distribuidos ... Las ramificaciones de esta *vena cava* están ... afuera, en la cabeza’).

τῆς τροφῆς χορηγία πρὸς ἅπαν μέρη ἀποκρινομένη μηδ᾽ ἄποθεν κωλύεται (1552, p. 41; ‘Y puesto que también las energías animales del cuerpo requieren de reposo, a fin de que no por la continua fatiga la condición del cuerpo sea debilitada, la función del sueño fue concebida por la naturaleza; ya que también la transformación de la sangre del hígado es cumplida sin obstáculos, y el aprovisionamiento del alimento que se participa desde él a todas las partes no es impedido en ningún lugar’). Asimismo, al juzgarse un fenómeno producido por el propio calor interno<sup>77</sup> que corresponde a la potencia natural o vegetativa,<sup>78</sup> se puede directamente atribuir al hígado que “principalissimum est organon nutritionis [...] officina sanguificationis, fons sanguinis, & radicatio omnium venarum” (Joel, 1616, p. 353a; ‘es el más principal órgano de la nutrición ... la oficina de la sanguificación, fuente de la sangre y radicación de todas las venas’) al creerse que los vapores redundan “in cerebrum per venas” (Della Porta, 1558, p. 100; ‘en el cerebro a través de las venas’). Y, como tópicamente se asumía, es al dormir cuando ese indispensable procesamiento fisiológico tiene lugar: “Quis ignorat in somno sanguinem gigni et transmutari?”

<sup>77</sup> “la causa efficiente del sonno è il calore naturale” (Traffichetti, 1565, fol. 114v; ‘la causa eficiente del sueño es el calor natural’). “Causa instrumentalis somni est ipsum cerebrum. Efficiens est calor natus viscerum, suaviores ac tenuiores vapores ex alimento ad cerebrum evehens. Materialis est vapor humidus, mitis et suavis, cerebrum instar roris madefaciens. Formalis est ipsa dormitio sive cessatio animi a Ratiocinando, Sentiendo et libere movendo. Finalis causa est salus et conservatio Naturae [...] Somnus fit cum ab assumpto alimento suavior et benignior vapor a calore nativo per venas et alios meatus ad cerebrum sursum elevatur, isque cerebrum instar roris madefacit, et nervorum initia plenissime obstruit, cursumque spirituum animalium ex ventriculis cerebri ad sensoria et organa motus voluntarii intercipit et cohibet, actionesque eorum intercludit” (Joel, 1616, p. 98; ‘La causa instrumental del sueño es el propio cerebro. La eficiente es calor nativo de las vísceras, que transporta vapores más suaves y tenues de los alimentos al cerebro. La material es el vapor húmedo, dulce y suave que a manera de rocío humedece el cerebro. La formal es el propio dormir o la suspensión de la mente para razonar, sentir y moverse libremente. La causa final es la salud y conservación de la Naturaleza ... El sueño se produce cuando del alimento recibido un vapor más suave y benigno por el calor nativo se eleva por las venas y otros meatos arriba al cerebro, y aquél humedece al cerebro a manera de rocío, y obstruye plenamente los principios de los nervios, e interrumpe y cohibe el curso de los espíritus animales desde los ventrículos del cerebro hacia los sentidos y órganos de movimiento voluntario e impide sus acciones’).

<sup>78</sup> Aunque orgánicamente lo atribuya al estómago, indica Sabuco: “En el sueño obra la natural, y en la vigilia la animal e intelectiva” (1587, fol. 74r-v).

(Vanini, 2023, p. 1532; ‘¿Quién ignora que durante el sueño se genera y transforma la sangre?’).

Son en este caso destacables los conceptos expresados por otra eminencia médica y maestro del galenismo humanista en el Renacimiento español, el alcaláino Cristóbal de Vega. En algunas de sus obras hace apuntaciones diversas sobre el tema del sueño; en una de ellas indica en términos generales: “Somnus nanque obstructo cerebro fit, cuius causa vapor alimenti est eius qui consistit in ventre, aut in venis” (1587, p. 111a; ‘Ya que en efecto el sueño torna obstruido al cerebro, la causa del cual es el vapor del alimento que se halla en el vientre o en las venas’). El vapor que embaraza al cerebro es derivado de la nutrición y tiene esas comunicaciones; pero cómo se distribuye lo explica en otra de sus anotaciones al tratado hipocrático *De prognosticis*:

somnus enim post cibum conciliatur ob vaporem alimenti, qui in caput ascendit, & obstruit animalis facultatis vias, quo tempore coctio fit in ventriculo. Hac tamen perfecta, iecur sanguinem generat, & tenuiorem partem transmittit ad cerebrum, cuius vapor perueniens similiter obstruit animalis facultatis vias, & somnum conciliat. (Vega, 1587b, 2.11)<sup>79</sup>

[porque el sueño se concilia después de comer a causa del vapor del alimento, que asciende a la cabeza y obstruye las vías de la facultad animal, en el tiempo que se produce la cocción en el estómago. Sin embargo, siendo ésta consumada, el hígado genera la sangre y transmite la parte más tenue al cerebro, cuyo vapor que llega del mismo modo obstruye las vías de la facultad animal y concilia el sueño].

De esta forma, el sueño es resultado de las labores generales de la gestión, desde su fase primera, que se cumple con la generación del quilo,

<sup>79</sup> Sobre Cristóbal de Vega, puede mirarse el perfil realizado por Hernández (2011).

para continuar luego a través de su posterior transformación en la sangre y los humores. Desde luego, la más o menos breve elaboración del alimento en el estómago no justificaría la duración del sueño durante toda la noche; su prolongación era explicable por la continuidad del proceso digestivo en sus fases superiores que son recíprocamente facilitadas por la suspensión de otras funciones corporales en el durmiente. Así, para la fisiología galénica, el centro mismo de esas operaciones fundamentales para la economía corporal se radicaba en el hígado con su prevalente papel en la elaboración de la sangre (y no el corazón: “Quòd si dixeris, sanguinem non generari in icore, sed præparari, & in corde effici, est falsum”: Vega, 1587a, p. 63b; ‘Por lo cual si dijeras que la sangre no es generada en el hígado, sino que se prepara y es producida en el corazón, es falso’) y los otros humores y origen de las venas a través de las cuales son específicamente distribuidos desde este órgano por cuya razón se cuenta entre los tres principales del cuerpo (‘iecur [...] est enim naturalis altricis facultatis origo, quam venis transmittit, non aliis”: 1587a, p. 64a; ‘el hígado ... es el origen de la facultad natural nodriza, que transmite por las venas, no por otros’). De acuerdo con estas funciones, la parte más sutil, vaporosa, es enviada al cerebro durante el sueño por su medio (pues, según lo dicho, en la teoría galénica la parte principal, procesada por ebullición en él y que ha de servir para el sustento de todo el animal, debe de hecho distribuirse durante la vigilia).<sup>80</sup> La generación fisiológica del sueño en el poema novohispano corresponde exactamente a esta etiología, atribuyéndolo al hígado, fuente del calor natural, órgano principio de las venas y productor de los “templados humores”, cuyos vapores hacen posible la continuidad del dormir; puede entenderse además que éstos interactúan luego en

<sup>80</sup> “Galien explique que le sommeil produit une ébullition empêchant ainsi que des humeurs crues ne se diffusent dans le corps et alourdissent les organes intérieurs. L’état de veille, en revanche, fait exactement ce que le sommeil ne fait pas: il diffuse (*diaphoreï*) les humeurs dans le corps” (Hulskamp, 2015, p. 270; ‘Galeno explica que el sueño produce una ebullición evitando así que los humores crudos se difundan en el cuerpo y sobrecarguen los órganos internos. El estado de vigilia, en cambio, hace exactamente lo que el sueño no hace: difunde (*diaphoreï*) los humores en el cuerpo’).

el cerebro con algunos espíritus animales para provocar las imaginaciones del ensueño.<sup>81</sup> Asimismo, debe notarse de modo particular que tales procesos, posteriores a la primera digestión, corresponden al período avanzado de la noche hasta la llegada del amanecer, circunstancia que armoniza con el despliegue temporal del poema y que implica otras consideraciones teóricas que también requieren ser analizadas, por cuanto son la conjeturable finalidad que subyace en la utilización de esta teoría. De forma curiosa, dichas concepciones acaso resultan a ojos modernos aún más extrañas y arcaizantes que las propias –incompletamente entendidas, por otra parte– de algunas derivaciones aristotélicas (con sus vínculos entre corazón y cerebro) y puede evocar líneas que transmiten conceptos científicos semejantes en otros poetas, tanto sobre el origen del sueño como sobre los fenómenos orgánicos referidos, de Lucrecio<sup>82</sup> a Shakespeare<sup>83</sup> y los ya recordados poemas de Spenser, Du Bartas, Davies o Acevedo. Por supuesto, la adopción de sor Juana de una postura más bien galénica expresa una preferencia, al parecer bien meditada, entre hipótesis que la fisiología moderna ha dictaminado falsas, aunque su elección corresponde a la privilegiada por grandes autoridades del Renacimiento. Pronto en la medicina se extenderá la censura y descarte de la “inventada anclora de los Vapores” y su “imaginario ascenso”, no habiendo “camino” ni siendo “inteligible este

<sup>81</sup> Lo apunta Sorapán de Rieros: “La causa material [del ensueño], son vapores que suben al cerebro, junto con algunos espíritus animales” (1616, p. 85).

<sup>82</sup> Lucrecio sobre el sueño: “deinde cibum sequitur somnus, quia, quae facit aër, / haec eadem cibus, in venas dum diditur omnis, / efficit” (*De rerum natura* 4.954-956; ‘luego al alimento se sigue el sueño, porque, lo que hace el aire, / esto también el alimento, mientras se disemina en todas las venas, / produce’).

<sup>83</sup> Sobre el hígado como origen de la sangre, en las palabras que pone en boca de Falstaff Shakespeare: “The second property of your excellent sherry is the warming of the blood, which, before cold and settled, left the liver white and pale, which is the badge of pusillanimity and cowardice. But the sherry warms it, and makes it course from the inwards to the parts’ extremes; it illuminateth the face, which, as a beacon, gives warning to all the rest of this little kingdom, man” (2016, p. 1414, *2 Henry IV* Sc.12 4.2.83-88; ‘La segunda propiedad de vuestro excelente jerez es el calentamiento de la sangre, que, antes fría y estancada, deja al hígado blanco y pálido, que es la divisa de la pusilanimidad y cobardía. Pero el jerez la calienta, y hace su camino desde dentro a las partes extremas; ilumina el rostro, que, como un faro, da advertencia a todo el resto de este pequeño reino, el hombre’).

ascenso de los Vapores à la cabeza” (Rodríguez, 1764, pp. 306, 311 y 309) “impelidos del calor del hígado” (Rodríguez, 1749, p. 273).

Con base en esta revisión, es necesario mirar ahora el pasaje final del poema en el que se recapitulan estos mismos contenidos al final del proceso onírico:

no hallando  
materia en que cebarse  
el calor ya, pues su templada llama  
(llama al fin, aunque más templada sea,  
que si su activa emplea  
operación, consume, si no inflama),  
sin poder excusarse,  
había lentamente  
el manjar transformado,  
propia substancia de la ajena haciendo,  
y el que hervor resultaba bullicioso  
de la unión entre el húmedo y ardiente,  
en el maravilloso  
natural vaso había ya cesado  
faltando el medio, y consiguientemente  
los que de él ascendiendo  
soporíferos, húmedos vapores  
el trono racional embarazaban.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 532-533,  
*Primero sueño*, 830-847)

De manera errática o consistente respecto de sus propias lecturas, se asume entre los sorjuanistas que se habla aquí del estómago.<sup>84</sup> Según lo

<sup>84</sup> Soriano Vallès (2000, p. 63; 2019, p. 137, n. *ad* 830-839), Volek (2019, p. 79, n. *ad* 843).

visto, hacer énfasis en la tesis “más vulgar” sobre los vapores estomacales era muy posible, pero resultaría absurdo que sor Juana propusiese ahora en este pasaje más avanzado una alusión a ella, no sólo porque la primera digestión del quilo ha debido cesar por necesidad antes de la generación de la sangre y los humores, sino por el hecho notorio de haber establecido en el pasaje paralelo previo que de forma clara e inequívoca se refiere al hígado. El yerro, nuevamente, no está en el texto sino en la interpretación. Pues la poeta recupera la idea del calor vegetativo y natural adjudicado a ese órgano; luego dice precisa y certeramente que ha transformado el manjar “*propia substancia* de la ajena haciendo” (*Primero sueño* 839), lo que explicita que no se refiere a la *chilificatio* (‘quilificación’) sino al proceso superior de la *sanguificatio* (‘sanguificación’), la “más importante alteración” (μεγίστη ἀλλοίωσις) del alimento (Galeno, 1821d, pp. 542-543, *De anatomicis administrationibus* 6.2). Por supuesto, afirmar que el quilo es la “propia substancia” del estómago sería un despropósito; todo lo contrario de la sangre y el hígado, pues la “carne” (σάρξ) que lo constituye “tan cercanamente se parece a la sangre” (ἐγγυτάτω φανεῖται τοῦ αἵματος: Galeno, 1822a, p. 298, *De usu partium* 4.12). La idea la comentó el obispo Nemesio: τὸ γὰρ ἥπαρ δεξάμενον ἐκ τῆς κοιλίας τὸν χυμὸν συμπέσσει τε καὶ ἐξομοιοῖ ἑαυτῶ, ὁμοιοτάτην δὲ ἔχον τὴν σάρκα τῶ αἵματι εἰκότως εἰς αἷμα μεταβάλλει τὸν χυμὸν (*De natura hominis* 23.239; ‘pues el hígado que recibe del abdomen el quilo calentándolo lo madura y también lo asimila a sí mismo, además teniendo tanta semejanza su carne con la sangre semejantemente cambia en sangre el quilo’). Su identidad medular la afirman diversas fuentes a partir de esa similitud (“epar est rubeus sicut sanguis, ergo generatur ex sanguine”: Petrus Hispanus, 2015, p. 348; ‘el hígado es rojo como la sangre, luego se genera a partir de la sangre’). Tal era la naturaleza del *parenchyma* hepático, la substancia misma del órgano concebida como “sangre coagulada” (“est autem iecur concretus sanguis”: Macrobio, *Saturnalia* 2.7.19; ‘pero además el hígado es sangre condensada’): “Hepar igitur principium est sanguinis humidioris, rubriorisque cum eius caro illi maxime similis sit, ut non nisi sanguis coagulatus uideatur” (Oddi, 1570, fol. 84v;

‘El hígado, pues, es el principio de la sangre más húmeda y roja, puesto que su carne es la más semejante a ella, de modo que no se percibe sino sangre coagulada’); “unde Antiqui parenchyma, id est, transfusum succum id est sanguinem concretum vocarunt hepar, a similitudine igitur hac colligitur hepar esse sanguinis officinam” (Faloppio, 1600, p. 131; ‘de donde los antiguos llamaron al hígado parénquima, esto es, jugo transfundido, es decir, sangre condensada, por esta similitud entonces se colige que el hígado es la fábrica de la sangre’). También Juan Valverde dice que la “sustantia del hígado no es otra, que vna sangre elada” (Valverde de Amusco, 1556, fol. 63v); y Cristóbal de Vega: “neque enim caro iecoris aliud est, quàm sanguis calore concretus” (1587a, p. 64a; ‘y en efecto la carne del hígado no es otra cosa que la sangre condensada por el calor’); idea generalizada entre los anatomistas antiguos y muchos modernos,<sup>85</sup> recogida por diversos autores<sup>86</sup> y registrada como propia del galenismo por el profesor catalán Juan Alós: es “quasi sanguis concretus, quod sane indicat, hepar sanguificationis esse principium” (Alós, 1694, p. 33; ‘en cierto modo sangre condensada, lo que justamente indica que el hígado es el principio de la sanguificación’). Fray Luis de Granada destacaba la transformación del manjar (el quilo) en el hígado en estos términos: “Y como él sea de color de sangre, así, de blanco lo muda en su mismo color” (2020, p. 243, 1.26.1).

Quizás el elemento que más ha inducido la identificación con el estómago es llamar al órgano “vaso”. Pero esto no tiene nada de insólito en los tratados médicos. Galeno comparó al proceso de generación de la sangre con la elaboración del vino “cociéndose y fermentándose” (πεττόμενος καὶ ζέων) en los “barriles” (πιθάκναι) o “vasos” (ἀγγεῖα) destinados a ello

<sup>85</sup> “Les anciens Anatomistes ont toujours regardé le foye, comme du sang coagulé autour des vaisseaux; c’est ce qu’ils appelloient *Parenchyme*” (Verduc, 1696, p. 274; ‘Los antiguos anatomistas siempre han reconocido al hígado como sangre coagulada en torno a los vasos; es lo que llamaron parénquima’).

<sup>86</sup> Por ejemplo: “Est enim iecoris natura, quasi mollis quaedam et rubra caro, concreto sanguini similis” (Fox Morcillo, 1554, col. 378; ‘Por cierto la naturaleza del hígado es casi una cierta carne blanda y roja, semejante a sangre condensada’).

(1822a, p. 270, *De usu partium* 4.3 = Galenus 1556, fol. 136r: “in fundo vasorum subsideat”; ‘sedimente al fondo de los vasos’). Y según se apunta en un tratado pseudo-galénico: “Et creavit Deus hepar, ut esset vas generationis sanguinis et origo venarum” (Pseudo-Galeno, 1550, fol. 50v; ‘Y Dios creó al hígado, para que sea el vaso de la generación de la sangre y origen de las venas’); es idea que puede hallarse en diversos tratadistas, como Giovan Nicola de Roggiero: “quod sane argumentum necessario concludit (ni fallor) iecur, authorem esse sanguinis, ut in quo sit vas illud, quod sanguinem depurare habet ab uno excremento” (1574, fol. 10v; ‘por lo cual sin duda concluye el argumento necesariamente [si no me equivoco] que el hígado es el autor de la sangre, como en el que está el vaso que tiene que purificar la sangre de una excreción’); Alsted, sobre las venas mesentéricas: “Venæ mesaraicæ sunt veluti situlæ. Illæ adiacent hepatis, è quo sugunt sanguineum succum, quem elaborant, & in perfectum sanguinem mutant” (1615, p. 675; ‘Las venas mesaraicas son como cubos. Están adyacentes al hígado, de donde succionan el jugo sanguíneo, que elaboran y transforman en sangre perfecta’); o Bartolomeo Pietrigrassa: “In questo gran vaso Naturale racchiuso il sangue” (1650, p. 65; ‘En este gran vaso natural [está] encerrada la sangre’); pues el hígado se consideraba no otra cosa sino una concentración de vasos sanguíneos: “want de geheele Lever byna niet veel anders dan bloedvaten zyn” (Blankaart, 1686, p. 396; ‘porque el hígado entero casi no es otra cosa que vasos sanguíneos’). No hay duda de que sor Juana concibió al hígado de modo semejante, cuando ha dicho que el “incesante calor” “alambicó” el quilo (*Primero sueño* 243-244), pues, en “este género de alquimia” (fray Luis de Granada, 2020, p. 238, 1.26), el órgano de la “cocción y fermentación” que genera la sangre, los templados humores y sus vapores es comparable con un “alambique”, que es por supuesto una “Especie de vaso destilatório [...]. Este vaso suele estar metido ò cercado de otro à modo de caldéra, que llaman refrigeratório, el qual se procura tener lleno de agua fría, para que se templen los vapóres que suben al Alambique” (*Diccionario de Autoridades* 1726/2000, p. 156a [s.v. “Alambique”]). Puede

citarse la exposición de Alsted que utiliza esta misma figura y que resume el proceso fisiológico evocado en el poema:

Posteaquam igitur chylus ex ventriculo in hepar est delatus, & quasi in alterum alambicum seu vas destillatorium positus est; humores illi, qui simul erant permixti, vt caloris hepatis virtutem ipsius specificam fouentis se cernuntur, & singulari artificio spagirico separantur & educuntur è chymo seu massa sanguinea: quod Galenus describens venustissima musti similitudine vsus est. Vt enim in mustis efferuescentibus ebullire videmus id, quod tenuius est, & spumæ simile, quod ipse nominat ἄνθος; deinde quiddam inesse aquosum, quod vocant phlegma, subsidere etiam fæces, & præter hæc vini substantiam esse purius quiddam, & melius temperatum: ita in massa sanguinea totidem sunt humorum discrimina. (1615, p. 668)<sup>87</sup>

[Por consiguiente, después que el quilo es llevado del estómago al hígado y, por decir así, es puesto en otro alambique o vaso de destilación; aquellos humores que estaban conjuntamente mezclados, por causa de la potencia específica del calor del propio hígado que calienta son en sí depurados, y por

<sup>87</sup> Aún se expuso en esos términos en el siglo XVIII, de acuerdo con los procesos de sublimación de los nutrientes, tras convertirse el alimento en una masa líquida en el estómago: “Denn gleichwie die Natur denen *Animalien* die Art gegeben, daß sie das durch die Zähne und Zunge zermalmete und *præparirte Nutriment* in den Wagen schicket, allwo ein salzig bitterer *Liquor*, welcher solch *præparirt Nutriment* wieder *sublimirt* und zu einer *liquorischen Massa* machet, hernach solche in das *mesenterium* schicket, allwo der beste Safft heraus gezogen, und durch die natürliche Hisse *per poros* in die Leber und andern Glieder Dampff-weise *aufsublimiret* und *distilliret* wird, welche Dämpffe sich in den *vasis* der Leber und andern Gliedern anschlagen, sich zu wieder *resolviren*, und dieses durch die Hisse wieder Dampff-weise *resolvirt*, in andere höhere und höhere Glieder *fublimirt* oder *circulirt*, und dieses ohne Aufhören, bis es zu seiner *perfection* kommen” ([Kirchweger], 1723, pp. 127-128; ‘Pues lo mismo que la naturaleza ha dado a los animales la manera de que el alimento triturado y preparado a través de los dientes y la lengua envíen al estómago, donde hay un salado y amargo licor, el cual prepara tal alimento, de nuevo lo sublima y produce una masa líquida, luego lo envía al mesenterio, donde se extrae fuera el mejor jugo, y a través del calor natural por medio de poros en el hígado y otros miembros es sublimado y destilado a modo de vapor, cuyos vapores en los vasos del hígado y otros miembros se fijan, para de nuevo disolverse, y éstos a través del calor de nuevo se disuelven a modo de vapor, en otros miembros más y más altos se subliman o circulan, y esto sin término, hasta que llegan a su perfección’].

singular artificio espagírico se separan y son elaborados a partir del quimo o masa sanguínea; lo cual Galeno al describirlo ha usado la más bella semejanza del mosto. Pues, tal como en los mostos que hierven, vemos ebulir lo que es más sutil y semejante a la espuma, que él mismo denomina *ánthos*; luego hay un algo acuoso, que llaman flema, al sedimentarse también las heces; y por delante de esto, la substancia del vino que es en cierta medida más puro y mejor temperado; así en la masa sanguínea hay otras tantas separaciones de los humores].

La interacción del calor natural y la materia líquida corresponde a su vez a la destilación del hígado que distribuye a los demás miembros las más sutiles substancias en forma de vapor; una vez agotado su “combustible” natural, cesa la producción de los “vapores soporíferos” y se da el despertar de quien duerme. Son en efecto procesos fisiológicos simultáneos y mutuamente implicados: “*Quamdiu denique fit dormiendum, ex caloris concoquentis fortitudine iudicandum est: Nam Valentiores, quibus concoctio ubertate caloris citius absolvitur, intra septem horas somnum finire solent: Reliquis verò octo aut novem horæ opus sunt, ultra iis non producant somnum*” (Lantzenberger, 1616, h. sig. B2v; ‘Por último, durante cuánto tiempo ha de durar el dormir, ha de juzgarse a partir de la fuerza del calor de la digestión: pues los más fuertes, cuya digestión se acaba más rápido por la abundancia del calor, suelen terminar el sueño sin rebasar las siete horas; para los demás son en verdad necesarias ocho o nueve horas, más allá de las cuales no presentan sueño’). Según creencia generalizada, “[a] person awoke when digestion was complete” tras un período de siete u ocho horas (Dannenfeldt, 1986, p. 418; ‘Una persona se despertó cuando la digestión se ha completado’).

Todo lo anteriormente expuesto comprueba una notable coherencia en la exposición de sor Juana sobre los procesos fisiológicos del hígado vinculados con el sueño, de acuerdo con el máximo paradigma de la medicina desde la Antigüedad tardía y la Edad Media y abrazado aún por muchos *antiqui* del Barroco: el de Galeno, “príncipe de los médicos”,

según lo moteja fray Luis de Granada. Por supuesto, junto con las obras de Hipócrates y Avicena, constituía la base para la enseñanza de la medicina en las universidades españolas del Renacimiento (Granjel, 1980, p. 42). Por ello también resulta “muy natural que en [...] la antigua Universidad mexicana, los médicos inficionados por el ambiente metafísico y de disputas y controversias reinante, mostraran decidida preferencia por las obras de Galeno” (Izquierdo, 1955, p. 66). El empleo de los tratados hipocráticos, galénicos y de algunas autoridades árabes se prolongó así en los cursos de la Real Universidad de México, y aun en la parte postrera del siglo XVII el *De usu partium* figura como texto central de la cátedra de cirugía y anatomía (Martínez Hernández, 2014, pp. 346-351). Por tales razones, no es asombroso que sor Juana eligiese en temas médicos apearse, no a los “filósofos” sino a los especialistas y que tomase por guía a la máxima autoridad antigua aún vigente en su tiempo. Esto sugiere además tomar como fidedigna representación la del cuadro de Miguel Cabrera que muestra los volúmenes de las obras de Galeno a espaldas de la jerónima; puede tratarse de algunas obras específicas, de las que hay múltiples ediciones en los siglos XVI y XVII, o de los propios *Omnia opera* en latín (la edición de Cratander en cinco volúmenes o la frobeniana en nueve, ambas de Basilea, o las siete *Classes* giuntinas publicadas en Venecia: Durling, 1961). Pues no debe olvidarse que sor Juana no recibió, por las limitaciones de ese mismo horizonte temporal, una instrucción escolar formal; sus conocimientos son los de una genial autodidacta, aprendidos, como ella misma ha subrayado, por su propio esfuerzo personal y según las posibilidades de los libros a los que pudo tener acceso (diversas obras médicas llegaban sin duda a la Nueva España, como muestra la biblioteca del infortunado Melchor Pérez de Soto: Cruz, 1969) y su personal discernimiento y elección sobre ellos. Esta circunstancia individual contrasta y acentúa tendencias generales del período colonial, si, según apuntaba Lucas Alamán, la medicina fue entonces disciplina “poco apreciada” mientras que la instrucción de diversas ciencias era adquirida por “solo algunos pocos individuos aplicados [...] en virtud de lectura y estudios

privados, que se dificultaban por la escasez y alto precio de los libros” (1849, p. 19). Por tales razones, resultan más admirables los esfuerzos de erudición de la poeta y la pulcritud conceptual con la que expuso temas especializados en su obra.

Enfatizar que el origen del sueño se da a partir de los vapores humorales generados por el hígado puede conllevar, además de pertinencia médica y coherencia funcional y temporal, ventajas incluso estéticas, al ser más elegante que la opción de los “humos ciberales” y reducir al mínimo la *iniucunditas* (‘desagrado’) del discurso. Pero en las teorías del sueño tiene más substanciales implicaciones. Por un lado, sor Juana, que ha incluido en su poema los tres órganos principales de la tradición platónico-galénica, el hígado, el corazón y el cerebro (regentes de las almas concupiscible, irascible e inteligible: Galeno, 1823a, pp. 505-585, *De placitiis Hippocratis et Platonis* 5.1), destaca también las relaciones directas entre el primero y el último, a los cuales corresponde la generación de los sueños según la enseñanza de Platón en el *Timeo*. Desde su etiología física, que determina la modalidad de las visiones oníricas, se apunta a la potencia apetitiva radicada en el hígado. Según el comentario de Fox Morcillo:

Quapropter duplicem ex hoc loco insomnij formam esse considerandum est, unam animae appetitoriae, quae in iecore est, propriam: quando propter cibi, humorumque in uentriculo subsidentium intemperiem, copiamque ratio impeditur, liberaque phantasia est, ac turpes confusasque imagines inuenit: alteram animae rationalis liberae à corporis obstaculo per somnum, cum eadem, ligatis sensibus, magis uiget, planeque intelligibilis fit: quam diuinationem appellamus, si futurum aliquid praeuideat. (1554, col. 381)

[Por lo cual a partir de este pasaje se ha de considerar que hay una doble forma de ensueño, una propia del alma apetitiva, que está en el hígado: cuando a causa de la comida y de los humores en el estómago de quienes caen en la abundancia y destemplanza la razón es impedida, y la fantasía es libre e inventa torpes y confusas imágenes; la otra, con el alma racional liberada del

impedimento del cuerpo por el sueño, cuando ella misma, ligados los sentidos, tiene más fuerza, y enteramente se torna inteligible; la cual llamamos adivinación, si ve con antelación algo futuro].

El del *Primero sueño* corresponde, desde luego, a esta segunda modalidad. Pero además, si se atiende que en el poema se pasa de la exposición del hígado a la de la fantasía onírica, y que ésta la perfila en primer término como un espejo en la alegoría del Faro (“en tersa superficie [...] / cristalino portentoso”, *Primero sueño* 267-268), la correlación con la enseñanza de Platón es más sorprendente, pues de ella proviene dicho vínculo: *πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῶ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατοπτρῷ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδῶλα παρέχοντι* (*Timaeus* 71b2-5; ‘lo ha fabricado [al hígado] *espeso y pulido*, brillante y dulce, aun teniendo amargura, a fin de que en él la potencia de los pensamientos se dirija desde el intelecto, como en un espejo que recibe impresiones y presenta imágenes para contemplarlas’). Esta figura (el hígado es mantenido por el bazo, como si éste fuere un paño, *λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρὸν*: *Timaeus* 72c, ‘siempre reluciente y limpio’) es el símil orgánico que sirve probablemente de base para la propia metáfora neoplatónica de la fantasía como un espejo (Méndez, 2016, pp. 1009-1010), que se volverá tópica (“Phantasia est similima speculo vel vitro”: Alsted, 1615, p. 675; ‘La fantasía es la más semejante al espejo o al vidrio’). El influjo de este diálogo de Platón en el poema novohispano a propósito de la inmediata mención de las pirámides ya ha sido defendido por Olivares Zorrilla; y aun: “En cuanto al *Timeo*, el poema todo le paga tributo en su conformación general y su símbolo central y unificador” (2008, p. 264). Cuando menos, parece absurdo suponer que la concentración de contenidos e imágenes provenientes del maestro de la Academia y sus alumnos –en la sección sobre el conocimiento intuitivo– sean meramente accidentales; pero si, a pesar de las plausibles evidencias, se cree que sor Juana no conoció las fuentes directas, es razonable conjeturar que las llamativas similitudes deben por lo menos basarse en alguna obra u

obras intermediarias aún por precisar y una voluntad consciente de reunir materiales afines que provienen de esa misma tradición.

Por otro lado, es destacable la disparidad de los sueños cuya causa es “vapor vel a cibis, vel ab humoribus excitatus” (“el vapor suscitado por los alimentos o por los humores”). Se trata de un discrimen en el que no parecen haber meditado muy a fondo los tratadistas, pues, en materia médica, los ensueños interesaron sobre todo como fuente de *signa* en la tradición hipocrático-galénica, ya que, como indicaba Fernel, en el alma, con los sentidos dormidos y atados, los humores ejercen su influjo con más fuerza.<sup>88</sup> Pero sí reflexionó sobre la materia ese singular polímata del Renacimiento, Girolamo Cardano, que también fue “onirólogo”. En su tratado *Somniorum Synersiorum libri quatuor* explicó las divergencias entre ambas modalidades físicas que dan origen al sueño, que bien vale citar a este propósito:

Hocque modo duo consurgunt genera eorum; unum quod a cibis est, estque magis confusum et imperfectum, remissius tamen; a cibis enim ac potibus dum non adeo constanter vapores eleventur ut ab humoribus, fiunt somnia magis imperfecta mutilataque, sed et magis obscura, quoniam vapor ille pinguior est, præcipue si non desit vinum, quam ab humoribus; non sunt tamen species adeo constantes, nec cum tanto impetu movent, ut quæ ab humoribus excitantur. Quare somnia ex cibo sunt minus continua, et minus cohærentia ac ordinata; magis vero turbulenta et confusa ac varia, quam quæ ab humoribus fiunt, ut contra quæ ab humoribus, magis constantia, ordinata et cohærentia, minus tamen perturbata variaque, et minore impetu, quam quæ a cibis. Quæ vero cum minore perturbatione fiunt, et clariora sunt, sed quasi composita fiunt, coniunctis pluribus

<sup>88</sup> “Quum enim per somnum sopitis colligatisque sensibus, externarum rerum occursu animus haudquaquam pulsetur et occupetur, tum sane multo maiorem vim quam per vigiliis humores animum exercent” (Fernel, 1554, p. 51; ‘Puesto que, en efecto, durante el sueño, con los sentidos aletargados y replegados, la mente en modo alguno es perturbada y se ocupa al encuentro de las cosas externas, entonces ciertamente mucha mayor fuerza ejercen los humores sobre la mente que durante la vigilia’).

recordationibus; afficiunt autem magis per somnum ob id, per vigiliam autem parum. Cohærentia etiam plerunque visis, aut auditis, aut imaginatis pridie, aut paucis ante diebus, aut etiam longo antea tempore. Et tunc seriem quasi rei totius referunt. Quæ autem ordinata sunt, et minimo cum motu spirituum fiunt, lenia, et sine ulla agitatione, a superioribus causis excitantur; plus tamen afficiunt animam, ut experrecta admiratione quadam detineatur. (2008, p. 30)

[Y de este modo surgen dos géneros de ellos; uno que resulta de la comida, y es más confuso e imperfecto, pero más suelto; pues de la comida y también de las bebidas, en tanto que los vapores no se eleven tan constantemente como los de los humores, suceden sueños más imperfectos y mutilados, pero también más oscuros, ya que aquel vapor es más denso, sobre todo si no falta vino, que los de los humores; sin embargo, no son formas tan constantes ni se mueven con tanto ímpetu como las que son estimuladas por los humores. Por consiguiente, los sueños a causa de la comida son menos continuos, menos coherentes y ordenados; sin duda, más turbulentos, confusos y varios que los producidos por los humores, como por el contrario los producidos por los humores más consistentes, ordenados y coherentes, con todo son menos trastornados y variados, y con menor violencia que los producidos por la comida. Los que en verdad se producen con menos perturbación también son más claros, pero se generan como si fueran compuestos, ligados con varios recuerdos; por esta razón influyen más durante el sueño, pero menos durante la vigilia. Están compuestos además de numerosas cosas vistas, oídas o imaginadas la víspera, o pocos días antes, o incluso largo tiempo atrás. Y entonces refieren la concatenación como un asunto completo. En cuanto a que son ordenados, y se producen con un mínimo movimiento de los espíritus, y benévolos y sin alguna agitación, son estimulados por causas superiores; así pues, impresionan más al alma, de modo que se mantiene despierta con cierta admiración].

Así, frente a la variante imperfecta y confusa de los sueños provocados por los vapores de los alimentos y bebidas, los que resultan de los

humores son de mejor calidad: de mayor constancia, organización y coherencia, compuestos a partir de múltiples recuerdos de cosas recientes o lejanamente vistas o imaginadas, pero llegando a integrarse sus disímbolos contenidos en un conjunto unitario; cuando son ordenados, moderados y sin perturbaciones, son movidos por causas superiores, la forma que más influye al alma y que la deja al despertar con el continuado asombro de las visiones oníricas. Es difícil aseverar que sor Juana manejase la obra de Cardano (cuyas distinciones fueron retomadas de forma esquemática por Vossius, 1642, pp. 896-897); pero es notorio que sus conceptos sobre los sueños a partir de los vapores humorales y no alimenticios son válidamente aplicables al *Primero sueño*, cuya coherencia estructural en la representación onírica corresponde a la del sueño más ordenado, en una modalidad sin duda “compuesta”, reorganizada estéticamente, pero que descansa sobre esa base natural, con apertura a las “causas superiores” y dejando en el alma una impresión perdurable. No es en cualquier caso difícil explicar la coincidencia conceptual a partir de un conocimiento teórico común; pues un sueño con la complejidad y la largura como el descrito en el poema no era fisiológicamente explicable, según las concepciones vigentes, sino como expresión de la modalidad de los sueños provocados por los vapores humorales, algo que la jerónima pudo comprender por sí misma a partir de sus propias indagaciones, incluso sin leer la obra del médico de Pavía.

Pues el perfil de su sueño se completa además con la precisión sobre los vapores “húmedos”, “templados” -implicando su “mezcla perfecta” [μεμιγμένα], señal de la cabal salud en la tradición hipocrática: ([*Corpus Hippocraticum*] 1849/1962, p. 40, *De natura hominis* 4)- y “claros”, adjetivos que confirman que se trata de un buen “sueño natural” y comprueban un empleo también “técnico” de conceptos médicos, como corrobora lo indicado por Constantino el Africano, donde se encuentran los tres elementos caracterizadores: “Somnus igitur naturalis ex temperata humiditate fit cerebri, ex & fumo humido, atque claro, à toto corpore ad cerebrum ascendente” (Constantino el Africano, 1539, p. 137, 5.33; ‘El sueño natural

entonces se produce en el cerebro a partir de una *humedad moderada* [*temperada*] y de un humo *húmedo y claro*, que asciende desde todo el cuerpo hasta el cerebro’);<sup>89</sup> y no, por el contrario, denso como el del exceso de los alimentos y el vino o alterado (la mera opresión del hígado perturba la mente<sup>90</sup> así como la destemplanza hepática provoca malos sueños)<sup>91</sup> y que corresponde así a un fenómeno benéfico por cuanto necesario para la salud humana;<sup>92</sup> el contenido onírico, que nace en este caso “de

<sup>89</sup> Valga citar también a Belo: “Somnus igitur naturalis ex humiditate est cerebri temperata, et vaporum ascensum humidorumque, qui clari sunt, et boni a corpore ad cerebrum” (1533, h. sig. Giir; ‘Entonces es el sueño natural a causa de la moderada humedad del cerebro y el ascenso de los vapores húmedos, que son claros y buenos, desde el cuerpo hasta el cerebro’); una explicación tomada casi a la letra de Vincent de Beauvais, quien sigue al Africano: “Fit autem ex humiditate cerebri temperata, et ascensione vaporum humidorum, qui clari et boni sunt a corpore ad cerebrum” (1591, fol. 229ra; ‘Pero también se produce de la moderada humedad del cerebro y la ascensión de los vapores húmedos, que son claros y buenos, desde el cuerpo hasta el cerebro’). En Argenterio se remarca que son “vapores suaues, & benigni” (‘vapores suaves y benignos’) los que producen los sueños naturales (1561, p. 113). Traffichetti (*L’arte di conservare la sanità*, fol. 113v), también habla del “calore moderato, ed humori benigni” (‘calor moderado y humores benignos’) de cuya ebullición se alzan los “vapori dolci, e soavi” (‘vapores dulces y suaves’) que inducen el sueño natural (1565, fol. 113v).

<sup>90</sup> “conpressa iecoris sagina <sedes turbata> sit mentis” (Tertuliano, 1954, [cc sL 2] p. 854, *De anima* 48.2; ‘con la grosura del hígado presionada la sede de la mente resulta turbada’).

<sup>91</sup> Lo testimonia por ejemplo el médico portugués Aleixo de Abreu: “El sueño [...] fue muy poco [...] con ilusiones tristes, y ordinariamente con cosas negras (por causa de la grande destemplanza del hígado caliente engendrador de los humores negros, de los cuales se levantaban semejantes, y tales vapores a la cabeza)” (1623, fol. 16v).

<sup>92</sup> Lo expresa, respecto de la naturaleza primera del hombre, santo Tomás: “Somnus autem quandoque convenit ex causa naturali, sicut ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, ut in prima aetate; et sic videtur utraque de causa potuisse esse somnum in primo statu: quandoque vero ex causa innaturali, sicut ex labore aut aegritudine; et sic non fuisset ibi somnus. Somnus enim quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis” (1999b, p. 478, *In iv Sententiarum* Dis19.q1.a3; ‘Por lo que atañe al sueño a veces viene de una causa natural, como de la evaporación de los alimentos, o de la humedad del cerebro, tal como en la edad primera; y así se concibe que de ambas causas hubiere podido ser el sueño en el primer estado; pero a veces por una causa antinatural, como la fatiga o la enfermedad, y así no habría sido sueño en este caso. Porque el sueño, en cuanto es en sí mismo, es una pasión que corresponde a la perfección de todo el animal, ello porque en el sueño se aumentan las potencias naturales, y se aquietan las potencias animales, para que después sean más fuertes en sus acciones’). Era casi un lugar común como la palmaria bondad del propio dormir: “Somnus quidem nocturnus, quia semper est necessarius, semper bonus” (Ficino, 1576, vol. 1, p. 514, *De studiosorum vita producenda* 1.6; ‘Sin duda el sueño, porque siempre es necesario, siempre es bueno’).

los pensamientos” diurnos, corrobora ese mismo estatus: “Somnia uero quae non procedunt ex cogitationibus non sunt naturalia” (Bernardo de Chartres, 1991, p. 219, 7, *Glosae super Platonem* 258-259.W4211-13.45e; ‘De cierto los sueños que no proceden de los pensamientos no son naturales’). Todo ello es explicable a través de las doctrinas médicas ya comentadas, repetidas por diversos autores durante siglos, que además reiteraron que la mejor calidad de los “vapores” ocurre no al inicio del dormir (*en la prima quies*, al ocurrir la quilificación, donde se suele soñar poco y mal), sino en su parte postrera, al amanecer (donde los ya de por sí “claros” se vuelven aún más sutiles),<sup>93</sup> cuando las facultades se hallan más libres de los influjos corporales y sensitivos dando a veces lugar a que se alcance lo “verdadero” o “verosímil” en sueños “más ciertos y puros” con “absolutae visiones” ([‘perfectas visiones’] tan “perfectas” como los sueños pueden permitir).<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Según apuntaba Sorapán de Rieros: “Pero quando el vapor, y espiritus fueren puros, y sinceros, la imaginacion sera pura, y aura ensueños mas puros, y distintos, de suerte que se puedan encomendar a la memoria [...] y por esta razon tambien nos acordamos mejor de los ensueños de la mañana, quando ya esta cozida la comida, y mas puros los vapores. De adonde vinieron los antiguos a creer, que los ensueños de la madrugada eran mas verdaderos” (1616, p. 85).

<sup>94</sup> “Certiora et colatiora somnari affirmant sub extimis noctibus, quasi iam emergente animarum uigore producto sopore” (Tertuliano, 1954 [cc sl 2], p. 854, *De anima* 48.1; ‘Sueños más ciertos y conjuntados afirman que se sueñan en los términos de la noche, casi con ya emergente vigor de las almas disipado el sopor’). Filóstrato, acerca de las prevenciones del juicio en los intérpretes de los sueños sobre una “visión” (δῦσις) onírica: ἄν μὲν γὰρ ἑώος ἢ καὶ τοῦ περὶ τὸν ὄρθρον ὕπνου, ξυμβάλλονται αὐτὴν ὡς ὑγιῶς μαντευομένης τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ ἀπορρύψηται τὸν οἶνον, εἰ δ’ ἀμφὶ πρῶτον ὕπνον ἢ μέσας νύκτας, ὅτε βεβύθισται τε καὶ ζυντεθόλωται ἔτι ὑπὸ τοῦ οἴνου, παραιτοῦνται τὴν ὑπόκρισιν σοφοὶ ὄντες (1611, *Vita Apollonii* 2.37; ‘Pues si fuere en la mañana y del sueño en torno a la aurora, la interpretan de modo salutarífico del alma que profetiza, ya que se limpió por entero del vino; pero si alrededor del primer sueño o a media noche, cuando está inmersa y también enturbiada aún por el vino, declinan la respuesta siendo sabios’). “Hinc illud aliud quod in sompnis anima quia quodammodo tunc liberior est a vexatione sensuum, aciem stringit, et de futuris etiam aut uerum aut uerisimile quandoque deprehendit, et sub aurora minus fallitur, utpote iam digestis cibis expeditor. Adeo hii ubi dominantur, verum suffocant” (Adelard de Bath, 1998, p. 26, *De eodem et diverso*; ‘De ahí eso otro que en los sueños el alma, por estar en cierto modo entonces más libre de la agitación de los sentidos, aguza su mirada y descubre sobre las cosas futuras a veces lo verdadero o lo verosímil, y al tiempo de la aurora se engaña menos, porque ya está más libre con los alimentos digeridos. Hasta tal punto donde éstos dominan, asfixian lo verdadero’). “si vero adhuc magis motus [vaporum] sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem” (santo Tomás de Aquino, 1980c, p. 309, *Summa theologiae* 1.qu84.ar8.ra2; ‘Pero si todavía el movimiento [de los vapores] más se detiene, aparecen imágenes ordenadas; así como principalmente suele

Al respecto resultan también reveladores pasajes de los poetas que desde la Antigüedad cantaron las condiciones verídicas del sueño y lo ubicaron en la cercanía del alba. La idea aparece ya en Mosco:

Εὐροπῆ ποτὲ Κύπρις ἐπὶ γλυκὺν ἦκεν ὄνειρον.  
 νυκτὸς ὅτε τρίτατον λάχος ἴσταται, ἐγγύθι δ' ἠώς,  
 ὕπνος ὅτε γλυκίων μέλιτος βλεφάροισιν ἐφίζων  
 λυσιμελῆς πεδάα μαλακῶ κατὰ φάεα δεσμῶ,  
 εὔτε καὶ ἀτρεκέων ποιμαίνεται ἔθνος ὄνειρων·  
 (Bühler, 1960, "Europa" 2.1-5)

[A Europa una vez Cipris mandó un dulce sueño.  
 Cuando la parte tercera de la noche surge, y es cercana la aurora,  
 cuando el sueño más dulce que miel se posa en los párpados  
 y, aflojador los miembros, sujeta los ojos con blanda atadura,  
 al tiempo que también se apacienta la grey de los sueños auténticos].

Y se encuentra, indicando el período posterior a la medianoche, en un más accesible texto de Horacio:

---

ocurrir al final del dormir, y en hombres sobrios y que tienen una fuerte imaginación'). Della Porta: "Si matutino vbi excrementius, foeculentusque sanguis, à puro, & frugi discretus & ipse refrixit, & deferbuit: meracae, [a]bsolutaeque visiones demonstrantur, & gratae" (1558, p. 100, 2.26; 'Si en el alba, cuando la sangre residual y feculenta, separada de la pura y moderada, se templó y dejó de hervir, se muestran visiones puras, perfectas y gratas'). "Initio somni non multum somniamus, quia somnus ob vaporum primae concoctionis multitudinem nimis profundus est, postea eveniunt quidem multa sed turbulentiora quod vigeant adhuc vapores; postremo autem tranquillissima sunt et placidissima vaporibus jam pene consumptis, aut certe sedatis et tenuioribus factis" (Wechtler, 1659, p. 484a; 'Al inicio del sueño no soñamos mucho, porque el sueño a causa de la abundancia de los vapores de la primera digestión es demasiado profundo; después ciertamente se producen muchos, pero más turbulentos, ya que los vapores todavía son vigorosos; pero finalmente son los más tranquilos y plácidos, ya casi consumidos los vapores, o por lo menos vueltos sosegados y más tenues'), etcétera. Esto coincide con la evidencia misma del poema, que se extiende hasta el despertar y no se da en modo alguno, como creyó Américo Larralde (2011, pp. 19-21) y secundan otros (e.g. Soriano Vallès, 2019, p. 12), en la *prima quies* o "primer sueño" (no hay ningún fundamento textual para relacionar ese sintagma semilexicalizado con el título del poema).

atque ego cum Graecos facerem, natus mare citra,  
versiculos, vetuit metali voce Quirinus  
post mediam noctem visus, cum somnia vera.

(*Sermones* 1.10.31-33)

[Y cuando yo, nacido de este lado del mar, hacía versitos  
griegos, lo prohibió con metálica voz Quirino,  
visto pasada la medianoche, cuando son los sueños verdaderos].

La razón que se aducía era, de nueva cuenta, fisiológica; lo explicita el comentario de Pomponio Porfirión: “Ferunt autem post mediam noctem <s>omnia ueriora esse, quia tunc iam mens et a potu et a cibo purior est” (1894, p. 282, *Sermones* 1.10.32-33; ‘Pero refieren que después de la medianoche los sueños son verdaderos, porque entonces la mente se halla más pura de la bebida y de la comida’). Por la misma causa, se le adjudicó la mejor cualidad visionaria al ensueño matinal, al modo de Ovidio:

namque sub aurora, iam dormitante lucerna,  
somnia quo cerni tempore uera solent.

(1997, *Heroides* 19.195-196)

[Puesto que al alba, con la lámpara ya vacilante,  
En el tiempo en que suelen distinguirse sueños verdaderos].

Idea transmitida por Dante: “Ma se presso al mattin del ver si sogna” (Alighieri, 1966, vol. 2, p. 436, *Inferno* 26.7; ‘Si cerca al alba lo veraz se sueña’), que Landino explicó en términos neoplatónicos y de acuerdo con las antiguas creencias sobre las condiciones orgánicas que determinan los sueños:

“Insonnium” è quando sognamo chose false, et procede o da troppo cibo preso el quale elevando fummi al capo ci pare volare o salire, o scendendo giú

chatarro ci pare cadere. Alchuna volta viene da poco cibo onde ci pare havere fame. Alchuna volta da homori corropti. [...] Ma quando habbiamo l'animo libero da ogni pensiero, et el corpo non aggravato né da cibi né da homori, intervieni che l'animo nostro pel somno quasi si scioglie dal corpo et ritorna nella sua natura che è divina, et può prevedere le chose future. Et questo intervieni *maxime* circa al giorno, perché havendo smaltiti e cibi rimagniamo piú scarichi et meno ci aggrava el corpo (Landino, 2001, vol. 2, pp. 882-883, *Inferno*, 26.7-9, 43-47, 51-56).

[“Insomnium” es cuando soñamos cosas falsas, y procede o del excesivo alimento cerca del cual elevándose humos a la cabeza nos parece volar o salir, o descendiendo a fondo el catarro nos parece caer. Alguna vez proviene de poco alimento donde nos parece tener hambre. Alguna vez de humores corruptos ... Pero cuando tenemos la mente libre de cualquier pensamiento, y el cuerpo no está agravado ni por alimentos ni por humores, sucede que nuestra mente por el sueño casi se separa del cuerpo y retorna a su naturaleza que es divina, y puede prever las cosas futuras. Y esto sucede *sobre todo* cerca del día, porque habiendo digerido los alimentos quedamos más aligerados y menos nos agrava el cuerpo].

Valga sumar a Ariosto:

e giunger mira in tempo ch'ai focosi  
 destrieri il fren la bionda Aurora metta,  
 allor ch'i sogni men son fabulosi,  
 e nascer veritade se n'aspetta.

(1996, p. 82, 1.52c-f)

[y ve el tiempo llegar que a los fogosos  
 corceles frena la dorada Aurora,  
 al ser los sueños menos fabulosos,  
 y nacer la verdad más se avizora].

Son conceptos también consignados, aunque de manera escéptica, por Juan Luis Vives: “Pura & syncera existunt simulachra, quum sanguis est à sordidis humoribus defecator: sicuti sub auroram, peracta concoctione in nocte. eaque de causa prisci Philosophi ea uisa pro uerioribus habent” (Vives, 1555, vol. 2, p. 539, *De anima et vita*; ‘Surgen puros y francos simulacros, cuando la sangre se halla más depurada de los sórdidos humores; tal y como al alba, terminada la digestión en la noche. Y por esta causa los antiguos filósofos tienen esas visiones por más verdaderas’); desde su punto de vista, los “simulacros” oníricos semejaran en tal caso a “cuentos ficticios” más elegantes y ordenados que no son por ello más verdaderos, pues, apoyado en el aristotelismo, a Vives le interesa rechazar su condición agorera, sin dejar por ello de reconocer sus peculiares estímulos cognitivos.<sup>95</sup> De modo concomitante, a esa hora corresponden también las mejores inspiraciones poéticas; de ahí el inicio del *Polifemo*:

Estas, que me dictó, rimas sonoras,  
cultas sí, aunque bucólica, Talía,  
oh excelso conde, en las purpúreas horas  
que es rosas la alba y rosicler el día.

(Góngora, 2008, p. 337, 255.1-4)

El pasaje lo ilustró así Pellicer:

en aquel instante del amanecer [...] que en aquella hora son las inspiraciones, y los sueños mas puros [...]. Assi a don Luis en el sueño del amanecer la

<sup>95</sup> Pues llegan a alcanzarse durante el sueño actos comprensores y una casi milagrosa elocuencia dada a los infacundos: “Nec in homine mens dormit, multo minus quam animus in mutis. quiete enim compositi, multa & inquirunt, & scrutantur, & colligunt, & solutiones illis quæstionum occurrunt, quæ vigilantes falebant. & qui uigiles sunt indiserti, ijs nox & quies facundiam largitur” (Vives, 1555, vol. 2, p. 538; ‘No duerme en el hombre la mente, mucho menos que el alma en los mudos. Pues apaciblemente dispuestos, muchas cosas investigan, escudriñan y captan, y se les ocurren soluciones para las cuestiones que despiertos se les escapaban. Y quienes despiertos carecen de elocuencia, a ellos la noche y el sosiego la concede con generosidad’).

Musa le dictò el caso de Galatea, la muerte de Acis, y los zelos de Polifemo, soñando Gongora lo que no quiso Persio en el Parnasso. Pone con razon la hora al amanecer, porque en aquella sazón son mas puras, mas verdaderas las inspiraciones de las Musas. *Aurora gratissima Musis*, dize el vulgar Hemistichio. (Pellicer, 1630, cols. 5-6)<sup>96</sup>

De esta forma, la correlación entre lo onírico y lo poético se sugiere también en este punto muy estrecha, con un fondo de significado común manifiesto en fuentes muy notorias, de Horacio a Góngora.

Dadas las múltiples evidencias, apenas cabe dudar que sor Juana construyó su poema con base en esa misma tradición. Por una parte, enfatizó que el ensueño, la fantasía onírica, ocurre después de la medianoche:

El conticinio casi ya pasando  
iba, y la sombra dimidiaba.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 495, *Primero  
sueño* 151-152)

Y que llega al amanecer (*Primero sueño* 827-975). Justo como han indicado significativamente los poetas desde la Antigüedad. Por la otra, ha realizado una caracterización fisiológica precisa sobre los vapores humorales que se extienden tardíamente en las fases superiores de la “sanguificación”, con las cualidades idóneas de templanza y claridad para dar lugar a un ensueño con la mayor coherencia y potencia visionaria. De este modo, el marco del anochecer y el amanecer, además de sus intrínsecos valores poéticos y su oficio en el desarrollo narrativo de la obra, conlleva así esa función semántica: explicar la naturaleza del sueño. Y es palmario que en el intervalo que marcan, que es el de una noche, sucede

<sup>96</sup> Pellicer se refiere a las ironías de Persio sobre la repentina inspiración poética lograda en un sueño vinculado con lugares sagrados a las Musas, según los dichos de Ennio y Propertio (“Prologus” 1-6).

el núcleo y la substancia misma del poema: la visión onírica; el fin del poema ocurre con el fin del dormir y del sueño, que suceden *simultáneamente*: el poema concluye de cierto con el término del sueño físico y su visión, declarado por la frase conclusiva final: “yo despierta” (975). En este punto, la confusión léxica de la voz castellana “sueño” (de fenómenos bien distinguidos en otras lenguas: *sleep/dream*, *Schlaf/Traum*, *sommeil/songe* o *rêve*, etcétera; pues apenas y se usa el no muy feliz cultismo “dormición”) no facilita la mejor claridad expositiva. Pero es claro que en el *Primero sueño* el relato medular del ὄνειρος o ἐνύπνιον (‘lo imaginado en el sueño’) concluye en el verso 830. Los versos siguientes refieren (cerrando armónicamente el marco exterior representado al comienzo) la insuficiencia fisiológica que le estorba su continuidad, un estado intermedio de somnolencia o duermevela (*dozing* o *Leichtschlaf*, más técnicamente llamado *hypnagogia*: “aun sin entero arbitrio de su dueño”, *Primero sueño* 862) y el proceso cósmico del amanecer, que son *hechos simultáneos* (“Mas *mientras* entre escollos zozobraba”, 827; “*En tanto*, el padre de la luz ardiente”, 887) al final del básico ὕπνος; la sincronicidad de tales fenómenos sólo puede violarla una defectuosa lectura de la diégesis poética. El sueño y su visión, suficientemente caracterizados en los mejores términos fisiológicos posibles, concluye así sin incluirse una alegoresis ulterior y resolutive de su propio contenido, realizable sólo como un *commentum* según la libertad interpretativa de cada lector.<sup>97</sup>

Con base en lo ya expuesto, debe enfatizarse la conveniencia teórica, según estos criterios y los revisados con anterioridad, con la que sor Juana ha expuesto el origen fisiológico del sueño de acuerdo con la complejidad y trabazón formal del contenido onírico. Por todo ello, la descripción pormenorizada de las condiciones fisiológicas en las que ocurre el

<sup>97</sup> No hay base textual para afirmar que la parte final del poema (*Primero sueño* 831-975) comporte una cifrada autointerpretación del sueño referido (¡cuando el “yo” aún está “somnoliento!”) y a dicha lectura, en términos técnicos, tendría que suponersele una *tota allegoria allegoriae*, una alegórica alegoresis o *commentum phantasticum*; pero véase la firme convicción a tal propósito de Soriano Vallès (2000, pp. 363-364; 2019b, p. 188, n. 64).

sueño no son meros caprichos de la estudiosa aficionada a las ciencias u oportunidades de lucimiento erudito (desdeñados por la crítica moderna como trivialidades o conocimientos caducos e incluso “vulgares”, aunque muy mal comprendidos); debían servir, para los entendidos, como conceptos definitorios de la modalidad de la experiencia onírica a relatar.

Queda sólo un aspecto más en el pasaje de difícil dilucidación, que es la presencia del vocablo “centrífica”, asumido casi como un hápax, según se lee en la primera edición y en las posteriores; no así en las de 1693, que corrigen “científica”; la lección original la respetó Abreu Gómez (sor Juana Inés de la Cruz, 1941, p. 381) y ha sido defendida por Alatorre; la modificación, por Méndez Plancarte y la mayor parte de los sorjuanistas. De modo más reciente, por razones de crítica textual (la edición de Llopis “no introduce nunca correcciones de la autora y, además, deturpa en numerosas ocasiones el texto”), Gutiérrez Reyna ha afirmado categóricamente “La lección *centrífica* es, sin duda, la correcta” (2019, p. 84). Esta válida aseveración merece algunos comentarios. Soriano Vallès consigna y descarta el indicio de una incidencia más tardía de la voz (2019, p. 55, n. *ad* 234-236), que oportunamente le reportara Daniela Pierucci en una obra del abad Giuseppe Maria Mecatti donde se especula sobre el fin simultáneo de unas erupciones del Mongibelo y el Vesuvio: “i quali tengono nella terra il fuoco centrifico” (1752, p. 528; ‘los cuales tienen en la tierra el fuego centrífico’). El *Mongibello*, justamente donde se ubica el mítico lugar de la “*fragua de Vulcano*”. Por si fuera poco, en esa misma obra hay otro pasaje igualmente sugestivo, que refiere especulaciones en torno a fenómenos eruptivos como fuegos minerales “che vengano da una fornace centrifica” (Mecatti, 1752, p. 417; ‘que provienen de un horno centrífico’), donde se utiliza no sólo el femenino sino que se le adjunta con un sustantivo del mismo campo semántico y casi contextualmente sinonímico del texto de sor Juana (*oficina/fornax*). Hay otros usos registrables, también italianos y del siglo XVIII, en aplicaciones “políticas”;<sup>98</sup> y en

<sup>98</sup> Sobre la “unidad de cuerpo” jesuítica según la cual “di ogni singolari reputansi sentimenti, ed opinioni di tutta la Compagnia, terminanti al punto centrifico del dispotico loro Generale”

francés, en algún texto de d'Alembert<sup>99</sup> o Restif de la Bretonne.<sup>100</sup> En castellano, puede mencionarse el uso del verbo *concentrifigar* en una obra del recoleto Alonso Pastor: “para que el alma se concentrifique dentro de si misma para Dios” (1661, p. 11). Y hay un ejemplo, posterior en sólo unas décadas al *Primero sueño*, en un libro panegírico del Aquinate escrito por el dominico Tomás de Granda: “El material Sol, en medio de tres inferiores, y tres superiores Planetas, es alma à todos, como reflexiona Philon. El de justicia centrifiga, en su Eucharistia, los siete Planetas de la Iglesia, para serles gracia fontal, comun influxiva luz” (1729, h. sig. ¶<sub>3</sub>r-v [Dedicatoria]).

Estas muestras corroboran un uso, aunque poco frecuente, de la palabra en lenguas romances,<sup>101</sup> en contextos que evidencian un valor equipolente o una lógica similar o asimilable al *locus* discutido en el poema. Por su parte, la modificación por “científica” es entendible como una hipercorrección, que ha devenido en “innovación”, motivada por la probable ignorancia y perplejidad del impresor frente a un raro vocablo. Y en efecto, descartada la hipótesis del estómago, resulta más satisfactoria para una identificación con el hígado, sobre todo desde una óptica

---

(*Lezione salutare alla gente timorata di Dio sopra l'empie massime de' benemeriti Gesuiti*, 1772, p. 12; 'de todos los individuos se consideran sentires y opiniones de toda la Compañía, terminando en el punto centrífico de su despótico General'), de un texto datado en 1771 y que debe ser una traducción del portugués. Y sobre una hipotética constitución general de Italia, producto del consenso nacional “e l'uniformità dei governi corrispondenti al centrifico consiglio dei saggi” (Fantuzzi, 1797, p. 43; 'y la uniformidad de los gobiernos correspondientes al consejo centrífico de los sabios').

<sup>99</sup> Comentando la teoría cartesiana de un movimiento de vórtice en el sistema solar: “en vertu de ce mouvement, elle [la matière subtile] a une force centrifique, en vertu de cette force, toutes les parties du fluide mu en tourbillon tendent à s'éloigner du soleil” (d'Alembert, 1789, p. 34; 'en virtud de ese movimiento, la materia sutil tiene una fuerza centrífica, en virtud de esta fuerza, todas las partes del fluido movido en remolino tienden a alejarse del sol').

<sup>100</sup> Quien incluso la define como una fuerza de cohesión: “la Centrifigation, c'est-à-dire, de l'adhérence réciproque des parties d'un tout” (Restif de la Bretonne, 1776, p. 193; 'la Centrifigación, es decir, la recíproca adhesión de las partes de un todo').

<sup>101</sup> También llega a emplearse en inglés. Coleridge tuvo alguna afición por el término y habló de un “centrifig power” ('poder centrífico') en “First Effect of the Holomeric Nature” (1995, p. 1213); también en *The Notebooks* (1990, vol. 4, p. 5219); y como un latinismo en una nota marginal al *De divisione naturae*: “Centrality, or Vis centrifigus would be the preferable term” (1992, vol. 3, p. 139, *Marginalia*; 'Centralidad, o *Vis centrifigus* [«fuerza centrífica»] sería un término preferible').

moderna,<sup>102</sup> ya conocidas las alrededor de quinientas funciones distintas que desempeña ese complejísimo “laboratorio del cuerpo”. Se ha objetado la defensa de Alatorre en términos del “estómago”; pero debe decirse que, en el contexto del poema, resultaría irrelevante el órgano referido, al cumplir la misma función sintáctico-semántica. Además, según lo ya expuesto, tiene mayor pertinencia aplicarle el adjetivo “centrífico” al hígado concebido como una “oficina” que “se hace centro” del calor nativo para permitir la “cocción” del alimento y desde donde se distribuyen los nutrientes y humores a todo el cuerpo, como el fuego a los volcanes o la “influxiva luz” del sol en los ejemplos de Mecatti o Granda (aun: la voz adquiere un válido valor físico en la distribución de la sangre y los humores por cuanto impulsados por una “fuerza centrífica” con efecto centrífugo).<sup>103</sup> Obedece su empleo a un probable razonamiento “vulcanológico” (cifrado en la alusión mitológica), compatible con las enseñanzas de Kircher sobre el “fuego central” (*ignis centralis*) en el corazón de la Tierra, que corría en el interior del globo a través de hendiduras (origen de las erupciones), y que correspondía a las venas del cuerpo en las semejanzas del macro y el microcosmos: “fibrae, rimæ seu fissuræ Terræ, per quas tum aqua, tum ignis derivatus Geocosmum, tum ad fontium, tum Mineralium metallorumque generationem disponit, & eo modo se habent, quemadmodum capillares venæ in corpore humano, quibus nulla etiam minima portio caret” (1665, vol. 1, pp. 174-175; ‘los filamentos, grietas o fisuras de la Tierra, por las que ya el agua, ya el fuego derivado dispone al Geocosmos ya a la generación de manantiales, ya de minerales y metales; y de este modo se tienen, de la misma manera que

<sup>102</sup> También podría tenerla en la época, como sugiere un apunte de Sabuco: “la natural del hígado no sabe errar, es docta sin doctor” (1587, fol. 206v).

<sup>103</sup> Como muestra el precitado texto de d’Alembert, una fuerza centrífica produce un impulso centrífugo en materia fluida y tal era el movimiento de la sangre en las teorías médicas antiguas: “Galeno concibió las arterias y las venas como órganos pertenecientes a sistemas fisiológicos y anatómicos completamente distintos. La sangre se movía tanto en las venas como en las arterias en dirección centrífuga, las venas desde el hígado y las arterias desde el corazón” (Téllez de Peralta, 1998, p. 11b).

las venas capilares en el cuerpo humano, de las cuales ni la más mínima porción carece de ellas’).<sup>104</sup> La analogía es debidamente adaptada usando, para el fuego en el centro de la Tierra, una “oficina centrífica”, que no está al centro pero que “se hace centro” calórico y nutritivo del cuerpo; es posible que sor Juana haya encontrado el término ya empleado a tal propósito en un texto aún no descubierto o que ella misma lo haya adaptado con buen tino e ingenio. Por todo ello, resulta inconcebible que el copista o el primer impresor, por inspirado descuido, haya cometido una “errata” con semejante acierto, encontrando un raro cultismo con tan clara propiedad contextual. Por lo tanto, es válido juzgar que la intención de la autora se refleja en la lección original, que debe conservarse, siendo en efecto *difficilior et potior*.

#### LAS POSIBILIDADES COGNOSCITIVAS DE LA VISIÓN ONÍRICA

El detallado perfil del sueño presentado en el poema permite con fundamento valorar y comprender su meditada caracterización. La delimitación temporal y la precisión sobre los vapores “tan claros” implican en este caso la calidad visionaria y la claridad cognoscitiva que se le atribuyen; lo que de modo inequívoco no sólo corresponde con múltiples consideraciones incluidas en médicos, filósofos, teólogos y poetas de la tradición, sino sobre todo con lo explicitado por la propia sor Juana en su más íntima declaración sobre sus experiencias como soñante:

y más, Señora mía, que ni aun el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confirmando con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos, de que os pudiera hacer un catálogo muy grande, y de algunas razones y delgadezas que he alcanzado dormida mejor

<sup>104</sup> Puede mirarse la ilustración del “ignis centralis” terráqueo en el mismo Kircher (1665, vol. 1, entre pp. 174-175).

que despierta, y las dejo por no cansaros. (Sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 460, *Respuesta a sor Filotea* 824-831)

Sería irrazonable no reconocer una relación necesaria entre esta reflexión personalísima, escrita probablemente a no mucha distancia temporal del poema mayor, el sueño máximo, el “sueño de su vida”, donde con el “continuo movimiento” de su “imaginativa” alcanza “más libre y desembarazada” y “con mayor *claridad*” saberes “dormida mejor que despierta”. Justamente, cuando no hay perturbaciones de los humores o fumosidades (sin que por ello deje de haberlos, pues son *causa material* y *condicio sine qua non* del sueño natural), es decir, vapores de mala calidad por destemplanza humoral, es que excepcionalmente llegan a darse sueños más verdaderos y aun superiores a la razón, como lo expuso el propio santo Tomás: “homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt” (1980a, p. 52a, *Summa contra Gentiles* 2.80.n13; ‘además los hombres que duermen, cuando no hacen uso de sus sentidos corporales, ni hay alguna perturbación de los humores o fumosidades que lo impidan, perciben cosas futuras, en virtud de un influjo de las superiores, que de alguna manera exceden la medida del razonamiento humano’).

Pero hay que destacar que la substancial postura tomista sobre el tema es muy distinta de la expresada en esa confesión de sor Juana; hacer una comparación más pormenorizada con aquella puede mejorar el entendimiento sobre su singularidad. Por una parte, el *doctor angelicus* tuvo que exponer la mencionada creencia, no a la zaga de Aristóteles, quien sostuvo una teoría naturalista sobre los sueños y apenas dejó entreabierta sus posibilidades adivinatorias en el pequeño tratado *De divinatione per somnium*, sino siguiendo la tradición hebraico-cristiana<sup>105</sup> (que

<sup>105</sup> “in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum” (*Biblia Vulgata*, 1985, Números 12.6; ‘en una visión me apareceré a él, o le hablaré a él a través de un sueño’); “Per somnium,

dio lugar a las ricas especulaciones tempranas de autores como Filón, Clemente, Orígenes, Atanasio o Evagrio); por ello la expuso en diversos pasajes de su vasta obra, armonizándola con los postulados del naturalismo científico al indicar que la prognosis onírica ocurre por la noche cuando el alma descansa de los movimientos exteriores y se ha completado la digestión.<sup>106</sup> Por la otra, sin embargo, pesaban mucho también las admoniciones escriturarias contra los sueños<sup>107</sup> y los temores frente a sus posibles falsificaciones por influjo demoníaco (manifiesta en los falsos profetas), que da lugar a la exposición más detallada de santo Tomás a dicho propósito (1980a, pp. 649c-650a, *Summa theologiae* 2.2.qu95.ar6). Ésta es una de las razones por las que a sor Juana pudo resultarle necesario insistir en el origen orgánico de su singular sueño, para precisar su índole fisiológica natural, y no “innatural” (patológica), de influjo astrológico (Gregory, 1985) o “sobrenatural” (divina o demoníaca),<sup>108</sup> con

---

in visione nocturna, / Quando irruit sopor super homines, / Et dormiunt in lectulo, // Tunc aperit aures virorum, / Et erudiens eos instruit disciplina” (*Biblia Vulgata*, 1985, Job 33.15-16; ‘Por el sueño, en visión nocturna, / Cuando se precipita el sopor sobre los hombres, / Y duermen en el pequeño lecho, // Entonces abre los oídos de los hombres, / E instruyéndolos les enseña la doctrina’). Es distintivo de la teoría de santo Tomás asimilar esta tradición al aristotelismo: “Aquinas tries to harmonize Aristotle’s natural explanation how dreams can signify a future event with biblical accounts about divine prophecy through dreams” (Goris, 2012, p. 275; ‘Aquino intenta armonizar la explicación natural de Aristóteles sobre cómo los sueños pueden significar un evento futuro con las consideraciones bíblicas sobre la profecía divina a través de los sueños’). Es útil y plausible este estudio de Goris, que rectifica opiniones anteriores (como la más restrictiva de Morton T. Kelsey).

<sup>106</sup> “et propter hoc huiusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae” (santo Tomás de Aquino, 2000, p. 366, *In II Sententiarum* Dis7.qu3.ar2.ad6; ‘y a causa de esto son de tal modo comprendidas al dormir, porque el alma está libre de movimientos exteriores, y sobre todo en la noche y hacia la hora de la digestión completa’).

<sup>107</sup> E.g.: “Ubi multa sunt somnia, / Plurimae sunt vanitates et sermones innumeri” (*Biblia Vulgata*, 1985, *Eclesiastés* 5.6; ‘Donde hay muchos sueños, / Hay múltiples vanidades y discusiones innúmeras’).

<sup>108</sup> E.g.: “Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus sompniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per demones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in uigilantibus, in quibus demones commouere possunt interiores spiritus et humores” (santo Tomás de Aquino, 2001, p. 254. *De malo* qu3.ar4.res; ‘Luego, lo que acaece en los durmientes sobre las apariciones de los sueños por el movimiento local natural de los espíritus y humores, puede acaecer por parejo movimiento local procurado por demonios, a veces en verdad en los durmientes, pero a veces también en los despiertos, en los cuales los demonios pueden

algunas características indicadas en la tradición filosófico-médica sobre el tema (ya Herófilo distinguió entre sueños “inspirados por los dioses” [θεόπνευστοι] y los “naturales” [φυσικοί])<sup>109</sup> que recoge también el tomismo. La precisión de tales particularidades es por lo demás oportuna; sor Juana no podía pretender que su sueño era directamente “inspirado por Dios”, pero tampoco le era conveniente dejar abierta la lectura contraria. Como resume una glosa gongorina de Pellicer: “Porque todas las vezes que no consta, que los sueños son diuinos, o naturales se deuen atribuir al Demonio, y assi està prohibido el obseruallos” (1630, col. 795); en tal caso, tendría más relieve la negativa de las proscripciones bíblicas (“nec observabitis somnia”: Levítico 19.26; ‘no observarás los sueños’).

Respecto de las básicas coincidencias con lo enseñado por el Aquinate, son notorias las disimilitudes con lo que muestra el poema y lo que declara la *Respuesta*. De manera menos usual, sor Juana habla de conocimiento, de gnosis, y no del más comúnmente tratado aspecto de la adivinación o prognosis oníricas y su opinión no es coincidente con la del gran escolástico en la parte fundamental de su aseveración, sobre alcanzar mejores “razones y delgadezas” dormida que despierta, cuando éste no sólo no ha destacado una potencia cognoscitiva mejorada en el soñante (o sólo en algún apunte menos notorio que sugiere que por su medio se pueden alcanzar, no los dones de la gracia, pero sí los de la sabiduría)<sup>110</sup>

---

poner en movimiento los espíritus interiores y humores’). “in daemonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus [...] quod daemon potest aliquod ignotum manifestare sine causatione novae speciei, dupliciter: aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo: aut etiam novas species in imaginatione formando, secundum aliquam transmutationem organi corporalis” (santo Tomás de Aquino, 2000, p. 364, *In II Sententiarum* Dis7.qu2.ar2.arg5/ad3; ‘en los demonios es más potente la facultad intelectual que en los hombres ... porque el demonio puede manifestar alguna cosa desconocida sin causación de una nueva forma, de dos maneras: o a partir de las formas conservadas en la imaginación, compuestas y divididas de diversos modos, y alumbradas con más fuerte luz, provocando otras intenciones; o también representando nuevas formas en la imaginación, según alguna mutación del órgano corporal’).

<sup>109</sup> Véase Pseudo-Plutarco (*Placita philosophorum* 904F6-11), además de los compuestos (συγκραματικοί).

<sup>110</sup> En un pasaje de su comentario a Pedro Lombardo: “unde in somno fiunt revelationes eorum quae ad sapientiam pertinent” (1999b, p. 478, *In IV Sententiarum* Dis17.qu1.ar3).

en su *magnum opus*, sino, por el contrario, el carácter defectivo del “silogizar” en sueños<sup>111</sup> y la aserción de que “plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo” (1980a, p. 733c, *Summa theologiae*, II, II, 2.2. qu172. ar1.ra2; ‘es más robusta la razón al estar despierto que al dormir’); pues de hecho el intelecto y el juicio racional se encuentran en su opinión impedidos en el dormir y se sufren entonces los engaños de la facultad sensitiva<sup>112</sup> (lo que preserva al alma del peligro de “pecar” durante los sueños)<sup>113</sup> mientras actúan la fantasía y la facultad nutritiva: “quia scilicet in somno ligatur iudicium rationis et soporantur exteriores sensus, operatur autem fantasia et vis nutritiva” (santo Tomás de Aquino, 1969, p. 71b, *Sententia libri Ethicorum* 1.20; ‘porque evidentemente durante el sueño es sujetado el juicio de la razón y duermen los sentidos exteriores, en cambio trabaja la fantasía y la potencia nutritiva’). Las divergencias son claras, pues una filosofía de estructura lógico-racional y “tendencia empirista” como el aristotelismo y sus continuaciones medievales no es la más hospitalaria para ver en el sueño una posible vía de conocimiento; por el contrario es desestimable *el contenido onírico entero*, διότι τὰ μὲν καθ’ ὕπνον φαντάσματα ψευδῆ (‘porque en efecto las imágenes en los sueños son falsas’), contrario a lo visible en vigilia, pues el alma de quien está despierto puede ver lo verdadero, καθεύδοντος δὲ ἀεὶ διεψεῦσθαι· τὸ γὰρ τῶν ἐνυπνίων εἶδωλὸν ἐστὶ καὶ ψεῦδος ἅπαν (Aristóteles, *Protrepticus*, ed. Ross,

qc2ad2; ‘de donde en el sueño se producen revelaciones de aquellas cosas que pertenecen a la sabiduría’).

<sup>111</sup> “unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse” (santo Tomás de Aquino, 1980a, p. 309c, *Summa theologiae* 1.qu84.ar8.ra2; ‘de donde aquellos que durmiendo silogizan, cuando se despiertan, siempre reconocen que en algo se falla’).

<sup>112</sup> “somnia enim visio non est in parte intellectiva sed in parte sensitiva, unde deceptio non fuisset in intellectu qui liberum usum in somno non habuisset sed magis in parte sensitiva” (santo Tomás de Aquino, 1992b, p. 774, *Quaestiones disputatae. De veritate* qu18. ar17.14; ‘en efecto la visión del sueño no sucede en la parte intelectiva sino en la parte sensitiva, de donde el engaño no habría sido en el intelecto cuyo uso libre en el sueño no se tendría sino más bien en la parte sensitiva’).

<sup>113</sup> Véase santo Tomás de Aquino (1999a, pp. 680-694, *In iv Sententiarum* Dis9.q1.a4: “Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum” [‘Si la polución nocturna que ocurre en sueños sea pecado’]).

p. 39, fr. 9 = Jámblico, *Protrepticus* 9; ‘mientras quien duerme se engaña siempre; pues lo propio de los sueños es imaginación y falsedad por completo’); es lo que Vives le hace decir al propio estagirita en su *Somnium*: “*somnia ex se nihil habere ueritatis*” (1556, vol. 2, p. 26, *Somnium, quae est Praefatio ad Somnium Scipionis Ciceroniani*; ‘los sueños por sí mismos nada tienen de verdad’).

Desde luego, las opiniones aristotélico-tomistas no son únicas ni incontrovertibles. Hubo desde la Antigüedad dos posturas opuestas sobre el sueño, que pueden resumirse en estos términos generales: “Dénigré comme un état de passivité, inférieur à la veille et dont la privation signale la valeur exceptionnelle d’un individu, le sommeil est par ailleurs exalté comme un état privilégié qui permet une communication avec le divin ou l’au-delà” (Leroux, 2015, p. 17; ‘Desacreditado como un estado de pasividad, inferior a la vigilia y cuya privación señala el valor excepcional de un individuo, el sueño fue por otros exaltado como un estado privilegiado que permite una comunicación con lo divino o el más allá’). No faltan así desde antiguo sus apologistas, con la constante convicción de que, comparado con la mortecina vida corporal, es en el sueño donde se revela mejor ζῶν... αἰῶνος εἶδωλον (Píndaro, fr. 131b2; ‘la viva imagen de la eterna vida’), mostrándose el alma en su aspecto “más divino” τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται (Jenofonte, *Cyropedia* 8.7.21; ‘pues entonces, según parece, mayormente se libera’), creencia que puede reencontrarse en la tradición órfica y sapiencial tardía; ya en el himno al Sueño: προ<σ>φωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις (*Orphei Hymni* 76.4; ‘llamando a las almas la mente de los mortales tú mismo despiertas’); ya en los *Oráculos caldeos*: τοῖς δὲ (φησὶ) διδακτὸν ἔδωκε φάους γνῶρισμα λαβέσθαι· τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἔης ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς (Sinesio, 2014, p. 20, *De insomniis* 4.135B = *Oracula Chaldaica* fr. 118]; ‘a unos concedió comprender con estudio el símbolo de la luz; / a otros estando en el sueño los ha hecho fructíferos de su fuerza’). También es recordable lo dicho por el primer maestro de la poesía cristiana para la Edad Media, Prudencio, en su “Hymnus ante somnum”:

Lex haec data est caducis  
deo iubente membris,  
ut temperet laborem  
medicabilis uoluptas.

Sed dum pererrat omnes  
quies amica uenas  
pectusque feriatum  
placat rigante somno,

liber uagat per auras  
rapido uigore sensus  
uariasque per figuras  
quae sunt operta cernit,  
quia mens soluta curis,  
cui est origo caelum  
purusque fons ab aetra,  
iners iacere nescit.

[...]

Quem rara culpa morum  
non polluit frequenter,  
hunc lux serena uibrans  
res edocet latentes [...].

O quam profunda iustis  
arcana per soporem  
aperit tuenda Christus,  
quam clara, quam tacenda!

(1966, [CC SL CXXVI] pp. 29-31, *Cathemerinon*  
6.21-36, 49-52, 73-76)

[Dada esta ley, Dios lo quiso,  
es a estos miembros caducos,  
para templar la fatiga  
este placer medicable.

Mas mientras cunde el reposo  
amigo en todas las venas  
y al pecho ocioso deleita  
el sueño diseminado,  
libre vaga por los aires  
con raudo vigor la mente  
y por figuras variadas  
nota las cosas recónditas,  
pues libre de sus cuidados  
quien su origen es el cielo  
y el éter su fuente pura,  
no sabe yacer inerte...  
A quien rara culpa en usos  
no manchó frecuentemente,  
la serena luz fulgente  
enseña cosas ocultas...  
¡Oh cuán profundos arcanos  
a los justos por el sueño  
que han de guardarse abre Cristo,  
cuán brillantes, cuán secretos!]

El sueño es un don divino y por ello puede volverse incluso en vehículo de revelación de los misterios cristianos; la mente de los más puros, según su origen celeste, viaja en él libre por los aires y llega a ser tocada por la serena luz que le enseña las cosas ocultas. En el Renacimiento, puede mencionarse la extrema posición de Cardano, quien sostuvo: “*palam est somniorum præscita non solum vera, sed a naturali causa, ut plantas reliquaque naturæ opera, ortum habere; unde etiam ὄνειρον somnium e Græcis appellatum est, ab ὄν quod est verum, vel quod est, et εἶπειν loqui*” (2008, p. 42, 1.4; ‘En forma patente las precogniciones de los sueños no son sólo verdaderas, sino de causa natural, como tienen su origen las plantas y las demás obras de las naturales; de donde incluso *óneiron* es

llamado el sueño por los griegos, de *ón* que es verdadero, o que es, y *éirein* decir'). Radicado en la naturaleza, el sueño no puede ser sino "verdadero", basado en la "etimología" de la voz griega argumentada por Artemidoro (*Onirocriticon* 1.1-2); algo que incluso podría fundamentarse por medio del fondo ontológico de la *phantasia* a la manera de lo propuesto por Juan Escoto Eriúgena: la imagen no es puramente insubstancial por cuanto es *res naturalis* y por ello esencialmente benéfica.<sup>114</sup> Menos radicales, pueden encontrarse en otros autores pareceres también diversos de los aristotélico-tomistas y más semejantes a lo sostenido en la *Respuesta*;<sup>115</sup> de forma destacada, en quien explicó la fisiología del sueño *more galenic* en semejanza de sor Juana, Cristóbal de Vega, cuyo punto de vista médico avala la ocasional actividad de la *cogitativa* durante el sueño y -en flagrante contradicción con el dicho tomista- la posibilidad de alcanzar "juicio veraz" y "silogismos cabales" en él: "Quòd autem cogitativa nonnunquam operetur in somno, inde constat, quòd somniantes quandoque iudicamus nos somniare, & verum ferimus iudicium, & integros syllogismos conficimus" (1587a, p. 111b; 'Ahora bien, porque la cogitativa a veces opera durante el sueño, de allí resulta evidente que soñando a veces nos juzgamos soñar, y producimos un juicio verdadero, y cabalmente hacemos silogismos completos').<sup>116</sup> Muy sugestivas son las reflexiones de un

<sup>114</sup> "A[lumnus]. Fantasiae igitur aliquod bonum est, quoniam naturalium rerum imaginatio est. / N[utritor]. Illud negare non possum. Omne siquidem, quod ex naturalibus causis oritur, bonum esse non denegatur" (Escoto Eriúgena, 2017, p. 282 [= PL 122, col. 963A-B]), *Periphyseon* 5; '[Alumno]. Por consiguiente hay algo bueno en la fantasía, porque es imaginación de las cosas naturales. [Criador]. Eso no lo puedo negar. Puesto que todo lo que se origina de causas naturales, no puede negarse que es bueno').

<sup>115</sup> Por ejemplo: "Rem plerumque autem somniare nos intelligimus, non raro ratiocinamur, & quae latebant, in insomnio discimus" (Vadianus, 1522, p. 38; 'Pero con frecuencia entendemos un asunto al soñar, no raramente razonamos, y las cosas que se ocultan las aprendemos en un ensueño').

<sup>116</sup> Lo apoya con su propia experiencia personal: "Cùm ego non valde profundo somno dormire, imaginatiuæ & cogitativæ viribus à ligamine solutis, somniaui me publicè enarrare Aphorismos Hippocratis, duodecima sectione prima. In cuius enarratione multa referebam eorum quæ Galenus libro primo & tertio de Crisibus dixerat, quædam etiam ex his quæ à nobis tradita sunt, in libris Prognostic. exponendis" (Vega, 1587b, p. 111b; 'Cuando en un no muy profundo sueño dormía, con las potencias de la imaginativa y la cogitativa liberadas de su ligadura, soñé que públicamente explicaba los *Aforismos* de Hipócrates, la

notable escritor, también médico, del siglo XVII, aunque inaccesible a sor Juana –pero cuyas opiniones en este punto se hayan mucho más cercanas a las de ella que las de los viejos escolásticos–, el sutil Thomas Browne:

There is surely a neerer apprehension of any thing that delights us in our dreames, than in our waked senses [...]. and surely it is not a melancholy conceite to thinke we are all asleepe in this world, and that the conceits of this life are as meare dreames to those of the next, as the phantasmes of the night, to the conceit of the day. There is an equall delusion in both, and the one doth but seeme to bee the embleme or picture of the other; we are somewhat more than our selves in our sleeps, and the slumber of the body seemes to bee but the waking of the soule. It is the ligation of sense, but the liberty of reason, and our awaking conceptions doe not match the fancies of our sleeps. (2018, pp. 76-77, *Religio medici* 2.11)

[Hay con seguridad una más próxima aprehensión de cualquier cosa que nos deleita en nuestros sueños, que con nuestros sentidos despiertos ... y seguramente no es un concepto melancólico pensar que todos estamos dormidos en este mundo, y que los conceptos de esta vida son como meros sueños para esos del próximo, como los fantasmas de la noche para el concepto del día. Hay una igual ilusión en ambos, y el uno parece ser el emblema o pintura del otro; somos algo más que nosotros mismos en nuestros sueños, y el dormir parece no ser sino la vela del alma. Es la ligación de los sentidos, pero la libertad de la razón, y nuestras concepciones despiertas no igualan las fantasías de nuestros sueños].

Hay, como Cristóbal de Vega evidencia, una conjetural validez médica de respaldo. Pero no es asombroso que las asociables ideas expresadas en

---

primera sección duodécima. En cuya explicación muchas cosas refería de lo que Galeno había dicho en los libros primero y tercero de *Sobre las crisis*, y también algunas de las que por nosotros han sido enseñadas, en los libros *Sobre el pronóstico* que han de exponerse).

el *Primero sueño* fueren desdeñadas por Méndez Plancarte: “Esto, pues –y la ‘liberación’ del alma durante el sueño–, nos parecen en Sor J. simples fantasías poéticas, más bien que tesis filosóficas” (sor Juana Inés de la Cruz, 1951, p. 592, n. *ad* 297-301). Como ya ha observado Pascual Buxó, dicho maestro del sorjuanismo “por defender a ultranza la obediente ortodoxia de Sor Juana [...] se desentendió –al menos en ese punto– de la naturaleza visionaria o ‘fantástica’ propia del poema, que es precisamente la que hace posible el variado despliegue de nociones científicas y filosóficas bajo la libertad creadora de los tropos literarios y el recurso a las persuasivas imágenes emblemáticas” (2010, p. 382).

Puede pensarse que las convicciones de Prudencio, sor Juana o Browne son en efecto propias de espíritus más próximos a la poesía y que se anticipan a las expresadas por creadores verbales del Romanticismo y más allá (“le Songe est savoir”: Valéry, 2010, p. 148, “Le Cimmètiere marin”, *Charmes*; ‘el Sueño es saber’). Es cierto que lo manifestado por la jerónima en el notable apunte de la *Respuesta* no es de modo explícito una teoría ajena, sino sus personales vivencias sobre los sueños que se reflejan en el más personal de sus poemas. Sin embargo, sus “simples fantasías poéticas” hacen eco no sólo en los ejemplos arriba aducidos, sino, sobre todo, en una gran tradición filosófica que pudo juzgar más positivamente la libertad del mundo interno, la *phantasia* y la cognición en el sueño, cuando las funciones intelectuales son a veces capaces de tener mayor vigor respecto de la percepción sensible (de forma “más firme, manifiesta y mejor”),<sup>117</sup> vivacidad que permite la superior modalidad de

<sup>117</sup> Como muestra el Alkindus latino (versión de Gerardo de Cremona) sobre la materia: “Cumque profundatur cogitatio adeo ut non utatur aliquo sensuum omnino, tunc pervenit ei cogitatio ad somnum, et fit uirtus ei formatiua fortior quam unquam sit, ad hoc ut faciat apparere operationes suas, cum non occupetur ad dandum animae suae formam inuentionum cogitationum sensibilibium. uidet autem eas cum sensu exspoliatas et non est differentia inter eas omnino. immo cum cogitatione sua, in omni in quo cogitat, apparet ei forma cogitationis denudata semper firmius et manifestius et melius quam sui sensati” (1897, p. 15.7-15, *Liber de somno et uisione* I; ‘Y cuando la cogitación se prodiga a tal extremo que no utiliza ninguno de los sentidos en absoluto, entonces le adviene la cogitación al soñar y le hace que la potencia formativa sea más fuerte que nunca, para

los sueños proféticos. Dicha escuela de pensamiento es, desde luego, el platonismo; así lo muestran apuntes magistrales como los incluidos en la *República*: ὅταν δέ γε οἶμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἢ τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος [...] οὕτως ἀναπαύηται, οἷσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα ἄπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἰ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων (571d-572b; 'Pero al menos, me parece, cuando alguno se mantiene a sí mismo sanamente y con moderación, y va a dormir habiendo despertado su propia razón y solazado con bellos discursos y especulaciones, atendiendo a la propia consciencia ... de esta forma reposa, sabes que la verdad en tal caso mejor aprehende y menos anárquicas entonces son las visiones que se imaginan en los ensueños'). En esta corriente cabe incluir al joven Aristóteles, quien parece también mostrarse en esta materia más cercano a tales posturas al contemplar la separación del alma del cuerpo y sus capacidades mánticas.<sup>118</sup> Las directrices platónicas se conservaron durante la Edad Media a través de textos tan difundidos como el de Calcidio (1975, pp. 261-262, *Commentarius* 253) y, en el siglo XVI, la versión latina ciceroniana del pasaje de la *República*

---

que haga para este fin aparecer sus operaciones, no estando ocupada en dar con su alma la forma de las invenciones de los pensamientos sensibles. Pero las ve despojadas por completo con el sentido y no hay diferencia entre ellas en absoluto. Más aún, con su cogitación, en todo lo que piensa, la forma desnuda del pensamiento se le aparece siempre más firme, manifiesta y mejor que la de sus propias sensaciones').

<sup>118</sup> ὅταν γάρ, φησιν [Ἀριστοτέλης], ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων (Aristóteles, 1955a, fr. 12a1: Περὶ φιλοσοφίας [*De philosophia*] = Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 3.21 [*Adversus physicos* 1]; 'Pues cuando, dice [Aristóteles], en el sueño el alma se vuelve a sí misma, entonces retomando su propia naturaleza profetiza y también predice las cosas por venir. Y de tal índole es también en el tiempo tras la muerte al separarse de los cuerpos). "Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus" (*Fragmenta*, fr. 12a2 = Cicerón, *De divinatione* 1.30.63; 'Luego, cuando el alma en el sueño está separada de la sociedad y contagio del cuerpo, entonces se acuerda de las cosas pasadas, discierne las presentes, ve con antelación las futuras; pues yace el cuerpo del durmiente como muerto, pero el alma tiene fuerza y vive'). Sin embargo, véase la opinión de Segev (2017, pp. 27-28).

la copia Vives en su *Somnium*.<sup>119</sup> Valga consignar también un apunte de Fox Morcillo: “Nam cum anima rationalis tunc temporis libera sit, consopitisque sensibus, ad naturam suam intelligibilem redeat, nec uis corporeis impediatur, multa tunc exactius diiudicare, futurorumque multorum antecessiones praeuidere solet” (1554, col. 381; ‘Pues cuando el alma racional en ese tiempo se halla libre, y con los sentidos adormecidos, vuelve a su naturaleza inteligible y muchas cosas suele discernir con más exactitud y prever anticipaciones de muchas cosas futuras’). El alma racional aumenta su capacidad de discernimiento, al modo en que creía sor Juana.

Aun más sugestivas son a este propósito otras observaciones de filósofos neoplatónicos sobre el sueño. Es destacable la doctrina de Jámblico, quien creía que “acaso al tiempo de inteligir y tener en mente puros pensamientos” [που κατὰ τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις] se alcanza la liberación del cuerpo:

ἐν δὲ δὴ τῷ καθεύδειν ἀπολυόμεθα παντελῶς ὥσπερ ἀπὸ τινων παρακειμένων ἡμῖν δεσμῶν, καὶ τῇ κεχωρισμένῃ τῆς γενέσεως ζωῆς χρώμεθα [...] οὖν ὁ μὲν νοῦς τὰ ὄντα θεωρεῖ, λόγους δ' ἢ ψυχὴ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ πάντων περιέχει [...] πληροῦται γὰρ ἀπὸ τῶν ὄλων τότε τῆς πάσης εἰδήσεως, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι ταῖς ἐννοίαις τῶν περὶ τὸν κόσμον ἐπιτελουμένων [...]. Ἄλλ' ἐὰν μὲν τὸ νοερὸν ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καὶ τὸ θεῖον συνυφαίνῃ τοῖς κρείττοσι, τότε καὶ τὰ φαντάσματα αὐτῆς ἔσται καθαρότερα, ἥτοι περὶ θεῶν ἢ τῶν καθ' ἑαυτὰς ἀσωμάτων οὐσιῶν, ἢ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν περὶ τῶν εἰς ἀλήθειαν συμβαλλομένων τῆν περὶ τῶν νοητῶν. (*De mysteriis* 3.3[106-107])

<sup>119</sup> “Tunc eueniet duabus animi temerarijs partibus compressis, ut illa tertia pars rationis & mentis eluceat, & se uegetam ad somniandum acremque præbeat, tum ei uisa quietis occurrent tranquilla atque ueracia” (Vives, 1555, vol. 2, p. 25, *Somnium, quae est Praefatio ad Somnium Scipionis Ciceroniani* [Cicerón, *De diuinatione* 1.29.61]; ‘Cuando lleguen a ser contenidas las dos partes irreflexivas del alma, de modo que aquella tercera parte de la razón y la mente resplandezca y se revele viva y aguda para soñar, entonces en la quietud le ocurrirán visiones serenas y veraces’).

[y así en el dormir nos liberamos totalmente como de unas cadenas que nos sujetan, y nos vinculamos con la vida separada de la generación ... en efecto el intelecto contempla los entes, y el alma comprende en sí misma las razones de todas las cosas generadas ... pues se llena desde el universo entonces con toda la ciencia, del modo que alcanza lo más posible las concepciones sobre las cosas que ocurren en el cosmos ... Pero de cierto si el alma lo intelectual de sí misma y lo divino entrelaza con los poderes superiores, entonces también sus imágenes serán más puras, en verdad sobre los dioses o sobre las substancias incorpóreas en sí mismas, o, por decirlo llanamente, sobre las cosas que contribuyen a la verdad de los inteligibles].

Es útil citar el pasaje en la versión latina de Ficino:

sed in dormiendo penitus solui possumus, uelut à uinculis adhibitis animo, atque uita à generatione separata tunc uti. Quando quodammodo dormientibus animus à corpore soluitur, tunc illa uitæ species, secundum seipsam permanens separabilis, separataque, siue intellectualis, siue etiam sit diuina, protinus expergiscitur in nobis, agiturque quemadmodum sua fert natura. Quoniam uero & intellectus entia contemplatur: & anima generabilium rationes in se complectitur [...] Si rursum per formam uniuersalem eiusmodi sua ipsis deorum mentibus copuletur, uidet insuper, quæ ad mundum spectant superiorem, & quæ ad hunc, item per illa tanquam præcipuas causas intelliget absolutius, in quo statu non solum cogitatio erit perfecta, sed imaginatio quoque habebit imaginamenta syncera de rebus corporeis, atque diuinis. (Ficino, 1576, p. 1883, Iamblichus: *De mysteriis* ["De Somnijs"])

[pero al dormir podemos liberarnos por completo, por decir así, de las ataduras impuestas a la mente, y sobre todo gozar de la vida separada de la generación. Cuando, en cierto modo, el alma está desligada del cuerpo en los que duermen, entonces esa especie de vida, según ella misma permanente y separable, y separada, ora sea intelectual, ora incluso divina, inmediatamente despierta en nosotros y actúa del mismo modo que conduce su propia

naturaleza. Puesto que en verdad también el intelecto contempla los entes y el alma encierra en sí misma las razones de las cosas generables ... Si de nuevo a través de una forma universal de tal suerte esté unida la suya con las mentes de los dioses mismos, ve por añadidura las cosas que miran al mundo superior, y las que miran a éste, del mismo modo que también a través de ellas entenderá más cumplidamente las causas superiores, en cuyo estado no sólo el pensamiento será perfecto, sino que también la imaginación tendrá imágenes puras de las cosas corporales y también divinas].

Estas nociones de Jámblico pueden aplicarse como una operativa glosa para los versos de sor Juana sobre la exaltada liberación por la fantasía onírica, al hablar del alma

en tanto, toda convertida  
 a su inmaterial ser y esencia bella,  
 aquella contemplaba,  
 participada de alto Ser, centella  
 que con similitud en sí gozaba;  
 y juzgándose casi dividida  
 de aquella que impedida  
 siempre la tiene, corporal cadena,  
 que grosera embaraza y torpe impide  
 el vuelo intelectual con que ya mide  
 la cantidad inmensa de la esfera,  
 ya el curso considera  
 regular, con que giran desiguales  
 los cuerpos celestiales [...].  
 y atónita aunque ufana, la suprema  
 de lo sublunar reina soberana,  
 la vista perspicaz, libre de antojos,  
 de sus intelectuales bellos ojos,  
 sin que distancia tema

ni de obstáculo opaco se recele  
de que interpuesto algún objeto cele,  
libre tendió por todo lo criado.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 503-504,  
511, *Primero sueño* 292-305, 438-445)

Esta perspectiva es manifiestamente contraria a la de Aristóteles, quien del sueño destacó ser en términos físicos “como una cierta cadena e inmovilidad” (*De somno et vigilia* 1.454b10-11: οἷον δεσμός τις καὶ ἀκίνησία) respecto de la vigilia. Por su parte, resulta mucho más próxima a la plena emancipación del alma descrita por el filósofo neoplatónico –quien, no se olvide y en oposición a Plotino y Porfirio, sostuvo “that the soul was fully embodied” (Wagner, 2019, p. 136; ‘que el alma estaba completamente encarnada’) y por ello puede precisamente “liberarse” por medio de prácticas ascéticas y teúrgicas- a través del sueño; creencia que aparece discretamente moderada en el poema por el “juzgándose casi dividida”, un atemperamiento muy semejante al de un cristiano de tendencia neoplatónica como Landino en su precitado comentario de Dante (“l’animo nostro pel somno quasi si scioglie dal corpo et ritorna nella sua natura che è divina”: 2001, p. 883; ‘nuestra alma por el sueño casi se desata del cuerpo y retorna a su naturaleza que es divina’); pero es evidente el tono similar, el uso de imágenes comunes (las “cadenas” corporales, de notoria prosapia platónica)<sup>120</sup> y la gozosa libertad que permite la contemplación

<sup>120</sup> Δεσμοί, como en *Phaedo* 67d: ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος, el alma ‘liberada igual que de cadenas del cuerpo’; valga citar la antigua versión castellana: “Dixo / Sócrates: ‘Para tener el entendimiento purificado ¿por aventura non conviene [...] quanto possible será, apartar el ánima del cuerpo, e acostunbrarla a recojerse en sí mesma, e bívar apartadamente, assí en el presente tienpo como en porvenir, como cosa que, seyendo esenta e libre del cuerpo, parece ser e es esenta de los vínculos, e de las cadenas libre en que estava entretenida?’” (Díaz de Toledo, 1999, p. 244, 67C-D). Repetido en la tradición neoplatónica, como hace Ficino: “Plato cum frequenter contemplationis intentione longe secessisset a corpore, tandem in ea ipsa abstractione a corporis vinculis decessit omnino” (2004, vol. 4, pp. 120 y 122, *Theologia platonica* 13.2; ‘Platón, aun cuando en el constante esfuerzo de la contemplación se habría separado del cuerpo, finalmente en esa misma abstracción abandonó las cadenas del cuerpo por completo’).

intelectual. La idea de la cárcel corpórea fue asumida por poetas cristianos de Prudencio a fray Luis de León:

¿Cuándo será que pueda  
 libre desta prisión volar al cielo,  
 Filipe, y en la rueda,  
 que huye más del suelo,  
 contemplar la verdad pura sin duelo?

(2012, p. 66, 10.1-5: “A Felipe Ruiz”)

La liberación verdadera se da con la muerte, pero anticipos de ella pueden vislumbrarse a través de su gemelo e imagen, el sueño.

Otro neoplatónico relevante a este propósito es el sincrético obispo cristiano y también poeta Sinesio de Cirene, autor del breve tratado *De insomniis*, que contiene la más notable exposición filosófica sobre la materia heredada de la Antigüedad tardía, donde se perfila la relevancia del φανταστικὸν πνεῦμα [‘espíritu fantástico’] en cuanto vehículo revelatorio<sup>121</sup> o contemplativo hacia realidades superiores y potencia cognoscitiva del sueño en sus posibilidades filosóficas, siendo un hecho “that Synesius indeed used the veiling potential of dreams as a vehicle to transport some important doctrines” (Bittrich, 2014, p. 88; ‘que verdaderamente Sinesio usó el potencial de encubrir de los sueños como un vehículo para transportar algunas importantes doctrinas’). Su utilización directa o indirecta –a través, por ejemplo, de Cardano– por parte de sor Juana (que desde luego no puede descartarse por un supuesto “anacronismo”)<sup>122</sup> es sólo

<sup>121</sup> “Revelatorio” –término preferible en castellano, en algunos contextos, al lánguido “revelador”– remite por supuesto en latín a Tertuliano (1954, [cc SL 2] p. 853 *De anima* 47.2) y fue usado en la Edad Media por autoridades como Hugo de San Víctor con un específico valor técnico para designar una modalidad de sueños: “Est igitur primum genus somnii deceptorium, secundum revelatorium, tertium contemplatorium” (1854, [PL 175] col. 356A, *Annotatiunculæ elucidatoriæ in Joelem prophetam*; ‘Hay entonces un primer género de sueño deceptorio, un segundo revelatorio, un tercero contemplatorio’).

<sup>122</sup> Según opina Soriano Vallès (2019, p. 188, n. 64), como otro “caso” de quienes intentan “injertar filosofías exóticas y anacrónicas [sic] en el medio novohispano”, en uno de sus

una no desdeñable posibilidad, ya sugerida gracias a sus paralelismos por estudiosos como Octavio Paz (1994b, pp. 498-499, n. 1) y González Roldán (2009, pp. 39-40).<sup>123</sup> Esta última ha destacado con pertinencia: “Sor Juana, como Sinesio, consideraba al sueño no como un impedimento para la búsqueda del conocimiento, sino una especie de liberación de las potencias mentales” (2009, p. 40). Ya se han observado algunas semejanzas entre el opúsculo del cirenaico y el poema novohispano en los temas del sueño y la *phantasia* (Méndez, 2016, pp. 1006-1008), entre otros, que

---

índices personales de herejías críticas recientes sobre la obra y persona de la jerónima. Desmienten semejante valoración sobre Sinesio (un autor incluido en la *Patrologia* de Migne) la traducción de Ficino, las ponderaciones de Luis Vives (“Synesij itidem non parum elaboratae [epistolae], metaphoris potissimum”: 1555, vol. 1, p. 82, *De conscribendis epistolis* [‘Asimismo no poco elaboradas [son las epístolas] de Sinesio, principalmente con metáforas’]; “Ex nostris Synesius elaboratus & translationibus paulo obscurioribus frequens”: 1955, vol. 1, p. 483, *De tradendis disciplinis* 3; [‘Entre los nuestros, Sinesio es esmerado y copioso en metáforas un tanto obscuras’]), el interés de Cardano, el *Liber de somniis* de Ferrier, la vida compuesta por el franciscano francés Thevet (“Synesius que les ancients ont appellé Philosophe Chrestien, fut vn des excellens Pere de l’Eglise de Dieu, & mis au nombre de ceux qui ont esté nommez les lumieres de sa doctrine Chrestienne”: 1584, fol. 31r; ‘Sinesio, que los antiguos han llamado filósofo cristiano, fue uno de los excelentes Padres de la Iglesia de Dios, y puesto en el número de los que han sido nombrados las luminarias de la doctrina cristiana’) o la edición de los *Ἐπιστολάς* de Sinesio (1612) del docto jesuita Denys Petau y sus varias reimpresiones (1631, 1633, 1640), además de ser mencionado y citado por diversos autores (“huuo en Cyrena vn Obispo llamado Sinesio, grande philosopho”: Sánchez Maldonado, 1603, p. 365a) como Pellicer (quien usa como referencia tanto las *Epístolas*, los *Himnos* y aun el comentario de Nicéforo Grégoras al *De insomniis*: 1630, cols. 6, 166, 365, 533) y el propio Kircher (e.g. en el *Oedipus Aegyptiacus*: 1652, vol. 1, pp. 125, 144, 159, 222-223); en Nueva España referirá al *De providentia* de Sinesio Cayetano de Cabrera y Quintero en su *Escudo de armas de Mexico* (1746, p. 79). Desde luego, ninguno de esos autores tuvo a mano algún censor para informarles que recurrían a un autor “anacrónico”, que en su caso le hubiere sido también necesario a la poeta novohispana para saber de qué modo lo era un autor cristiano contemporáneo de su patrón san Jerónimo. No contando con semejante prevención, su empleo en la época radica sólo en la eventual oportunidad e interés en la lectura de un viejo y no muy recordado filósofo neoplatónico y padre de la Iglesia. Para quien sepa verlos, puede haber mayores puntos de contacto entre Sinesio y sor Juana que entre ésta y autores más próximos en el tiempo (la libre imaginación, que vence las fronteras espaciotemporales, puede creer que le hubiere sido mejor prelado aquel antiguo obispo –discípulo de otra gran mujer, Hipatia, a quien envió su tratado *De insomniis*– que aquellos de quienes, como pudo y mientras pudo, “échappait à la juridiction de leur médiocrité” [“escapaba a la jurisdicción de su mediocridad”]).

<sup>123</sup> A pesar de que se parte de estas indicaciones previas, Soriano Vallès (2019b, p. 188, n. 64) abulta una nota para reducir la mención de Sinesio a un descubrimiento fortuito; pero aun si se desatienden o invisibilizan los mencionados antecedentes, también puede anularse esa capciosa presunción (Méndez, 2002, pp. 109-111).

el alma se torne capaz en sí misma de mirar todas las cosas, conforme con lo expresado por Sinesio: νοῦς μὲν γὰρ ἔχει τὰ εἶδη τῶν ὄντων, ἀρχαία φιλοσοφία φησί (*De insomniis* 4.134A; ‘Pues el intelecto tiene las formas de los seres, dice la antigua filosofía’), por ello le son revelables en la experiencia onírica; algo notoriamente atribuido al platonismo (según hizo también a propósito de los sueños Al-Kindi).<sup>124</sup> La contemplación referida en el poema novohispano se presenta no como defectiva sino ventajosa y más cercana εἰς τὰς τελεωτάτας τῶν ὄντων ἐποψίας (4.134D; ‘a las más perfectas visiones de los seres’) posibilitadas en ocasiones especiales por el sueño. Pero valga citar más por extenso otro pasaje del opúsculo neoplatónico que resulta especialmente sugestivo: οἱ μὲν οὖν Ἀλωάδαι κολάζονται τὰ θετταλῶν ὄρη τοῖς θεοῖς ἐπιτειχίζοντες· καθεύδοντι δὲ οὐδεὶς Ἀδραστείας νόμος ἐμποδῶν, τὸ μὴ οὐκ ἀπᾶραι τῆς γῆς εὐτυχέστερον Ἰκάρου, καὶ ὑπερπτήναι μὲν ἀετούς, ὑπεράνω δὲ καὶ αὐτῶν γενέσθαι τῶν ἀνωτάτω σφαιρῶν (*De insomniis* 19.154C; ‘Los Alóadas en efecto son castigados por apilar las montañas de los tesalios contra los dioses; pero al durmiente ninguna ley de Adrastea le impide para que no se eleve de la tierra más afortunado que Ícaro, volar por encima de las águilas y también sobrepasar a las mismas esferas en lo más alto’).<sup>125</sup> En estas pocas líneas se concentra la tentativa fundamental del *Primero sueño* y su básico contrapunto entre el soberbio intento de los gigantes mitológicos y el ascenso posible a la liberación visionaria del soñante. Primero, según lo ya visto, el fondo alegórico del mito se proyecta en el tema de la sombra piramidal de la noche. Luego, la libertad interior

<sup>124</sup> “propter hoc ergo dixit Plato, quod anima est locus omnibus rebus sensatis et rationatis” (Alkindus, 1897, p. 20.1-2, *Liber de somno et uisione* 2; ‘luego a causa de esto ha dicho Platón que el alma es el lugar para todas las cosas sensibles y racionales’).

<sup>125</sup> En la versión latina de Ficino: “Ferunt sane Alaodas pendere poenas, quod Thessalicos montes super extruxerint contra deos, dormientem uero nulla ineuitabilis sententiae lex aliquando uetat seipsum in altum à terris attollere fortunatius Icaro, & aquilas superare uolatu, summas quinetiam sphaeras superuolare” (1576, vol. 2, p. 1978, *Synesius “De somniis” translatus a Marsilio Ficino*). En la de Petau: “Ac Aloidae quidem, quod contra deos Thessalicos, tanquam muros objicerent, supplicio sunt affecti. Dormientem uero nulla lex Adrastiae prohibet, quominus & Icaro felicius a terra sese subuehat, & Aquilas volatu transcendat, quin ipsos quoque supremos orbis exuperet” (Sinesio, 1612, p. 156C; con algunas variantes en PG 66, col. 154B).

despliega su aventura de ascenso intelectual usando en distintos momentos las mismas imágenes del águila, la proximidad potencial de las esferas y la figura de Ícaro, desde luego, desde una posición menos optimista que la del cirenaico.

Valga añadir a los antiguos al maestro renacentista del neoplatonismo, Marsilio Ficino, quien observó la capacidad cognoscitiva del sueño:

Resurgit autem consueta illa rationis speculatricis investigatio, ut vel metiri caelum videamur, vel elementa partiri, vel animalium species numerare. [...] licet postremi ii philosophantes vere ratiocinentur etiam dormientes, immo et inveniant quandoque quae diu quaesita non invenerant vigilantes, quia ratio est tranquillior. Tale quiddam contigit Galeno, qui scribit, cum circa diaphragma aegrotaret, se somniasse liberatum iri si sanguinem mitteret ex vena quae est inter pollicem et indicem, minuisse sanguinem, convaluisse. (2004, vol. 4, pp. 152 y 154, *Theologia platonica* 13.2)<sup>126</sup>

[Pero también surge de nuevo la habitual investigación de la razón especulativa, de modo que nos veamos medir el cielo, o dividir los elementos, o enumerar las especies de animales ... aunque estos últimos filósofos en verdad razonan incluso mientras duermen, y de hecho a veces encuentran cosas buscadas durante largo tiempo que no habían encontrado despiertos, porque la razón se halla más sosegada. Algo así le sucedió a Galeno, quien escribe que, cuando se sentía mal cerca del diafragma, soñó que quedaría liberado si hacía salir sangre de sí de la vena entre el pulgar y el índice; se extrajo la sangre y se restableció].

De nueva cuenta, son notorias las semejanzas con lo expuesto por la jerónima en la *Respuesta* y el *Primero sueño*: en algunas personas, se aviva la razón en su modalidad investigativa y especulativa sobre las causas

<sup>126</sup> Véase Galeno (1829a, p. 222, *Hippocratis De humoribus liber et Galeni in eum Commentarii tres* 2.2).

de las cosas, “nos vemos medir el cielo, dividir los elementos o contar las especies de los animales”; las mentes de “quienes filosofan” razonan de verdad y son capaces de alcanzar soluciones vedadas durante la vigilia (“mejor dormida que despierta”), del modo en que ilustra un tratamiento médico revelado en sueños a Galeno. Todo esto sugiere que sor Juana debió tener algún conocimiento de los autores neoplatónicos. Pero si sobre argumentos fundados se llega a concluir que sor Juana no leyó ni a Platón, ni a Jámblico, ni al obispo de Ptolemaida, ni a Marsilio Ficino, no podrán dejar de reconocerse en sus palmarias similitudes un pensamiento y fantasía semejantes, ya facilitados a través del puente de algunas fuentes intermedias aún no esclarecidas por la crítica, ya por una más extraordinaria coincidencia entre autores cuya centenaria distancia temporal abrevia conceptos e imaginaciones afines.



### 3. Un tema psicológico: los sentidos interiores en el sueño

Parte de la “originalidad” del *Primero sueño* –amplificada por el olvido de la crítica moderna de diversas obras antecedentes que, en cualquier caso, en su mayor parte la poeta no conoció– radica en el enfoque científico que su autora adoptó para desarrollar temas tan abundantemente tratados en la poesía –la noche, el sueño– dentro de un modelo más sapiencial incluso que poético, el del viaje de conocimiento. Con esa orientación se dan incorporaciones que parecen incluso más insólitas para la poesía, como la del funcionamiento de los órganos interiores y los mecanismos que se les atribuían para explicar el sueño fisiológico. Cuando menos tan intrincada resulta a los lectores modernos la parte que toca la materia de los sentidos interiores. Por ello es necesario remirar el pasaje donde habla sobre cómo el hígado

al cerebro enviaba  
húmedos, mas tan claros, los vapores  
de los atemperados cuatro humores,  
que con ellos no sólo no empañaba  
los simulacros que la estimativa  
dio a la imaginativa  
y aquésta por custodia más segura,  
en forma ya más pura  
entregó a la memoria (que, oficiosa,  
gravó tenaz y guarda cuidadosa),

sino que daban a la fantasía  
lugar de que formase  
imágenes diversas.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 500-502,  
*Primero sueño* 254-266)

Esta exposición implica varias discrepancias respecto de las más generales teorías sobre las potencias interiores, materia arqueológica que confunde –con explicables motivos, dada su lejanía y obsolescencia– a los comentaristas modernos. La complejidad de la materia es múltiple e implica copiosas variantes y contradicciones en autores a lo largo de dos milenios. Por principio de cuentas, es necesario hacer un apunte general sobre la índole de este conocimiento. A propósito del precitado pasaje del *Primero sueño*, un estudioso del pensamiento novohispano ha opinado que es un reflejo fiel de

la filosofía del hombre o antropología filosófica propia de la escolástica; es la disciplina que más brilla en sor Juana; cuando ella se refiere al hombre, menciona los componentes que la Escuela adjudicaba a las facultades cognoscitivas del ser humano, habla de los sentidos internos, como lo son, además del sentido común, la fantasía o imaginación y la estimativa –nombre de inconfundible sabor escolástico–, que es llamada con otro nombre “cogitativa”. (Beuchot, 1996, p. 199)

En su momento, el padre Beuchot reaccionó moderadamente a la propensión, destacada en los años noventa del siglo pasado bajo la clara sombra de Octavio Paz, a subrayar los influjos neoplatónicos y herméticos en la obra de la jerónima para destacar la importancia que tuvo en ella también el escolasticismo como corriente predominante del pensamiento en el Virreinato. El referido “sabor escolástico” no descartaría cierta vaguedad en el saber, a la manera de un pasaje de Villon y sus ensoñaciones con el sonido de fondo de la campana de la Sorbona:

Ce faisant, je m'entroubliay,  
Non pas par force de vin boire,  
Mon esperit comme lyé.  
Lors je sentis Dame Memoire  
Reprendre et mectre en son aulmoire  
Ses especes colaterales,  
Oppinative faulse et voire,  
Et autres intellectualles,  
Et meismement l'estimative,  
Par quoy prospective nous vient,  
Simulative, formative,  
Desquelles souvent il advient  
Que, par leur trouble, homme devient  
Fol et lunatique par moys:  
Je l'ay leu -se bien m'en souvient-  
En Aristote aucunes fois.

Dont le sensitif s'esveilla  
Et esvertua Fantasie,  
Qui les organes resveilla  
Et tint la souv(e)raine partie  
En suspens et comme mortie  
Par oppressiön d'oubliance,  
Qui en moy s'estoit espartie  
Pour monstrer de Sens la liance.

(Villon, 1991, pp. 83-85, *Le Lais* 36-38 [281-304])

[Hecho esto, dormité,  
No forzado por el vino,  
Mi espíritu como atado.  
Sentí a la Dama Memoria,  
que junta y mete en su armario,  
especies colaterales,

falsa y vera opinativa,  
 y otras más intelectuales.  
     E incluso la estimativa,  
 que nos da la prospectiva,  
 fingitiva, formativa,  
 por las que a menudo adviene  
 que, al turbarse, el hombre se haga  
 loco y lunático al mes:  
 Lo leí –si bien recuerdo–  
 Una vez en Aristóteles.  
     Cuando sensitiva aviva  
 Y alerta a la Fantasía  
 Que los órganos despierta  
 Y tiene a la parte reina  
 En suspenso y como muerta  
 Por la opresión del olvido,  
 Que en mí se hallaba esparcida  
 Mostrando unir los sentidos].

Dichas evocaciones terminológicas pueden ser juzgadas como “une simple espièglerie d’étudiant. Assurément ces grands mots d’estimative, prospective, similitive, formative par leur consonance bizarre et leurs rimes trop évidentes l’ont amusé dans la bouche de ses graves professeurs, et ont amusé ses camarades” (Foulet, 1939, p. 475; ‘una simple travesura de estudiante. Ciertamente estas grandes palabras de estimativa, prospectiva, similitiva, formativa por su rara consonancia y sus rimas demasiado evidentes lo han divertido en la boca de sus graves profesores, como han divertido a sus camaradas’). Con irónica complacencia, el poeta ostenta su condición de “escollier” que ha asimilado las lecciones universitarias. Dos siglos y medio más tarde, del otro lado del Atlántico, la monja mexicana deja ver su condición de *savante* en un conocimiento que, con distinta pero plausible satisfacción pudo contemplar, no era el de una estudiante

formal sino de una notabilísima autodidacta y a quien cabe atribuir más serias intenciones que al turbulento juglar parisino, aunque para ambos se tratase de datos de una “ciencia verdadera”. Pero lo que ya en el propio siglo xv resultaba un saber añejo y manido, que de modo casi indudable Villon aprendió en su paso por las aulas como sor Juana a través de sus lecturas, tiene una historia compleja y diversificada que rebosa los límites de una consideración estricta del “escolasticismo” y por ello, como habrá de verse, es discutible que el pasaje en cuestión del *Primero sueño* sea óptimo para “subrayar las ideas concretas que manejó de esta corriente, al par que las otras” (Beuchot, 1996, p. 197). En el extremo de esta lectura –que no reconoce otro influjo válido–, el sorjuanista Soriano Vallès ha afirmado: “Esta clasificación [la de los sentidos interiores] proviene, esencialmente, de Aristóteles, y llega a Sor Juana, como fuente principal, del tomismo” (2019, p. 60, n. ad 258-263). Dicha aseveración es inexacta desde sus postulados fundamentales. Aunque no es lugar para hacer una historia sobre la cuestión (puede remitirse a exposiciones más pormenorizadas),<sup>1</sup> cabe aclarar aquí que la sistematización de los sentidos interiores no es invención ni teoría exclusiva del “escolasticismo” (con sus complejas variedades),<sup>2</sup> ni la estableció formalmente Aristóteles,

<sup>1</sup> Véase Sudhoff (1913), Wolfson (1935), Harvey (1975), Clarke, Dewhurst y Aminoff (1996), Méndez (2021b), etcétera.

<sup>2</sup> Resulta una imprecisión, cuando no una tergiversación histórica, reducir el “escolasticismo” a una sola corriente de pensamiento (que, con comodidad para la dogmática eclesial moderna, debe ser fatalmente la tomista). Pero, como ya advertía Hegel: “Die *scholastische Philosophie* ist eigentlich ein sehr unbestimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als ein System, wenn von einem philosophischen System die Rede sein könnte, bezeichnet; sie ist als Scholastik nicht eine fixe Lehre, wie z. B. platonische oder skeptische Philosophie. Es ist ein Name, der die philosophischen Bestrebungen des Christentums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift” (2003, vol. 19, pp. 540-541, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2*; *Filosofía escolástica* es en realidad un nombre muy vago, que designa más una manera general que un sistema, si pudiera hablarse de un sistema filosófico; en cuanto escolástica no es una doctrina fija, como por ejemplo la filosofía platónica o escéptica. Es un nombre que comprende los esfuerzos filosóficos del cristianismo casi en el plazo de un milenio). Valga recordar el cuadro satírico esbozado por Erasmo: “Iam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, ut citius e labyrinthis temet explices, quam ex involucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, Scotistarum, et nondum omneis dixi, sed praecipuas dumtaxat” (Erasmo de Rotterdam, 2006, vol. 2, pp. 132 y 134, *Μωρίας Ἐγκώμιον*

ni mucho menos la adoptó de él santo Tomás, ni sor Juana sigue en este punto las precisiones tomistas.

Sin duda, el estagirita trató el tema (como antes de él los presocráticos, Hipócrates y Platón) dejando lecciones magistrales sobre algunas facultades del alma con un transcendente valor teórico,<sup>3</sup> pero la cuestión problemática de fondo en este caso es la de un orden estructural de las funciones cerebrales, que no hay modo de explicar a partir de una concepción filosófica cardiocéntrica como la de Aristóteles, para quien τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον (*De juventute et senectute* 3.469a12; ‘el órgano sensitivo común de todos los órganos sensitivos’) se ubicaba en el corazón, asiento de varias funciones como la memoria (*De memoria et reminiscencia* 1.450a27-30).<sup>4</sup> Por su parte, aquella disposición, con su necesaria base fisiológica, fue establecida por el encefalocentrismo médico de la Antigüedad tardía, a partir de un modelo cerebral de cuatro ventrículos o cavidades intercomunicadas que ya se encuentra expuesto, en el siglo II d. C., por Galeno.<sup>5</sup> A partir de entonces, a dichas *cellulae* se les buscó atribuir la residencia de un sentido interno, potencia o facultad, de forma principal, las distinguidas por el mismo maestro de Pérgamo: τὸ φανταστικὸν καὶ διανοητικὸν καὶ μνημονευτικόν (‘la fantástica, la dianoética y la mnemónica’: Galeno, 1824, p. 56, *De symptomatum differentiis liber 3*). Aunque no subsiste un texto del

---

sive *Laus Stultitiae* 53; ‘Ya a estas sutilísimas sutilezas tornan aún más sutiles tantos procedimientos de los escolásticos, de modo que más rápidamente te salvaras tú mismo del laberinto, que de los enredos de los realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockhamistas, escotistas, y aún no los he mencionado a todos, pero al menos a los principales’).

<sup>3</sup> Encarecido por Wolfson (1935, pp. 71-72). Pero es comprobable que “the psychology of Aristotle does not include a doctrine of internal sensory powers” (‘la psicología de Aristóteles no incluye una doctrina de las potencias sensoriales internas’) en un sentido estructural (Klubertanz, 1952, p. 36).

<sup>4</sup> Según indicaba la autoridad aristotélica de Ross: “Aristotle’s account of the special senses, though it contains much acute reasoning, is largely vitiated by being bound up with an untenable physics and physiology” (1923, p. 139; ‘La explicación de Aristóteles de los sentidos especiales, aunque contiene mucho razonamiento agudo, se halla en gran parte viciada por estar involucrada con una física y una fisiología insostenibles’). Problemática extendida y complicada en el caso de los sentidos internos.

<sup>5</sup> Como testimonio de su pervivencia y resumen en el horizonte renacentista-barroco, puede mirarse lo expuesto por Cristóbal de Montemayor (1613, fols. 7v-9r).

propio Galeno donde se especifique un lugar en el cerebro para cada una de ellas, se tendió a indicar que su disposición era una “clasificación galénica”. Pero ya en el *De dignitate hominis* de Nemesio, obispo de Emesa, en una exposición notoriamente sincrética (con elementos platónicos, aristotélicos y estoicos) aparece esta coalescencia de contenidos: el *phantastikón* reside en los dos ventrículos frontales, el *dianoetikón* en el medio y el *mnemoneutikón* en el posterior (5-6.171-173, 12-13.200-206). Éstas son las tres potencias básicas con sus correspondientes designaciones latinas, como muestra la versión de Ellebodius: “Dividuntur autem vires animae, in vim phantasiae, cogitationis, & memoriae quae Graeci vocant φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν” (Nemesio de Emesa, 1565, p. 47; ‘Ahora bien, se dividen las facultades del alma en potencia fantástica, cogitación y memoria, que los griegos llaman *phantastikón*, *dianoētikón*, *mnēmoneutikón*’), las tres facultades reconocidas por la tradición médica. A partir de estos básicos presupuestos se dio una proliferación de clasificaciones con características y nomenclaturas diversas continuadas por naturalistas, médicos, filósofos y teólogos durante la Edad Media que se prolongan hasta el propio siglo XVII. Lo que cabe aquí destacar es que, si se estableció un ordenamiento de los sentidos interiores, éste se dio con base en esa comprensión locativa: se creía que los datos sensibles pasaban de una forma metódica desde la parte frontal del cerebro a la posterior y por ello se estableció una secuencia funcional de ellas con sus correspondientes facultades que, según lo dicho, tiene múltiples variantes. Entre ellas, y a pesar de su “sabor escolástico” (aunque cabe desde luego hablar de “escolástica islámica”), debe notarse que fueron los teóricos de la tradición islámica –en particular, Alfarabi (Wolfson, 1935, pp. 93-95)– quienes distinguieron esa facultad llamada “estimativa” que llega a sor Juana; la fuente más importante de este saber en Occidente es la obra de Avicena, que incluyó la *vis aestimativa* (o *aestimatio*: *al-wahm*, *al-wahmiyya*), según transmitieron los traductores en la Europa latina.<sup>6</sup> De las obras del maestro persa

<sup>6</sup> “Deinde est vis aestimationis; quae est vis ordinata in summo mediae concavitate cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae

pasó a las de otros autores occidentales (John Blund, Roland de Crémone, Jean de la Rochelle), como san Alberto Magno y luego santo Tomás de Aquino (Hasse, 2000) y, de conformidad con su prestigio científico, aparecerá en distintos médicos que siguieron de forma directa o indirecta la tradición aviceniana.

Como se trata de un contenido tan abundantemente repetido (se podrían citar docenas de textos médicos, teológicos o filosóficos que lo prueban) desde la Edad Media hasta el Barroco, no es fácil determinar de dónde exactamente lo tomó la autora del *Primero sueño*. Lo que se puede asegurar es que su exposición no tiene ningún rasgo distintivamente tomista, pues no sólo no describe el orden más tradicional que el propio santo Tomás reconoce, sino que tampoco refleja una aseveración que es más propia del Aquinate, quien, aunque de cierto adoptó los conceptos avicenianos,<sup>7</sup> se los apropió críticamente; en este caso señaló: “[...] et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa” (santo Tomás de Aquino, 1980c, p. 229a, *Summa theologiae* 1.qu78.ar4.co; ‘y por esto la que en otros animales es denominada estimativa natural, en el hombre es denominada cogitativa’), como propia de un ser racional, pues ésta se entiende como *ratio particularis*.<sup>8</sup> El deslinde

---

est in ove diiudicans quod ab hoc lupo fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem” (Avicena, 1972, p. 89, *Liber De Anima* 1.5.48-53; ‘Luego está la potencia de la estimación; que es la potencia dispuesta en la parte más alta de la concavidad media del cerebro, que aprehende las intenciones no sensorias que están en los sensibles singulares, como la potencia que hay en la oveja de juzgar que debe huir de este lobo, y que ha de compadecerse de este cordero; se observa además que esta potencia actúa en la composición y división de las cosas imaginadas’).

<sup>7</sup> “His indebtedness [Thomas’s] is most evident in the case of the internal senses – he takes Avicenna’s theory of estimation as the starting point for his own concept of a *ratio particularis*” (Hasse, 2000, p. 70; ‘Su deuda [de Tomás de Aquino] es evidente en sumo grado en el caso de los sentidos interiores; él adopta la teoría de la estimación de Avicena como punto de partida de su propio concepto de una *ratio particularis* [razón particular]’).

<sup>8</sup> “et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales, quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis” (santo Tomás de Aquino, 1992b, p. 50, *Quaestiones disputatae. De veritate* qu10.ar5.res; ‘y así toma parte en los singulares por medio de la razón particular que es cierta

entre una *vis aestimativa* animal y una *vis cogitativa* humana implica que “are essentially different powers” (“en esencia son potencias distintas”) y es de cierto “one of the hallmarks of Aquinas’s mature theory of the inner senses” (Tellkamp 2012, pp. 612 y 640; “uno de los sellos distintivos de la teoría madura de Aquino de los sentidos interiores”). Lo registran diversos autores<sup>9</sup> que efectivamente consignan o siguen estas precisiones, como fray Luis de Granada<sup>10</sup> o incluso –al fin, en su formación monástica, también un dominico– Giordano Bruno.<sup>11</sup> Sor Juana por su parte, al retener la nominación “estimativa” de un distingo de procedencia islámica, es palmario que no se apega a los preceptos tomistas, que no constituyen “las influencias filosóficas demostrables” (Soriano Vallès, 2019b, p. 188, n. 64) en este tema como en otros, sino lo contrario. Pues la antedicha caracterización permite aseverar que sor Juana olvidaba o desatendía la enseñanza de santo Tomás a este propósito; de no ser así, ella, como cualquier otro, hubiera evitado el agravioso desatino que implicara, en el marco de esa doctrina, utilizar para sí misma la designación de la facultad propia no de los hombres sino de los animales irracionales. Desde luego, tan irónica impropiedad sólo se suscita forzosamente al invocar de modo no sólo innecesario sino en este caso impertinente al Aquinate,

---

potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, que por otro nombre se denomina cogitativa, y tiene un órgano definido en el cuerpo, a saber, la célula media de la cabeza’).

<sup>9</sup> Como el franciscano Frans Titelmans: “Et ideo illa quæ in aliis animalibus dicitur aestimativa solum, in hominibus aliquanto altiori denominatione cogitativa recte appellatur” (1545, p. 302, 10.7; ‘Y por ello aquella que en los otros animales es denominada estimativa sólo en los hombres con denominación un poco más elevada se le llama correctamente cogitativa’). O el agustino fray Alonso de la Vera Cruz: “quia cum in brutis aestimativa dicitur, in homine vocatur cogitativa” (1569, p. 379a; ‘porque aun cuando en los animales es denominada estimativa, en el hombre se llama cogitativa’).

<sup>10</sup> “otro ventrecillo, que en los brutos se llama estimativa, y en los hombres (por ser en ellos más excelente esta facultad) se llama cogitativa” (fray Luis de Granada, 2020, p. 264, 1.29). Claro que el mismo fray Luis de Granada no sigue de forma permanente ni dogmática a santo Tomás y de hecho “no puede referirse [...] a la tradición intelectualista [...]. En su pensamiento predomina lo afectivo” (Vasconcelos, 1937, p. 273), algo que en modo alguno lo convierte en un “heterodoxo”.

<sup>11</sup> “sensus qui cogitativa appellatur in homine et aestimativa in brutis” (Bruno, 2000b, p. 386, *Theses de magia* 48; ‘el sentido que se llama cogitativa en el hombre y estimativa en los animales’).

ya que numerosísimos autores desestimaron su rigurosa jerarquización y siguieron llamando “estimativa” a uno de los sentidos interiores humanos; por tales razones, no ya querer “imponer” sino siquiera sugerir al sumo filósofo-teólogo de la Iglesia como fuente directa de la poeta es, en este punto como en otros muchos, particularmente descaminado. No son insólitos semejantes errores interpretativos. El propio Méndez Plancarte –doctor en filosofía y teología– señaló sin acierto una supuestamente equivocada exposición sobre el proceso de abstracción de los conceptos a partir de las imágenes incluidas en el poema (*Primero sueño* 583-588), aunque lo dicho por sor Juana es, en términos aristotélico-escolásticos, irreprochable (Méndez, 2016, pp. 1007-1008); una pequeña muestra de lo lejanas que resultan muchas de esas añejas nociones, incluso para quienes se han asumido como sus entusiastas.<sup>12</sup>

De cierto, el “problema” principal en este pasaje del *Primero sueño* radica en el orden de las potencias; el esperable es el que, por ejemplo, comentaba Boccaccio: el dato sensible “è portato alle virtù sensitive interiori e questo primieramente diviene alla fantasia e da questa è mandato alla virtù cogitativa e da quella alla memorativa” (1994, vol. 1, p. 319, *Inferno* 5.100-102: Esposizione litterale; ‘es llevado a las facultades sensitivas interiores y éste primeramente llega a la fantasía y de ésta es mandado a la potencia cogitativa y de ella a la memorativa’). Mejor aún será citar el didáctico apunte de un autor enterado en la materia del siglo XVII, comentando los movimientos de “los espíritus animales”:

estos (dize Abicenas, y con el la mejor opinion) se mueven en las operaciones y actos destas potencias, como instrumento suyo, desde la parte anterior

<sup>12</sup> Nada sorprendente, si se piensa en lo que apuntaba ya Hegel hace un par de siglos: “Es ist nun keinem Menschen zuzumuten, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist” (Hegel, 2003a, p. 54; ‘Actualmente no se le puede exigir a ningún hombre que conozca esta filosofía por propio examen, ya que es tan vasta como pobre y terriblemente escrita y voluminosa’).

hasta la posterior, de delante atrás, se mueven (digo) con un movimiento ordenado, y proporcionado a la consecucion de sus actos; porque al del sentido comun sigue el de la imaginativa, al desta el de la estimativa, y despues el de la memoria; y quando se piensa, o discurre de cosas passadas, se mueven al contrario desde la memoria, donde toma principio aquel discurso, o imaginacion, hazia la estimativa, o la imaginativa. (Leyva y Aguilar, 1634, fol. 147v)

El médico cordobés Francisco de Leyva y Aguilar expone una modalidad aviceniana de los sentidos interiores, clarificando los criterios que suponían su “movimiento ordenado”. Sor Juana en cambio, según se sigue a la letra, aunque usando una terminología semejante, sostiene la transferencia de los simulacros de la estimativa a la imaginativa y de ésta a la memoria; de forma tal que la imaginativa sería una facultad posterior y puntualmente “superior”, por cuanto entrega en “forma ya más pura”, lo que en apariencia contradice las enseñanzas de las autoridades por su implícita jerarquización<sup>13</sup> y orden al ser luego la que entrega los simulacros a la memoria (y no la estimativa).<sup>14</sup>

Intentando ajustar el texto a una presunta clasificación “aristotélico-tomística”, el precitado Soriano Vallès sugirió en su monografía un pretendido hipérbaton, que debería entenderse así: “los simulacros que a la estimativa / dio la imaginativa” (2000, p. 60); pero ya se ha señalado –obviando el tema gramatical– que “ello no encaja, conforme con la secuencia de las frases, respecto del procesamiento funcional propio a dichas

<sup>13</sup> Por ejemplo, lo indicado por san Alberto: “Est autem aestimativa magis activa quam imaginativa: quoniam elicere intentiones est aliquid agere, et magis perfectum est quam speculari imagines solas, sicut si speculum animatum imagines sibi impressas diceremus speculari” (san Alberto, 1890f, p. 317b, *De anima* 3.1.2; ‘En cambio, la estimativa es más activa que la imaginativa: hacer salir intenciones es producir algo, y es más perfecto que observar las solas imágenes, como si dijéramos que el espejo animado observa las imágenes en sí impresas’).

<sup>14</sup> Según el esquema aviceniano, expuesto por san Alberto: “Memorativa virtus est vis ordinata in posteriori concavitate cerebri, retinens quod apprehendit vis aestimativa de intentionibus sensibilibus” (san Alberto, 1890e, p. 522a, *Isagoge in libros De anima* 19; ‘La facultad memorativa es la potencia dispuesta en la concavidad posterior del cerebro, que retiene lo que apprehende la potencia estimativa de las intenciones de los sensibles’).

potencias” (Méndez, 2016, p. 1004, n. 58), pues tal interpretación permite entender el paso de la imaginativa a la estimativa y de aquélla a la memoria, lo que sigue sin ajustarse a la letra a los esquemas tradicionales. De forma enigmática, el mismo sorjuanista sostiene en su reciente edición que la poeta presenta un esquema inverso de las potencias (sin explicar con base en qué evidencia textual cabe suponer semejante trastrocamiento tanto del “orden natural” como del gramatical), la segunda propuesta de este crítico sobre difusas y anómalas alteraciones de sor Juana en temas que no cuadran con su propia lectura y supuestos esquemas aristotélico-tomísticos (ya se ha tratado en estas notas el que toca a las funciones orgánicas), reafirmando para ello la presunta estructura hiperbática de la redacción.<sup>15</sup> Del primer aspecto, cabe decir que hubiera sido posible y plausible que sor Juana indicase una vía inversa, por la simple y llana razón de que en el sueño los procesos cognitivos –como en la rememoración y la reflexión indicados por Leyva y Aguilar– tienen un origen *interior*, contrariamente a lo que ocurre en la aprehensión sensible en la vigilia y suponen una *immutatio*;<sup>16</sup> lo ha indicado el maestro escolástico –mentor de santo Tomás– que más se ocupó de estas cuestiones, san Alberto Magno: “quod somnium incipit a phantasia vel imaginatione, et terminatur ad sensibilem particulam animae: et e converso vigilia incipit a sensu, et terminatur ad imaginationem et memoriam et opinionem et intellectum in aliquibus” (1890d, p. 163a, *De somno et vigilia* 2.1.4; ‘porque el sueño comienza desde la fantasía o imaginación, y se concluye hasta la partícula sensible del alma; y de modo inverso la vigilia comienza desde el sentido, y se concluye hasta la imaginación y la memoria y la opinión y el intelecto en algunos’). Lo confirma una autoridad médica del siglo XVII, Wechtler, que indica que las *species* del sueño parten

<sup>15</sup> Soriano Vallès: “La secuencia de ‘funcionamiento’ de los sentidos internos, alterada en este paraje [*sic*] de *El sueño* por la construcción hiperbática, es: [sentido común]→imaginativa→estimativa→memoria” (2019, p. 61, n. ad 258-263).

<sup>16</sup> Aplicando al caso una explicación de Paolo Veneto: “*immutatio sensus communis non percipitur ab eo: sed ab imaginativa et estimativa*” (1526, fol. 104rb; ‘el cambio del sentido común no es percibido por éste, sino por la imaginativa y la estimativa’).

de la zona posterior del cerebro (van de la memoria a la *phantasia* y luego al *sensus communis*).<sup>17</sup> Pero el poema no permite ese camino hermenéutico; pues, de intentarlo, tendría en todo caso que comenzar con la memoria para seguir con las otras facultades anímicas y no desplegar lo que claramente supone un apunte descriptivo de la cognición en la vigilia, como subraya el uso del pretérito simple (“dio”/“entregó”), en contraste con el proceso onírico actual descrito en imperfecto (“enviaba”/“daban”).

En segundo término, está el aducido hipérbaton para la frase “que la estimativa / dio a la imaginativa”. ¿Acaso cabe entender una suerte de anástrofe o *hysteron-proteron*? Desde luego, no hay posibilidad de leer esta oración subordinada adjetiva fuera del orden natural de la gramática. La redacción muestra, sin espacio a dudas, la función substantiva y acusativa de sus componentes. Asimismo, en su valor pronominal, “aquésta” debe por fuerza vincularse anafóricamente con el precedente más inmediato, “la imaginativa”. Luego, no cabe argüir “hipérbasis” alguna que permita convertir en núcleo “la estimativa” y vincularla luego con el demostrativo “aquésta”; cualquier intento a dicho propósito implica un imposible sintáctico según su propia estructura que carece de cualquier sentido gramatical, lógico o incluso estético. En un texto tan llano gramaticalmente, con marca preposicional *a* que antecede al objeto directo, no hay lugar para la transmutación del nominativo en acusativo y viceversa “con el designio” –en los propios términos de dicho crítico– “de embutir su hipótesis” “tomista” (Soriano Vallès, 2019b, p. 187, n. 64).<sup>18</sup> Peligroso camino esboza semejante

<sup>17</sup> “quia cum in somno petendae sint species ex postrema parte cerebri juxta plurimorum opinionem, phantasia autem sit in medio ventriculo cerebri, et sensus communis in partibus anterioribus, species necessario redeunt prius ad phantasiam quam ad sensum communem [...] phantasia ad operationem quae est somnium, utitur speciebus relictis in memoria” (Wechtler, 1659, p. 484b; ‘porque cuando en el sueño las especies se hacen presentes desde la parte posterior del cerebro, conforme a la opinión de muchos, pero la fantasía está en el ventrículo medio del cerebro, y el sentido común en las partes anteriores, las especies necesariamente se muestran primero a la fantasía que al sentido común ... la fantasía en la operación que es el sueño, utiliza las formas entregadas a la memoria’).

<sup>18</sup> La propuesta es tan incomprensible, que en un primer momento se ha creído equivocadamente que se sugería un posible error en la transmisión [sic], pero se trata meramente de un despropósito sintáctico-semántico; véase Méndez (2016, p. 1004, n. 58) y Soriano Vallès (2019b,

“alegorismo morfofuncional” que se permite proponer licencias exegeticas que abren la puerta a *inversiones sententiarum* al gusto y necesidades de la interpretación, que debe quedar como un insólito caso en que la crítica “se impone a la gramática”, aplicándole una expresión de Volek (quien, por otra parte, conjetura que sor Juana dispuso así el discutido pasaje *metris causa*).<sup>19</sup> Convertir a una pulcra escritora barroca (que “sabía gramática como la que más”: Nervo, 1967, p. 468a) en apóstata de la lógica y hereje de la sintaxis: a tales excesos puede conducir una crítica que se exige hacer coincidir un texto con una teoría precedente, imponiéndole para ello una lectura sin el mínimo fundamento lingüístico, volviendo un libro o doctrina en *Procrustae lectus* de otra obra. Pero si algún audaz arriesgase una *emendatio ope ingenii* del pasaje, con la finalidad de hacerlo corresponder con el orden más tradicional de las potencias, tendría que elucubrar un conjunto de erratas y editar:

los simulacros que a la estimativa  
dio la imaginativa  
y *aquella*, por custodia más segura,  
en forma ya más pura  
entregó a la memoria.

Serían de tal forma necesarias tres modificaciones “menores”, no imposibles en la transmisión textual, pero que van más allá de lo razonable a partir de motivos y bases discutibles, intento que casi podría semejarse

p. 188, n. 64). No está de más sobre tales cuestiones ecdóticas atender a un manual básico, como la sección “La transmisión en la historia” presentada por Blecua (1983, pp. 159-232).

<sup>19</sup> “Pero, bien mirado, el orden de los conceptos exigido por la fisiología tropieza con la métrica (vv. 258-259): ‘la imaginativa’ no entra en el endecasílabo y ‘la estimativa’ acortaría el heptasílabo” (Volek, 2019, p. 96). Pero atribuir alteraciones de contenido a un problema de *res metrica* –y una implícita incapacidad técnica para solucionarlo– en un pasaje por demás resoluble sin dificultad (malamente: “las especies que la imaginativa / cedió a la estimativa”, “los simulacros que fingió ingeniosa / fuerza imaginativa / para darlos a cauta estimativa”; o *more thomistico*: “las especies que la imaginativa / dio a la cogitativa”; etcétera), es hacerle flaco favor a la autora, “uno de los grandes versificadores de la lengua”, como la pondera con justicia Octavio Paz (1994b, p. 232), según hiciera Tomás Navarro (1953, p. 44) y encareciera después Alatorre (1977, p. 342).

a la redacción “sin errores teológicos” de un pasaje de 68 versos de *El mártir del Sacramento* a la que se atrevió Méndez Plancarte (“Enternecedora impertinencia”, según ironizó Octavio Paz, 1994b, p. 418).

De cierto, la filología debe intentar *servir* al texto, tratar de esclarecer sus contenidos, y donde haya necesidad y sea posible, bajo principios lingüísticos y textológicos bien fundados, corregirlo, sin llegar al extremo de buscar su forzada coincidencia con algunos postulados doctrinales. Por ello, en el caso de los “sentidos interiores”, antes de osadamente intervenir el poema o forzar un comentario “justificativo”, cabe especular una distracción de la poeta o una “lectura personal”, que modifica coyunturalmente la disposición de las facultades de acuerdo con sus intereses expositivos. Ninguna de las dos hipótesis es por entero descartable. Debe insistirse, en primer término, que las clasificaciones intentadas por filósofos, médicos y teólogos son bastante más diversas e intrincadas de lo que un conocimiento esquemático superficial puede suponer. No hay, por supuesto, un “conocimiento verdadero” o exacto en esta materia, sino, como en lo tocante a las teorías fisiológicas ya comentadas, esforzadas invenciones de una *ciencia fantástica*. Como se burló en su momento Vesalio, los autores en estas materias eran como “Prometeos” que modelaban a su gusto el cerebro humano (Méndez, 2021b, pp. 783-785); por ejemplo, un poderoso genio inquisitivo e inventivo como el de Leonardo da Vinci pudo proponer su propio esquema personal, en el que destacaba de modo insólito al *sensus communis* (Méndez, 2021a, pp. 97-111). Por lo tanto, no habría nada demasiado insólito si sor Juana, con esa graciosa libertad con la que alteró la zoología emblemática mezclando la grulla con el águila, o convirtió a Homero en cantor de los monumentos funerarios egipcios como emblemas del mundo inteligible, hiciera lo propio con las teorías de sentidos interiores. Según ha sugerido Rivas, sor Juana pudo desatender el orden de las potencias que aparece en fray Luis de Granada porque “no le interesa hacer una exposición de la gnoseología escolástica sino, como es mucho más factible, presentar en forma poética el acto de conocimiento, que no es lo mismo” (2001, p. 255). “*Pictoribus atque poetis / quidlibet*

*audendi semper fuit aequa potestas*” (‘Para los pintores y también los poetas / de atreverse a todo siempre ha sido igual la potestad’): desde tal punto de vista, la autora pudo “invertir” las funciones de la estimativa y la imaginativa; o aun tornar aquella en una suerte de *sensus communis* (aun *in absentia rerum* [‘en ausencia de las cosas’]), como vagamente elucubró Méndez Plancarte y secundó Alatorre. Esto no es por entero absurdo, en la vasta y flexible tradición especulativa sobre los sentidos interiores, pues en su vertiente filosófica figuran algunos autores que cuestionaron la división de ellos y procuraron una versión integradora; por ejemplo, Pierre de Jean Olivi, franciscano del siglo XIII de tendencia agustiniana, observando la concurrencia de la *aestimativa* con el *sensus communis* en presencia de los objetos y en ausencia de ellos con la *imaginativa*, afirmó su final identidad.<sup>20</sup> Pero, más allá de la relativa heterodoxia de Olivi, tampoco tendría mucha coherencia establecer esa paridad en el *Primero sueño* y mantener a la vez la denominación particular de las distintas potencias, por lo que una equivalencia específica entre ambas sería de hecho un modo personalísimo de entenderlas.

Para dar una muestra de la pluralidad de estas concepciones, se puede contrastar el uso de los sentidos interiores en otros autores de la literatura áurea. En un ya recordado poema de Aldana, se sugiere una secuencia de cuatro sentidos exteriores: el común, la imaginación, la fantasía y el “tesoro” de la memoria;<sup>21</sup> es decir, Aldana debió adoptar la equivalencia

<sup>20</sup> “Ex quo patet quod illa potentia [la *aestimativa*] est una et eadem cum imaginativa et cum sensu communi” (Olivi, 1922, p. 604, *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum* q64; ‘De lo cual es patente que aquella potencia [la estimativa] es una y la misma que la imaginativa y que el sentido común’).

<sup>21</sup> “El sentido exterior quedó turbado / luego el común revuelve las especies / y a la imaginación las da y entrega, / la cual, después, con más delgado examen, / hace a la fantasía presente, y luego / de allí van a parar dentro al tesoro / de todo semejanza inteligible; / en esto el puro sale entendimiento, / casi vestido sol de rayos de oro, / y en torno ve bullir, gritando: ‘jarma, arma!’, / ídolos, simulacros y fantasmas; / irradia y resplandece con su llama / clara y espiritual sobre ellas todas, / y en breve recogió de todas ellas / la información que dio sosiego al alma” (Aldana, 1985, p. 227, 35.9-23: “Respuesta a Cosme de Aldana, su hermano, desde Flandes”). Texto recordado por Alatorre (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 501, n. ad 257-265).

entre *aestimativa-cogitativa* con la *phantasia*. Por su parte Herrera, en las Anotaciones a Garcilaso, al comentar la voz *fantasía* asienta su sinonimia con la imaginación y expone la clasificación tripartita “galénica” de las facultades “regidoras” adoptada por los médicos: “la memoria, la razón i la fuerça de imaginar, que es la fantasía, común a todos los animados, pero mucho mayor y más distinta en el ombre” (2001, pp. 299-300). Pero el poeta y comentarista ejerce una nomenclatura variable, pues en su glosa a la *memoria* apunta: “Está puesta en la última parte del cerebro, porque la imaginación posee la primera i la cogitación la del medio. La imaginativa o estimativa es uno de los sentidos interiores, que son imaginación, cogitación, memoria, opinión i consideración, según trae Melecio” (2001, p. 338). En este punto, Herrera “complementa” el modelo médico con dos facultades registradas en apuntes del monje bizantino.<sup>22</sup> Nótese entonces que para él la “imaginación” corresponde a la “imaginativa” o “estimativa”, facultad frontal primaria, y que la “razón”, la potencia media y superior, puede ser llamada “fantasía” o “cogitación”.

De manera destacada, Lope de Vega fue aficionado a referir en diversos pasajes el tema de los sentidos interiores. En la *Arcadia* ofrece un apunte de su acción durante el sueño: “Dormida, pues, la hermosa pastora, y ufano el sueño de entretener con dulces fantasías imaginación tan alta, ligados los sentidos exteriores y los de adentro sueltos, ocurrieron a la estimativa y fantasía varias imágenes; y creyendo por el defeto de la operación del sentido común que fuesen verdaderas, despertó dando voces” (1997, pp. 23-24). Son así la estimativa y la fantasía de Belisarda las que operan durante el sueño, dando lugar al engaño, por “defecto” del

<sup>22</sup> Herrera debió consultar la versión latina de Melecio sobre las facultades “animales”: “Et animales quidem, quae & principales sunt, imaginatio, cogitatio memoria, opinio, consyderatio” (1552, p. 19; “Y además las animales, de las que las principales son: imaginación, cogitación, memoria, opinión, consideración”) = ψυχικαὶ μὲν καὶ ἡγεμονικαὶ, φαντασία, λογισμὸς, μνήμη, δόξα, διάνοια (Melecio 1836, p. 20). Herrera “reordena” las facultades de acuerdo con el esquema médico tradicional (φαντασία, διάνοια, λογισμὸς, μνήμη [fantasía, pensamiento, razonamiento, memoria]) que seguidamente presenta el comentario de Melecio, con las dos “facultades” añadidas, la *opinio* (δόξα) y la *consyderatio* (λογισμὸς), que operan a partir de aquéllas.

sentido común, de que tome por reales las imaginarias nupcias de Anfriso con otra pastora; variante del “error de juicio” de la estimativa y la constante impulsión desiderativa de la *phantasia* amorosa y su perdurable *impressio* destacada por los tratados medievales y renacentistas.<sup>23</sup> En el auto de “El viaje del alma”, incluido en *El peregrino en su patria*, la estimativa se vincula con la Voluntad (que no deriva “De la parte natural / y la común sensitiva”, sino “de la parte racional”) por la capacidad de “amar” o “aborrecer”:

y pues por la estimativa  
 al dicho objeto inclinado,  
 la prosecución deriva  
 del amor, que de lo amado  
 luego el deleite reciba,  
                   haz que el camino del cielo,  
 objeto de tal consuelo,  
 ame, prosiga y le goce.

(Vega, 1997, p. 209)

En otro pasaje de la epístola “A don Juan de Arguijo” expone de manera más amplia el proceso del entendimiento:

Es nuestro entendimiento parecido,  
 por las especies que recibe dentro,

<sup>23</sup> Así en Arnaldo de Vilanova: “tunc si prefatum delectabile preiudicet estimativa eius excellentissimum in re tali (cuius erronee operationis causa inferius ostendetur), exinde sequitur –cum appetitus inquam talis delectabilis sit– quod ipsum vehementer desiderat obtinere eo quod excellentissimum delectabile iudicavit. Et ex hoc ulterius necessario sequitur quod propter hoc rei desiderium vehemens eius formam impressam fantastice fortiter retinet et memoriam faciendo de re continue recordatur” (1988, pp. 46-47; ‘entonces si a lo antedicho deleitable su estimación lo prejuzga lo más excelente en tal género de cosa (cuya causa de su errónea operación se mostrará más adelante), de ello se sigue –cuando digo que tal apetito sea deleitable– que él mismo desea ardientemente obtener aquello que ha considerado lo más excelentemente deleitable. Y de esto último se sigue por necesidad que, debido a este vehemente deseo por la cosa, retiene su forma impresa más fuerte en la fantasía y haciendo memoria de ella es continuamente recordada’).

a la potencia del común sentido.

Sale con las fantasmas al encuentro  
que de las cosas exteriores siente,  
y por más noble, se las lleva al centro.

No puede inteligible constar ente,  
como sin luz no viven las colores,  
sin este noble entendimiento agente.

Con esto, de las formas exteriores  
percibe cada cual su estimativa,  
y da lugar, si sabe, a las mayores.

Mas cuando la potencia aprehensiva  
se deja gobernar de afición loca,  
no hay luz que alumbre y resplandezca viva.

(Vega, 1969, pp. 841-842, 19-33)

La estimativa cumple funciones de la imaginativa (o se asume tácitamente que ésta opera conjuntamente con ella) y de nuevo, al vincularse en su modalidad juiciosa-volitiva con el entendimiento, puede conducirse a más altos objetos de anhelo. El ejercicio de “aristotelizar epistolando” (35, pues, en estas consideraciones, Lope es tan medieval como Villon) aparece también en la dirigida “Al doctor Martín de Porras”, hablando sobre el entendimiento “confundido” por el amor, a partir de la fuente de su error, que es la propia *condicio sine qua non* sensible del “natural conocimiento” según “dijo el filósofo”:

No que inmediatamente su luz pura  
las especies reciba inteligibles,  
porque fuera llamar su luz oscura;  
pero por las ideas perceptibles  
que de la estimativa comprende;  
que él la recibió de las visibles.

(Vega, 1969, p. 1236, 55-60)

En *La Circe*, se enfatiza su condición de sentidos de naturaleza animal, en contraste con el “celestial intelectual” del entendimiento: “Conoce el animal la diferencia / por lo que del sentido le enamora, / que por la estimativa y fantasía, / al bien se acerca, al daño se desvía” (1969, p. 1001, 3.101-104). El estatus animal de la facultad lo reitera en la epístola “A don Francisco Herrera Maldonado”:

Tiene toda alma noble y generosa  
operaciones tres: la intelectual,  
la animal, la divina en luz copiosa,  
parece que a las dos de su ser priva  
quien sólo vive en la que sólo tiene,  
como todo animal, la estimativa.

(1969, pp. 1252-1253, 193-198)

Y en *La Gatomaquia*, enfatizando el poder del amor para cegar el juicio:

porque acontece, con el hijo al pecho,  
abrazalle con lazo tan estrecho,  
que le hacen exhalar la sensitiva  
alma vital. Así el amor les priva,  
que fue en la estimativa conocido  
del natural sentido.

(1969, p. 1474, 4.35-40)

Más singular es el caso de interacción de las potencias que sugiere Calderón en *Teágenes y Cariclea*:

*Calasiris.*    ¿Pues quién niega  
la fascinación, que es  
una envidia que avenena  
los espíritus, e inflama

el corazón de manera,  
que el aire con que respira,  
contagiosamente infesta  
al objeto que la causa?

*Caricles.* La razón dicen que es esa;  
pero yo no he de creer  
que haya mal de ojo.

*Calasiris.* Eso fuera  
negar a la fantasía  
que varios efectos tenga.  
¿De qué vemos que divinas  
y humanas historias llenas  
estén de monstruosidades,  
si no de aprensiva fuerza,  
de vehemente estimativa,  
que aquello que mira engendra?  
El parecerse los hijos  
a los padres, ¿no es presencia  
de objeto? El no parecerse,  
¿no es diversión de la idea  
puesta en otra cosa, a quien  
quizá después se parezcan?

(1966, p. 1239a, 2)

Calderón habla de la “fascinación” o “aojamiento” padecido por Cariclea, mal ejercido a través de la acción de la mirada,<sup>24</sup> pero que tiene su origen en los sentidos interiores. Calasiris lo sustenta argumentando otra de las “portentosas” acciones atribuidas a la *phantasia*, en este

---

<sup>24</sup> Según se explicaba al respecto en el *Tratado de fascinación* de Villena: “E la tal venenosidad de complisión más por vista obra por otra vía, por la sotileza del espíritu visivo que su impresión de más lexos en el aire difunde. E tiene distintos grados, segúnt la potencia del catador e la disposición del catado” (1994, p. 330).

caso, la imaginación materna que es capaz de alterar al feto; lo relaciona Calderón con un acto de la “vehemente estimativa”, como una “sobrestimación” de algo que atrae al alma y que ella a su vez atrae hacia sí por medio de la vista. Esta interacción “psicopatológica” corresponde a la que por ejemplo Paracelso atribuyó al baile de San Vito (*chora sancti Viti*) y sus involuntarios movimientos como una enfermedad producida por la estimativa y la imaginativa.<sup>25</sup>

Finalmente, cabe mencionar una disección imaginaria soñada en la *República literaria* por Saavedra Fajardo, donde:

vi a Galeno haciendo anatomía de unos cuerpos humanos, y que entonces disecaba cabezas de príncipes. En las cuales mostraba a Vesalio, Fernelio y Picolomino, que con atención le asistían, que faltaban las dos celdas de la estimativa, cuyo asiento es en la fantasía, y la de la memoria está en la parte última del cerebro, y que aquellas dos potencias estaban reducidas y subordinadas a la voluntad, en quien se hallaban incluídas. (Saavedra Fajardo, 2006, p. 145, “Primera redacción” = “Segunda redacción”, p. 251)<sup>26</sup>

La disposición de los sentidos interiores resulta inusitada. En una exposición un tanto difusa, afirma que “las dos celdas” atribuidas a la estimativa se asientan de hecho en la fantasía (¿como un ventrículo común?), duda que parece aclararse en la segunda redacción de la obra,

<sup>25</sup> Nombrada como *chorea lasciva*: “so ist die ursach der krankheit *choreae lascivae* alein ein aestimaz und ein angenomen imaginaz” (Paracelsus, 1930, p. 407; ‘Entonces la causa de la enfermedad *choreae lascivae* es sólo una estimación y una imaginación aceptada’); aunque además ha establecido el deslinde de las afecciones entre un sentido interior y otro, producidos por la ira o el deseo, y sus respectivos males (*vitista, chorea lasciva*): “Und am ersten de cura *choreae aestimativae vel imaginativae* vom fluchen, und merk da auch ein underscheit zwischen aestimativa und imaginativa, also das eine aus zorn, die ander aus geile kompt” (p. 440; ‘Y en el primero de *cura choreae aestimativae vel imaginativae* de las maldiciones, y nota allí también una diferencia entre *aestimativa* e *imaginativa*, entonces, que una viene por furor, y la otra por lascivia’).

<sup>26</sup> El editor indica a nota (Saavedra Fajardo, 2006, p. 145, n. 128) que las “celdas” son “divisiones óseas del cráneo”, pero en realidad se refiere a las *cellulae* o *ventriculi* cerebrales distinguidos de la medicina antigua como ciertas “concavidades” en la propia *massa* o *corpus cerebri*.

donde se lee “cuyo asiento es sobre la fantasía” (Saavedra Fajardo, 2006, p. 251), lo que sugiere que se trata de cavidades cerebrales distintas. Como no ofrece una descripción completa del cerebro, no es fácil deducir qué modelo tenía en mente Saavedra; pero es notorio que el aspecto “original” de su dicho estriba en atribuir a la estimativa esas dos “celdas” colocadas arriba de la correspondiente a la fantasía sobre la que aquella facultad se “asienta”; la memoria, la más estable de las facultades interiores, se encuentra en la celda posterior. De esta forma, si se le intenta interpretar con base en precedentes representaciones, semejaría un poco un esquema aviceniano (la *aestimatio* “in summo mediae concavitate cerebri” [‘en la parte extrema de la concavidad media del cerebro’] e *imaginativa-cogitans*, aquí la “fantasía”, “in media concavitate cerebri ubi est vermis” [Avicena, 1972, p. 89, *Liber De anima* 1.5.44-53; ‘en la concavidad media donde está el vermis’] con cierta licencia interpretable como posible “asiento” de aquélla). La intención satírica de Saavedra es en cualquier caso clara: la hipertrofiada voluntad (facultad intelectual sin locación orgánica entre médicos y filósofos) de los príncipes avasalla su capacidad de juicio e imaginación.

Lo más probable es que Saavedra maneje un tanto distraídamente las nociones médicas, sin reparar demasiado en una “estricta” (si cabe el criterio, en un apunte literario jocoso sobre tan movedizo conocimiento) división de las funciones cerebrales, con vistas a su agudo apunte crítico en la modalidad de la *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando de Richeleu* de Quevedo. En todo caso, su texto pone a la vista cómo, en estas materias, más allá de deficientes exégesis posteriores, los posibles equívocos son múltiples. Baste pensar que las potencias *imaginativa*, *imaginatio*, *aestimativa*, *cogitativa* y *phantasia* tienen funciones y nomenclaturas parcialmente intercambiables y pueden trocar su lugar en el conjeturado orden de las potencias, no sólo en diversos teóricos sino en un mismo autor, según la obra o el contexto. Ya en las variantes de la tradición árabe, en particular, Avicena, *imaginativa-cogitativa* es una misma facultad (*al-mutahayyila* o *al-mufakkira*) que compone y distingue las formas

(Lizzini, 2018, p. 140). En un notable texto manuscrito de Cambridge de 1310, registrado por Sudhoff, se siguen directrices avicenianas para presentar, tras el *sensus communis* (*ligatus* en el sueño), a la *imaginatio* como retentiva y luego a la *cogitativa* (la *imaginativa* animal) en la concavidad inferior del ventrículo medio “cuius actus est facere compositum inter ea, quae servantur in imaginatione” (‘cuya acción es producir un compuesto entre ellas, que son guardadas en la imaginación’; es decir, con las funciones de la *phantasia*); “in supremo medio concavitatis” (‘en el más alto medio de la concavidad’) está a su vez la *aestimatio* (1913, p. 186, Cambridge, University Library G.G.I.1). Por otra parte, según Vadianus, debe comprenderse que la *aestimativa*, si es que se deslinda de la *imaginativa*, actúa intrínsecamente con ella pues depende de su operación, del modo que la *phantasia* realiza procesos de raciocinio conjuntando las formas con las “intenciones”.<sup>27</sup> También se llegó a identificar a la *phantasia* con la *aestimativa*, según hace uno de los autores referidos por Álvarez de Lugo, Frans Titelmans: “Nobis tamen in proposito magis placet, ut phantasiam cum aestimatiua eandem potentiam reputemus, quam nihil refert aestimatiuam an phantasiam appellemus” (1545, p. 301; ‘No obstante en el asunto tratado más nos parece bien que consideremos como la misma potencia a la fantasía que la estimativa, que no tiene importancia alguna que la llamemos estimativa o fantasía’). Es probable que el comentarista canario hubiese recurrido a Titelmans para intentar aclarar el pasaje y

<sup>27</sup> En su comentario a Pomponio Mela, adopta la clasificación quintuple albertiana de *sensus communis*, *imaginatiua*, *aestimatiua*, *phantasia* y *memoria*, donde explica: “*imaginatiua* recentioribus dicta, cui coniuncta *aestimatiua* sit, mox *phantasia* [...] *Aestimatiua*, quanquam diuersam tradunt ab *imaginaria*, non penitus tamen ab ea separatur: quod aestimare nemo possit, nisi imaginetur [...]. *Phantasia* rerum formas perinde atque a cognitione siue *aestimatiua* receptae sunt, accipit: mox tanquam *rationans* confert cum intentione, ut uocant, commodi incommodique, noxij, salutaris” (Vadianus 1522, p. 40, 1: “la llamada *imaginativa* por autores más recientes, la cual está unida con la *estimativa*, luego la *fantasía* ... La *estimativa*, aunque la refieran como diferente de la *imaginaria*, sin embargo no está por completo separada de ella, porque nadie puede estimar si no imagina ... La *fantasía* acoge las formas de las cosas de la misma manera en que son recibidas por la *cognición* o la *estimativa*: enseguida como si razonara las relaciona con la intención, como la llaman, de lo ventajoso y desventajoso, de lo nocivo y saludable”).

hubiere sido de interés conocer el modo en que lo habría explicado. Como fuere, las diversas evidencias muestran que no es anómalo lo expuesto en el comentario de Birago a la *Gerusalemme conquistata*,<sup>28</sup> o bien, en el *Lexicon* de Micraelius, en la entrada “Phantasia”: “sensus internus, alias dicta vis imaginativa et aestimativa” (1661, col. 997; ‘el sentido interno, otras veces llamada potencia imaginativa y estimativa’). Pasto para la confusión puede hallarse también en diversos esquemas gráficos de las potencias, donde a veces se ordenaban como *sensus communis, cogitativa* o *estimativa, imaginativa* y *memorativa* (Clarke, Dewhurst y Aminoff, 1996, pp. 26-27).

“Et quoniam tam diuersa in his appellatio est, ut facile possit confusionem gignere, certius possunt hæ uires à suis officiis denominari, & secundum officiorum expressionem distingui, quàm secundum alias appellationes”, advertía bien el citado Titelmans (1545, p. 302, 10.6; ‘Y puesto que en éstas tan variada es la denominación que fácilmente puede generar confusión, con mayor certidumbre estas potencias pueden ser denominadas a partir de sus oficios, y antes ser distinguidas según la descripción de los oficios, que según otras designaciones’); dada la confusión era entonces necesario atender más bien a una caracterización funcional y no meramente nominal. De hecho, la serie de las potencias varía en efecto notoriamente de nomenclatura –y aun de oficios– no sólo de un autor a otro, sino en una misma autoridad, incluyendo una de las que más esforzadamente meditaron sobre el tema, revisando y acotando las doctrinas árabes y griegas, como san Alberto (el “naturalium indagator studiosissimus” [‘el más diligente investigador de las cosas naturales’] alabado por Reisch). En él se encuentra también un modelo quíntuple muy repetido: “ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio, aestimativa, phantasia, et memoria” (1890f, p. 328b, *Liber De anima* 3.1.9; ‘hay de este modo cinco sentidos interiores: sentido común,

<sup>28</sup> “Nella fantasia, & Imaginatiua, che estimatiua anco è detta” (Birago, 1616, p. 373, *ad cc* 15.39c; “En la fantasía e imaginativa, que también es llamada estimativa”).

imaginación, estimativa, fantasía y memoria'), donde puede sorprender la abierta contradicción de este orden en el *doctor universalis* respecto de las lecciones avicenianas, en particular al someter la *aestimativa* a la *phantasia*.<sup>29</sup> Lo hallamos por ejemplo en un texto tan divulgado como el de Pedro Mexía:

Así como los sentidos exteriores son cinco [...] otros tantos los sentidos y potencias interiores [...] conviene a saber: *el sentido común, la imaginativa*, de quien agora hablamos; *la estimativa, la fantasía, la memoria*, de cuyos oficios y virtud no queremos agora tractar, sino de sola la *imaginación*, cuyo cargo y poder es recibir y retener los simulacros e imágenes que el seso común (que es el primero) rescibió de los sentidos exteriores y enviarlas a la *estimativa*, y de ahí van a la *fantasía*; al cabo, al arca y depósito que es la memoria. (2003, p. 333, 2.8)

Nótese, por una parte, el uso del latinismo cultista “simulacros”, temprana documentación castellana de la voz destacada por Lerner (Mexía 2003, p. 333, n. 4), y que es un “tecnicismo” para los *phantasmata* interiores en la cognición y el sueño,<sup>30</sup> empleado con indudable pertinencia por sor Juana. Por otra parte, que la estimativa precede en este modelo a la *fantasía*, potencia “superior” a aquella que le entrega los simulacros antes de que ésta los transfiera a la memoria. Sobre este mismo ordenamiento, resulta de particular provecho citar el apunte de la muy difundida

<sup>29</sup> “Perhaps most surprising against the Avicennian background, however, is Albert’s transference of not only the rank of estimation, but also its ruling function, to phantasy” (Black, 2000, p. 64b; ‘Tal vez lo más sorprendente respecto de los antecedentes avicenianos es la transferencia no sólo de la posición de la estimación, sino también de su función rectora, a la fantasía’); pero no es tan sorprendente, si se tiene en cuenta la propia tradición aristotélica sobre el tema.

<sup>30</sup> Valga citar a Reisch: “*Fantasmata autem imagines et rerum simulacra dicimus, quae potentia fantastica ex speciebus diversis fabricat. haec enim in spiritu lucido et claro quasi in speculo resplendent*” (1503, h. sig. H,v, 10.2.25; ‘Ahora bien, llamamos fantasmas a las imágenes y simulacros de las cosas, que la potencia fantástica fabrica a partir de formas diversas. Éstas en verdad se reflejan en el espíritu lúcido y claro casi como en un espejo’).

obra enciclopédica renacentista de Reisch: “Sensus interiores numero quinque sunt, videlicet: Sensus communis, Imaginativa, Estimativa, Fantasia, quae etiam imaginativa dici solet, et Memorativa” (1503, h. sig. H<sub>iii</sub>v, 10.2.21; ‘Los sentidos interiores son cinco en número, a saber: sentido común, imaginativa, estimativa, fantasía –a la que también suele designarse imaginativa– y memorativa’). Como puede verse, el cartujo, maestro de Eck y Waldseemüller y amigo de Erasmo, indica el doble valor de la *imaginativa*: como potencia intermedia del sentido común y la estimativa, y como *sinónimo* de la *phantasia*, la penúltima facultad entre la estimativa y la memoria. Tanto la potencia retentiva como la compositiva de las imágenes podían entenderse equipolentes y, en última instancia, como una misma facultad; una identidad que, en sus propios términos, puede corroborar el propio santo Tomás, quien desestimó la operatividad del deslinde aviceniano entre *imaginativa* y *phantasia*.<sup>31</sup>

Que sor Juana pensara así no es una especulación sin sustento, sino algo deducible de sus empleos de la voz, como se muestra en el auto *El mártir del sacramento, san Hermenegildo*:

Y es que, impresas en el alma  
(aunque falten los sentidos),  
las especies que guardadas  
tiene mi imaginativa,  
mientras el cuerpo descansa.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 1955, p. 123, 370.1.3.221-225)

<sup>31</sup> “avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa” (santo Tomás de Aquino, 1980c, p. 299a, *Summa theologiae* 1.qu78.ar4.co; ‘De cierto Avicena incluye una quinta potencia, intermedia a la estimativa y la imaginativa, que reúne y divide las formas imaginadas; como es patente cuando de la forma imaginada del oro y la forma imaginada del monte componemos una forma de un monte áureo, que nunca hemos visto. Pero esta operación no aparece en otros animales que el hombre, en el cual para esto basta la potencia imaginativa’).

En estos versos, la función destacada es retentiva. Pero en el ya citado pasaje de la *Respuesta* habla del “continuo movimiento de mi imaginativa” en los sueños, en que se presentan “con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos”, es decir, con la capacidad compositiva de la *phantasía* (y que al alcanzar “algunas razones y delgadezas” es también identificable con la *cogitativa*: sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 460); es decir, la Fantasía que personificada en el auto se ocupa de la representación alegórica de sí misma y de las imágenes futuras de los reyes godos. En el poema, a la fantasía se le atribuye explícitamente la capacidad generativa, que de modo extenso le corresponde en su identidad con la *imaginatio*; de acuerdo con Suárez: “Imaginatio est idem cum phantasia, solum addit virtutem componendi sensibilia et fingendi impossibilia” (1991, vol. 3, p. 22, *De anima* disp8.qu1.no8; ‘La imaginación es la misma que la fantasía, sólo añade la facultad de componer los sensibles y fingir los imposibles’). La sinonimia no es en modo alguno anómala, pues sobre las ya vistas vacilaciones debe agregarse la del campo semántico de los equivalentes de la *phantasía* griega en latín: *imaginatio*, *imaginativa*, *vis imaginans*, *vis phantastica*, *spiritus phantasticus* y la *phantasia* o *fantasia* misma (sin contar otros términos, como el *ingenium* o la *virtus formativa*), que pueden ser intercambiables según el contexto. En las entradas correspondientes del *Diccionario de Autoridades* puede corroborarse la posible igualdad contextual de “imaginación”, “imaginativa” y “phantasia”. Luego, si en una obra erudita como la de Reisch se indica la nada insólita equipolencia de los términos, esto mismo “autoriza” a sor Juana al uso en un poema con sus más permisibles licencias de las dos voces usadas en el mismo pasaje, “imaginativa” y “fantasía”, que serían en este contexto sinónimos, como una misma facultad “superior” a la estimativa; de suerte que es excusado inventarle funciones desconocidas a esta última, ni intentar la esforzada reescritura del texto o su pleno trastrueque para encuadrarlo sin necesidad en una vana dogmática. La propia elasticidad nominal y conceptual identificable en la tradición basta para avalar el pasaje y aquietar las esporádicas inquietudes de los críticos modernos.

Por ello podría entenderse que sor Juana ha “con-fundido” la *imaginativa-phantasia* y la *cogitativa*, como un hipotético “error”, o bien, como una *docta* “coniunctio et confusio virtutum” (‘docta conjunción y conexión de las virtudes’); es decir, no por una carencia de saber, sino como un conveniente recurso poético de “copia verborum” (‘abundancia de palabras’) que es comprensible con un análisis más amplio y preciso de los conceptos involucrados. Es de hecho una identidad no meramente esporádica o accidental sino incluso substancial y sostenida. Aunque contextualmente restringible y controvertible, no es infundada filosóficamente la afirmación de Giorgio Agamben sobre que la “*cogitatio*, nel linguaggio medioevale, si riferisce sempre alla fantasia e al suo discorso fantasmatico” (2006, p. 8, n. 1; ‘*cogitatio*, en el lenguaje medieval, se refiere siempre a la fantasía y a su discurso fantasmático’). Su identidad es corroborable en diversos autores, de manera notable, en pensadores de orientación aristotélica, como Jean de Jandun<sup>32</sup> o en san Alberto, en cuyo ya referido modelo figura la *phantasia* como cuarta potencia, “superior” a las tres anteriores, pero de hecho, bajo criterios filosófico-aristotélicos, subsumiendo en ella a las dos previas (no distinguidas por el estagirita),<sup>33</sup> como máxima potencia de base sensorial por cuanto supone la “*cognitio particularium major quae in sensibili anima haberi potest*” (‘el mayor conocimiento de los particulares que puede tener el alma sensible’), unida en los humanos con la razón, “a vulgo excogitativa nominatur, cum cogitare proprie sit rationi” (san Alberto Magno, 1890g, p. 583b, *De apprehensione* 4.2; ‘por el vulgo es nombrada excogitativa, puesto que pensar es propio de la razón’).

<sup>32</sup> “et ideo non oportet distinguere realiter phantasiam ab imaginativa, et cogitativa: unde Aristot. communiter utitur nomine phantasiae ad cogitativam et imaginativam” (Jean de Jandun, 1557, fol. 28rb; ‘y por ello no es necesario distinguir realmente a la fantasía de la imaginativa y la cogitativa; de donde Aristóteles utiliza en común el nombre de fantasía para la cogitativa y la imaginativa’).

<sup>33</sup> “quod quia imaginativa et aestimativa et phantasia in communi essentialitate non differunt, ideo saepe una ponitur pro alia, et phantasia omnes comprehendit” (1890g, p. 583b, *De apprehensione* 4.4; ‘que porque la imaginativa, la estimativa y la fantasía no difieren en su esencialidad común, por ello con frecuencia se pone la una por la otra, y la fantasía las comprende todas’).

Marsilio Ficino pudo apuntar: “Phantasia, siue imaginatio, siue cogitatio, seu quouis alio nomine nuncupanda uidetur” (Ficino, 1576, vol. 1, p. 500, *De studiosorum sanitate tuenda* 1.7; ‘La fantasía, o imaginación, o cogitación, o con cualquier otro nombre con que se muestre que haya de nombrarse’). La indeterminación era reconocida como *aristotélica* por fray Alonso de la Vera Cruz, y centrada en la más múltiple de las facultades, la *phantasia* y las complejas indicaciones del *De anima*: “Et quidem difficilè est intelligere quid Aristoteles senserit de potentijs interioribus, maximè de phantasia: nam quantum ex libris de anima datur intelligi, phantasia non ponit realiter distinctam ab imaginatiua, neque à cogitatiua, neque ab æstimatiua, neque à memoria: sed eam sumit pro toto genere animæ phantastico” (1569, p. 381a; ‘Y ciertamente es difícil comprender lo que Aristóteles ha pensado sobre las potencias interiores, sobre todo sobre la fantasía: pues de cuanto en los libros *Sobre el alma* ha dado a entender, a la fantasía no la considera distinta de la imaginativa, ni tampoco de la cogitativa, ni de la memoria; pero la toma por todo el género fantástico del alma’). Por ello no es en absoluto asombroso encontrar, según lo visto, a la *phantasia* en lugar de la *cogitativa* en obras de poetas y expertos de los siglos XVI y XVII como John Davies o Robert Burton.<sup>34</sup> Pero valga citar en particular aquí a Athanasius Kircher, que también contempló esa misma división tripartita que coloca a la *phantasia* como potencia central: “sequuntur modo sensus interiores, qui rerum sensibilium species non solum præsentis, sed et absentes percipiunt, causant, iudicant, et diutius conservant. Suntque tres: Sensus Communis, Phantasia, et Memoria” (1669, p. 458; ‘siguen inmediatamente los sentidos internos, que las formas de las cosas sensibles no sólo presentes, sino también ausentes perciben, producen, juzgan y conservan durante largo tiempo. Y son tres: el sentido común, la fantasía y la memoria’);

<sup>34</sup> En el caso de Davies (1975, pp. 40-41), *common sense* o *imagination*, *phantasie* y *memorie* que completan “*Senses Apprehension*” (1975, pp. 40-41, *Nosce Teipsum*, 1073-1108); y Robert Burton (2001, pp. 159-160, 1.1.2.7).

entre los “innúmeros” temas que sobre ella se pueden plantear, está “De conservacione specierum in potentia imaginativa” (‘Sobre la conservación de las formas en la potencia imaginativa’), tomada como parte integral de la misma *virtus*, y otros aspectos que competen directa o indirectamente al poema de sor Juana, como su universalidad (“De extensione phantasiæ ad omnia, quæ in Mundo sunt”; ‘Sobre la extensión de la fantasía a todas las cosas que son en el mundo’), su valor indispensable para aprehender las ciencias (“De necessitate phantasiæ ad omnes scientias acquirendas”; ‘Sobre la necesidad de la fantasía para todas las ciencias que deben adquirirse’), su validez cognoscitiva en la representación de lo sensible (“De conformitate phantasiæ ad objecta extrinseca”; ‘Sobre la conformidad de la fantasía con los objetos exteriores’), su unión con las *species* interiores (“De unione specierum cum phantasia”; ‘Sobre la unión de las formas con la fantasía’) y su fin para la comprensión intelectual (“De fine phantasiæ ad attingendum intellectuale objectum”: 1669, p. 458; ‘Sobre el fin de la fantasía para alcanzar el objeto intelectual’). Pero sobre su propia extensión respecto de las potencias sensibles, debe destacarse que no era inconsecuente, en una tendencia integradora (ya esporádicamente manifiesta en autores como Olivi), subsumir en la *phantasia* a todos los sentidos interiores siguiendo apuntaciones aristotélicas, tal y como enseñó el último gran maestro de la escolástica: Francisco Suárez.<sup>35</sup>

De lo que no cabe dudar es que sor Juana ha destacado a la *phantasia* como la potencia central activa en el sueño.<sup>36</sup> Ello es textual y teóricamente

<sup>35</sup> “Haec conclusio [...] est evidens, nam sensus communis et phantasia sunt unum inter se; et similiter aestimativa et memoria inter se; et rursus aestimativa et phantasia inter se. Cogitativa autem, reminiscentia et imaginatio [...] tantum significant diversas perfectiones quas iste sensus habet in homine” (Suárez, 1991, p. 40, *De anima* disp8, qu1.no21; ‘Esta conclusión ... es evidente, pues el sentido común y la fantasía son uno entre sí; y del mismo modo la estimativa y la memoria entre sí; y de nuevo la estimativa y la fantasía entre sí. Pero también la cogitativa, la reminiscencia y la imaginación ... sólo significan diversas perfecciones que este sentido tiene en el hombre’). Lo destaca South: “Suárez argues that in fact there is only one internal sense power, one that he usually calls ‘phantasia’” (2001, p. 124; ‘Suárez argumenta que sólo hay una potencia sensible interior, una que usualmente llama «phantasia»’).

<sup>36</sup> Como ha puesto de relieve Rivas, de cierto en el poema un contenido “axial son las ‘imágenes diversas’ que informa la fantasía” (2001, p. 255).

incontrovertible, pues lo que explicita descansa en el consenso de las autoridades; como explicaba san Alberto: “Quod somnium est passio sensibilis particulæ animæ, non in quantum sensibilis, sed in quantum phantastica” (1890d, p. 162a, *De somno et vigilia* 2.1.4; ‘Que el sueño es pasión sensible de la partícula del alma, no en cuanto sensible, sino en cuanto fantástica’). Según indicaba Vossius, en ella está la principal causa del sueño (la instrumental es el movimiento de los espíritus);<sup>37</sup> y el médico imperial Wechtler: “Dico primo, somnium quod est passio phantasiæ et affectio somni, est visum seu phantasma quod in somno apparet” (1659, p. 484a; ‘Digo en primer lugar que el ensueño, que es pasión de la fantasía y afección del acto de dormir, es visión o fantasma que aparece en el sueño’). De manera sucinta, el mecanismo psicofisiológico que lo desencadena, según la exposición sorjuanina, es el que sintetiza un aforismo médico de Jean d’Ivry: “Ex diversis humoribus varii vapores ad cerebrum delati in phantasia dormiendo varia sepe somnia faciunt” (1519, fol. 95r; ‘A partir de diversos humores varios vapores llevados al cerebro producen con frecuencia en la fantasía al dormir varios sueños’). En estas *condiciones sine quibus non* del proceso onírico se corrobora también la *confusio* con la *imaginativa*, reiteradamente señalada como operante durante él, no sólo como potencia pasiva y retentiva, sino activa y compositiva, según indicaba el mismo san Alberto siguiendo a Avicena: “quod imaginativa operetur actu componendo et resolvendo, sive in somno, sive in vigilia” (1890e, p. 520b, *Isagoge in libros De anima* 17; ‘que la imaginativa opere en acto componiendo y dividiendo, ya en el sueño, ya en la vigilia’); lo cual no resulta sorprendente según lo visto, siendo que “Phantasia communiter accepta claudit in se imaginationem et phantasiam proprie dictam” (san Alberto Magno, 1890f, p. 328b, *Liber De anima* 3.1.9; ‘La fantasía comúnmente aceptada encierra en sí a la imaginación y la fantasía

<sup>37</sup> “Efficiens caussa, vel est principalis, ut phantasia, sive imaginativa; vel instrumentalis, quæ est moderatus spirituum motus” (Vossius, 1642, p. 895; ‘La causa eficiente, o bien es la principal, como la fantasía o imaginativa; o bien la instrumental, que es el moderado movimiento de los espíritus’).

propiamente dicha'). Por ello las "maravillas" del sueño le son atribuibles a la imaginativa/imaginación:

Y puede la imaginación alterarse y moverse con estas imágenes de las cosas aunque no las tenga presentes, lo cual el seso común no puede sino teniéndolas en presencia; por lo cual es grande y maravillosa la fuerza de la imaginación. Vemos que el hombre, estando durmiendo y reposando todos los sentidos, anda la imaginación dél obrando y representando todas las cosas, como si estuviesen presentes y despierto el hombre. (Mexía, 2003, p. 333, 2.8)

De manera explícita, sor Juana usa el término "fantasía" para referirse a la facultad que forma "imágenes diversas" en el sueño; con ello subraya su condición como facultad generadora de *phantasmata*, por cuanto, comprendida en su estatus "superior", "est potentia collativa imaginum et intentionum per compositionem et divisionem" (san Alberto Magno, 1890g, p. 584a, *De apprehensione* 4.4; 'es la potencia combinada de las imágenes y las intenciones por composición y división'), que opera en un plano cognoscitivo más alto a partir de las facultades anteriores<sup>38</sup> y que equivaldría, en términos médicos, a la *cogitativa*, como la única activa en el sueño;<sup>39</sup> o, con nomenclatura en parte distinta pero siguiendo la

<sup>38</sup> "supra imagines operatur imaginativa, eas recipiendo a sensu communi et retinendo: et si componit vel dividit eas, non facit nisi compositione et divisione sensus communis: et supra intentiones aestimativa, eas eliciendo et ex eis motum determinando: phantasia vero super eadem operatur componendo et dividendo" (san Alberto Magno, 1890g, p. 584a, *De apprehensione* 4.4; 'la imaginativa opera sobre las imágenes, recibíéndolas del sentido común y reteniéndolas; y si las une y divide, no hace sino composición y división del sentido común; y sobre las intenciones la estimativa, extrayéndolas y determinando a partir de ellas el movimiento; la fantasía en verdad opera sobre esta misma componiendo y dividiendo').

<sup>39</sup> Como asumía Valleriola: "Quum enim per somnum facultates caeterae omnes quiescant, nec sua munia obeant (de animalibus loquor) sola cogitativa uocata semper operari, et in actu esse optimis quibusque dicitur, quod quam minimum corporis instrumentis utatur: quae fere omnia per somnum occupata sunt" (1540, p. 240; 'Porque como durante el sueño todas las demás facultades reposan, y no ejercen sus funciones (hablo sobre los animales), sólo la llamada cogitativa siempre trabaja y se dice que está en acto en quienes son mejores, por cuanto se sirve al mínimo de los instrumentos del cuerpo; todos los cuales están completamente impedidos durante el sueño'). En este caso, la potencia *cogitativa*

misma clasificación quintuple, supone la concurrencia de los sentidos segundo y cuarto, *imaginativus* y *formativus*<sup>40</sup> (la *formativa* de cierto se identificaba con la *phantasia* griega).<sup>41</sup> Como es evidente en los contenidos que componen la experiencia onírica relatada, no se trata sólo de imágenes recordadas, sino también de imágenes compuestas y de *conceptos* que interactúan con el intelecto. Por lo tanto, *phantasia-imaginatio* tiene validez aquí tanto en su sentido general de la potencia que hace los *phantasmata* o imágenes de lo ausente (san Alberto Magno, 1890f, p. 323b, *Liber De anima* 3.1.7) como, de manera estricta, unidad comprensora de elementos sensoriales y suprasensoriales, el gran puente anímico entre el orden sensible y el intelectual.<sup>42</sup> Es, de tal forma, la agencia central e indispensable del sueño, a través de la cual entran en operación los

---

corresponde a la llamada por otros autores como *phantasia*, pero, como la *διανοητική*, facultad suma reconocida por los médicos, implicando al propio *intellectus*.

<sup>40</sup> “Imaginativus est qui sentit rem absentem tanquam praesentem, sine differentia temporis” (‘el [poder] imaginativo es el que percibe la causa ausente como presencia, sin diferencia de tiempo’), que guarda las *species* del sentido común, las cuales reciben dos nombres, *imagines* y *phantasmata* “pro ut sunt obiecta immediata intellectus” (‘en cuanto son objetos inmediatos del intelecto’); la *aestimativa* corresponde al *sensus elicivus* y en cuarto sitio figura el *formativus* (la *phantasia* en san Alberto): “Formativus est qui componit speciem cum specie [...] In somno ut dum animal dormiens componit species diversarum rerum iudicat se videre mirabilia quoniam dormiendo varia et mirabilia somnia oriuntur per illam virtutem” (Bartolomeo Arnoldi, 1517, hh. sig. H<sub>v</sub>-H<sub>r</sub>; ‘El [poder] formativo es el que une una forma con otra ... En el sueño en tanto que el animal duerme compone formas de diversas cosas, júzgase ver cosas maravillosas porque durmiendo se producen varios y admirables sueños que surgen por aquella potencia’).

<sup>41</sup> “uirtus, quae nominatur formatiua, scilicet uirtus quae facit nos inuenire formas rerum indiuiduales sine materia, scilicet cum absentia suorum subiectorum a sensibus nostris. et est illa quam nominauerunt antiqui sapientum graecorum phantasiam” (Alkindus, 1897, pp. 13.24-14.4, *Liber de somno et uisione* 1; ‘la potencia que se denomina *formativa*, es decir, la potencia que nos hace hallar formas individuales de las cosas sin materia, es decir, con la ausencia de sus sujetos respecto de nuestros sentidos. Y es aquella que los antiguos de los sabios griegos han nombrado *fantasia*’).

<sup>42</sup> Como opera en el propio santo Tomás: “imagination’s phantasms provide not the content of knowledge but the mechanism by which the intellect focuses on its true objects” (‘los fantasmas de la imaginación proveen no el contenido del conocimiento sino el mecanismo por el cual el intelecto se centra en sus verdaderos objetos’) y, de hecho, en su despliegue “protects rather than minimizes its importance [...] Imagination, with a specified and extended range of activities, remains the crucial link between sense knowledge and intellectual apprehension” (Karnes, 2011, p. 61; ‘protege en vez de minimizar su importancia ... La imaginación, con un específico y extendido rango de actividades, permanece como el vínculo crucial entre el conocimiento sensible y la aprehensión intelectual’).

otros sentidos interiores y el propio intelecto,<sup>43</sup> sin cuyos fantasmas “no puede entender cosa alguna”.<sup>44</sup>

Por lo tanto, sor Juana destacó en su poema el papel de la *phantasia* con una doble pertinencia: como formadora interior de las imágenes oníricas y como potencia al servicio de la comprensión intelectual. Si no por un influjo directo, al menos a partir de la índole común de su contenido es de donde nacerían las similitudes que se le pueden adscribir con una obra como el *De insomniis* de Sinesio de Cirene. Para el tema de la *phantasia*, puede de cierto echarse mano de otros instrumentos quizás más accesibles pero también inseguros, como alguno de los múltiples comentarios al *De somno et vigilia* o el *De anima* aristotélicos, incluso el realizado por el Aquinate, donde la *phantasia* tiene un valor múltiple que conjunta a la imaginación, la cogitativa y la memoria, por necesidades no sólo terminológicas sino conceptuales, para comprender los procesos cognoscitivos de los entes individuales: “In the Aristotelian *Commentary*, Aquinas uses the *phantasia* as a generic concept, fitting under it the *vis imaginativa* (imagination), the *vis cogitativa* (particular reason), which is called the *vis aestimativa* when found in brute animals, and the *vis memorativa* (sense memory)” (Lisska, 2016, p. 3; ‘En el *Comentario* aristotélico, Aquino usa la *phantasia* como un concepto genérico, acomodando debajo de él a la *vis imaginativa* [imaginación], la *vis cogitativa* [la razón particular], que es

<sup>43</sup> Lo explica bien Wechtler, que ubica, como muchas autoridades médicas del siglo de sor Juana, a la *phantasia* en el ventrículo medio: “Dicitur autem operatio phantasiae, non intellectus aut sensus communis, quia tametsi in somno hae potentiae operentur, non possunt tamen operari absque phantasia; non intellectus, quia in hac vita semper dependet operatio intellectus a phantasiae operatione; nec sensus communis” (Wechtler, 1659, p. 484b; ‘Pero se dice operación de la fantasía, no del intelecto o del sentido común, porque aunque estas potencias actúen durante el sueño, no pueden sin embargo operar sin la fantasía; ni el intelecto, porque en esta vida la operación del intelecto siempre depende de la operación de la fantasía; ni el sentido común’).

<sup>44</sup> “Puossi dire, che in particolare all’huomo sia stata data la fantasia; perche ella come ubidiente ancilla serui all’intelletto, à lui porgendo i fantasmi da lei conseruati; senza i quali egli non può intendere cosa alcuna” (Giambelli, 1594, p. 257; ‘Se puede decir que en particular al hombre le ha sido dada la fantasía, porque ella como obediente criada sirve al intelecto, presentándole los fantasmas por ella conservados, sin los cuales él no puede entender cosa alguna’).

llamada *vis aestimativa* cuando se encuentra en animales irracionales, y la *vis memorativa* [memoria sensible]).<sup>45</sup> La coalescencia de las facultades es operativa en el sueño pues, de hecho, los sentidos externos y potencias internas, como la *voluntas* y el propio *sensus communis*, están inactivos en él; no así la infatigable *phantasia*, convertida en la facultad primaria del alma que utiliza los recursos de la *memorativa* y los recompone, reinventa y en su propia esfera actualiza los datos sensoriales al tiempo que, potencialmente, valida su condición de *intellectus passibilis* que interactúa con el *intellectus agens* para cumplir con el acto del entendimiento. Dicha correlación tiene sus límites hermenéuticos, pero “metaphorice enim aliquando dicitur phantasia intellectus qui est cum phantasmate” (san Alberto Magno, 1890f, p. 323b, *Liber De anima* 3.1.7; ‘en efecto metafóricamente a veces se designa fantasía al intelecto que está vinculado con las imágenes’); y los diversos herederos de Aristóteles tuvieron que abrazarla en alguna medida, como hubieron de hacer Averroes o santo Tomás.<sup>46</sup> Y es *condicio sine qua non* del conocimiento que se manifiesta en

<sup>45</sup> Pero véase la opinión de Soriano Vallès (2019, p. 188, n. 64), quien presume que lo observado en Méndez (2016) y explicado por el profesor Lisska, experto en santo Tomás, es una mera confusión que desfigura, según su propio entender, al escolasticismo tomista.

<sup>46</sup> “Averroes distinguishes the powers of imagination and cogitation, the latter of which is uniquely in human animals. Together with memory, these constitute Aristotle’s faculty of *phantasia* or (on Averroes’ interpretation) the ‘passive intellect’. [...] As Averroes and Aquinas both reason, the faculty of *phantasia* or imagination is the best alternative candidate for the passible intellect” (Odgen, 2022, pp. 162 y 234; ‘Averroes distingue las potencias de la imaginación y la cogitación, la última de las cuales se halla únicamente en los animales humanos. Junto con la memoria, éstas constituyen la facultad de la *phantasia* de Aristóteles o [en la interpretación de Averroes] el «intelecto pasivo» ... Según razonan tanto Averroes como Aquino, la facultad de la *phantasia* o imaginación es la mejor alternativa de candidato para el intelecto pasivo’). “Dicuntur autem intelligibilia, hujusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de Anima: ‘Intellectus passivus corruptibilis est’ [...] vel imaginatione, quae hic intelligentia dicitur, quia res considerat sine sensu, sicut intellectus” (santo Tomás de Aquino, 1926, p. 439a, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* 7.lec10.1494 y 1495; ‘Pero además se llaman inteligibles, de este modo singulares, conforme a que sin el sentido son comprendidos por la sola fantasía, que a veces se llama intelecto de acuerdo con él [Aristóteles] en el tercer libro *Sobre el alma*: «El intelecto pasivo es corruptible» ... o imaginación, que aquí se denomina inteligencia, porque considera la cosa sin el sentido, como el intelecto’). Por ello Busa comprobó cómo en diversos *loci* santo Tomás “animadvertisse voces imaginationis et phantasiae interdum extendi, deduci, transferri a significatione prima et propria, interioris sensus

el sueño, si se acepta (en el caso del *Primero sueño* así debe entenderse) que el alma durmiente no es “anima separata a corpore” (‘alma separada del cuerpo’) sino “coniuncta corpori” (‘unida al cuerpo’), sólo el “alma separada” puede entender “sine phantasmata” (‘sin imágenes’), mientras que la vinculada con el cuerpo depende de ellos según la epistemología aristotélico-tomística;<sup>47</sup> aunque debe notarse que dicha concepción gnoséológica, desarrollada en el *De anima* del estagirita, fue en sus elementos substanciales adoptada y adaptada por múltiples autores tardíos, incluidos los neoplatónicos y teólogos y místicos de la Europa occidental y oriental y sus prolongaciones en los pensadores judaicos e islámicos. El vínculo entre *intellectus* y *phantasia* es frecuentemente repetido en la psicofisiología desde la Antigüedad hasta el Barroco, asumiendo que la “*Phantasia* in homine intellectui arctissime est coniuncta” (Micraelius, 1661, p. 998; ‘La *phantasia* en el hombre está ligada con el intelecto de la manera más estrecha’) y que incluso puede llegar a considerarse la sede misma del alma.<sup>48</sup> Una interacción que puede corroborarse en el análisis kantiano sobre la imaginación trascendental<sup>49</sup>

---

communis animalis, ad significationem secundam et translaticiam intellectus inventivi et creativi, operantis etiam circa possibilis et abstracta” (1988, p. 144; ‘ha observado que las voces de imaginación y fantasía a veces son extendidas, deducidas y transferidas de la primera y propia significación, el sentido común interno del animal, a la significación segunda y translaticia del intelecto inventivo y creativo, que opera también en torno a las cosas posibles y abstractas’).

<sup>47</sup> “sicut sensus non potest sentire sine sensibili, ita anima non potest intelligere sine phantasmate” (santo Tomás de Aquino, 1948, p. 183a, *In Aristotelis librum De anima commentarium* 3.12.772; ‘así como el sentido no puede sentir sin los sensibles, así el alma no puede entender sin imágenes’); “intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita” (santo Tomás de Aquino, 1980c, p. 291a, *Summa theologiae* 1.qu75.ar6.ra3; ‘entender con imágenes es operación propia del alma en tanto que está unida con el cuerpo’); “impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata” (1980c, p. 309b, *Summa theologiae* 1.qu84.ar7; ‘es imposible a nuestro intelecto, de acuerdo con el estado de la presente vida, ya que está ligado con el cuerpo pasivo, entender algo en acto, sino volviéndose hacia las imágenes’); etcétera.

<sup>48</sup> Como creía el médico y versificador Ruggero Calbi, tema al que dedica un soneto con el encabezado “L’Anima principalmente risiede nell’organo della Fantasia” (1715, p. 65; ‘El alma reside principalmente en el órgano de la fantasía’).

<sup>49</sup> “Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis *a priori* zum Grunde liegt. [...] Beide äußerste Enden, nämlich

y que es discernible en diversos grados a través de distintos análisis psico-epistemológicos de múltiples autores y épocas. Sor Juana, sea por acucioso estudio de fuentes no del todo esclarecidas, sea por la certera intuición de su genio poético, pudo reflejar de manera no muy disimilar algunos de esos procesos interiores.

Finalmente, sobre las varias figuraciones alegóricas de la propia fantasía (Méndez, 2016), cabe incluir un apunte más sobre la metáfora de los “antojos”, que tiene un valor tanto óptico (“anteojos”) como moral y aun epistemológico,<sup>50</sup> según demuestran diversos textos del período renacentista-barroco. De sus usos alegóricos, hay abundantes ejemplos en textos como el opúsculo de Dávila y Heredia<sup>51</sup> o en el ya citado del hermano Lorenzo Ortiz (“*Lo hermoso se ha de mirar, con triangulo de reflejos, no con antojos [...] Lo santo se ha de mirar sin antojos*”: 1687, pp. 43 y 46), en una glosa bíblica (Deuteronomio 6.6-8) empleada en la literatura edificante<sup>52</sup> o en distintas obras emblemáticas o poéticas.<sup>53</sup> No es extraño que sor Juana

---

Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen” (Kant, 1956, p. 179; ‘Tenemos por consiguiente una imaginación pura, como una facultad fundamental del alma humana, que yace en la base de todo conocimiento *a priori* ... Ambos términos extremos, es decir la sensación y el entendimiento, deben estar relacionados necesariamente mediante esta función transcendental de la imaginación’).

<sup>50</sup> Como indica un intuitivo apunte de Joubert: “Il semble que Platon consideroit les idées comme des lunettes sans lesquelles on ne voit rien” (1994, vol. 2, p. 502, Année, 1815, 19 avril;

‘Parece que Platon consideraba a las ideas como unos lentes sin los cuales no vemos nada’).

<sup>51</sup> “en la Corte no se venden Antojos de descubrir verdades, sino de encubrirlas” (Dávila y Heredia, 1673, fol. 11).

<sup>52</sup> “Ataras estas palabras que oy te mando en tu mano como señal, y ponlas entre tus ojos como antojos para mirar por ellas [...] Assi son las vedrieras destes celestiales antojos de los mandamientos de Dios, todo quanto entra por ellas es puro y blanco” (De la Fuente, 1572, fols. 27r y 28r); “Traeras hombre mis mandamientos grauados de medio a medio del coraçon, y delante de los ojos, como si fuesen antojos del alma, para mirar por ellos todas las cosas [...] No te fies de tus ojos, ni de tus antojos tan poco, que caeras en mil faltas y engaños; echa mano de los antojos de Dios, que son sus diuinos preceptos” (De la Vega, 1616, p. 233). Claramente, el alma visionaria del poema no recurre en momento alguno a esta mediación cognoscitiva indispensable para la visión eclesial ortodoxa, sino que mira, o cree mirar, con “sus propios ojos” intelectuales la incertidumbre del mundo.

<sup>53</sup> En Saavedra Fajardo (empresa 7: “Auger et minuit”, ilustrada por un catalejo o telescopio): “No de otra suerte nos sucede con los afectos que cuando miramos las cosas con los antojos largos, donde por una parte se representan muy crecidas y corpulentas, y por la otra muy disminuidas y pequeñas” (1999, p. 244). Asimismo, en Moreto: “Hay antojos del

hable de la ausencia de tales impedimentos, visuales y comprensivos, si los propios ojos físicos eran contemplables como una suerte de “anteojos” para el alma susceptibles de diversos desenfoques y engaños.<sup>54</sup> Mirar con “anteojos de mundo” suele implicar un trastocamiento de la inteligencia espiritual, según destaca un apunte del obispo Palafox:

Miras, Philotea, con anteojos, y sin ojos lo cierto, y lo verdadero por tener sobre tus ojos lo aparente, vano, y falso destes carnales anteojos, y de la manera que el que mira con vnos anteojos de vidrio azul, ò verde, quanto mira le parece del color que tiene el vidrio, y no del que tienen las cosas que està mirando; assi tu, Philotea, que estas mirando las cosas espirituales con anteojos de mundo, debilidad, y flaqueza de engaño, y carne, no penetras, ni entiendes, ni percibes el camino de la Cruz. (1659b, fol. 38v)

Como indicaba Gracián, no “hay anteojos de colores que así alteren los ojetos como afectos”<sup>55</sup> (2017, vol. 1, p. 276, *El Criticón* 2.2). Por ello despojarse de los “anteojos de las pasiones” es también aprobado por Juan Eusebio Nieremberg: “La corta vista en el cuerpo se enmienda con los anteojos, la del alma se destruye con ellos. Los ojos del alma son la Fè: los anteojos, las passiones, que todo quanto se mira por ellas, toma su color. Bastan al espiritu los ojos puros de la Fè, sin passion, ni afecto” (1664, p. 133). Es el concepto que, aplicado a la “verde” esperanza, usó la propia sor Juana en el soneto “Verde embeleso de la vida humana...”:

---

desden, / Y hay anteojos del amor; / Los de amor hacen mayor / El cuerpo de lo que ven” (1856, p. 27c, *El poder de la amistad* 2.2).

<sup>54</sup> “The glasses of our sight (in the night) are like the prospectiue glasses one *Hostius* made in *Rome*, which represented the images of things farre greater than they were: each moate in the darke they make a monster, and euerie sleight glimmering a giant” (Nashe, 1594/1910, p. 376 [h. sig. Bb4v]; ‘Los lentes de nuestra vista [en la noche] son como los lentes prospectivos que un *Hostio* hizo en *Roma*, que representaban las imágenes de las cosas mucho más grandes de lo que eran; cada mota en la oscuridad tornan un monstruo, y cada leve destello un gigante’).

<sup>55</sup> Véase la nota complementaria a *El Criticón* 1.7.180 (Gracián, 2017, vol. 1, pp. 110-111, n. 180 / vol. 2, p. 132).

Sigan tu sombra en busca de tu día  
los que, con verdes vidrios por anteojos,  
todo lo ven pintado a su deseo.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 395, 152.9-11)

Así, las interposiciones ópticas pueden entenderse tanto exteriores como interiores, en la lógica de una glosa de temática erótica del conde de Villamediana (“*Aunque tengáis buena vista, / habéis de tener anteojos, / ojos*”), donde –como anota el editor– se juega también con esa disemia de “anteojos” (“caprichos” / “espejuelos”: Villamediana, 1990, p. 1013 y n.); son particularmente ilustrativos los versos finales:

Y cuando a tan alto intento  
no puedan servir de anteojos  
memoria y entendimiento  
también tiene el pensamiento  
*ojos.*

(1990, p. 1014)

En el *Primero sueño*, cabe entender que el alma en la interioridad prescinde de los “anteojos”, tanto las mediaciones visuales como los veleidosos deseos, implicados en la vista corpórea y en sus distorsiones subjetivas para así, hipotéticamente, ser capaz de inquirir con una mirada directa y puramente intelectual los enigmas del mundo; aunque esto sea por medio de las evanescentes revelaciones de un “aparato óptico” mediador proporcionado por la fantasía onírica: “*Songes. Leur lanterne est magique*”, coincidirá un siglo más tarde Joubert (1994, vol. 1, p. 165; *Année*, 1795, 16 janvier; “*Sueños. Su linterna es mágica*”).

## 4. Ciencia y pensamiento en el *Primero sueño*

La indagación de específicos tópicos científicos expuestos en el *Primero sueño* esclarece algunos aspectos torales de su estructura, pero a través de él es posible intentar la consideración general del pensamiento que lo informa. Contrariamente a lo que sostienen diversas interpretaciones, a partir de esas evidencias puede inferirse que no hay una metódica aplicación de un sistema filosófico único que sustente sus distintas partes como, de manera comprobable, no lo hay tampoco en la totalidad como un esquema que lo vertebré. Por ejemplo, de haber querido escribir, con rígida ortodoxia, un “poema aristotélico-tomista” (salva la *contradictio in terminis*), en el tema de la fisiología del sueño hubiere debido seguir las doctrinas de los “filósofos” antes que las de los médicos, es decir, las que provienen de los tratados naturales de Aristóteles y que fueron prolongadas por sus numerosos comentaristas tardíos, medievales y de la temprana Modernidad, abrazadas también por algunos médicos y que polemizaban con los apologistas de la doctrina hipocrático-galénica. No hay, según lo visto, espacio para la duda de que sor Juana “se adhirió” a esta otra orientación científica al tratar los temas fisiológicos en su poema. A su vez, la exposición en apariencia “heterodoxa” de los sentidos interiores muestran que desde luego no son tomistas las nociones ni la clasificación utilizadas por ella.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Y, por lo tanto, es insostenible la pretensión del sorjuanista Soriano Vallès (2019, p. 16) de que el tomismo es el único capaz “de dar cuenta, desde un solo paradigma, verso por

Por el contrario, los vínculos entre Galeno y Platón facilitarían atraer el poema a la propia esfera del neoplatonismo. Pero incluso, para dar mayor sustento a esta correlación, pueden sugerirse semejanzas de concepción más profundas. La valoración personal de sor Juana sobre la vía onírica como fuente de conocimiento, explícita en la *Respuesta* y poéticamente cifrada en la concepción y ejecución del *Primero sueño*, es inusual; no encuentra ecos en corrientes como el aristotelismo ni en sus derivaciones escolásticas, sino en los neoplatónicos, como muestran los ya mencionados textos de Platón a Ficino pasando por Jámblico y Sinesio de Cirene. Tal hipótesis la robustece, por una parte, el recurso imaginario como medio de conocimiento de lo inteligible, que puede más bien relacionarse con la filosofía neoplatónica a partir de Plotino, quien habló de representaciones (φαντάσματα) no sólo sensibles, sino “del intelecto” (ἐκ τοῦ νοῦ; Plotino, *Enneades* 5.3.2.9-10) propios de una *phantasia* conceptual, aportación característica de su pensamiento que modificó el énfasis pasivo de la teoría aristotélica<sup>2</sup> y que nutriría a los filósofos posteriores de la escuela y los teólogos cristianos influenciados por ella (como el Pseudo-Dionisio Areopagita). Por otra parte, están las propias alegorías epistemológicas de la fantasía usadas por sor Juana (el espejo, la pintura, los ojos interiores), cuyo origen se remonta a las obras del maestro de la Academia (Méndez, 2019, pp. 1009-1013). La idea misma de las pirámides como “materiales tipos” de las especies anímicas es indisputablemente

---

verso” de todo el poema, reduciéndolo a una sistematicidad ilusoria fácilmente impugnable en una revisión crítica pormenorizada. Aunque pareciere innecesario, hay que decirlo: sor Juana no pretendió ser a santo Tomás lo que Lucrecio a Epicuro.

<sup>2</sup> “Imagination on the sensory side seems to be conceived as rather passive, as a receptacle of impressions which are *apprehended* by the sense power but which become contents of consciousness in virtue of the imagination’s image. Conceptual imagination, however, is clearly active. Traditionally imagination had been regarded as passive. The active imagination is Plotinus’ peculiar contribution” (Warren, 1966, p. 285; ‘La imaginación en el lado sensorial parece ser concebida más bien como pasiva, como un receptáculo de impresiones que son *aprehendidas* por la potencia sensible pero que se convierten en contenidos de la consciencia en virtud de la imagen de la imaginación. La imaginación conceptual, sin embargo, es claramente activa. Tradicionalmente la imaginación ha sido considerada pasiva. La imaginación activa es la peculiar contribución de Plotino’).

de procedencia platónico-hermética (Méndez, 2019, pp. 1016-1021). La evocación del hermetismo ha dado lugar a algunos excesos interpretativos, pero bien puede tenerse por una muy sugestiva comprobación, en una autora americana, de Egipto como “inconsciente intelectual” de Occidente (Calasso, 2010, p. 64). De cierto, tales figuraciones sugieren un neoplatonismo que, sobre todo, según ha indicado Oviedo Pérez de Tudela, “pertenece a la esfera de la creación simbólica y conceptual: se manifiesta en la formulación literaria de imágenes claramente neoplatónicas” (1997, p. 210). Responde en efecto a ese imaginario, que puede entremezclar lo hermético en sus evocaciones “egipcíacas” en consenso con las mixturadas formas tardías que retomó el Renacimiento y que incluso han sido caracterizadas como un “Platonic Orientalism” (Walbridge, 2001; ‘orientalismo platónico’); aunque en este caso, la autoridad sincrética a la que se le atribuye el contenido visionario no es Platón o incluso Hermes Trismegisto, sino, en armonía con su modalidad poética y sus conjeturables estrategias elusivas, el sabio Homero. Y apenas cabe dudar que esta concentración de contenidos en una parte del poema no sea meramente casual sino meditada. Todo esto da validez general a esa división esquemática de Georgina Sabat de Rivers y Elías L. Rivers respecto de las secciones del “sueño de la intuición neoplatónica (vv. 292-494) y el raciocinio neoaristotélico (vv. 495-826)” (1976, pp. 33 y 718); aunque puede leerse más bien que, a partir del verso 781, retorna al impulso audaz del “asalto celeste y solar” del ascenso intuitivo, con la figura alegórica de Faetonte que es evidentemente paralela a la también aquí aludida imagen de Ícaro del frustrado intento previo (467) conllevando una unidad significativa como “mitos heliosimbólicos” (Romojaro, 1998).

Sin embargo, aunque varios elementos de su poema son explicables de mejor forma desde el neoplatonismo, y este simbólico retorno a él hacia el término del sueño confirme su relevancia, no es fácil determinar a qué fuentes recurrió directamente sor Juana, mucho menos sustentar su implícita adhesión a esa escuela. En todo caso, la aplicación del pensamiento de un neoplatónico pagano de tendencias místicas (Jámblico) o

cristianizado (Sinesio de Cirene), o bien, de los maestros de la escolástica, son útiles como auxiliares exegéticos; pero pretender encontrar en el *Primero sueño* una concienzuda exposición de tales doctrinas se revela como una empresa ilusoria. Cuando se intenta tal cosa se obvia que es un *poema personal*, en el marco “libre e irresponsable” del sueño y la creación imaginaria (en palabras de Méndez Plancarte, “la doble irresponsabilidad y franquicia del lirismo y del sueño”: sor Juana Inés de la Cruz, 1989, p. XXVII), y que no tiene obligación alguna de desplegar un discurso apegado a un particular sistema de pensamiento. Soslayando estos componentes disímbolos, algunos críticos han insistido en el dominio que en la Nueva España tuvo el neoescolasticismo en la formación universitaria.<sup>3</sup> Pero hay un latente abuso y simplificación causalista en los intentos de encuadrar las obras creadas en un período dentro de una sola ideología, mucho más arduos y discutibles si se trata de obras de imaginación (falso y pueril sería pretender explicar todos los textos escritos en España a partir de mediados del siglo XVI, desde el *Lazarillo* o el propio fray Luis de León, como reflejo fiel de los cartabones de la Contrarreforma; o procurar entender, a partir de las vigorosas tendencias escolásticas del siglo XVII alemán, las figuras de Böhme, Silesius o Leibniz). Los condicionantes generales de un horizonte histórico no determinan unívocamente las heterogéneas fuerzas que integran una cultura en sus interacciones dinámicas y es inviable explicar como simple reflejo de aquéllos todos los casos particulares, mucho menos los excepcionales; semejante supuesto llevaría a la contrafactual conclusión de que, dadas todas las determinaciones existentes en la Nueva España del siglo XVII, la figura de sor Juana es imposible. Por ello mismo es preciso ponderar tanto la complejidad

<sup>3</sup> “The learning was almost wholly neo-scholastic, theological in substance [...] in harmony with the ideology of the Catholic Counter Reformation” (Leonard, 1959, p. 67; ‘El saber era casi enteramente neoescolástico, teológico en substancia ... en armonía con la ideología de la Contrarreforma católica’); “En la Universidad de México, la escolástica seguía dominando” (Gortari, 1963, p. 239). Lo reafirma para el caso de sor Juana Montross (1981, pp. x-xii) y Bénassy-Berling respecto del tomismo como “la doctrina oficial de la sociedad a la que pertenecía” (1983, p. 134).

contextual en la que se inscribe como esa notoria singularidad que la distingue. Así en primer término, por *fatum* de su condición de mujer y las implícitas restricciones de su época, tener presente que no recibió –al fin para mal y para bien– instrucción metódica alguna según los cánones curriculares vigentes. No fue una “discípula de la escuela” sino una brillante autodidacta, “sin más maestro que los mismos libros” (sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 447, *Respuesta a sor Filotea* 293-294) a los que pudo tener acceso, en cuya condición destacan, como apuntó con acierto Juliana González, su “soledad”, “autonomía”, “originalidad cifrada en esa significativa capacidad que caracteriza tan hondamente a Sor Juana de pensar por cuenta propia, de recorrer a solas, como una aventura inédita, los caminos del conocimiento”, no menos que su “antidogmatismo” (1998, p. 46). Que esa búsqueda cognoscitiva comprende de modo único una notoria pluralidad de contenidos lo patentiza esa “alegoría sintética” y sincrética central del poema, la cumbre piramidal que amalgama imaginería neoplatónico-hermética con nominaciones aristotélico-escolásticas (“especies intencionales”, “Causa Primera”) adscribiéndola, por si fuera poco, a la figura sapiencial de Homero (Méndez, 2016, p. 1021) para reducirla con ese grácil y sagaz gesto a lo que en esencia es: una *reinvención poético-imaginaria* que se torna así irreductible a una sola doctrina filosófica. Esta confección deliberadamente ambigua y compleja hace patente, según avalan también los contenidos científicos evocados, que en efecto sor Juana en el *Primero sueño* se muestra menos como una dogmática que como una “*ecléctica*”, es decir, según recordará bien Díaz de Gamarra, una *electiva*.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Según la antigua tradición patrística del “eclecticismo cristiano” enseñado por Clemente de Alejandría (*Stromata* 1.37.6): “Quae Philosophia Graecis *Eclectica*, Latinis *Electiva* dicitur. Hanc philosophandi rationem Clemens Alexandrinus explicat, dum, ubi multa in laudem Philosophiae disseruisset, addit, se omnia haec in Philosophiam non Stoicam, nec Platoniam, nec Epicuream, aut Aristotelicam pronunciasse; sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, hoc totum electum, Philosophiam se adpellare ait” (Díaz de Gamarra, 1774, vol. 1, p. 7; ‘Ya que la filosofía *ecléctica* entre los griegos, es denominada *electiva* por los latinos. Clemente de Alejandría explica este método de filosofar, añadiendo, cuando ha insertado muchas cosas en elogio de

Por ello no es extraño que, sin alegorizar el texto –y aun: sin forzarlo y desfigurarlo–, no sea posible reducirlo en su conjunto a una filosofía particular. Un poema que postula una *revelación negativa* en términos epistemológicos, no reproduce la visión superior en la que creían los neoplatónicos ni reafirma en sombras oníricas el vasto andamiaje de la teología escolástica. Como es sabido, ha habido diversos intentos por explicar el poema desde el neoplatonismo o el hermetismo, o más esporádicas tentaciones de relacionarlo con san Buenaventura (Carilla, 1952, p. 298) o la *docta ignorantia* del Cusano. Más ardua ha sido la otra tentativa –en particular desde la militante corriente del sorjuanismo católico– que se atiene “exclusiva y firmemente a la ortodoxia escolástica” (Pascual Buxó, 2010, p. 381) remarcando los supuestos fundamentos tomistas que lo sustentan,<sup>5</sup> la propuesta más extrema entre las que han buscado “imponer[le] una articulación filosófica a como dé lugar” (Rivas, 2001, p. 156). Además de lo corroborable en los trabajos de numerosos sorjuanistas, cabe especialmente notar que, exceptuando al padre Beuchot, ninguno de los filósofos profesionales que han indagado el poema (José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau, Jaime Labastida, Juliana González, Luis Villoro, Víctor Gerardo Rivas, Juan Ignacio Morera de Guijarro) destacó esa supuesta filiación teológico-filosófica de la obra; pero será necesario

---

la filosofía, que todo lo que hay en ella no se ha declarado en la filosofía estoica, ni platónica, ni epicúrea, ni aristotélica; sino en las cosas que por estas escuelas fueron correctamente enunciadas, cuando enseñan la justicia conjuntada con la ciencia pía, a todo esto elegido afirma que se llama filosofía’).

<sup>5</sup> A la zaga de Méndez Plancarte, han incurrido en dicha lectura Flynn (1971, p. 27), Montross (1981) y sobre todo Soriano Vallès (2000), dictamen reiterado por el mismo autor en su edición del poema Soriano Vallès: “Teológica y filosóficamente *Primero sueño* es una obra escolástica, de carácter tomista” (2019, p. 16); dicho crítico se arroga a sí mismo –y en parte a esos antecedentes, en lo que coinciden con él– el “uso *correcto* [sic] de las herramientas filosóficas de la Escuela” (2019b, p. 187, n. 64), aunque dicho empleo se encuentre mediatizado por imprecisiones y cuestionables aplicaciones –a veces notoriamente erróneas o forzadas– para conseguir la prescrita asimilación. El propio Soriano Vallès reconoce el limitado influjo de su postura, al señalar una “legión de quienes, menospreciando lo averiguado” (2019b, p. 188, n. 64) no abrazan sus opiniones (malos tiempos para una *gloriosa militia christiana*); pero se refleja en estudiosos destacados del poema y la autora, como Pérez-Amador Adam (2015, p. 41), quien le atribuye “una mente saturada de la filosofía tomista”, que comprobablemente no se refleja en el poema mayor.

hacer algunas consideraciones que justifican ese implícito juicio negativo. Además de lo ya dicho, en aquella tentativa se abusa de varios reduccionismos históricos, al confinar a la Nueva España a un estricto apego al escolasticismo y éste a su vertiente tomista. Por una parte, el influjo de las obras de emblemáticos autores europeos contemporáneos, de profundo y complejo eclecticismo, como Juan Eusebio Nieremberg, Juan Caramuel (abierto enemigo de la escolástica) o Athanasius Kircher, por no hablar de la postura “modernista” novohispana encarnada por Sigüenza y Góngora, pone en evidencia un escenario más rico y plural. Por la otra, destacar en demasía el lugar del tomismo (la *via media* que ya era *via antiqua* en el siglo xv, caduca para pensadores católicos del siglo xx,<sup>6</sup> aunque algunos aún viesan en ella la auténtica *philosophia perennis*) adolece de su propia falencia anacrónica, pues sólo habrá de convertirse, como “neotomismo”, en modelo y “filosofía oficial” de la Iglesia católica a partir de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879); pero en los siglos xvi y xvii es una de las corrientes del pensamiento que pervive en un escenario múltiple, en el que conviven las obras de diversos autores (dominicos como Domingo Báñez o Melchor Cano, jesuitas como Francisco Suárez y su oponente Gabriel Vázquez), tendencias y escuelas teológicas (escotismo, ockhamismo, escolasticismo jesuita y aun el protestante, agustinismo, eclecticismo: Stone, 2006) y filosóficas. Resulta anómalo y aun sorprendente el interés y la insistencia en encuadrar el poema dentro de esquemas escolásticos, pues apenas tiene transcendencia filosófica y aun religiosa de fondo: en cuestiones opinables y no de fe, los dichos de santo Tomás o de cualquier otro padre o doctor de la Iglesia

<sup>6</sup> Valga el ejemplo del más vigoroso entre los mexicanos, José Vasconcelos, para quien lo más vivo del tomismo era la herencia neoplatónica: “Con razón y hasta el punto en que Santo Tomás se mantiene neoplatónico, su sistema es majestuoso y eterno. Lo que en él es propio, más bien es efímero: el léxico escolástico, la explicación de la esencia por la definición, que será la causa de su ceguera científica (grave en un hombre como él que aspiraba a la síntesis del saber y había escuchado las advertencias de Roger Bacon), y el aristotelismo excesivo. Todo esto lo explica el tiempo, pero condena su sistema a la suerte de todos los sistemas filosóficos: el olvido” (1937, p. 241).

eran controvertibles y expresar pareceres distintos no implicaba *per se* postular posiciones “heréticas” (suponer lo contrario sería imaginar a la Cristiandad medieval y a la propia Contrarreforma y sus prolongaciones americanas como un entorno más estrecho e intolerante de lo que fue), mucho menos en una obra de imaginación. Escribir obras profanas, como poemas eróticos o comedias palaciegas, o el propio *Primero sueño*, no conllevaba herejía alguna –de la que, fuera de la enconada *Fe de erratas* del “Soldado”, nadie ha acusado, ni siquiera en el tiempo en que tal cosa importó, a sor Juana–, más allá de las opiniones cerriles o severas sobre la impropiedad de que una monja escribiera poesía o fuera omisa en aplicarse a la “reina de las ciencias”, la teología.<sup>7</sup> Presumir que el poema, por no ser tomista, resulte por ello “herético”, es algo sólo conjeturable defectivamente desde una inmoderada postura teológica (o “pseudoteológica”), si bien al tomismo en particular se le impute haber “servido de apoyo a

<sup>7</sup> Los extremos –Escila y Caribdis para la poetisa– de Núñez de Miranda y Fernández de Santacruz. Críticos que han asumido la posible “santidad” de la monja han llegado a formular sorprendentes aporías, como en el siglo xx la que perfiló –a la zaga de Ezequiel A. Chávez, y con criterios subrayadamente “patriarcales” antes incluso que religiosos– un apunte celebratorio de Fernández Mac Gregor sobre el abandono final de las letras de la jerónima, cuando “Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa, nos liberó de Juana de Asbaje, literata” (1932, p. 119). Aunque es evidente que el interés substancial y sostenido que despierta sor Juana no es como la santa hipotética que algunos críticos piadosamente vislumbran (aun sin reconocimiento de la autoridad eclesiástica), sino como genial mujer de letras, pero en cuanto tal, incómoda, y que era preferible abolir para sustituirla por una figura ficticia en una celebración impracticable y vacía de contenido (una monja sin letras asaz virtuosa como otras tantas merecería una atención historiográfica nula o, cuando mucho, muy limitada, como los propios prelados –de máxima relevancia para sus apologistas católicos– que son hoy visibles por luz refleja de la jerónima, de otra manera confinados a recordaciones mucho más esporádicas en la historia de la Iglesia mexicana). La literatura es lo único que abre la auténtica discusión, pero implica un punto de partida molesto y de hecho indeseable para el fin que se busca, un estorbo o un lastre que sólo una vez abandonado permite el vuelo conjetural, del modo en que el *Primero sueño* sólo tiene sentido como anulación de sí mismo. Ante tales contradicciones, desde luego, el mejor recurso, aunque a menudo fácticamente insostenible, es la “absoluta conversión” de la persona y la obra de la jerónima a criterios doctrinales específicos, que despiertan la indignación de la crítica feminista (como nuevas “apropiaciones indebidas” de ella), y cuyos argumentos a menudo no pueden ser acompañados por la indagación histórico-filológica que sólo se atiene a los datos empíricos y a las evidencias textuales y que ni cree ni descrea *a priori* de posibilidad alguna previa al análisis, como tampoco se inquieta si el resultado de su indagación se desapega de cualquier clase de expectativas y preconcepciones ideológicas.

la intransigencia dogmática” (Vasconcelos, 1937, p. 243). Es probable que conferirle esa importancia en la obra de sor Juana –aunque en el conjunto de ella la principalía de santo Tomás es muy discutible–<sup>8</sup> ofrezca la presunta ganancia de presentarla como indisputablemente “ortodoxa”. Luego es entendible que para el sorjuanismo católico, cuando opera a partir menos de una indagación empírica rigurosa según criterios históricos y filológicos que de sus propios intereses confesionales –de modo principal, la inviolable premisa de la conformidad entre la monja y sus prelados–,<sup>9</sup> haya encontrado en la vieja estructura del escolasticismo tomista un buen soporte para, desde dentro de su poema mayor, erigir un imaginario baluarte para la defensa general de esa integridad ideológica que se le atribuye. Se puede sospechar que por esta vía resulte aún más factible nulificar cualquier contradicción entre la autora y las autoridades eclesiásticas que han sido denunciadas como hostiles a sus labores intelectuales.

<sup>8</sup> La única obra de sor Juana “especializada”, la *Crisis de un sermón*, ni en su desarrollo ni en su personal solución apoya hipótesis semejante. Valga recordar a Gonçalves Pinheiro, de vasta erudición teológica, y su apunte crítico al respecto: “Mas que culpa tem o Padre Vieira dela não entender a santo Tomás?” (2007, p. 531; ‘¿Pero qué culpa tiene el padre Vieira de que ella no entienda a santo Tomás?’).

<sup>9</sup> Es la vieja tesis del sorjuanismo católico que viene de tiempos próximos a la muerte de sor Juana y sostenida por Alfonso Junco y Méndez Plancarte, retomada en el siglo XXI por Soriano Vallès, cuya postura la resume así Stephanie Kirk: “At the heart of the Soriano Vallès’ interpretation is a desire to prove that the ecclesiastical authorities did not censure or punish Sor Juana for her literary activities but instead celebrated her talent [...]. Despite his passionately held convictions, I do not find his argument regarding Sor Juana’s library to be persuasive” (2017, p. 32; ‘En el centro de la interpretación de Soriano Vallès está el deseo de probar que las autoridades eclesiásticas no censuraron o castigaron a Sor Juana por sus actividades literarias sino al contrario celebraron su talento ... A pesar de sus convicciones apasionadamente sostenidas, no encuentro que este argumento respecto de la biblioteca de sor Juana sea convincente’); algo extensivo a muchas de las apasionadas posturas sostenidas por este sorjuanista católico. “More recently Soriano has denounced with increasing vehemence any suggestion, however obvious, that Sor Juana was anything other than an obedient adherent of Roman Catholic orthodoxy”, constata Alessandra Luiselli (2017, p. 183; ‘Más recientemente Soriano ha denunciado con creciente vehemencia cualquier sugerencia, por más que obvia, sobre que sor Juana haya sido otra cosa que una sumisa adherente de la ortodoxia del catolicismo romano’). La mayoría de los críticos modernos contravienen las tesis católicas; véase la versión del final de sor Juana ofrecida por Ramírez Santacruz (2019, pp. 199-236). En la red pueden rastrearse las airadas réplicas contra estos autores –o de cualquier otro crítico que disienta de sus opiniones– por parte del representante de la interpretación impugnada.

Hay que dejar a los especialistas la dilucidación de aquellos dilemas biográficos. Pero es necesario cuestionar el presupuesto de un modelo escolástico o específicamente tomista como principio estructural del poema, tan objetable, en efecto, como las pretensiones de convertirlo en una obra integralmente neoplatónica o hermética. De cierto, el texto tiene más o menos contenidos que provienen de esas doctrinas de modo particular y, como es más frecuente, en cuanto elementos integrantes de un patrimonio colectivo de nociones e imágenes en la tradición occidental que son modelados en una exposición personal y única. La tentativa de mostrar su ortodoxia tomística supone una empresa que, aun llevada con toda la buena fe y la pericia posibles, está condenada al fracaso, incluso en mayor medida que los viejos esfuerzos por convertir a Dante en el tomista ortodoxo que no fue.<sup>10</sup> Tales intentos suponen una radical incomprensión de la constitución misma del lenguaje poético (su potente connotación intrínseca vuelve a un poema –el “ente fluido”– un conjunto semántico irreductible a una unidad denotativa cerrada), pero merecen algunas observaciones que complementen las evidencias que arrojó la indagación de los temas científicos examinados en el *Primero sueño*.

<sup>10</sup> Ni las múltiples contradicciones que ofrecen otras obras de Dante y el vasto poema a lo largo de su composición, o la diversa compañía de los *sapienti* en el cuarto cielo del Sol (*Paradiso* 10, que reúne a santo Tomás con Siger de Brabant), sirvieron para disuadir de sus intentos exegéticos a Philip Wicksteed y al padre Pierre Mandonnet. Pero valga citar algunas de las ponderadas observaciones de Gilson: “Jusqu’ici nous avons de quoi conclure que son thomisme ne fut ni si intégral, ni si exclusif qu’on l’a parfois supposé. [...] S’il existe, comme on l’assure, une ‘vision unifiante’ de son oeuvre, elle ne s’identifie ni à quelque philosophie, ni à une cause politique, ni même à une théologie. [...] L’oeuvre de Dante n’est pas un système, mais l’expression dialectique et lyrique de toutes ses loyautés” (1953, pp. 241 y 279; ‘Hasta aquí tenemos con qué concluir que su tomismo no fue ni tan integral ni tan exclusivo como a veces se ha supuesto ... Si existe, como se asegura, una ‘visión unificante’ de su obra, no se identifica ni con una filosofía, ni con una causa política, ni incluso con una teología ... La obra de Dante no es un sistema, sino la expresión dialéctica y lírica de todas sus lealtades’). Las sabias palabras de ese maestro del neotomismo son aplicables en gran medida al *Primero sueño*. Cabe notar esa cíclica propensión de expertos o aficionados por convertir en ortodoxos tomistas a diversos autores, algunos tan poco proclives a esa transmutación como sir Thomas Browne, a quien no ha faltado el crítico (Robert Sencourt) que quiso “reconducir tercamente su pensamiento al de santo Tomás” (Calasso, 2010, p. 15).

En efecto, los asuntos ya explorados sobre las correlaciones entre meteorología y fisiología, la etiología orgánica del sueño o las facultades interiores sirven como ejemplos contradictorios para dichos empeños por “escolastizar”, bajo criterios dogmáticos, el poema. Por supuesto, sor Juana no tenía obligación alguna de ceñirse estrictamente a puntuales criterios escolásticos en una exposición científica, menos aún en una creación imaginaria. Bien puede entenderse, según apuntaba Labastida, que en el *Primero sueño* ha “mostrado las limitaciones de las categorías escolásticas, pese a que no haya sido tal su propósito consciente, sino el de hacer ver que el intelecto es incapaz de comprender racionalmente el universo” (2015, p. 117). Otros estudiosos de diversas orientaciones ratifican, como Volek, esa lectura sobre “la insuficiencia de las categorías aristotélico-tomistas para explicar el mundo” (2016, p. 83).<sup>11</sup> Cuán “inconsciente” fuere dicha postura no es asunto tan llano; es difícil suponer que una inteligencia lúcida como la de sor Juana no vislumbrara en absoluto las implicaciones de la denuncia de tales límites epistemológicos y pueden por contrapartida encontrarse, en sus sutilezas, algunas marcas de consciencia crítica. Es notorio que la específica mención de las “categorías”, uno de esos elementos destacables en el poema como de cuño aristotélico retomados por la escolástica –aunque ni en ello se pueda ser tajante en cuanto concepto o fuente única posible, si se piensa por ejemplo en la *In Aristotelis Categorias Expositio* de Porfirio o su empleo por parte de Giordano Bruno–, se da con una calificación cuando menos ambigua de “artificiosas” (*Primero sueño* 581-582).<sup>12</sup> Por un lado, Sabat de Rivers y Rivers

<sup>11</sup> En el decurso del poema sor Juana “rechazará aquel glorioso ‘método’ aristotélico por inadecuado” (Volek, 2019, p. 110).

<sup>12</sup> Por supuesto, la índole peyorativa de la voz existía y es posible aplicarla sin mucha dificultad; algunos ejemplos: “minerua muda los cabellos d’ medusa en culebras quitandole los cabellos d’ oro porque quanto los no tan entendidos dieren oreja alas palabras artificiosas y fingidas tenientes color d’ santidad es necessario que sean engañados y despojados de sus bienes” (Madrigal, 1507, fol. 100vb, 243). “Duró este engaño algunos días, hasta que al cabo de pocos meses volvió Fortuna su rueda y salió a plaza la maldad con tanto artificio hasta allí cubierta” (Cervantes, 2015, vol. 1, p. 454, *Don Quijote* 1.34). La empresa “Del artificioso” (“Ay araña sutil que vas texendo, / Tan sutiles marañas, / Para caçar un triste

supusieron que se trata de un índice de “nominalismo” (hipótesis debatible);<sup>13</sup> por el otro, ha levantado sospechas en un defensor razonable de la relevancia del escolasticismo como Beuchot, quien se ha preguntado si no ha de verse en esta velada crítica una muestra de influjo cartesiano.<sup>14</sup> Es muy dudoso que avale un supuesto cartesianismo; pero, desde luego, las posiciones refractarias u hostiles a esas sutilezas onto-lógicas son numerosas: van del ataque de Plotino (*Enneades* 6.1-3) a la distancia de teólogos cristianos como san Gregorio de Nisa (que señaló como fuente de impiedad de Eunomio y Aecio la *κακοτεχνία* [‘mal artificio’] de Aristóteles),<sup>15</sup> san Jerónimo (que desdeñaba los sutiles “zarzales de Aristóteles” para

---

animalejo”) de Juan Francisco de Villava (1613, fol. 71a). “La virtud artificiosa es peor que la maldad, porque ésta se ejecuta por medio de aquélla” (Saavedra Fajardo, 1999, p. 697), etcétera.

<sup>13</sup> “El alma poética de Sor Juana parece ser nominalista, llamando ‘artificiosas’ estas abstracciones: pertenecen, no a la naturaleza, sino al reino del artificio humano” (Sabat de Rivers y Rivers, 1976, p. 32). Pero el pasaje del poema habla de “las cosas” (como puede entenderse que corresponde de modo substancial al aristotelismo, según ha defendido Mann, 2000) que “vienen a ceñirse” en ellas, luego de su “reducción metafísica”, no inicialmente de “conceptos” y menos de “nombres” o “términos” a los que se reducen en el nominalismo a las propias categorías, sin olvidar que para Ockham no hay tales “universales” (no hay sentido objetivo cuando se habla de *universalia in re*) también mencionados por sor Juana. Según indica Pini, en la interpretación ockhamista: “most of the statements that we read in the *Categories* refer to words and concepts, not to things. Ockham notes that many modern authors do not realize that Aristotle’s intention is to deal with terms and not with things; as a consequence, these authors endorse a realist interpretation of Aristotle’s treatise which is completely off target” (2008, p. 164; ‘la mayoría de las declaraciones que leemos en las *Categorías* se refieren a palabras y conceptos, no a cosas. Ockham observa que muchos autores modernos no se percatan de que la intención de Aristóteles es tratar con términos y no con cosas; como consecuencia, estos autores endosan una interpretación realista del tratado de Aristóteles que es por completo desacertada’). No se puede inferir por lo tanto una posición nominalista en ese pasaje del *Primer sueño*, pues la designación de las categorías referida a las cosas la contraviene, pero tampoco determina la cualidad ontológica de los universales como existentes, según la más común creencia escolástica, *in potentia* fuera de la mente e *in actu* dentro de ella (o *in actu* también fuera, para Duns Escoto, por su identidad con los individuales), o si precisamente se les considera *in re* o *post rem*, etcétera.

<sup>14</sup> “¿Alababa la monja al Estagirita, o ponía en duda la pretendida naturalidad de su esquema categorial? ¿Reafirmaba la doctrina aristotélico-escolástica? ¿Cuestionaba sutilmente la verdad de dicho esquema? Si es cierto su contagio de cartesianismo, ésta sería una manifestación clara del mismo, pues fueron cartesianos –los lógicos de Port-Royal– los que con más fuerza objetaron que el cuadro categorial de Aristóteles no podía ser el único ni el más natural, sino que lo declaraban artificial y arbitrario” (Beuchot, 1997, p. 201).

<sup>15</sup> ὅτι καθάπερ τῷ Ἀετίῳ πορισμὸς ἦν ἡ ἀσέβεια [ἢ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία] (*Contra Eunomium* 1.55; ‘que como ganancia en Aecio la impiedad era [el mal artificio de Aristóteles]’).

las altas materias de la religión),<sup>16</sup> san Ambrosio o el Cusano<sup>17</sup> (sin olvidar a pensadores de otras tradiciones, como Suhrawardī). Y aunque el aristotelismo fue abrazado por la escolástica, siguió siendo objeto de críticas decididas formuladas por los humanistas, de modo destacado, por Lorenzo Valla:

Haec autem decem esse dicuntur, affectato magis quam necessario numero, si eidem Boetio credere volumus dicenti in *Arithmetica*:

Inde etiam in Aristotelica atque Archytæ prius decem prædicamentorum descriptione Pythagoricum denarium manifestum est inveniri, quandoquidem et Plato, studiosissimus Pythagoræ, secundum eam disputationem dividit, et Archytas Pythagoreus ante Aristotelem, licet quibusdam sit ambiguum, decem hæc prædicamenta constituit. (*Arithmetica*, II, 41)

Ex his Boetii verbis videtur Archytas amore Pythagorei numeri potius quam rei ratione decem prædicamenta constituisse. (Valla, 2012, vol. 1, pp. 12 y 14, *Disputationes dialecticæ* 1.1)

[Ahora bien, se dice que éstas son diez, con número más artificial que necesario, si queremos creer a lo que el propio Boecio dice en su *Arithmetica*:

De allí que en la clasificación aristotélica y aún primero de Arquitas de los diez predicamentos es manifiesto hallar un denario pitagórico, puesto que también Platón, muy estudioso de Pitágoras, divide conforme

<sup>16</sup> "Non campum rhetorici desideramus eloquii, non dialecticorum tendiculas, nec Aristotelis spineta conquirimus" (san Jerónimo, 1845b, [pL 23] col. 194A, *De perpetua virginitate beatæ Mariæ aduersus Heluidium* 2; 'No deseamos el campo de la elocuencia retórica, ni las redes de los dialécticos, ni las sutilezas de Aristóteles').

<sup>17</sup> "Nam etsi omnium sim ignorantissimus, sufficiat saltim mihi, quod huius ignorantiae scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: 'A dialecticis libera nos, Domine'. Nam garrula logica sacratissimæ theologiae potius obest quam conferat" (Cusa, 2007, p. 21, *Apologia doctæ ignorantiae* 31; 'Pues aunque soy el más ignorante de todas las cosas, me basta al menos que tenga la ciencia de esta ignorancia, que el adversario no tiene, aunque delire. Se lee que el beatísimo Ambrosio ha añadido a las letanías: «De los dialécticos líbranos, Señor». Pues la lógica charlatana perjudica antes que ser útil a la sacratísima teología').

a esta cuenta, y Arquitas el Pitagórico antes que Aristóteles, aunque para algunos sea dudoso, ha establecido estos diez predicamentos. De estas palabras de Boecio se comprende que Arquitas por amor a Pitágoras antes que en razón de la materia ha establecido los diez predicamentos].

La acusación es justamente la “artificiosidad” del número de las categorías o predicamentos, derivado no de la razón de las cosas sino de un cuestionable apego al legado pitagórico. El señalamiento será repetido en términos similares y más acerbo tono por Agrippa:

Dialectici decem numerant prædicamenta quæ vocant genera generalissima [...] quibus omnia constare putant, & intelligi, quæcunque in toto vniuersoque orbiculari mundo continentur. [...] Hoc totum est egregium illud artificium, hæc eius sunt extrema confinia quibus omnia combinare, diuidere, & concludere opinantur, per quædam quæ refelli posse impossibile putant axiomata, atque hæc sunt logici artificii portentosa, & alta mysteria, magnoque labore exquisita; a magistris fallacibus quæ tanquam occulta quædam et archana non omnes profiteri licet, nec discere, nisi illos qui grandes mercedes pro illis præstare possunt, magnisque sumptibus auctoritatem hanc sibi inter scholasticos coemerint. (1530, h. sig. G1r-v)

[Los dialécticos enumeran diez predicaciones que llaman los géneros más generales ... por los cuales consideran que concuerdan y se entienden todas las cosas, cualesquiera que estén contenidas en todo el universo orbicular ... Todo esto es aquel excelente artificio, éstos son sus extremos confines por los cuales opinan combinar, dividir y concluir todas las cosas, por ciertos axiomas que consideran ser imposibles de refutar, y aún son estas cosas portentosos y altos misterios del artificio lógico y selectos con gran trabajo; de maestros falaces que, como algunas cosas ocultas y arcanas, no está permitido a todos profesar ni aprender, sino a aquellos que pueden proporcionar grandes mercedes para ellos, y con grandes gastos habrán comprado para sí esta autoridad entre los escolásticos].

Tampoco se abstuvo de expresar objeciones en su contra Juan Luis Vives, a causa de su obscuridad, dificultad y su distancia de la evidencia sensible y la cognición humana.<sup>18</sup> Hay otros ejemplos notables de animosidad en contra de las enseñanzas aristotélicas en el siglo XVI (Gianfrancesco Pico della Mirandola, Francesco Patrizi) que alcanza de cierto su culmen en el XVII, en los juicios de Bacon, Hobbes, Descartes, Gassendi, Locke y las descalificaciones de Port-Royal: “Voilà les X. Categories d’Aristote, dont on fait tant de mysteres dans les écoles [...] quoy qu’à dire le vray ce soit vne chose de soy tres-peu vtile, [...] toute arbitraire, & qui n’a de fondement que l’imagination d’un homme qui n’a eu aucune autorité de prescrire de loy aux autres” ([Arnauld y Nicole], 1662, p. 43; ‘He ahí las diez categorías de Aristóteles, de las cuales han hecho tantos misterios las escuelas ... que a decir verdad es ésta una cosa de suyo muy poco útil ... toda arbitraria, que no tiene por fundamento sino la imaginación de un hombre que no ha tenido autoridad alguna para prescribirla como ley a los otros’). Sea cual fuere la precisa opinión de sor Juana al respecto, llamar “artificiosas” a las categorías con dificultad puede tomarse como un elogio (dudosa alabanza la que replica un dardo verbal de ataques tan reiterados<sup>19</sup> y que incide en una intrínseca

<sup>18</sup> “Decem facit rerum genera, in qua distributione siue ipse autor illius fuerit, siue quis alius Pythagoricus, aut Megarensis, quid secutus sit, equidem non facile dixerim. Neque enim ordinem essentiae ipsarum rerum, quem nemo percipere, & tenere potest, quum sint rerum essentiae, uel ipso Aristotele teste, obscurissimae, & procul à cognitione mentis humanae remotae. Adhuc enim inter eos, qui operam aliquam in studijs philosophiae ponunt, ambigitur, quae uera sint inhærentia à substantijs illis, quibus adhærent, non mente, & cogitatione, sed re uera distincta, tametsi non sede, aut loco, quæ contrà. Sensuum uero, & cognitionis nostrae ordinem, non est secutus” (Vives, 1555, vol. 1, p. 375, *De causis corruptarum artium libri septem* 1.3; ‘Presenta diez géneros de cosas, en cuya distribución no puedo decir fácilmente si él mismo fue el autor, o si algún otro pitagórico o megareense, que él siguió. Y en efecto al orden de la esencia de las mismas cosas nadie puede percibirlo ni tenerlo, ya que las esencias de las cosas son, hasta el propio Aristóteles lo atestigua, obscurísimas y en un sitio lejano remotas del conocimiento de la mente humana. Pero aún entre los que ponen algún esfuerzo en los estudios de la filosofía, se discute qué verdades son inherentes a aquellas substancias a las que se adhieren, no en la mente y el pensamiento, sino en la realidad discernida, aunque sin residencia o lugar, y qué de modo contrario. De cierto, no ha seguido el orden de los sentidos y de nuestro conocimiento’).

<sup>19</sup> Uno más, de Gale, al encarecer las enseñanzas de la dialéctica socrático-platónica: “And al this with much harmonie, simplicitie, and plainnesse, without that Artifice which Aristotle

condición defectiva), antes que una crítica o al menos una ironía que prolonga esa larga cadena de descalificaciones por su índole menos onto-lógicamente necesaria<sup>20</sup> que “ingeniosamente” fabricada y por ello “sofística” y frágil, ya que no obtenía las categorías del mundo sino infería al mundo desde las categorías, según los señalamientos de Bacon contra el estagirita (“qui philosophiam naturalem dialectica sua corrumpit; quum mundum ex categoriis effecerit”; Bacon, 1858b, pp. 173-174, *Novum organum* 2.1.63; ‘quien corrompió la filosofía natural con su dialéctica; puesto que dedujo al mundo a partir de las categorías’). En el poema se las menciona como una tentativa del arte por “reparar” el “defecto” de la intuición (*Primero sueño* 589-592). Intento fallido: las herramientas y los métodos de pro-sapia aristotélica se revelan, igual que las demás tentativas, incapaces para cumplir con la aspiración cognoscitiva del alma soñante y por ello su perfil se emparenta, de forma explícita o implícita, con esas críticas cíclicamente esgrimidas en contra del tomismo.<sup>21</sup>

Tampoco resuelve la cuestión recordar la división general de modos cognoscitivos expuesta también por la escolástica, pues el distingo básico entre un conocimiento directo intuitivo de las Ideas y otro gradual y preparatorio del *lógos* dialéctico fue expuesto por el propio Platón (*Republica* 518c-d, 532a-b, 533a). Ambas vertientes pueden explicarse, según indicaba José Gaos, como “el intuicionismo de la corriente agustiniana y

---

introduced” (1672, p. 315; ‘Y todo esto con mucho mayor armonía, simplicidad y llaneza, sin ese artificio que Aristóteles introdujo’).

<sup>20</sup> Contrario así a la visión tomista, por cuanto no son creaciones mentales: “The categories are not mental forms which the knowing subject by some categorical formation develops as the structural form of an object, rather they are objective modifications that belong to being independently of our thought or willing” (Mayer, 1944, p. 106; ‘Las categorías no son formas mentales que el sujeto cognoscente por alguna formación categórica desarrolla como la forma estructural de un objeto, antes bien ellas son modificaciones objetivas que pertenecen al ser independientemente de nuestro pensamiento o voluntad’).

<sup>21</sup> Los cíclicos reclamos “against scholasticism, authoritarian dogmatism, the anti-scientific spirit, metaphysical verbalism, an out-moded formal logic, and a puerile subservience to antiquity, especially the scheme of Aristotelian categories” (Adler, 1948, p. 3; ‘en contra del escolasticismo: dogmatismo autoritario, espíritu anticientífico, verbalismo metafísico, una lógica formal anticuada y un pueril servilismo a la antigüedad, especialmente al esquema de las categorías aristotélicas’).

franciscana, el racionalismo discursivo de la corriente aristotélica, tomista y suarista”, por cuanto son “los dos únicos métodos de todo conocimiento posible” (1960, p. 65). Una cosa es aplicar una lectura neoplatónica (que algún convencido u ocioso puede intentar en todos sus pasajes), agustiniana o escolástica, sea tomista, ockhamista o suarista, o bien, desde la filosofía moderna, del *Primero sueño* (para cualquier complejo sistema de pensamiento, con mayor o menor cercanía y según la destreza del exégeta, es posible tal ejercicio); otra distinta adjudicarle una intrínseca intención y estructura de esa naturaleza en su propia composición. Desde luego, un poema (el “ente fluido”) tiene tal ductilidad que en el comentario “filosófico” puede adquirir tanto el fondo como la forma y el color del recipiente en el que busca verterse; más aún si se malinterpreta y se deforma primero el marco teórico de referencia para deformar después el texto con vistas a obtener el deseado transvase. Pero las contradicciones que resultan de tales intentos son múltiples e insalvables. En este caso, es insostenible que se pretenda resolver el contenido crítico del poema leyéndolo como una censura de las empresas cognoscitivas de la Modernidad,<sup>22</sup> mientras se afirma al mismo tiempo la comprobable certeza de que sólo echa mano del legado doctrinal premoderno (neoplatonismo, aristotelismo escolástico, probable ptolemismo, galenismo). Por si fuera poco, la conclusión “empirista” que se le atribuye<sup>23</sup> no se compadece con la epistemología aristotélica en la que el tomismo descansa (Méndez, 2012, p. 216,

<sup>22</sup> Según cree Soriano Vallès, el poema nos mostraría “a una mujer consciente no sólo de sus compromisos, sino de la toma de posición efectuada ante los perturbadores planteamientos (tanto ‘científicos’ como sociales y, principalmente, morales) de la nueva ciencia europea” (2019, p. 15). Para esta intrincada exégesis, impasible ante la paradoja, se debe entender que sor Juana era tan implacablemente ortodoxa que debió por necesidad atacar, no la tradición, sino las formas descaminadas y peligrosas del pensamiento moderno, pero era tan pudorosamente ortodoxa que, impedida para representar tan odiosos desvíos, tuvo que usar como alegoría de éstos las formas antiguas que en el fondo defendía.

<sup>23</sup> La conclusión de Soriano Vallès, que tiende a reducir el “escolasticismo” a una corriente unitaria riesgosamente emparentada con el empirismo vulgar: “lo que vemos es a una Sor Juana decidida y definida: al ser humano, afirmará con los escolásticos, le es dada una parcela de conocimiento: aquélla correspondiente al mundo de lo sensible” (2019, p. 15).

n. 52); se desemeja un poco menos de la enseñada por Ockham,<sup>24</sup> y casi más bien perfila un anticipo de la crítica del conocimiento y el empirismo agnóstico de Hume (no en balde comparado con el propio Ockham), que negaba la validez de “otro mundo” que se replica al infinito: “It were better [...] never to look beyond the present material world” (Hume, 2007, p. 38; ‘Fuere mejor ... nunca mirar más allá del presente mundo material’).

Por su parte, es válido subrayar los principios y orientación empirista de santo Tomás que marcaron una tendencia en el avanzado escolasticismo (Moody, 1975, p. 297), pero no puede olvidarse la importantísima dimensión metafísica de su pensamiento y –sin necesidad de abrazar las exégesis del “tomismo transcendental” según el cual “‘being’ is contributed a priori by the intellect itself”: Donceel, 1974, p. 76; ‘el «ser» es aportado *a priori* por el mismo intelecto’– puede de forma moderada ponderarse que su filosofía “transcends the limits of classical empiricism” (Lisska, 2016, p. 65; ‘transciende los límites del empirismo clásico’). Valga citar a una autoridad en el tema que resume de modo didáctico el proceso cognoscitivo, sobre el que, en efecto, “Thomas holds that all of our knowledge begins with sense experience and must in some way be derived from it” (‘Tomás sostiene que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia sensible y debe de algún modo ser derivado de él’), para pasar indefectiblemente por un reconocimiento del *sensus communis*, sin detenerse ahí:

<sup>24</sup> Véase Méndez (2012, p. 216, n. 52). Hay un reciente intento de lectura “nominalista” de Gamboa López (2016). Entre quienes defienden la índole escolástica del poema, la lectura de Gamboa es más flexible al aceptar una parte “realista” (platónico-agustiniana) y otra “nominalista” (ockhamista) y al reconocer la evidente necesidad de los “sentidos interiores” en la cognición. Con todo, la propuesta es de varios modos discutible (a la vista están las referencias a los procesos de “abstracción” desde los *phantasmata* hasta los “universales”, o la declaración “aun la más fácil parte no entendía”, que no se limita a una mera consideración de los límites del juicio) y adolece de esa insistencia de convertir al poema en expresión de una doctrina específica; cabe al menos destacar que la afirmada “preferencia” por el nominalismo (2016, p. 412) puede controvertirse según su dinámica estructural, siendo la intuitiva la primera vía intentada y cuyo fracaso redundaba en ese segundo camino supletorio que tampoco resulta plausible y por ello se atisba en efecto un nuevo “atrevimiento” de procurar la total comprensión intuitiva.

According to Aquinas's general theory of knowledge, however, other steps are required for this to happen. Still at the level of the internal senses, another internal sense power will produce an image or likeness in which the form of the external object, as appropriately distinguished and organized by the common sense, is preserved. This likeness is known as a phantasm and is produced by the internal sense known as the imagination. This phantasm in turn is submitted to the light of the intellect's active or abstractive power, the agent intellect, which abstracts the potentially intelligible content contained therein from its individuating conditions and renders it actually intelligible. This abstracted intelligible content in turn is impressed on the other intellective power, the possible intellect (*intellectus possibilis*), and is grasped or apprehended by it. (Wippel, 2000, pp. 35-37)

[De acuerdo con la teoría general del conocimiento de Aquino, sin embargo, otros pasos se requieren para que esto suceda. Aún al nivel de los sentidos interiores, otra potencia sensible interior producirá una imagen o semejanza en la cual la forma del objeto externo, como es apropiadamente distinguido y organizado por el sentido común, se preserva. Esta semejanza es conocida como fantasma y es producida por el sentido interno conocido como imaginación. Este fantasma a su turno es sometido a la luz del intelecto activo o poder abstractivo, el intelecto agente, que abstrae el contenido potencialmente inteligible incluso en él a partir de sus condiciones de individuación y lo vuelve actualmente inteligible. Este contenido inteligible abstraído a su vez es impreso en el otro poder intelectivo, el intelecto posible (*intellectus possibilis*), y es comprendido o aprehendido por él].

El pensamiento es evidentemente un proceso *interior* (también en la "notitia intuitiva" ockhamiana); sería antitomístico suponer una negación y abandono de las facultades anímicas indispensables para la intelección, de los "intelectuales bellos ojos" para meramente colocarse con los ojos carnales de frente a la materialidad, afirmando la simple certeza de la inmediata percepción sensorial (ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ

ἀληθής, ‘pues la sensación de los propios [sensibles] siempre es verdadera’: Aristóteles, *De anima* 3.3.427b11-12) común a los animales y fuera aún –al decir de Hegel– de la más elemental escuela de la sabiduría.<sup>25</sup> En términos psico-epistemológicos, como sentenciará Kant, no se puede dar la aprehensión derivada de la percepción sin la facultad sintética de la imaginación.<sup>26</sup> Pero en el propio aristotelismo se asume ya una clara jerarquización de las potencias (“l’imagination est une fonction supérieure à la sensation”: Rodier, 1900, vol. 2, p. 429; ‘la imaginación es una función superior a la sensación’) abrazada por sus continuadores medievales. Desde el punto de vista escolástico, no se podría suponer meramente una falsedad radical de “phantasmata qua phantasmata” (‘los fantasmas en cuanto fantasmas’); por el contrario, el *phantasma* es la evidencia sensible *interiorizada* indispensable para la cognición. Hay una unidad ontológica y epistemológica del dato sensible y de su imagen comentada por Ockham:

<sup>25</sup> “In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm” (Hegel, 2003, vol. 3, p. 91, *Phänomenologie des Geistes* A.1; ‘En esta consideración puede decirse que aquellos que afirman la verdad y la certeza de la realidad de los objetos sensibles deben remitirse a la más baja escuela de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco y que primero tienen que aprender el misterio de comer pan y beber vino; porque el iniciado en estos misterios llega no sólo a la duda sobre el ser de las cosas sensibles, sino también a la desesperación de él’).

<sup>26</sup> Un “descubrimiento” destacado por el propio filósofo: “Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht” (Kant, 1956, p. 176, n. \*; ‘Que la imaginación sea un necesario ingrediente de la misma percepción, es algo en lo que acaso no ha pensado aún psicólogo alguno’). Y, sin embargo, en la vieja epistemología aristotélica hay ya una intuición básica de esta necesidad de la fantasía cifrada en el categórico dicho διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ (Aristóteles, 1984, *De anima* 3.7.431a.15; ‘por ello el alma nunca piensa sin una imagen’); es decir, aun en la “presencialidad” misma, lo que el alma conoce es una “imagen” de la realidad, esto es, una elaboración de la propia fantasía que tiene en efecto la labor “sintética”, en su identidad con el *sensus communis*, de permitir comprender la múltiple “fenomenicidad” del objeto en una aprehensión unitaria.

in sensu exteriori est species. [...] in sensu interiori est species. [...] Et dico quod Philosophus per phantasmata, simulacra, idola, imagines non intelligit aliqua realiter distincta a rebus extra, sed sicut in primo dictum est de idea, quod non dicit aliquid aliud nisi creaturam cognitam, ita in proposito imago dicit ipsam rem secundum quod terminat actum sensus interioris in absentia rei sensibilis. [...] sicut in aqua apparet idolum, non quia aliquid ibi appareat praeter rem extra existentem, sed ipsamet res, ita est interius quod ipsamet res prius sensata apparet, hoc est terminat actum phantasiandi". (William of Ockham, 1982, pp. 128-129, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* q3.105.5-6)

[en el sentido exterior está la forma ... en el sentido interior está la forma ... Y digo que el Filósofo por fantasmas, simulacros, ídolos e imágenes no entiende realmente otra cosa distinta de las cosas en el exterior, sino como primero ha dicho sobre la idea, que no dice algo distinto sino la criatura conocida, así a propósito dice que la imagen es la cosa misma después que termina el acto del sentido interior en ausencia de la cosa sensible ... así como en el agua aparece la imagen, no porque aparezca algo ahí además de la cosa que existe fuera, sino la cosa misma, así es que la cosa misma antes percibida aparece más interiormente, esto es, termina el acto de imaginar].

Tal es la "ontología de la imagen" que puede, por ejemplo, corroborarse en los teóricos de la Contrarreforma que especularon sobre ella para justificar la validez de las representaciones plásticas atacadas por el aniconismo reformista.

Pero saltan a la vista con facilidad aún más hondas contradicciones que estorban y desautorizan para este propósito semejante tentativa interpretativa. En realidad, desde el tomismo se tendría que apuntar una lectura crítica radical del poema, necesaria desde estos postulados:

Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodam modo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus

dicat in *III Caeli et mundi* quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis ex qua debemus de aliis iudicare, et similiter dicat in *VI Ethicorum* quod sensus est extremi sicut intellectus principiorum, extrema appellans illa in quae fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium quin quantum ad aliquid homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis, quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res sed similitudines rerum. (Santo Tomás de Aquino, 1992a, p. 254, *Quaestiones disputatae. De veritate* qu2.ar3.ad2)

[Pero porque el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, es necesario a algún sentido resolver de algún modo todas las cosas de cuantas juzgamos; de donde el Filósofo dice en el libro tercero *Del cielo y el mundo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible de acuerdo con la cual debemos juzgar sobre otras, y de forma similar dice en el libro sexto de la *Ética* que el sentido es del extremo como el intelecto de los principios, llamando extremas aquellas cosas en las que se hace la resolución del que juzga. Entonces, porque en el sueño están sujetos los sentidos, no puede ser perfecto el juicio, más aún a medida que el hombre se engaña en algo atendiendo a semejanzas de las cosas más que a las cosas mismas, por mucho que a veces el que duerme conozca de algunas que no son cosas sino semejanzas de las cosas].

Doble error el de la búsqueda del conocimiento en el sueño: no sólo el alma carece de juicio al soñar, sino que su visión es irreal, no mira las “cosas mismas” sino sus meras “semejanzas”, degradadas en este punto por debajo de los *phantasmata*<sup>27</sup> indispensables para la intelección

<sup>27</sup> Correspondería en tal caso a una vieja distinción estoica, atribuida a Crisipo, que deslinda la φαντασία ('fantasía') y su contenido el φανταστόν ('imaginado'), impresión de origen sensible, del φανταστικόν ('fantástico') y el φάντασμα ('fantasma') vacío, "apariciencia" (δόκησις) mental οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνουσ ('del tipo que se genera en los sueños': *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.54-55).

(en palabras de Lisska, que parafrasean el pensamiento tomista: “No, a dream image is just *not* like a perception!”: 2016, p. 88; ‘«¡No, una imagen soñada *no* es lo mismo que una percepción!»’). Tramado de irrealidad irreflexiva, se presume ser el peor escenario posible para plantear cualquier problema filosófico; todo lo dicho en ese marco es inexorablemente falso y, desde dicha convicción, la más absurda tentativa pretender asomarse siquiera a los enigmas de la ontología o la epistemología a partir de un sueño, uno “des états pathologiques si chers aux sceptiques et aux idéalistes de toute espèce” (‘uno de los estados patológicos tan queridos a los escépticos e idealistas de toda clase’), según indicaba críticamente Gilson desde la óptica tomística; y más:

Puisque c’est la sensation qui atteste les existences, nous n’avons pas besoin d’autre indice existentiel que la certitude dont la sensation s’accompagne. Que celui qui ne dispose plus de ce critère soit exposé à l’erreur, c’est chose naturelle. Tant qu’il dort, le rêveur peut ne pas savoir qu’il rêve, mais il sait qu’il rêvait dès qu’il s’est réveillé. Le cas serait tragique si les philosophes philosophaient en rêve: c’est ce que le réaliste du moins s’efforce d’éviter. (1947, pp. 197 y 204)

[Puesto que es la sensación la que atestigua las existencias, no tenemos necesidad de algún otro índice existencial que la certidumbre de la que la sensación se acompaña. Que aquel que no dispone más que de este criterio sea expuesto al error, es cosa natural. Mientras duerme, el soñador no puede saber que sueña, pero sabe que sueña tan pronto como se ha despertado. El caso sería trágico si los filósofos filosofasen en un sueño: esto es lo que el realista al menos se esfuerza por evitar].

La posibilidad de semejante tragedia, ni más ni menos, es la que acecha al pensador “realista” desde los etéreos simulacros del sueño (donde la *illusio* es no sólo su engaño sino su latente ironía); por su parte, el poema abraza esta dimensión trágica y se abrasa en ella. Sin embargo, de

acuerdo con tales postulados, sugerir una demanda cognoscitiva donde no hay ni *resolutio intellectus* ni *resolutio ad sensum* es tan garrafal despropósito como abrumadora simpleza concluir que el poema sólo fue concebido y ejecutado para ofrecer su propia cancelación (como un “suicido” del onirismo poético en las aras del realismo), por cuanto el alma soñante se despierta de los inanes simulacros para presuntamente entregarse a un cándido sensualismo antifilosófico, reduciendo el bello despliegue de las palabras a un necio y vano ejercicio de gratuidad verbal.<sup>28</sup> Pero, según lo visto, sor Juana no compartía la visión más bien negativa de los sueños propia del aristotelismo tomista; su actitud resulta por el contrario cónsona, en este punto, a la de los neoplatónicos y, en general, a la de esos “escépticos e idealistas de toda clase”, y de la que casi fatalmente “adolecen” los poetas, poco apreciados por el “realismo” tomista.

<sup>28</sup> Aunque la multiforme literatura no cancele por completo que la obra maestra de sor Juana pueda leerse de forma neutra o incluso *in bono* de semejante manera, pero menos como una nunca declarada adhesión a algún “realismo” o sensualismo que como afirmación total de la *phantasia*, implícita tanto en la naturaleza imaginada e ilusoria del conocimiento como en la consagración que hace de su propia construcción imaginaria en cuanto poema. Así, la obra se reduciría a un radical ejercicio de palinodia y despedida de su búsqueda y anhelos intelectuales; asumidos éstos como nulos y aun peligrosos, quedarían confinados al marco de un mero “sueño”, vano e inasible, que sólo una poderosa y final impulsión poética habría llevado a la autora a referir y “eternizar” en la memorable “ruina” del *Primero sueño*. La claudicación científico-filosófica habría servido al triunfo postrero de la poesía, que echó mano de aquélla para consumarse y consumirse ella misma en esa exaltación final. Su valor en tal caso es fundamentalmente vivencial y estético, sin implicar un terminante dictamen epistemológico (es sólo el infausto y hermoso cuento de un personal fracaso) ni mayor justificación moral; incluso, el testamentario acto de escribir refuerza su contextura éticamente cuestionable (una transferencia de *hybris* intelectual a *hybris* artística) al ofrecer una “advertencia” muy dudosa por cuanto susceptible de dar pábulo antes a nuevas temeridades que a disuasiones y arrepentimientos (según muestra el “pernicioso ejemplar” mitológico de Faetonte); en esos términos, sería más plausible el silencio, pero sobre él se han impuesto las necesidades expresivas del arte. Si tal fuere el caso, esta renuncia en aras de la poesía carece de un explícito talante religioso y no puede juzgarse en modo alguno como reflejo de la filosofía escolástica, o sólo en lo anecdótico, remedando de lejos y sin contenido sobrenatural las irónicas o misteriosas transmutaciones de sus grandes maestros, ya la simplicidad originaria y última atribuida a san Alberto Magno (“Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus”: Hegel, 2003, vol. 19, p. 569, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 2; ‘Alberto fue hecho repentinamente de asno filósofo, y de filósofo asno’) o aun la *stupefactio* sufrida por santo Tomás antes de su muerte, según el testimonio de su *socius* Reginaldo da Piperno (Bolland, Henschen y Papenbroeck, 1688, vol. 1, pp. 712-713).

Por ello se evidencia descaminado pensar que propone la inquisición de los temas que trata, desde el más alto (la Causa primera) hasta los más humildes (la fuente, la rosa), como inane persecución de falsas imágenes de *sensibilia singularia* realizada por

quien aun la más pequeña,  
aun la más fácil parte no entendía  
de los más manüales  
efectos naturales.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 526, *Primero sueño* 708-711)

No se plantea la voz poética, de modo absurdo y baladí, la deficiencia accesoria de unas supuestas *similitudines* insubstanciales del sueño y la incapacidad operativa del juicio en ese estado, sino que, a partir de *poetica phantasmata*, enuncia como dictamen general su insuficiencia comprensora y la radical incognoscibilidad de las cosas. Pues el sueño habla de la vigilia y la revela, pero lo hace además a través de otro medio, el lenguaje poético, que se apropia de la mediación onírica y potencia su significado. Doble transgresión: hacer el examen y sugerir la precariedad de conocimientos superiores (el de la intuición filosófica o el atribuido a las categorías aristotélicas) desde los ámbitos epistemológicamente inferiores del sueño y la imaginación y desde la “más pequeña entre todas las doctrinas”, la poesía y su proceder por semejanzas y representaciones<sup>29</sup> (desvalorización teológica, claro está, refutada por los poetas medievales como Dante); método defectivo más propio de Platón y sus alumnos, desdénado por Aristóteles y su discípulo santo Tomás: “Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet” (santo

<sup>29</sup> “procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, infima inter omnes doctrinas” (santo Tomás de Aquino, 1980c, p. 186b, *Summa theologiae* 1.q.1. ar.9.agl); ‘proceder en cambio por semejanzas varias y representaciones, es propio de la poesía, la más pequeña entre todas las doctrinas’; véase Curtius (1993, pp. 473-476).

Tomás de Aquino, 1948, p. 31a, *In Aristotelis librum De anima commentarium* 1.8.107; ‘Platón tuvo un mal método de enseñar. Pues todo lo dice en forma figurada, y enseña a través de símbolos’). De modo contrastado, en la obra sorjuanina “la ciencia y la filosofía se tornan sorprendidos súbditos de la poesía” (Morera de Guijarro, 2020, p. 345); con ello alcanza, en su idea y factura, el culmen de las concepciones humanistas sobre la poesía que en España enuncia un ya referido pasaje del *Quijote* (2.16). Así, el camino del *Primero sueño* es contrario al escolástico no sólo en cuanto a su contenido sino en su misma forma. Muy poco tiene que ver el juego de la fantasía, la proliferación intuitiva de las imágenes, y aun, la temperatura emotiva de la liberación intelectual expresados en el poema con las grandes exposiciones sistemáticas –admirables y frías catedrales de conceptos y sutilezas– del escolasticismo. No es extraño: el árido y esquemático formalismo escolástico es discordante en espíritu de la poesía.

Puede por tanto refutarse con razonable certidumbre que el poema sea fruto de un pensamiento de fehaciente inspiración y factura aristotélico-tomista, pues ni abraza o valida elementos particulares que le son distintivos ni refleja en ninguno de sus pasajes la compatibilidad entre filosofía y teología ni la utilidad de aquélla para ésta,<sup>30</sup> características *cardinales* de la vasta y compleja doctrina de santo Tomás. El *Primero sueño* no sólo no es “tomístico” en muchos de sus elementos constitutivos, sino que cabría decir que, en el fundamento mismo de su hechura poética, su planteamiento onírico y su visión crítica del conocimiento

<sup>30</sup> Por supuesto, para el *doctor angelicus* la filosofía no es una disciplina por entero independiente sino supeditada a la teología: “Aquinas would have been deeply uncomfortable with a notion of philosophy as autonomous and separate from theology [...]. [he] adopts the view that metaphysics is both distinct from, and yet inherently oriented towards, theological contemplation. Christian theology, in turn, draw on philosophical arguments to clarify and strengthen (not ‘to prove’) its own position” (Van Nieuwenhove, 2021, p. 199; ‘Aquino habría estado profundamente incómodo con una noción de la filosofía como autónoma y separada de la teología ... [él] adopta la visión de que la metafísica es tanto distinta como a la vez inherentemente orientada hacia la contemplación teológica. La teología cristiana por su parte aprovecha argumentos filosóficos para clarificar y fortalecer [no «probar»] su propia posición’).

resulta extraño al tomismo. La insatisfacción cognoscitiva cantada en él es incuestionablemente contradictoria de la orientación ontológica y epistemológica del tomismo en particular y del escolasticismo en general, caracterizado por una básica confianza gnoseológica sobre la creación toda y su hacedor absoluto: “Die Philosophie der Scholastik ist vorzugsweise eine Philosophie des Seins, getragen von der Überzeugung, daß der Menscheng Geist durch die Erscheinungen hindurch zum Sein und Wesen der Dinge vorzudringen und zuhächst zum absoluten göttlichen Sein” (Grabmann, 1921, p. 38; ‘La filosofía de la escolástica es preferentemente una filosofía del ser, sostenida por la convicción de que el espíritu del hombre penetra a través de las apariencias en el ser y la esencia de las cosas y en la cima en el absoluto ser divino’).

Ahora bien, con vistas al esclarecimiento del significado general de la obra, desde diversas posiciones críticas se intenta una lectura sobre la disolución de la noche y el sueño como alegoría epistemológica que encuentra su ápice en el conclusivo “y yo despierta”,<sup>31</sup> que es tan poderosamente sugestivo como indeterminado; a la letra dice sólo lo que dice: el yo femenino emerge al término del sueño con la cesación de los vapores y la llegada del amanecer; interpretado alegóricamente, puede decir tantas cosas como cada lector quiera entender. Cabe advertir que, en la previa observación concurrente enlazada por la rima “quedando a luz más cierta / el mundo iluminado, y yo despierta” (974-975), el “luz más cierta” tiene un doble término de comparación posible, indicado por Méndez

<sup>31</sup> Por ejemplo, lo opinado por Xirau: “es un despertar espiritual que se define como rechazo de las sombras nocturnas, de las tentaciones de un conocimiento absoluto, de las indecisiones emotivas y teóricas de quien creyó de veras en la ciencia, en la filosofía, la poesía” (1989, p. 208). Xirau reaccionaba a la lectura “escéptica” de Gaos, sin poder fundamentar textualmente la supuesta fluctuación al interior del poema “entre la afirmación de un saber total en cuanto al ser y la afirmación razonable de un conocimiento limitado del ser”, pues la obra no afirma sino aspira a dicho saber absoluto que se muestra inalcanzable al tiempo que apunta el incumplimiento del conocimiento particular, y ciertamente en ningún punto declara abiertamente la resolución de las contradicciones involucradas. Xirau ha formulado en otras ocasiones una discutible lectura “conciliadora” de obras particularmente complejas (como la *Ifigenia cruel* de Alfonso Reyes).

Plancarte: “con una luz más cierta que la de la Aurora y del Sueño” (sor Juana Inés de la Cruz, 1951, p. 617). El sentido más literal es sin embargo el que implica a las tenues luminosidades del alba y que al lector de la época le debió evocar contrastivamente un célebre verso gongorino: “pisando la dudosa luz del día” (Góngora, 2008, p. 339, *Fábula de Polifemo y Galatea* 9h, 72); la expresión aparece en otros autores, como el obispo Palafox: “y el mirarlo fuesse antes de amanecer en la dudosa luz de la mañana, que llaman el Crepusculo del dia” (1659a, p. 424a-b). Además, el sintagma aparece en el poema mayor gongorino para referirse al ascenso de un girifalte a gran altura, en zona de acción más directa de los rayos solares: “que, despreciando la mentida nube, / a luz más cierta sube” (Góngora, 1994, p. 567, *Soledades* 2.907-908). Y aun de manera más semejante, en Pérez de Montalván: “y los rayos del Sol con luz mas cierta / triunfauan de la noche a lumbré abierta” (1635, fol. 77v, *Los Templarios* 2). Así, según indican expresiones más o menos tópicas, la luz crepuscular es “dudosa”, la del pleno día, “cierta”. El otro aspecto es el de la superior patencia sensible sobre la imaginaria, en el sentido instrumentado por Leonardo da Vinci para rebajar a la poesía respecto de la pintura:

Adonque in tal caso de finzione diremo con verità essere tal proporzione dalla scienza della pittura alla poesia, qual è dal corpo alla sua ombra derivativa, et ancora maggiore proporzione, con ciò sia che l'ombra di tal corpo almeno entra per l'occhio al senso comune, ma la immaginazione di tale corpo non entra in esso senso, ma lì nasce, in l'occhio tenebroso. O che differenza è a imaginar tal luce in l'occhio tenebroso, al vederla in atto fuori delle tenebre. (Leonardo da Vinci, 1995, vol. 1, pp. 139-140, *Libro di Pittura* 15)

[Así pues, para tal modo de ficción diremos con verdad que hay tanta desproporción de la ciencia de la pintura con la poesía, como hay del cuerpo con su sombra derivada, y aun desproporción mayor, ya que la sombra del cuerpo al menos entra por el ojo al sentido común, pero la imaginación del cuerpo no entra en ese sentido, sino allí nace, en el ojo tenebroso. Vaya diferencia que

hay entre imaginar tal luz en el ojo tenebroso, a verla en acto fuera de las tinieblas].

Incluso el “engaño colorido” de la pintura es más verdadero que la poesía y la imaginación, porque se puede mirar, no con los deficitarios ojos interiores (los “intelectuales ojos”) sino con los del cuerpo y la luz más cierta de la naturaleza (ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής; ‘pues la fantasía es una cierta sensación debilitada’: Aristóteles, *Rhetorica* 1.11.1370a28-29); aunque el propio Leonardo reconociese una mayor nitidez en el sueño que en la fantasía del alma despierta: “Perchè vede più certa la cosa l’occhio ne’ sogni, che colla immaginazione stando desto” (Leonardo da Vinci, 1996, p. 611, Codex Arundel 278v; ‘Por qué ve más clara la cosa el ojo en los sueños, que con la imaginación estando despierto’). Así, la gradación leonardesca, de mayor a menor intensidad visual, es: visión sensible-imaginación onírica-imaginación en vigilia; y, aplicada a este caso, cabría entender, en dicho orden: la luz física, la luz onírica y el poema que débil e imperfectamente las refiere. Como sea, desde la perspectiva naturalista, no ya los ensueños referidos en el poema, sino todos ellos son “menos claros” que la experiencia cotidiana de los sentidos, del modo en que la fantasía resulta un pálido sucedáneo de la percepción sensible.

Un paso más allá es deducir una gran “declaración filosófica” en la expresión conclusiva “yo despierta”, según la cual la voz poética, bajo la insólita luz de todos los días, alcanzaría un estado distinto de comprensión y que puede caracterizarse, sin mayores apoyaturas textuales, conforme a la orientación que el lector prefiera, sea epigonal o anticipativa: escepticismo, sensualismo, empirismo, fideísmo, naturalismo, “agnosticismo”, “vitalismo”, etcétera. Incluso, si su mensaje es afirmar tajantemente la verdad de los sentidos, podría creerse lejano eco de doctrinas como el materialismo epicúreo:

non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa  
concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis.

(*De rerum natura*, 4.507-508)

[pues no sólo la razón se precipita toda, también la vida misma se derrumba al punto, si no osas creer en los sentidos].

O aun leerse como un leve anticipo de Condillac. De modo pertinente, quien juzgue que alegoriza el abandono de los sentidos interiores y sus disquisiciones, intuitivas o metódicas, por entregarse “entera a los sentidos exteriores” (*Primero sueño* 973) en un camino de pensamiento distinto de base empírica, tendría que reconocer su posible parentesco con tendencias más propias de la modernidad filosófica. Pues, del modo en que notoriamente ni el aristotelismo o el tomismo hicieron del cuestionamiento o la duda el principio del conocimiento, sí lo hizo en cambio la filosofía posterior al Renacimiento, sobre todo a partir de Descartes, cuyas semejanzas con el *Primero sueño* ya han sido observadas y que ponen en evidencia sus rasgos modernos,<sup>32</sup> aunque no se trate de un influjo directo ni pueda tampoco explicarse el poema como reflejo del cartesianismo. Sin embargo, no hay que olvidar las tendencias escépticas que afloraron en el siglo XVI y adoptaron formas inquisitivas que prefiguraron esa revolución filosófica. Tendría que valorarse su presencia en el *Primero sueño* como posible principio previo a una hipotética afirmación de la experiencia sensible. Semejaría entonces, antes que una vuelta a la escolástica en cualquiera de sus variantes, la postura de un autor como Francisco Sanches, antiescolástico, antidogmático y crítico severo del aristotelismo. Para Sanches, todas las enseñanzas pasadas sostenidas por los doctos no pasan de ser “imaginaciones” propias y ajenas (“*Quisque sibi scientiam construit ex imaginationibus tum alterius, tum propriis*”:

<sup>32</sup> Hay semejanzas entre Descartes y el *Primero sueño* (que muestra de cierto una “preocupación metódica”), indicadas con particular acierto por Sánchez Vázquez (2003, pp. 67-83). Razonablemente, Sánchez Vázquez no pretende una relación más estrecha, pues en su opinión el poema “expresa tímida y débilmente el anhelo de combatir la escolástica, partiendo ya del intento de conceder un mayor poder a la razón” (2003, p. 82). Es un momento anterior al de la crítica general del conocimiento del pasado el que reconoce también Villoro: “La distancia no es aún la disrupción, la ruptura con la figura del mundo, sino su momento previo: la puesta a prueba de los supuestos” (2014, p. 25c).

1581, h. sig. \*3r; ‘Cada uno construye para sí la ciencia a partir de imaginaciones, ya de otro, ya propias’); lo único que cabe es conocer, de forma desprejuiciada y libre, no las “especies” fantaseadas por la filosofía antigua y medieval, sino los “individuos” percibidos por los sentidos (“At species nil sunt, aut saltem imaginatio quaedam: sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum habenda scientia est, ex his captanda”: 1581, p. 33; ‘Pero las especies son nada, o a lo más alguna clase de imaginación: sólo son los individuos, sólo éstos son percibidos, sólo sobre éstos ha de haber ciencia y ha de captarse desde ellos’). Si se cree válido obviar lo dicho por sor Juana en la *Respuesta* sobre las ventajas cognitivas del sueño, no se encontrará contradicción relevante al revisar las opiniones de Suares sobre el tema, que son mucho más parecidas a las de santo Tomás que a las de los neoplatónicos, destacando que el alma ve en él las imágenes “quasi per nubem” (‘como a través de una nube’) y “confundit imagines veras cum falsis, non recte omnino judicans, & discernens inter utrasque” (1581, p. 289; ‘confunde las imágenes verdaderas con las falsas, juzgando y discerniendo por completo incorrectamente entre unas y otras’) sin tener otro valor que ofrecer mensajes sobre la condición corporal del soñante (los *signa morbi* [‘signos de la enfermedad’] de la tradición médica). Soslayando tal discrepancia, el despliegue conceptual del poema se refleja mejor en lo pensado por Suares sobre las “imaginaciones” de toda aquella falsa ciencia desapegada de la realidad de las cosas que no es sino engaño ilusorio: “Hoc ego non scientiam voco: sed imposturam, somnium”: 1581, p. 100; ‘A esto no lo llamo ciencia, sino impostura, sueño’). Queda abierta en tal caso la renuncia a pretensiones irreales de conocimiento y el camino del “experimento racional”<sup>33</sup> directamente ejercido frente a las cosas con la presencia constante y atenuadora de la incertidumbre inquisitiva que reta a la vez a dudar y a saber

<sup>33</sup> “Diximus solum quod tum ratione, cum experimento hactenus assequi potuimus” (Sanchez, 1649, p. 294; ‘Hemos dicho sólo lo que hasta ahora hemos podido alcanzar de una parte con la razón, de la otra con la experiencia’).

(*quid?*). La demolición de las enseñanzas aristotélicas continuada por autores como Gassendi incide –en latente consonancia con el despliegue del *Primero sueño*– en el señalamiento de su índole inútil y de la radical insuficiencia científica de las “categorías” y los “universales” que ofrecen el mejor pábulo para el pirronismo.<sup>34</sup> Por ello, los espíritus críticos se ven impelidos a abandonar esos viejos caminos y asumir una “suspensión” (ἐποχή) escéptica o aventurarse con audacia por nuevas sendas de comprensión.

Luego, quien aprecie esta posibilidad hermenéutica, puede relacionar el poema mayor con otras evidencias textuales, como la del romance “Finjamos que soy feliz...” (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, pp. 9-14, 2), en el que incluso la cauta exposición de Beuchot reconoce elementos “para pensar en una actitud escéptica cuasipirrónica, o en una de las observaciones –la comprobación del desacuerdo entre filósofos– que movieron a Descartes a replantearse la fundamentación de la filosofía misma” (1997, p. 204). Una lectura más audaz, sin simpatías escolásticas, puede explorar más a fondo esta vía,<sup>35</sup> aunque tal intento se enfrente a sus pro-

<sup>34</sup> En el libro segundo de su obra contra la enseñanza peripatética “opponitur Dialecticæ Aristoteleæ: Vbi primum nulla ipsius Dialectices necessitas utilitæ esse declaratur. Deinde verò ubi declamatum est in Vniuersalia, Categorias, Propositiones Aristoteleas, disputatio tandem instituitur aduersus scientiam, & demonstrationem ab Aristotele præstitutam. Atque hîc præcipuè est, ubi cognitio scientiæque humana arguitur infirmitatis, ac incertitudinis: Hîc est, ubi præcipua jaciuntur Pyrrhonismi fundamenta, stabiliturque maxime illud, *Nihil Sciri*” (Gassendi, 1649, h. sig. \*\*3r, “Præfatio”; ‘se opone a la dialéctica aristotélica: donde en primer lugar se declara que no hay alguna necesidad ni utilidad de la dialéctica misma. Luego, en efecto, donde fue expuesta en los universales, categorías y proposiciones de Aristóteles, se instaura al fin la discusión contra la ciencia y la demostración establecida por Aristóteles. Y aun aquí es en particular donde se acusa al conocimiento y a la ciencia humana de debilidad e incertidumbre; aquí es donde se establecen los principales fundamentos del pirronismo, y se hace firme aquella máxima: *Saber nada*’).

<sup>35</sup> El poema, para varios críticos –Vossler, Puccini, Osorio, Alatorre–, anticipa a la Ilustración. Su implícita crítica al pasado resulta completa y cumplida al adoptar representativamente los contenidos de ese horizonte temporal y confinarlos al sueño ilusorio, que se deshace con la llegada del Sol (la verdadera luz de la razón) que pronto disolverá el vano saber del pasado. Desde ese punto de vista, se puede utilizar para leerlo un viejo método de la exégesis cristiana (Méndez, 2022, vol. 2, pp. 55-57), aunque en contra del cristianismo: como Virgilio fue dormido profeta de la Nueva Era y la encarnación, sor Juana es la profeta dormida del término de la *Weltanschauung* grecocristiana y todo el saber que le ha dado sustento (incluyendo, por supuesto, la encarnación). A sor Juana le sería así aplicable el famoso dicho de Blake sobre Milton, pues, en cuanto poeta, también “[she] was of the

pios límites hermenéuticos. También es posible apoyarla en cuanto emparentada con expresiones de más o menos irreprochable ortodoxia cristiana sobre la insuficiencia cognoscitiva del hombre;<sup>36</sup> sin olvidar el asentimiento implícito en el elogio a la obra de Sanches expresado por un autor severo y ortodoxo como Quevedo, al inicio de *El mundo por de dentro*:

Es cosa averiguada, así lo siente Metrodoro Chío y otros muchos, que no se sabe nada, y que todos son ignorantes, y aun esto no se sabe de cierto, que a saberse ya se supiera algo; sospéchase. Dícelo así el doctísimo Francisco Sánchez, médico y filósofo, en su libro cuyo título es *Nihil Scitur*, no se sabe nada. (2003, vol. 1.1, pp. 357-358)

idea reiterada en *La cuna y la sepultura*:

Lástima tengo a la niñez que gastas en estudios menos provechosos que los juguetes y dijes, porque éstos divierten y entretienen, y aquéllos embarazan y persuaden a lo que después no admite, sin gran dificultad, desengaño. [...] La mayor hipocresía y más dañosa y sin fundamento es la de la sabiduría, porque la del dinero fúndase en que le hay y que tiene alguno el que se trata, como si tuviera mucho; la de la virtud hayla también, y la del valor, pero la

---

devil's party without knowing it" ('era del partido del diablo sin saberlo'). Tales son las licencias abiertas a la lectura que explota la *alegoricidad* literaria, reclamable tanto para la pía como para la impía, que puede con libertad *trastrocar* los textos para *imponerles* un sentido adventicio, en este caso sin duda "herético" y (sólo parcialmente) anacrónico, pero con su propia coherencia conformada con una nueva *episteme* y que permite –astucia del *mythos*– su continuidad (como venturosamente ocurrió con aquellos anacronismos piadosos aplicados a las *Eclogae* virgilianas).

<sup>36</sup> "Y quieren los hombres locos escudriñar los misterios del cielo, no llegando todo el caudal de su ingenio a entender lo que cada día ven a la puerta de su casa" (fray Luis de Granada, 2020, p. 200, l.20). "jamás di en el modo, ni atiné con el orden, variedad y grandeza de esta gran fábrica que vemos y admiramos. // –¡Qué mucho! –dijo Critilo–, pues si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla. ¡Qué digo el universo!, la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlos" (Gracián, 2017, vol. 1, p. 17, *El Criticón* 1.1).

de la sabiduría, como no hay ninguna, no se funda sino sólo en presunción. [...] si quieres averiguar por su boca de todos y por la tuya que nadie sabe nada, cree a esos mismos sabios lo que dijeren y verás cómo nadie sabe nada [...]. Ello bien podemos nosotros dejar de confesar que somos inorantes, pero dejar de serlo no podemos; toda nuestra sabiduría es presunción acreditada de la ignorancia de los otros. (2010, vol. 4.1, pp. 228-229)

Una crítica que, de haberla conocido sor Juana, hubiera podido resultarle un inquietante espejo autobiográfico. Recuérdese además lo posteriormente expresado en el famoso examen del “Scepticismo filosofico” de Feijoo: “nuestra Filosofía no es otra cosa, que un tejido de falibles conjeturas, desde los que llamamos Primeros principios hasta las ultimas conclusiones” (1729, p. 326); y que, sin abrazar la total negación de la posibilidad del conocimiento, deriva en una postura moderada de tendencia empírica (“El gran magisterio de la experiencia”) en la senda del proyecto baconiano. Pero en todo caso, podría al menos suponerse que el de sor Juana fue otra expresión barroca de “escepticismo poético”.<sup>37</sup>

La interrogación del *Primero sueño* es tan honda que se comunica con esa corriente de pensamiento, aunque no manifieste el sentido doctrinal de sus auténticos adeptos. Esa cercanía confirma sin embargo, según lo visto, que el poema no puede considerarse un texto neoplatónico, hermético, tomístico, ockhamista o una lírica adhesión a la filosofía moderna (con la supuesta presentación “de un nuevo fundamento ontológico” similar al de Locke: Folger, 2018, p. 190);<sup>38</sup> quien rigurosamente aplique

<sup>37</sup> “El escepticismo de los poetas suele ser el más hondo y el más difícil de refutar” (Machado, 1989, p. 1995).

<sup>38</sup> Dicho crítico sostiene el valor filosófico del poema y su término como una correlata mostración del “punctual self” [“yo puntual”] (según la interpretación de Charles Taylor sobre John Locke). Dicha lectura implica –más allá de la discutible exégesis de Taylor– puntuales contradicciones con el poema de sor Juana, desde textuales, por falta de apoyaturas internas y la sobrecarga interpretativa que se atribuye al verso final, a las biográficas (negación ascética de “la centella del Yo racional”). Ciertamente, el propio Folger acepta como “muy probable que Sor Juana hubiera rechazado las ideas e implicaciones de la filosofía de Locke, pero su poema tiene una lógica independiente de la intención de la autora”

los postulados de cualquiera de esas escuelas filosóficas y teológicas se encontrará con los impedimentos constitutivos indicados por Gilson al intentar identificar a Dante como averroísta o tomista: “Qui voudra parcourir son oeuvre à partir de l'un de ces points y rencontrera des fossés infranchissables” (1953, p. 273; ‘Quien quiera recorrer su obra a partir de uno de estos puntos encontrará fosos infranqueables’). De manera paralela, por lo que respecta al *Primero sueño*, debe validarse lo indicado por Octavio Paz: “es un vano empeño querer ajustar su pensamiento al patrón escolástico, como lo han intentado el padre Méndez Plancarte y otros críticos católicos” (1994b, p. 303). Quizás la enseñanza que mejor podría acomodarse para su lectura en clave teológica la ofrezca el agustinismo, aplicándosele con cierta conveniencia la centralidad de la iluminación interior, la valoración ontológica de la imagen (siendo superior a la *visio corporalis*, la *visio imaginialis* del *spiritus* se encuentra más cerca de la verdad) y destacar la cierta semejanza entre el poema con las *Confesiones* como “autobiographie onirique” (Le Goff, 1985, pp. 181-182; ‘autobiografía onírica’); o aun: deducir la afirmación final del yo como una consecuencia lógica del “engaño” del sueño: “si fallor, sum”<sup>39</sup> (‘si me engaño,

---

(2018, p. 191). Como documento cultural, un poema es entidad de flexibilidad asombrosa (así, la *Odisea* puede tornarse una magna alegoría del capitalismo). Desde tal óptica poliédrica, válida según sus razones, la dialéctica negativa del *Primero sueño* es susceptible de ser leída escéptica (suspensión del juicio y *ataraxia*) o escolásticamente (“anima mea non est ego” [‘mi alma no soy yo’]); pero también como el paso cartesiano de los soberbios palacios en la arena del pasado a la afirmación del *ego cogito* personal frente al libro del mundo, de las antinomias de la razón pura (laberinto y pugna de las facultades) a las posibilidades de la razón práctica, del salto de la autoconsciencia subjetiva al espíritu racional objetivo, de la consciencia máxima de la representación que conduce a la negación de la voluntad, del principio del placer al principio de realidad, de la episteme de la semejanza a la de la diferencia, de una subjetividad impuesta como construcción patriarcal a la afirmación de la identidad femenina, etcétera. También puede leerse el *Primero sueño* como una alegoría estética que anticipa a la poesía romántica, aplicándole a toda su estructura un apunte de Octavio Paz en *Los hijos del limo*: “El romanticismo fue ante todo una interiorización de la visión poética [...] y la aparición del yo del poeta como realidad primordial” (1994a, p. 387).

<sup>39</sup> “Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido, dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor” (san Agustín, 1955, [cc sl. 48] p. 345, *De ciuitate Dei* 11.26; ‘En estas verdades no temo ninguno de los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué si estás engañado? Pues si me

soy', famosa "prefiguración" del *cogito* cartesiano) y la apertura hacia la vía apofática del neoplatonismo cristiano (*Deus* "qui scitur melius nesciendo" [Dios 'que se conoce mejor ignorando']);<sup>40</sup> pero la falta de una estructuración teológica no facilita el parangón, sin obviar otras divergencias, como la posición de san Agustín sobre el sueño que no sugiere ser del todo compatible.<sup>41</sup> Otro tanto puede decirse de su emparejamiento con la doctrina de san Buenaventura, por el paralelismo posible del itinerario epistemológico ascendente con culmen en el "*apex mentis seu synderesis scintilla*" (1891, p. 297b, *Itinerarium mentis in Deum* 1.6; 'la cúspide de la mente o la centella de la sindéresis'); pues no hay simetría estructural si no se establece la indispensable supeditación del conocimiento a la luz sobrenatural de la gracia que le da su organicidad a la especulación mística del maestro franciscano.<sup>42</sup> Tampoco con la enseñanza de Nicolás de Cusa, sugestiva a su vez por la similar idea de la escala desde lo fenoménico al "ojo de la visión intelectual" ("Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus": Cusa, 1959, vol. 4, p. 15, *De quaerendo Deum* 19.12-14; 'Es necesario entonces que extendamos la naturaleza de la visión sensible ante

---

engaño, soy. Pues quien no es, por supuesto, no puede ser engañado; y así por esto soy, si me engaño').

<sup>40</sup> "de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo" (san Agustín, 1970, [cc sL 29] p. 131), *De ordine* 2.16.44; 'sobre aquel sumo Dios, que se conoce mejor ignorando').

<sup>41</sup> "Vis-à-vis des songes et des visions, Augustin demeura prudent toute sa vie, et jusque sur son lit de mort [...]. Il considèrera toujours qu'il y a plus de sécurité à s'attacher à la voie plus solide et aux oracles plus certains des Ecritures" (Dulaey, 1989, p. 391; 'Respecto a los sueños y las visiones, Agustín se mantendrá prudente toda la vida, y hasta su lecho de muerte ... Él siempre considerará que hay más seguridad en apearse «a la vía más sólida y a los oráculos más ciertos de las Escrituras»').

<sup>42</sup> Podría, por el contrario, suponerse una crítica al intento del *Primero sueño* desde la preceptiva del santo, por cuanto nadie puede aspirar a la *sursumactio* [sursumacción, la 'acción ascensional'] creyendo "quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata" (san Buenaventura, 1891, p. 296b, "Prologus" 4; 'que le basta la lección sin unción, la especulación sin devoción, la investigación sin admiración, la atención sin exultación, la diligencia sin piedad, la ciencia sin caridad, la inteligencia sin humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada'). La cima del poema en poco recuerda al monte Alverna.

el ojo de la visión intelectual y a partir de ella fabriquemos la escala del ascenso'), que semeja mejor que otras corrientes del pensamiento cristiano lo desplegado en el poema; o por la más célebre *docta ignorantia*, con la que puede procurar llenarse la inquietante indeterminación final del poema; pues nada hay en éste que sugiera el movimiento trascendente del Cusano en la *coincidentia oppositorum* ['coincidencia de los opuestos'] hacia una conciliación mística de fundamentación cristocéntrica.

Dichas salidas son tan imaginarias como las demás, pues no hay elementos textuales suficientes que autoricen semejante salto interpretativo. Para encauzarlas razonablemente, se tendría que responder primero a una pregunta básica: ¿es el *Primero sueño* un poema teológico?, es decir, ¿responde de forma primaria y estructural a la teología, entendible en términos generales como “the systematization and elaboration of the beliefs constitutive to Christian faith”? (Moody, 1975, p. 292; ‘la sistematización y elaboración de las creencias constitutivas de la fe cristiana’). La propia sor Juana declara haberse retraído de escribir teología y materias sacras (por el “temor y reverencia a aquellas Sagradas Letras”: sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 443, *Respuesta a sor Filotea* 133-134). No la desdice su poema mayor, cuya exploración se despliega en el ámbito de la “filosofía natural”, es decir, de acuerdo con el pensamiento científico-filosófico en su aspiración por comprender, a través de medios humanos, los enigmas del mundo. Luego, aquellas exégesis se revelan absurdas cuando se enfrenta la insoluble contradicción de querer dar una base teológica a lo que ostenta no ser un poema teológico: no tiene como fundamento la revelación, no es la “fides quaerens intellectum” [‘la fe que busca entendimiento’] ejerciendo la indagación de las cosas como referida toda “al conocimiento del Criador” (fray Luis de Granada, 2020, p. 118, 1.11), ni establece la continuidad de la filosofía y la teología o de la razón natural como “preámbulos” de la gracia,<sup>43</sup> ni perfila así la

<sup>43</sup> “Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint

ordenada sujeción de la “ratio... fide illustrata” (Concilium Vaticanum I, ed. de Denzinger y Schönmetzer, 1963, p. 591, 3016/1796; “la razón... ilustrada por la fe”); la incertidumbre cognoscitiva no puede servir como apoyo para la asunción del contenido positivo de la dogmática, a menos que se adopte el fideísmo y por tanto la insignificancia de la razón y el necesario y total sometimiento a lo sobrenatural, en cuyo caso se nulifica la pertinencia para la fe de la filosofía teológica (abrazando menos una *docta* que una *sancta ignorantia*). En esas relaciones entre escepticismo y fideísmo conjeturó Gaos que “puede haber una clave decisiva para la comprensión definitiva del poema y de la poetisa” (1960, p. 66). Así, podría vincularse con el “fideísmo escéptico” reconocible en diversos autores de los siglos XVI y XVII, como Pico della Mirandola (el Joven), Agrippa, Montaigne, Thomas Browne o Pascal. A su vez, la obra tampoco evidencia elementos místicos<sup>44</sup> y ni siquiera rasgos devotos,<sup>45</sup> dejando irresuelta la tensión entre la avidez y la imposibilidad cognoscitiva ajena a la feliz comprobación del Artífice universal y el “me fecit Deus” en las cosas creadas; de suerte que ni el examen de los procesos fisiológicos conduce a la admirada estima del cuerpo como “libro de Dios” ni las vislumbres de los cielos llevan a la alabanza de su Hacedor y el reconocimiento de su gloria narrada por ellos al modo

---

contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam” (santo Tomás de Aquino, 1955, p. 94, *Super librum Boethii De Trinitate* l.qu2.ar3.co2; ‘Y así como la doctrina sagrada se funda sobre la luz de la fe, así la filosofía se funda sobre la luz natural de la razón; de donde es imposible que esas cosas que son de la filosofía sean contrarias a estas que son de la fe, pero son deficitarias de ellas. No obstante, contienen algunas semejanzas de ellas y ciertas cosas que las anticipan, así como la naturaleza es anticipo de la gracia’).

<sup>44</sup> “No parece, pues, que la obra de Sor Juana revele otra cosa que una piedad cristiana, natural en una religiosa; una devoción que no se eleva, ni mucho menos, al éxtasis” (Fernández Mac Gregor, 1932, p. 42). Nada hay en el *Primero sueño* que contradiga esta tendencia general, corroborada por muchos críticos: “la índole de Sor Juana es ajena a todo tránsito místico” (Puccini, 1999, p. 22); sor Juana es “ajena al planteamiento místico” (Morera de Guijarro, 2020, p. 346); etcétera.

<sup>45</sup> “Se nota claramente que lo que impulsa el viaje no es una búsqueda mística de Dios sino el ansia de *entender* el mundo y el universo” (Volek, 2016, p. 83).

del psalmista (Psalmo 138[139].14-18; y 18[19].2; fray Luis de Granada, 2020, pp. 226-229 y 332), que han repetido por siglos autores cristianos aun entremezclando el fervor religioso con el científico.<sup>46</sup> Así, para mayor desasosiego de sus lectores piadosos, puede afirmarse que –sin ser por ello un texto “anticristiano”– no es siquiera, en rigor, un “poema cristiano” (o dilatando al máximo dichas alusiones, según Ricard, “est à peine chrétien” [‘es apenas cristiano’])<sup>47</sup> como sí lo son la *Commedia*, *La subida al monte Carmelo* o los autos de Calderón o la propia sor Juana (o sólo lo es tanto como puede decirse que lo sea cualquier poema escrito por un autor que, confesa o presumiblemente, profesara la fe cristiana, ya se trate del *Viaje del Parnaso*, las *Soledades* o el *Sermón estoico* en la España barroca). Es un texto que –aunque prodigiosamente escrito en Nueva España por una religiosa– por la mayor parte de sus contenidos pudo haber sido compuesto por un laico del siglo XVI o XVII en casi cualquier escenario del mundo occidental. De hecho, fuera de la alusión –no teológica– de una imagen del Apocalipsis y el pasaje en que fugaz e inquietamente se apunta a la encarnación (que matiza el tajante aserto de Paz: “En todo el poema no hay una sola alusión a Cristo”: 1994b, p. 448), el poema carece de contenidos *específicamente* cristianos. En eso se parece al mencionado *Sermón estoico* de Quevedo o, de manera sorprendente, al propio Shakespeare (que escribió su obra, según el apesarado Claudel, como “si l’Evangile n’avait jamais été prêché aux hommes. Le Paradis est perdu”: 1961, p. 82, “Le

<sup>46</sup> Según ratifica a fines del siglo XVIII un autor como Hervás y Panduro (1794): “la mente humana por natural curiosidad desea conocer; y á conocer no empezará sin sentirse luego totalmente penetrada de íntima admiracion, agradecimiento, respeto y veneracion la mas profunda al Supremo Hacedor, de cuyos incomprendibles atributos la inmensidad y las glorias predicán todas sus obras, y principalmente las que se ven y admiran en los Cielos” (p. 1). Ninguna de estas sublimes emociones devotas se manifiesta en el *Primero sueño* y su pendularidad fáustica entre la frustración y el ansia cognoscitivas.

<sup>47</sup> “le *Sueño*, dans son ensemble, a une tonalité plus philosophique que proprement religieuse. On peut même aller jusqu’à dire qu’il est à peine chrétien”, predominando muy notoriamente los contenidos de la tradición grecolatina antigua sobre los de la hebraico-cristiana (Ricard, 1954, p. 22; ‘el Sueño, en su conjunto, tiene una tonalidad más filosófica que propiamente religiosa. Se puede incluso llegar hasta decir que es apenas cristiano’). Reafirman esta evidencia otros críticos como Simson: “Dios y la fe cristiana están prácticamente ausentes. El poema evita toda referencia a la doctrina cristiana” (2017, p. 134).

Roi Lear”; ‘si el Evangelio jamás hubiese sido predicado a los hombres. El Paraíso está perdido’).

Pero una taxativa determinación del pensamiento del *Primero sueño* no es con facilidad practicable. Su osado vuelo hacia el conocimiento, con el examen e inconformidad de las herramientas filosóficas de la tradición, no se resuelve de modo terminante más allá de lo que supone no un clausurado final sino la *interrupción* de la visión onírica. La crítica no puede obviar que ésta se detiene de modo abrupto en un punto climático, tras la visión perturbadora de la “prefigura” de Faetonte, con su conflicto irresoluto y sin un abandono declarado de su intento:

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

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 532, *Primero sueño* 827-830)

La suspensión del sueño no implica la solución de su problemática ni el terminante abandono de su intención y sus ensayos. Tampoco comporta una definición conclusiva describir el combate eterno entre luces y sombras con el retorno victorioso del Sol y la Noche que, tópicamente, huye presurosa y amedrentada para perpetuarse señora de su propio reino mutable, como perfiló un siglo antes el poema de Buchanan:

At postquam enituit nitido iubar igne coruscum  
 Solis, & obscurum iucundo lumine mundum  
 Clarauit, nox impatiens attollere vultus  
 Aduersùm auratis radijs Hyperiona cinctum,  
 Fugit in extremas trepido pede concita terras.  
 [...]  
 Nam cum Phœbus equis cœlum velociter ambit,

Ne pereat celeri radiorum cuspidē fixa  
 Umbra fugax paribus cœlum collustrat habenis,  
 Cuius ab igniferis telis protecta tuetur  
 Scep[t]rum, regna tenebrarumque & noctis opacæ,  
 Et licet angustis hinc atque hinc finibus arctet  
 Imperium Phœbus, partem & sibi menstruæ Lunæ  
 Vendicet ambitio, & fulgentia sidera certis  
 Incursent vicibus, tenuemque è paupere regno  
 Prædam abigant [...].

(1586, pp. 92-93, *Sphaera* 5)

[Pero después de que salió con radiante fuego el coruscante brillo  
 Del Sol, y con encantadora luz al mundo obscuro  
 Ha aclarado, la noche impaciente por alzar el rostro  
 Contrario a Hiperión, ceñido con rayos dorados,  
 Huyó presurosa con trépido pie a los confines de la tierra.

...

Pues cuando Febo rodea el cielo rápidamente con sus caballos,  
 Para que no perezca con la célere cima fija de los rayos  
 La sombra fugitiva da lustre al cielo en iguales reinos,  
 Del cual por dardos igníferos protegida guarda  
 El cetro, la reina de las tinieblas y de la noche opaca,  
 Y aunque aquí y allá constriña los estrechos confines  
 Al imperio Febo, su parte también para sí de la Luna mensual  
 Vindique la ambición, y las fulgentes estrellas arrojen  
 Certeras fortunas, y desde el mísero reino el humilde  
 Botín hurten].

Los evidentes paralelos se tornan exactos al también llamar a la obscuridad nocturna “umbra fugax” (‘sombra fugitiva’) (*Primero sueño* 9). Luego, en la silva novohispana, la bella y triunfal llegada del día no supone su imposible victoria absoluta sobre la noche:

en la mitad del globo que ha dejado  
 el sol desamparada,  
 segunda vez rebelde, determina  
 mirarse coronada.

(Sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 538, *Primero sueño* 963-966)

La noche regresará como, tal vez, el sueño de conocer todas las cosas. Luego, la inconclusión de la aventura cognoscitiva cantada en el poema parece reforzarla el propio título, según el epígrafe de la *princeps* (“*Primero sueño*, que así *intituló y compuso la madre Juana Inés de la Cruz, imitando a Góngora*”), sorprendentemente ignorado por algunos editores y críticos modernos.<sup>48</sup> Esta indeterminación añadida acrecienta la naturaleza enigmática de la obra, que de modo sugestivo recuerda, según indicara con certera intuición Octavio Paz, el célebre grabado *Melencolia I* de Dürer: “La figura que dibujan las dos obras es la misma: la interrogación” (1994b, p. 462).<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Méndez Plancarte y en tiempo más reciente Volek adoptan el apunte de la *Respuesta* (“un papelillo que llaman *el Sueño*”) para titular sus ediciones. La interpretación más razonable y ajustada a las evidencias textuales es la de Alatorre en su nota a propósito: el probable redactor del epígrafe, don Juan de Orúe “bien informado, nos hace saber que *ella* no lo llamaba así” (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 486, n. *ad* 216). Sorprende la desenfadada o deficiente lectura de ambos textos realizada por otros críticos. Por una parte, descreen de la palabra de sor Juana sobre que *otros* “llaman” así a su poema, acaso en ese primer momento de su transmisión, aún intitulado. Por la otra, pasan por encima del *Segundo volumen* (“hasta donde se sabe, la última voluntad de la autora”, como bien indica Gutiérrez Reyna, 2019, p. 82) y elucubrando acerca de estrategias editoriales, no sólo suponen una imposición (no muy ardua de imaginar en el más libre mundo editorial de la época, aunque aún hoy los editores se arrojan esas potestades) arbitraria, sino una abierta mentira de Orúe al atribuirle la nominación a la autora. Que decidiera sor Juana titularlo así “a imitación” de Góngora no resulta sorprendente, dadas las palmarias semejanzas estructurales (de extensión, métrica, morfosintaxis, cultismos léxicos, etcétera), por más que las diferencias sean también notorias; el paralelo ha satisfecho a los mejores conocedores de Góngora en México, de Alfonso Reyes al propio Alatorre. A partir de esas razonables certezas, la crítica especula “por qué” sor Juana enfatizó ese paralelismo, con hipótesis que van desde el reto abierto de la emulación del “Homero” o “Píndaro” de España, al plan secreto de un *Segundo sueño* cuya confirmación o descarte absolutos no quedan más que al libérrimo arbitrio de cada lector (Méndez, 2012, pp. 221-222).

<sup>49</sup> Ya a pesar de haber hallado dicha correlación “no del todo convincente” (Puccini, 1999, p. 220).

En cualquier caso, las tensiones propias de una compleja creación verbal imaginaria no pueden resolverse a través de la aplicación de algún reduccionismo ideológico. Esto es declarable sobre cualquier gran poema, más todavía si se presenta como el inventivo despliegue de una visión onírica, el simulacro de un simulacro. Dado que su arduo reto hermenéutico se ofrece con tal recurso de tramada y sutil irrealidad, no resulta tan insólito que el poema pueda querer rebajarse a un “falso sueño” o incluso una “pesadilla”,<sup>50</sup> donde el fatal regreso del día con la torna a la vigilia y la afirmación del “yo despierta” avasalla la experiencia onírica y su construcción poética, como a las sombras nocturnas la elemental emergencia del sol. El ajuste de su contenido a través de la anulación del marco donde se inscribe presupone su invalidez substancial: “*somnus qua somnus*” [‘el sueño en cuanto sueño’]; desesperado expediente que contradice las observaciones de la autora en la *Respuesta* y el acto mismo de escoger ese medio –como “un sueño *creado* en vigilia, un sueño *poético*”: Gaos, 1960, p. 69– para meditar sobre sus aspiraciones cognoscitivas.<sup>51</sup> La elección de esta forma debió de obedecer a varias razones; además de una posible experiencia como soñante y esa personalísima valoración del sueño como eficaz vehículo de conocimiento, hay una conjetural astucia añadida de sor Juana al recurrir a él para en esa esfera libérrima realizar sus inquisiciones; pues, como muestra Quevedo en sus *Sueños*, supone un ámbito de flexibilidad extraordinaria para atrever críticas penetrantes de la realidad, sea con intereses filosóficos o éticos y sociales; por su medio, en un entorno represivo, se pueden mayores audacias poniéndose a resguardo de las censuras de la severidad acaso incomodada con sus revelaciones

<sup>50</sup> “El lector se da cuenta de que Sor Juana misma emprendió el viaje a las esferas, o que tuvo una forma de *insomnium* o pesadilla. // La etiqueta de pesadilla parece justificada, pues la búsqueda del conocimiento en el interior, que promete la entrada a las altas esferas de la verdad, ha fracasado” (Folger, 2018, pp. 188-189).

<sup>51</sup> Como indicaba el filósofo Sánchez Vázquez: “Sor Juana viene a decirnos que en la vigilia el alma está bajo el gobierno de los sentidos y que sólo en el sueño se libera de él. Por eso es el sueño y no la vigilia el estado de lucidez. Por eso –ahora podemos comprenderlo– escoge ese estado para darnos su visión del mundo y de las cosas” (2003, p. 74). De otra forma, el poema queda reducido al irreflexivo ejercicio de una vana aporía.

(“es sólo un sueño”). Su fragilidad encubre su fuerza, aunque también facilita su desplazamiento para el lector inconforme o desconcertado. Pero no es tan simple el escamoteo; si la problemática radicase “en el sueño mismo”, en el que sólo se contaría con menguado juicio y razón, raya la necedad recurrir a ese fingimiento<sup>52</sup> para el *figmentum poetico* desde donde meditar los temas más substanciales (luego *todo* lo dicho en él es falso); como si bastara con desperezarse y recurrir sin sus intrínsecos engaños a la luz de la “consciencia despierta”, conformándose a la evidencia de “las comunes cosas” sensibles y los palpables y vastos volúmenes del *corpus thomisticum* o los más agitados libros de Suares, Descartes o Locke. Sin trabajo, la alegoría puede invertir esos supuestos, ver en la llegada del Sol la pérdida misma de la visión más alta, a la manera de la exégesis de Filón:

ἐπειδὴν γὰρ ἀνίσχη, τὰ μὲν κατὰ γῆν ἅπαντα περιλάμπεται, τὰ δὲ κατ’ οὐρανὸν ἀποκρύπτεται δύντος δ’ ἔμπαλιν οἱ μὲν ἀστέρες προφαίνονται, τὰ δὲ περίγεια συσκιάζεται. τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ἡμῖν, ὅταν μὲν τὸ τῶν αἰσθήσεων φέγγος ὡς ἥλιος ἀνατείλῃ, τὰς ὀλυμπίους καὶ οὐρανίους ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμας κρύπτεσθαι συμβέβηκεν· ὅταν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, τὰς ἀστεροειδεστάτας καὶ θειοτάτας ἀναφαίνεσθαι ἀρετῶν αὐγάς, ὅτε καὶ καθαρὸς νοῦς ὑπὸ μηδενὸς κρυπτόμενος αἰσθητοῦ γίνεται. (*De somniis* 1.83-84)

[Pues luego de que se levanta, todas las cosas de la tierra se iluminan en torno, mientras que las del cielo están ocultas; y al meterse de vuelta los astros se muestran, y las cosas terrestres se ensombrecen. Del mismo modo también en nosotros, cuando el resplandor de los sentidos como el sol se eleva, las ciencias en verdad olímpicas y celestes llegan a quedar ocultas; y cuando se tornó a poner, se manifiestan los más estelares y más divinos brillos de las virtudes, y entonces la mente se torna pura sin que nada sensible la encubra].

<sup>52</sup> “se à de tener por cierto ser ridícula la opinion de los que dan credito á ensueños, porque todos ellos son deliramentos” (Sorapán de Rieros, 1616, p. 81).

La substancia de la verdad se revela de espalda a los sentidos, en aquello invisible a ellos; y en el lenguaje sintético y “hieroglífico” de los sueños se puede acceder a un mensaje más condensado y con mayor trabazón que el alcanzable en la vigilia.<sup>53</sup> Es lo que han deducido algunos de los críticos sobre lo entrevisto al término del poema: hay, de modo concurrente a la ganancia solar, una implícita pérdida.<sup>54</sup> Pues lo invisible era para sor Juana, como para tantos ingenios barrocos, lo substancial; según ha indicado Luis Villoro:

La dimensión transmaterial era la realidad ‘sustancial’, la de mayor valor; comprendía lo más alto: el alma y el orden sobrenatural. La materia tampoco tenía la consistencia que se nos figura a nosotros; a sor Juana se le mostraba como un tejido de signos, de relaciones ocultas, de alegorías, de anuncios. (2014, p. 25a)

El mundo mismo está hecho de algo semejante a la “substancia de los sueños”; por ello en el sueño poético puede cifrarse la clave de una visión del

<sup>53</sup> Como declarará, un siglo más tarde, la teoría onírica de Schubert: “Wir drücken in jener Sprache durch einige wenige hieroglyphische, seltsam aneinander gefügte Bilder, die wir uns schnell nach einander, oder auch neben einander und auf einmal vorstellen, in wenig Momenten mehr aus, als wir mit Worten in ganzen Stunden auseinanderzusetzen vermöchten; erfahren in dem Traume eines kurzen Schlummers öfters mehr, als im Gange der gewöhnlichen Sprache in ganzen Tagen geschehen könnte, und zwar das alles öfters ohne eigentliche Lücken, in einem in sich selber regelmäßigen Zusammenhange, der nur freilich ein ganz eigentümlicher, ungewöhnlicher ist” (1821, pp. 1-2; ‘En aquel lenguaje a través de unas imágenes algún tanto hieroglíficas, extrañamente unidas unas con otras, que rápido nos representamos sucesivamente o también simultáneamente y a la vez, comprimimos en un escaso momento más de lo que somos capaces de explicar con palabras en horas enteras; experimentamos en el sueño de un pequeño reposo a menudo más de lo que podría sucedernos en el curso del cotidiano lenguaje en un día entero, y por cierto a menudo todo sin lagunas efectivas, con una cohesión regular en sí misma, sólo que desde luego de modo completamente singular y extraordinario’).

<sup>54</sup> Por ejemplo, Rivas: “La restitución solar del sentido permite discernir con nitidez las cualidades de las cosas, pero entonces el alma ya no puede entregarse a la poética creación del conocimiento porque la constriñen sus deberes para con el cuerpo, de modo tal que el orden diurno que se instaura no es el que ilumina al alma sino el que la reduce a sus funciones como fuerza animadora del cuerpo. Si hay una nota trágica en el poema es sin lugar a dudas esta discontinuidad” (2001, p. 311).

mundo, a través de una figuración imaginaria tan compleja y reveladora que perdura inquietante más allá de la evanescencia onírica evocada.

Por tales motivos el texto supone algo mucho más incierto y enigmático. Las fuerzas que ponen en juego no son ínsitas al sueño sino a la vigilia, pues de ésta viene sin duda su –en palabras de Méndez Plancarte– “ilímite avidez de omnisciencia” (1989, p. xxvii). No cabe imputarle al sueño esa desmesura de su “negra inclinación” (sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 451, *Respuesta a sor Filotea* 476-477), menos que engañe al alma soñante al sugerirle que “puede saber”, pues no le hace jamás creer que sabe y ha sabido; por el contrario, el sueño le revela justamente lo contrario, que a pesar de todos sus anhelos diurnos *no sabe y no puede saber*, y este indudable *desengaño* sucede *dentro del sueño mismo* y no *a posteriori* (como claramente lo muestra el poema y ratifica de forma expresa el apunte registrado por Calleja: “*Desengañada, amaneciò, y despertè*”: sor Juana Inés de la Cruz, 1700, h. sig. ¶¶¶¶<sub>1</sub>r).<sup>55</sup> Ya lo dijo bien Gaos, la inequívoca intención de la autora es expresar la experiencia capital de su vida: el “fracaso de su afán de saber [...] // El *Sueño* es el poema del sueño del afán de saber como sueño. // La poetisa fabula, finge, soñar lo que ha vivido bien despierta: que el afán de saber es un sueño, una quimera” (1960, p. 67). Y es el sueño el “plano superior” que permite meditar más hondamente sobre esa vivencia, como quisieron los neoplatónicos, pero con una resolución distinta, que perfila la precitada “tragedia” vislumbrada por el realismo neotomista de Gilson:

Hay, pues, el plano del sueño que es la vida y el plano del sueño que sueña que la vida es sueño.

<sup>55</sup> Claro que si se asume que sor Juana era asidua practicante de una gramática arcana, en la que se suelen presentar las cosas “al revés” para incluir mensajes opuestos a través de cifradas *inversiones*, se puede leer: “amaneciò, desperté y [más despierta que nunca, recuperada la luz de la razón y la guía de la fe con el surgir del naciente Sol, espejo material de Dios Nuestro Señor, que hasta ahora desconocía y cuya gracia bendita ha disuelto los vanos y negros vapores y las sombras nocturnas del maldito sueño que he poetizado, oculta alegoría del impío conocimiento de algunos de mis contemporáneos, desencaminados por el Enemigo del género humano y en cuyas seducciones yo la peor he caído] me desengañé”.

A primer a vista puede parecer más profundo el plano del sueño que es la vida, por encajado, como último término, en el plano del soñar eso mismo.

Pero en realidad el plano más profundo es aquel en que se encaja el del sueño que es la vida: el del soñar esto mismo.

Sueño es la vida, la vida toda, ha enseñado en forma definitiva el poeta dramático.

Sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, es sueño..., enseña, más concluyentemente, más radicalmente aún, la poetisa filosófica.

La verdad psicológica de tan compleja fabulación es de veras tan paradójica como impresionante. (Gaos, 1960, p. 68)<sup>56</sup>

De esta forma, ha sido precisamente lo más dudoso y frágil, los “vapores” y los “fantasmas” del sueño, los que sirven como vehículo para su “revelación del conocimiento a partir de la no-revelación” (Pérez-Amador, 2015, p. 434) por cuanto “la no-revelación es una revelación” (Paz, 1994b, 461). Y más: es el despliegue del sueño –con su aventura *inconclusa*– el que queda como testimonio substancial y *presencia poética* transcendente: “vencida el alma en su pretensión vence, sin embargo, la escritura” (Morera de Guijarro, 2020, p. 346). Ésta es una de sus paradojas e “indecidibles” constitutivos a su hechura: al convertirlo en su obra máxima, el “poema de su vida”, abraza su desmesura y se abraza en ella al tiempo que la prolonga y consagra en los perennes “caracteres del estrago” de la poesía; es el texto poético el que se *abisma en sí mismo*, el Faetón de palabras

<sup>56</sup> Desde el punto de vista calderoniano y de diversas tradiciones y autores, la vida misma se revela ilusoria y por ello no es sorprendente que ‘Omar Khayyám utilizara la imagen de la “linterna mágica”, que sor Juana aplicó a las evanescencias oníricas, para el mundo todo; valga citar la primera versión de Fitzgerald de uno de sus poemas, donde la luz no es la de la *phantasia* sino el Sol mismo: “For in and out, above, about, below / 'Tis nothing but a Magic Shadow-show, / Play'd in a Box whose Candle is the Sun, / Round which we Phantom Figures come and go” [‘Pues dentro y fuera, arriba, en torno, abajo, / Sólo esta mágica función de sombras / En una caja con el Sol por vela, / Donde somos figuras fantasmales’] (1931, p. 41, 46; en nota Fitzgerald puntualizaba: “*Fánus-i-Khiyál*, a magic lantern still used in India”: 1931, p. 82; ‘*Fánus-i-Khiyál*, una linterna mágica aún usada en India’).

que vislumbra eternamente su propio precipitarse. Es ésta su mayor *transgressio*: el propio poema. Su poder significativo es el de lo imaginario, que se eleva, como toda la gran poesía, por encima de las circunstancias de su composición; por ello no puede reducirse a sus visibles elementos biográficos (la culpa, introyectada desde la infancia y alimentada por voces eclesiales, de los actos de conocer y escribir), pero ni siquiera la confinan los límites históricos marcados por la debacle epistémica que para las concepciones antiguas y medievales supuso la Modernidad. En efecto, las figuraciones personales adquieren resonancias más vastas, “los campos y amplios palacios de la memoria” agustinianos (“et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum”: san Agustín, 1981, [CC SL XXVII] p. 161, *Confessiones* 10.8; ‘y llego a los campos y amplios palacios de la memoria, donde hay tesoros de innumerables imágenes’) se tornan abismalmente en “des palais fort superbes & fort magnifiques, qui n’estoient bastis que sur du sable & sur de la bouë” (Descartes, 1996, vol. 6, pp. 7-8, *Discours de la méthode* 1; ‘unos palacios tan soberbios y tan magníficos, que no estaban construidos sino sobre arena y sobre barro’), las edificaciones todas del pensamiento del pasado. En su lucidez crítica, el *Primero sueño* no secunda una teoría pretérita ni retrotrae la consciencia a una vigilia sensualista en cándida confianza diurna (“fue sólo un sueño”): la “deja suspendida” en una polaridad figurativa y fáctica perpetuada por la escritura que cala más hondo. Es éste un elemento central de su perturbadora fascinación: que no revela el conocimiento errático y fallido de un sueño personal, sino que utiliza al sueño y a la poesía para arrojar su luz obscura sobre una *falla estructural* del sueño epistemológico de Occidente.

## Epílogo

El *Primero sueño* es un poema único en nuestra lengua. Cima conceptual y estética (cima y sima visionarias) de la poesía científico-filosófica en español, el lector es conducido a través de él a una época con distintas y distantes nociones de la literatura. En el horizonte postromántico, la idea de la poesía como empresa de conocimiento vinculada con el pensamiento científico se ha tornado extraña y casi impracticable. De cara al ulterior desarrollo tanto de la ciencia como de la poesía, la obra revela la soñada tentativa de su unión imposible; es, a un tiempo, el delicado puente y la grieta abismal que las separa. Pero la panorámica histórica puede comprender un poco mejor el sentido y la dimensión de la aventura sapiencial y creadora de sor Juana que, llevada a cabo en un medio y una tradición, la hispánica, más bien ajena a esos intereses y aspiraciones, destaca en singularidad. Por ello, el recurso de evocar pasajes diversos de poetas previos o un poco posteriores que escribieron, esporádica o sistemáticamente, poesía científica, sirve para rescatar al poema novohispano de ese amplificado aislamiento y ofrecer una mejor perspectiva sobre su indudable originalidad. Como es palmario, el *Primero sueño* carece de una índole propiamente didascálica inherente o más acusada en muchas de aquellas obras; pero lo más significativo es que el abordaje de esas materias obedece al planteamiento general del poema y la experiencia que despliega: es una manera substancial de discurrir sobre aspectos de la realidad, no como meros disparadores de la subjetividad o formas de modelación emotivas y ornamentales, sino como objetos de conocimiento, como enigmas cognoscitivos. A su vez, todos ellos cumplen funciones semánticas específicas, como dar una dimensión universal al

relato y caracterizar con precisión las cualidades del sueño que en él se refiere. Son, de tal suerte, elementos estructurales y significativos. Las aplicaciones del saber enciclopédico de la tradición nacen de esa actitud específica de abordar el encuentro conflictivo entre mundo e inteligencia dentro de un *continuum* unitario que conforma esta épica intelectual o -como bien apuntara Paz- “*épica del espíritu*” (1994b, p. 443, n. 1).

Ahondar en ese contenido central en la composición del poema supone asimismo enfrentar algunas de sus paradojas constitutivas. De cierto, el *Primero sueño* está tramado de tensas y complejas contradicciones. Sueño y reflexión lúcida, tejido de noticias sapienciales y de símbolos, es un poema que relata un viaje de conocimiento y que esboza la imposibilidad del conocimiento; su textura conceptual se urde a partir de añejas cuestiones de la tradición antigua y medieval y, al mostrar sus límites, sugiere su insatisfacción y su crítica; desarrolla una experiencia abstracta y universal -el dormir, el viaje onírico del alma-, para al fin revelarse como una obra substancialmente personal; es creación de índole laica y con los “masculinos” intereses de la ciencia y la filosofía elaborada por una mujer religiosa. Esta pluralidad, a veces huidiza y enigmática, se ensancha por su figurada constitución de sueño literario y obra de arte verbal; su validez poética redonda en su múltiple capacidad sugestiva.

Sin pretender reducir esa rica condición poliédrica, la filología ha de internarse en su compleja construcción, en primera instancia y de manera más llevadera y modesta, para intentar esclarecer algunas de sus más discernibles facetas y precisos contenidos. La revisión más o menos detallada de los principales temas científicos presentes en el *Primero sueño* ratifica el empleo erudito de sor Juana del acervo de la tradición, pero lo muestra sujeto también a sus propias estilizaciones poéticas. En primera instancia, los conceptos cosmológicos con referencia a la noche y sus hálitos se sustentan suficientemente en enseñanzas que provienen de la Antigüedad clásica; la revisión de esas fuentes pone de relieve la pertinencia de sus aplicaciones dentro de una feliz metáfora por animación que utiliza, con alguna libertad, las viejas nociones del cono nocturno

y los vapores atmosféricos. La descripción de la noche como la sombra cónica de la Tierra proviene de los presocráticos, fue transmitida por autoridades como Aristóteles y Plinio y se encuentra en numerosos textos hasta el siglo XVII. La originalidad de sor Juana, que se torna más visible en su contraste con pasajes similares de otros poetas, radica en su mixtura con un implícito contenido de índole mitológica: el fallido ascenso de gigantes y titanes al cielo. En esta caracterización se suma otra noción también presocrática: la de las emanaciones generadas por la tierra y el agua, explicable como elemento constitutivo de la atmósfera que espacialmente corresponde al área del cono nocturno; su imaginario perfil ascendente, que responde a metaforizaciones poéticas asociadas, es discernible en el análisis de los vapores fisiológicos posteriormente descritos, perfilando entre ambos componentes la relación de un paralelismo antitético. También la mitografía alegórica corrobora ese mismo valor semántico, las exhalaciones acuosas y térreas, tanto en el referido mito de la Titanomaquia como en la figura de Faetón, con relevancia simbólica central en el poema; esta alusiva o expresa mediación se abre sugestivamente a otros niveles de sentido, esbozando la rica alegoría física e incluso moral que su conjunción imaginaria perfila. Este motivo toral del *Primero sueño* sirve asimismo para la delimitación del ámbito cósmico al que se confinan los avistamientos y las reflexiones del alma soñante. Un examen más pormenorizado de las escasas referencias de naturaleza cosmológica presentes en el texto corrobora esa circunscripción epistemológica: su ámbito es el mundo sublunar. No hay por contrapartida, como ya indicó Alatorre, datos incontrovertibles que permitan establecer con plena claridad el modelo del universo vislumbrado, aunque lo más probable es que se trate de la Esfera ptolemaica. Otra materia astronómica falsamente atribuida al poema, los eclipses, puede sin embargo encontrarse en un texto del siglo XVIII que echó mano de versos sorjuaninos para sus propias evocaciones didácticas.

Por otra parte, en el intrincado tema de la fisiología del sueño, el detenido análisis de los varios pasajes que lo refieren demuestra una

coherente construcción conceptual que subyace en sus elusivas y elaboradas formas poéticas. El órgano del cuerpo tenazmente silenciado y consistentemente aludido como principio del sueño es, fuera de dudas, el hígado. Es éste el centro de la función vegetativa del alma y del calor asociado con ella y que opera la digestión superior, a partir del quilo, generando la sangre; en cuanto origen de las venas, sirve como “despense-ro” del mismo calor, la sangre y los otros humores, atemperados por su calidez moderada, y los vapores que derivan de ellos. En todos estos conceptos, sor Juana evidencia una apreciable coherencia y pulcritud teórica en correspondencia con las lecciones de quien fue considerado por más de un milenio como “príncipe de los médicos”, Galeno de Pérgamo. Así, de las dos teorías del sueño de ascendencia helénica aún difundidas en el Renacimiento, la de Aristóteles y la de Galeno, el *Primero sueño* adopta claramente las opiniones galénicas, secundadas en el siglo XVII por autoridades médicas como Cristóbal de Vega. La precisión de esos datos científicos parece confirmar el probable manejo directo por parte de la autora de las obras de Galeno, pero también de otros autores que continuaron tardíamente en el Barroco sus enseñanzas. A su vez, caracterizar a los vapores humorales como origen de la visión onírica resulta pertinente, según destacó la teoría onirocrítica de Cardano, por corresponder a la modalidad de ensueños más coherentes, organizados y de perdurable y sugestiva evocación. Lo que resulta ostensible es la meditada caracterización del sueño, primero, en cuanto a su cualidad natural (y no sobrenatural o patológica), producto de la templanza orgánica; y segundo, en su ubicación temporal, con posterioridad a la medianoche y con anterioridad al alba, de nueva cuenta con base en opiniones médicas, sobre los procesos concomitantes de la sanguificación, y en correspondencia con una larga tradición poética, que atribuye a tales sueños una mayor veracidad y nitidez y coherencia visionarias. La manifiesta opinión de la autora en la *Respuesta a sor Filotea* declara su personal creencia en una posibilidad cognoscitiva superior abierta para el alma en los sueños. En esto contradice pareceres como el aristotélico-tomista y se muestra más cercana a

lo sostenido por la escuela neoplatónica, a partir del propio Platón, según autores como Jámblico, Sinesio de Cirene o Marsilio Ficino y cuyas ideas en sus notorias semejanzas con lo expresado en el poema sugieren un influjo directo o, cuando menos, una llamativa afinidad intelectual e imaginaria.

En el tema de los sentidos interiores, el poema presenta una formulación en apariencia insólita. El orden de las potencias descrito parece contravenir las descripciones tradicionales; por ello, podría explicarse como un posible error de la autora o un intento por ofrecer una interpretación personal. Sin embargo, una indagación más a fondo del tema permite entender que no existió un amplio consenso en la materia ni un esquema rígido aceptado por los múltiples autores –médicos, naturalistas, filósofos, teólogos– que trataron la materia a lo largo de más de un milenio. Su tornadizo empleo en escritores áureos hispánicos corrobora esa diversidad. En ese legado múltiple es posible hallar razones que bastan para justificar la aparente heterodoxia de sor Juana. De conformidad con las autoridades médicas y filosóficas, ha dado un relieve especial a la fantasía en cuanto generadora de los ensueños y mediadora interior que permite el vínculo entre lo sensible y lo inteligible, necesario para la cognición y, desde luego, como potencia suprema de la creación poética.

A pesar de su especialidad y su índole lejana y aún “obsoleta”, esclarecer estos temas científicos, junto con el resto de los contenidos que integran el *Primero sueño*, es por supuesto una elemental obligación de la labor filológica. Pero su puntual dilucidación permite también un avance en el conocimiento general del conjunto. Por ello, con base en las precisiones anteriores sobre los conocimientos científicos expuestos en el poema, puede corroborarse la plural composición de sus partes, basada menos en criterios dogmáticos que electivos. El empleo de la doctrina galénica y la valoración de las posibilidades cognoscitivas del sueño, junto con su clasificación de los sentidos interiores contravienen un intento de explicar la obra unitariamente como reflejo poético del pensamiento aristotélico-tomista. A partir de estas evidencias, una consideración general del modelo de conocimiento que lo vertebra demuestra la fallida pretensión

de entenderlo como un texto construido bajo una clara y sostenida concepción neoplatónica, hermética, escolástica o modernista. Al no ser un poema teológico, su reducción a la teología resulta improcedente; pero tampoco es practicable una sectaria etiquetación filosófica. Las tendencias escépticas son acaso, según sugirió José Gaos, las más consistentes y vigorosas, pero tanto su compleja y sutil condición poética como su abierta indeterminación no dan pie a un categórico dictamen en ese sentido para allanar sus complejos enigmas y fecundas contradicciones.

Dicha revisión contraviene la validez de los intentos de diversos estudiosos que, según su propia perspectiva crítica o ideológica, se han visto tentados a convertir la obra en una exposición más o menos sistemática de una escuela filosófica o teológica, cuando no en la visionaria revelación de una nueva episteme; o, por el contrario, reducirla casi a un cifrado y radical “biografema” que encauza y aun disuelve y resuelve las dificultades biográficas. A pesar de su clara dependencia del pasado, es notorio que la orientación epistemológica del *Primero sueño* no se corresponde con la propia de las doctrinas herméticas o neoplatónicas, ni descansa en las certidumbres del cristianismo medieval, por cuanto no abraza en él como centro mismo del sentido la “verdad incontrovertible” conocida desde hacía más de milenio y medio: la revelación de Cristo (y sus evidentes consecuencias para todo ejercicio del pensamiento: “Omnis enim ratio deficit absque fide”: Juan de Salisbury, 1987, p. 187, *Entheticus maior* 2.1270; ‘Pues la razón toda falla sin la fe’). Tampoco, ni mucho menos, es un testimonio de su descreencia. Es “la cosa que es”: un sueño poético que cataliza inquietudes personales y da cauce a libres metaforizaciones. Hay un irreductible hiato entre buena parte de las labores literarias de sor Juana y su condición de religiosa, señalado por Fernández de Santacruz, asumido y defendido por ella y corroborable para cualquier lector de sus obras; de la misma manera, es razonable admitir una paralela “compartimentación” entre sus íntimos reconcomios intelectuales reflejados en el *Primero sueño* y su fe como monja cristiana; querer utilizar los unos para evaluar o explicar la otra o viceversa conduce fácilmente a excesos

interpretativos y aun a conclusiones descaminadas (en esa misma disparidad puede hallarse una clave fundamental de la incógnita biográfica). Por supuesto, será inevitable y aun necesaria la revisión de la obra a la luz de diversas enseñanzas y bajo enfoques teóricos disímbolos, esgrimidos por cada investigador desde su propia *religio grammatici*, de la misma manera que se seguirá indagando en su espejo metafórico la “sombra fugitiva” de su autora.

Como lograda expresión de la poesía científica, el *Primero sueño* debe ser ponderado como una de sus cimas en la historia de la literatura. Tratar con naturalidad cualquier tema abstruso y convertirlo felizmente en materia de arte verbal, como hiciere de magistral modo Lucrecio, es algo practicable al talento y sensibilidad de escasos autores y la grácil y flexible capacidad lírica de sor Juana suele brillar en esa transmutación de plomo naturalista en oro poético. Pero, en su propia constitución y su circunstancia histórica, la creación novohispana muestra ser una “obra al límite”. Lo es de varios modos, por cuanto se coloca en la frontera misma del conocimiento y de su expresión, de la *docta ignorantia* y el lenguaje poético (por ello, sor Juana puede ser vista como maestra fundadora de la “escuela mexicana del silencio”: Méndez, 2012, pp. 191-222). Lo es también porque anticipa en su propia índole “fáustica” aquello que cumple, en su máxima consagración literaria, el *Faust* de Goethe: el término histórico de una modalidad de poesía filosófico-científica y una manera de entender la creación poética como una válida forma, si no es que la originaria o suprema forma de *scientia universalis* o *pansophia* que aún soñaron el Renacimiento y el Barroco. El decurso histórico vino a demostrar las imposibilidades inherentes a dichos intentos; pero el propio poema no es una fútil tentativa de evadir esa clausura, sino, de hecho, su prefigurado dictamen. Su pasión científica no es contención ni salida de la honda incertidumbre, sino la fuerza que la avala y la amplifica; no sólo por comportar el desengaño barroco frente a los conocimientos de la tradición desde el erudito empleo de ella, sino por la implícita lucidez con la que esgrime su crítica. Por ello, en ese panteón de las formas pretéritas,

es el “demonio” mismo de la Modernidad el que las anima para cantar desde ellas su elegía. En su poder crítico está el germen de su negatividad y de la contradicción de su propio ser y hacer, la voz que al cantar se torna a sí misma en imposible. La aventura del conocimiento se repliega a los confines de la subjetividad, dejando abismalmente abierta la interrogante de la yoidad frente al mundo. La imperfecta ciencia del pasado -la imperfecta ciencia de todas las épocas- queda *cancelada* por el lenguaje imaginario que la enaltece para abolirla y a la vez consagrarla en su perenne museo de las formas. Pero perdura su “magna lección de poesía”, esa que, como hiciera Lucrecio, como haría Goethe, nos permite acceder a una vivencia más originaria y radical de conocimiento que trasciende tanto sus propios condicionantes temporales como los nuestros y también nos impele “valerosamente a ver la ciencia *sub specie poieseos*” (Ortega y Gasset, 1964, p. 403).

De esta forma, lo que permanece firme y perenne, más allá de sus accidentes históricos, es la exaltación de su fracaso, el triunfo de su derrota, cristalizado en “los caracteres del estrago” de la poesía que obliga, una y otra vez, al admirado recorrido de la crítica a través de sus sublimes ruinas sublunares. Por ello, conjuntamente y por encima de sus discernibles contenidos científicos o sus debatibles dilemas filosóficos, debe insistirse en su substancial condición de *poema*, de un conjunto cadencioso de cláusulas memorables con la inasible constitución de “ente fluido”, más allá de los tenaces asedios de la razón; algo radicado en su propio estatus de sueño poético, como vislumbra, no la doctrina de teólogos o científicos, sino la imaginación de los creadores verbales:

LA HORA

Nos despoja de un don inconcebible,  
 En un sopor que la vigilia dora  
 Tan íntimo que sólo es traducible  
 De sueños, que bien pueden ser reflejos  
 Truncos de los tesoros de la sombra,

De un orbe intemporal que no se nombra  
Y que el día deforma en sus espejos.

(Borges, 1990, vol. 2, p. 318, *El otro, el mismo*: “El sueño”  
5-12)

Así persiste, elusiva y alusiva en su misterio, la máxima creación de la literatura novohispana, última obra maestra de la poesía española en su período áureo y una de las más singulares en toda su historia como solitaria cumbre de su poesía científico-filosófica, perenne en cuanto sueño y poema, como “representación” (del propio sueño como “autor de representaciones”),<sup>1</sup> esto es, como *phantasia*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> “el sueño, autor de representaciones, / en su teatro, sobre el viento armado, / sombras suele vestir de vulto bello” (Góngora, 2008, p. 49, 43.9-11: “Varia imaginación, que en mil intentos”). Como dice Blackmore: “On active Fancy’s crowded Theater” (1718, p. 224; ‘Sobre el teatro atestado de la fantasía activa’). El símil aparece también en el rico y sucinto comentario de Vadianus: “quod quiescentibus nobis efficacissimo impulsu, & admirabili commotione scaenam quandam uersatilem uariarum rerum aedit, & personatis imaginibus iucundam interim Comoediam, interim Tragicam moestitiam exhibet, ubi Theatrum sit inter orbis spectacula, cum uarietate, & artificio, tum copia ornatuque uisendum” (1522, p. 38; ‘que para nosotros al descansar con un muy eficaz impulso y con admirable arrebatado levanta una cierta escena versátil de variadas cosas, y exhibe con disfrazadas imágenes a veces una comedia agradable, a veces una triste tragedia, en la que el teatro esté entre los espectáculos del mundo, que ha de contemplarse no sólo con variedad y artificio sino también con abundancia y ornamento’).

<sup>2</sup> El sentido originario de la *phantasia* es “re-presentación”. Hay una validez intrínseca de este estatus substancial del *Primero sueño*, pero cabe remitir a su valor como *sonno* y como *concetto poetico* patente en la tradición toscana; de cierto la *fantasia* es el *fundamento* del poema novohispano no en menor grado que en la mayor obra poética de Occidente, “il poema sacro”, evidenciado en la *terzina* final: “*All’alta fantasia ec.* Per questa parola si puote comprendere la forma e il modo della edificazione e compilazione di questa Commedia: chè dice l’Autore, che per sua virtù di fantasia, alla quale qui la potenza manca, compose il fondamento, e tutto lo edificio di questa sua opera... Intenda chi legge questa Commedia, che l’Autore nel testo poetizza e finge; e così fa la Chiosa. *Deo gratias*” (*L’Ottimo commento della Divina Commedia*, 1829, p. 740, *Paradiso* 33.142; ‘A la alta fantasía, etcétera. Por esta palabra se puede entender la forma y el modo de la construcción y recopilación de esta *Commedia*: porque dice el autor que por la virtud de su fantasía, a la que aquí le falta fuerza, compuso el fundamento y el edificio todo de esta obra suya ... Entienda quien lee esta *Commedia*, que el autor en el texto poetiza y finge; y así hace la glosa. *Deo gratias*’).



# Apéndice

## BREVES NOTAS SOBRE ALGUNOS TEMAS ALEGÓRICOS-MITOLÓGICOS

Dada su problemática intrínseca y las inquietudes críticas que despier-  
tan, es oportuno pasar revista, más allá de los temas científicos estudia-  
dos, a algunos pasajes controvertidos y conjeturales “errores” del *Primero*  
*sueño* de índole alegórica y mitológica. Algunos de ellos, como el traspaso  
alegórico del tópico de la *grus vigilans* [‘grulla que vela’]<sup>1</sup> al águila (*Primero*  
*sueño* 129-140), pueden ser leídos con generosa elegancia como agudas  
transformaciones de la tradición;<sup>2</sup> o válidas expresiones del entusiasmo,  
según ocurre al adjudicarle a Homero el conocimiento de las pirámides.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Que, cuando menos, debió leer en fray Luis de Granada (2020, pp. 163-164, 1.16.2). En nin-  
gún bestiario se atribuye esa vigilancia propia de la grulla al águila. Pero hay una ya de-  
tectada correlación (apuntada por Olivares Zorrilla, 1998, p. 163) con la figura del monarca  
vigilante; así en Valeriano, donde al comentar su valor como símbolo de la “Custodia”,  
se evoca la anécdota que involucra a Alejandro Magno: “Harum alitum uigilantiam imita-  
tus Alexander Macedo, si quando peruigilandum esset, ne somni uiolentia opprimeretur,  
uas aheneum prope torum adsistebat, supra quod brachium exporrigebat, pilam, ut  
Ammianus Marcellinus ait, argenteam manu complexus, quæ si quando ipse somno  
uinceretur, elapsa, sonoro strepitu somnum abrumperet” (1565, fol. 128E, 17: “De Grue”  
[“Sobre la grulla”]; ‘imitando la vigilancia de estos alados Alejandro Macedonio, si alguna  
vez hubiera de estar en vela, para que no fuera oprimido por la fuerza del sueño, un vaso  
de bronce colocaba cerca del lecho, sobre el que extendía el brazo, según afirma  
Amiano Marcelino, sujetando con la mano una esfera de plata, la que, si alguna vez él  
mismo fuere vencido por el sueño, suelta, interrumpiera con el sonoro estrépito el sueño’).  
La fuente de Valeriano es Amiano Marcelino (*Rerum gestarum libri* 16.5.4); el hábito  
se atribuye a Aristóteles en Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* 5.16).

<sup>2</sup> Así lo sugiere Alatorre en nota a su edición, al afirmar que “sor Juana ‘dignifica’ el cuento y  
saca de él una moraleja de orden político” (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 494, n. ad 129).

<sup>3</sup> Ya se ha mencionado el posible empleo de Plinio como respaldo de la referencia a las

Y aun en este caso, a pesar de las evidentes inexactitudes (Méndez, 2016, pp. 1016-1023), puede hallarse remota justificación en un pasaje homérico según el comentario del anticuario romano Giovanni Battista Casali:

Hinc sumpto argumento inquiramus in quem finem Pyramides & columnas erexerint Prisci Romani & aliae nationes ad sepulcra? & dicimus non aliter in nudum, vt aliqui crediderunt, sed in signum nobilitatis magnique honoris columnas ad sepulcra erectas, significauit Homer. *Iliad.* lib. 16.

*Ibi ipsum sepelient fratresque ciuesque  
Monumentoque, Columnaque: hic enim  
Honor est mortuorum.*

(1650, p. 353)

[Asumido aquí el argumento, preguntemos: ¿para qué fin habrían levantado las pirámides y columnas los antiguos romanos y otras naciones como sepulcros? Y decimos no de modo distinto que en lo llano, según algunos han creído, sino en signo de nobleza y de gran honor a las columnas erigidas por sepulcros ha mostrado Homero, *Ilíada*, libro 16.

---

dos pirámides de Menfis (Méndez, 2016, p. 1016, n. 129). Gutiérrez Reyna (2021, p. 82) cree que se puede tratar de las pirámides de la necrópolis menfítica de Saqqara, en particular la célebre de Djoser (y acaso entonces la cercana y también escalonada –aunque muy inconclusa– de Sekhemkhet, tal vez ambas obra del célebre Imhotep); pero esto no corresponde a la observación de Plinio: “una est in Arsinoite nomo, duae in Memphite, non procul labyrintho” (*Naturalis historia* 36.16.75–76; ‘una está en el nomo Arsinoite, dos en Menfis, no lejos del laberinto’); es decir, se refiere a una zona más o menos delimitada del antiguo Egipto, al hablar del nomo Arsinoite, cuya capital era Arsínoe, es decir, Cocodrilópolis (Medinet el-Fayum, al suroeste de Menfis), y por ello cabría entender que apunta en primer término a la pirámide al sur de la ciudad en Hawara, edificada por su fundador, Amenemhat III; el “laberinto” es la designación antigua del propio templo de Hawara del mismo faraón de la doceava dinastía, en la amplia necrópolis de Dahshur; en su conjunto de pirámides destacan sobre todo la “Pirámide acodada” y la “Pirámide roja” de Seneferu (aunque no tan próximas, pues se ubican a unos 100 km al noreste de Hawara y 40 km al sur de El Cairo), muy antiguas y las más altas después de las de Giza y a las que acaso podría haberse referido el naturalista romano (si es que no hay una confusión implicada con las dos pretendidas pirámides, a las que enseguida hace mención, del lago artificial Meris, las más cercanas al laberinto según la descripción de Heródoto, *Historia* 2.148-149).

*Allí a él lo sepultarán hermanos y conciudadanos  
Con un monumento y una columna: pues éste  
Es el honor de los muertos].*

El texto homérico habla de la muerte de Sarpedón, que ha de ser llevado por Apolo a Licia:

ἔνθα ἔ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε  
τύμβω τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἔστι θανόντων.  
(*Ilias* 16.456-457)

[allí lo sepultarán sus hermanos y familiares  
con un túmulo y una estela; pues tal es el honor de los muertos].

El modo interpretativo inducido por el comentario de Casali, al relacionar al “monumento y columna” con la pirámide como construcciones funerarias, lo reflejan otros autores; de modo notable, la traducción del pasaje homérico de Pope:

His friends and people, to his future Praise,  
A marble Tomb and Pyramid shall raise,  
And lasting Honours to his Ashes give;  
His fame ('tis all the Dead can have!) shall live.  
(Pope, 1718, p. 256, 16.553-556)

[Sus amigos y gente, para elogio futuro,  
Erigirán su tumba marmórea y su pirámide,  
Y honores duraderos darán a sus cenizas;  
Su fama vivirá (¡no hay más para los muertos!).]

Quizás se haya inspirado en Ogilby, que había usado *obelisk*:

Where him his Friends and Subjects may interr,  
Rearing an Obelisk on his Sepulchre.

(1669, p. 361)

[Donde a él han de enterrar sus amigos y súbditos,  
Alzando un obelisco que sea su sepulcro].

Claro que emplear *obelisk* y en mayor grado *pyramid* para la voz στήλη (por más que la usase Heródoto para referirse al “pilar hueco” de cristal de roca usado para las momias etíopes: *Historia* 3.24) supone laxas versiones que descansan en todo caso en la asociación referida. Pero aún se le puede hallar en un apunte del erudito napolitano Lorenzo Giustiniani a inicios del siglo XIX.<sup>4</sup> Gracias a estas extensivas correlaciones y, sobre todo, a la fantasía poética de Pope, pudieron surgir intempestivamente en el mundo homérico fantásticas pirámides. Quizás, en cierta medida, el estímulo imaginario de sor Juana pudo no ser muy diferente al del poeta inglés, con base en otros vínculos posibles leídos bajo la misma luz del fervor.<sup>5</sup> Desde luego, no hay en los referidos

<sup>4</sup> Que bien pudo basarse en Casali, hablando de la antigua usanza de las pirámides funerarias: “e i *Romani* l'appresero dagli antichi *Greci*, i quali situarono sopra i sepolcri ceppi, colonne, piramidi, per onore e distinzione. Leggiamo nell'opera del grande Omero [cita el pasaje de la *Ilíada* en la versión latina de la edición de Jean de Sponde]” (1812, pp. 111-112; ‘y los *romanos* aprendieron de los antiguos *griegos*, los cuales colocaron sobre los sepulcros cepos, columnas, pirámides, por honor y distinción. Leemos en la obra del gran Homero’).

<sup>5</sup> Como este apunte sobre Tebas de Kircher: “Plurimas autem pyramides & obeliscos ibi fuisse, testis est Strabo, Diodorus, & Herodotus, quorum aliqui supersunt; alij insania Cambysis turpiter defoedati conciderunt. Strabo centum portarum vrbem appellat, quam & Homerus his verbis commendat. / τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα [Odyssea 4.229] / Καὶ Αἰθ' ἑκατόμυλος εἶσι [ἑκατόμυλοί εἰσι] δηκόσιοι δ' ἂν ἕκαστοι [ἑκάστην] / Ανέρες ἐξοιχνεύσι, σὺν ὑπποισιν [ὑπποισιν] καὶ ὄχρασιν [Ilias 9.383-384 = Estrabón, *Geographica* 1.1.9.17]. / *Illic terra suos fundit largissima fructus, / Centum vrbem portae claudunt, per quamque ducenti / Arma viri currusque agitant*” (Kircher, 1652, p. 39; ‘Pero ha habido allí numerosas pirámides y obeliscos, testigos son Estrabón, Diodoro y Heródoto, de los cuales algunos sobreviven; otros por la locura de Cambises torpemente colapsaron mancillados; Estrabón menciona la ciudad de las cien puertas, a la que también Homero alaba en sus palabras: *allí la mayor parte otorga la fecunda tierra / y: la que tiene cien puertas y por cada una pueden doscientos / hombres salir con sus caballos y carros*’). Por otra parte, en la idea de los triunfos de la poesía (en la estela horaciana, consagrada en célebres sonetos de Shakespeare), cabría decir que la verdadera “pirámide intelectual” de Homero (como la de sor Juana misma) es su poesía; aplicándole las consideraciones panegíricas de Lara

pasajes ningún nexo explícito entre esa mención funeraria y el atribuido valor simbólico de las pirámides como figuraciones del mundo inteligible.<sup>6</sup>

En otras ocasiones la crítica vacila, ante adjudicaciones erróneas, como la de convertir a Acteón en “monarca”, que no tiene claras apoyaturas en fuentes mitográficas; aunque en la guerra de Dioniso contra los indios cantada por Nono, Acteón aparece como “caudillo” o “príncipe” (πρόμος) de los beocios (*Dionysiaca* 13.81 / Nono, 1605, p. 357: “Acteon princeps erat”, según la versión latina de Lubin). Piénsese además en el ejemplo castellano de Cristóbal de Castillejo, quien en “La fábula de Acteón, traducida de Ovidio, moralizada” lo llama también “príncipe”:

---

tras la muerte de Calderón, pues “perecieron con la memoria de sus dueños las barbas pyramides de Egipto; à quienes Marcial, y el tiempo condenaron à perpetuo silencio: *Barbara pyramidum sileant miracula Memphis* [‘la bárbara Menfis calle los portentos de las pirámides’]”, en cambio “Son los Poemas, monumentos intelectuales, y tanto mas perpetuos, que los que oy se labran; quanto và del ingenio al marmol, y de lo corruptible de vna piedra, à lo perdurable de vn Poema bien escrito” (1684. hh. sig. \*\*\_v-\*\*\*,r).

<sup>6</sup> Hay una distante correlación, que involucra a la *aurea catena* de Homero, entre los cuernos de Pan y las pirámides en un pasaje de Bacon: “*Cornua* autem mundo attribuntur, ab imo latiora, ad verticem acuta. Omnis enim rerum natura instar pyramidis acuta est. Quippe individua, in quibus basis naturae exporrigitur, infinita sunt; ea colliguntur in species, et ipsas multiplices; species rursus insurgunt in genera, atque haec quoque ascendendo in magis generalia contrahuntur; ut tandem natura tanquam in unum coire videatur; quod figura illa *pyramidalis* Cornuum Panis significatur. Mirum vero minime est, Panis cornua etiam coelum ferire; cum excelsa naturae, sive ideae universales, ad divina quodam modo pertingant. Itaque et catena illa Homeri decantata, (causarum scilicet naturalium,) ad pedem solii Jovis fixa memorabatur; neque quisquam (ut videre est) metaphysicam et quae in natura aeterna et immobilia sunt tractavit, atque animum a fluxu rerum paulisper abduxit, qui non simul in Theologiam Naturalem incidere; adeo paratus et propinquus est transitus a vertice illa pyramidis ad divina” (Bacon, 1858a, p. 525, *De augmentis scientiarum* 2.13; ‘Pero se atribuyen al mundo los cuernos, en la base muy amplios, en la punta agudos. Ya que la naturaleza toda de las cosas es a manera de pirámide. En efecto, los individuos, en los que se alarga la base de su naturaleza, son infinitos; éstos se reúnen en especies, y las mismas son múltiples; las especies de nuevo se alzan a los géneros, y éstos también ascendiendo se compactan en más generales; de modo que al final la naturaleza parece reunirse como en uno solo; por eso se significa por aquella figura piramidal de los cuernos de Pan. En verdad es muy poco sorprendente que además los cuernos de Pan refieran al cielo; puesto que las cosas excelsas de la naturaleza, o las ideas universales, se elevan en cierto grado a las divinas. Y así también aquella celebrada cadena de Homero [a saber, de las causas naturales], era rememorada fija al pie del trono de Júpiter; y nadie [como se ve] ha tratado la metafísica y las cosas que son en la naturaleza eterna e inmóvil, y también abstraído el alma del flujo de las cosas por algún momento, que al mismo tiempo no haya incidido en la Teología Natural; hasta tal punto dispuesto y cerano es llevado desde la cima de la pirámide a las cosas divinas’).

Segun Ouidio da nueuas,  
y nos haze relacion,  
andando a caça Acteon,  
Principe moço de Tebas  
en peligrosa sazon. (1598, fol. 124v)

Hay que recordar que el personaje es hijo de Aristeo, rey de Ceos, y nieto de Cadmo, rey de Tebas. Para su moralización es importante, pues la fábula vale para “qualquier persona de estado” en riesgo de ser devorada por “sus mismos priuados” (1598, fols. 125v y 127r). Pero quien se “equivoca” a la manera de sor Juana es Alonso de Castillo Solórzano en su burlesca “Fábula de Acteón”:

Del Archivenator, que fue Venado,  
he de cantar con plectro destemplado,  
de Acteon Rey Fenicio,  
que en caçar, y en mentir tuuo exercicio,  
del gran nieto de aquel Serpenticida.

(1624, fol. 23v)<sup>7</sup>

La movediza corona no carece de sentido, pues Acteón, siendo nieto de Cadmo, era bisnieto a su vez de Agénor, rey de Fenicia, título que el poeta le adjudica directamente al cazador e infortunado *voyeur* de la trágica estirpe tebana. O bien, en la fábula de *Acteón y Diana* de Mira de Amescua, se evoca a su abuelo monarca (“Coronado de paz y de blasones, / Reinaba en sus tesoros otro Midas”, el propio “Cadmo, rey de Tebas”) y la condición principesca del cazador (“su voz ha sido / La que el Príncipe oyó”: Mira de Amescua, 1857, pp. 425b-427a). Por lo tanto, sor Juana pudo leer a uno de estos poetas, acaso en particular a Castillo Solórzano, o ella misma deducir la condición real de Acteón por su linaje.

<sup>7</sup> De manera más escondida, se supuso que el nombre antiguo de Ática, *Actica*, derivaba de *Akté* o de un “rey Acteón” (*Suda*, Alpha 1036: Ἀκτίη).

En otros pasajes del *Primero sueño*, la crítica ha incurrido en fallidas o discutibles intervenciones, como todas las ejercidas sobre nombres mitológicos. Ya la de “Almone”, respetada por Abreu Gómez (sor Juana Inés de la Cruz, 1941, p. 376) pero que Vossler substituyó por “Alcione”, enmienda tenida por indudable por Méndez Plancarte y que Manuel Corripio Rivero refutara plausiblemente, mostrando la pertinencia de restituir la grafía original (1965).<sup>8</sup> Similar es el caso de Temis, substituida por Tetis, corrección rechazada por Alatorre para conservar el texto original. La creencia de Méndez Plancarte parece razonable y ha sido aceptada por varios críticos<sup>9</sup> (mitológicamente, la enmienda corresponde mejor a la titánide Τηθύς: Fernández Zambudio, 2019, p. 117). Con todo, Alatorre ha indicado oportunamente las posibles justificaciones de su uso en el pasaje, que han sido secundadas por Soriano Vallès (2019, pp. 113-114) y Volek.<sup>10</sup> Lo anotado por Alatorre es cierto; la equivalencia de Temis y su madre Gea aparece en Esquilo:

ἔμοι δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις  
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μίᾱ  
τὸ μέλλον ἦι κρανοῖτο προυτεθεσπίκει.

(*Prometheus vincitus*, 209-210)

<sup>8</sup> Lectura destacada y avalada por Pérez-Amador Adam (1995, pp. 421-427).

<sup>9</sup> En la imprevisible literatura se ha llegado a relacionar a Temis con las Ninfas marinas; lo ha hecho Lodge: “faire *Themis* shake her amber locks, / Whom all the Nymphs that waight on *Neptunes* realme / Attended from the hollowe of the rocks” (Lodge, 1589, h. sig. A2v; ‘agita *Temis* bella sus mechones de ámbar, / A quien todas las Ninfas del reino de *Neptuno* / Miran desde los huecos de las rocas’). Aunque en este caso haya una duda razonable de que Lodge haya “confundido” / “equivocado” a Tetis [Τηθύς] con Temis.

<sup>10</sup> Volek (2019, pp. 113-114), sin mencionar a Alatorre. Soriano (2019, pp. 111-112, n. ad 627) por su parte aporta un texto de Pérez de Moya (1995, *Philosophía secreta*, p. 358), en el capítulo dedicado a Vesta, que remite al episodio de Deucalión y Pirra en Ovidio; con base en otras consideraciones lo dicho ahí puede aplicarse a la diosa Temis, pero el mitógrafo se refiere sin duda no a Temis sino a la diosa Tierra, llamada en el pasaje ovidiano “magna parens” (*Metamorphoses* 1.383). La fuente de Pérez de Moya es el Tostado, al exponer los múltiples nombres de la diosa Ops u Opis (la Abundancia vinculada con la Tierra: Varrón, *De lingua latina* 5.57): “El trezeno es magna mater que significa la grande madre. ansi la llama ouidio libro primo metamorphoses en la fabula dela deesa Themis que llamo la grande madre ala tierra” (Madriral, 1507, fol. 95vb, 231).

[Pero no una vez sólo mi madre, Temis  
y Gea, con muchos nombres una forma,  
me ha predicho cómo lo predestinado se ha de cumplir].

Se trata de una aseveración de tipo teológico antes que cultural, según anota el libro de referencia usado por Alatorre (Hornblower, Spawforth y Eidinow, 2012, p. 1453b [s.v. “Themis”]). Sin embargo, teniéndose noticia de ella, se podría avalar cualquier atribución a Temis sobre lo propio de la Gran Madre. Como diosa oracular de la Ley y la Justicia, Temis es en efecto “un poder materno, telúrico” enraizado en la materialidad (*materia-mater*: Bachofen, 1861, p. 65a). Existen diversas evidencias de las estrechas relaciones de culto y en la tradición oracular entre Gea y Temis (Stafford, 2000, pp. 52-55). Además, está el pasaje de las *Metamorphoses* ovidianas indicado por el mismo sorjuanista que, aunque no establece abiertamente tal identificación, sí dio lugar a algunas curiosas alegorizaciones y confusiones. Por ejemplo, Goropius explicó sobre el episodio de Ovidio que Temis es ahí el “decens omnium rerum ordo” (‘el orden apropiado de todas las cosas’) que encubre alegóricamente el *concupitus*.<sup>11</sup> Otros elementos que asocian a la diosa con la creación y la fecundidad, sugeridos o recordados por el célebre “etimologista”, es su vínculo con el *voεpὸν πῦρ*, el ‘fuego inteligible’ o *ignis Theologicus* (“qui idem cum ea est [...] & in ea ignem contineri, cui flos ignis ipsius amoris omnia colligantis desuper affulget”: 1569, pp. 907-908; ‘el fuego teológico’ ‘que es el mismo que ella ... y en ella está contenida el fuego, por quien la flor de fuego brilla del mismo amor que reúne todas las cosas desde arriba’), de donde se derivan las razones mitológicas de las mencionadas correlaciones (“quare Themis è Terra & Caelo sit procreata,

<sup>11</sup> Goropius: “Ad reparandum enim humanum genus haec regia via est ab ipsi Themide, id est, à decenti omnium rerum ordine indicata: quam sic tamen apud Ouidium latua Poëtica tegit, vt concubitus quidem significet, sed eum tamen à decoro & honesto seiungi nolit” (1569, pp. 904-905; ‘Pues, para reponer el género humano, esta vía regia está indicada por la propia Temis, es decir, por el orden adecuado de todas las cosas; la cual así sin embargo en Ovidio la rica poesía la recubre para que indique ciertamente al concubito, pero no obstante sin querer separarlo de lo decoroso y honesto’).

quare Terra sit dicta”: 1569, p. 908; ‘por eso Temis es generada de la Tierra y el Cielo, por eso es llamada Tierra’), incluyendo su nexa con Apolo (asentado en la tradición oracular: Plutarco, *De defectu oraculorum* 20.421C)<sup>12</sup> por haber sido quien le dio al nacer el néctar y la ambrosía (*Hymni Homericí* 3.123-125: Εἰς Ἀπόλλωνα [‘A Apolo’]), lo que “explica” alegóricamente que se le pudiera igualar con Carmenta y emparejarla con los cantos proféticos (*carmina*) y la poesía que lleva a la imperecedera vida de la virtud.<sup>13</sup> Esta añadida confusión con la ninfa (*Carmenta / Carmentis*) refuerza el valor posible de Temis como diosa de la fertilidad.<sup>14</sup> Además, existen en efecto confusiones en la época entre Temis y Tellus, como muestra por ejemplo “el docto Calancha”.<sup>15</sup> Sobre sus múltiples correspondencias, valga mencionar un apunte decimonónico del historiador Cesare Cantù, que afirma también la identidad de Temis y la Tierra con la apoyatura del epíteto que le da Hesíodo de λιπαρή (*Theogonia* 901),<sup>16</sup> ‘vigorosa’, que un escoliasta explicaba

<sup>12</sup> El Tostado llega a asumir que eran un mismo “demonio” con diversos nombres: “vna misma virtud era o demonio el que en la cueua del monte parnaso respondia por diuersos tiempos llamose diuersos nombres los gentiles llamaron lo al comienço deesa Themis et después el dios apolo” (Madrigal, 1507, fol. 111va, 271).

<sup>13</sup> Goropius: “Themis igitur Carmen à vetustis Latij Cimmeriis dicta est [...] atque eo modo, eaque via Nectar nobis & Ambrosiam, perinde atque apud Homerum Apollini, porrigit, id est, cibum vitae felicissimae & nunquam periturae” (1569, pp. 908-909; ‘Entonces, Temis fue llamada Carmen por los antiguos cimerios del Lacio ... y también por este modo y esta vía el néctar extiende para nosotros, y de igual manera en Homero para Apolo la ambrosía, esto es, el alimento de la felicidad y que nunca ha de perecer’).

<sup>14</sup> Ovidio (2004, *Fasti* 1.633-634) habla de Porrina y Postverta como *sorores* o *comites* (‘hermanas’ o ‘compañeras’) de Carmenta. De las “dos Carmentas” (Postverta y Prorsa), para los partos recto e invertido, habla Aulo Gelio (*Noctes Atticae* 16.16.4); Antevorta y Postvorta en Macrobio (*Saturnalia* 1.7.20).

<sup>15</sup> “Lo mismo adoraron los Gentiles de Europa llamando a la tierra la Diosa Tellus o Themis, de quien tanto ablò Ovidio diciendo, que le consultaron Deuchalion i Pirrha, sobre la reparacion del genero umano, despues que Iupiter destruyó el mundo” (Calancha, 1638, p. 371b).

<sup>16</sup> “Temi o l’equità, era anch’essa una rappresentazione della terra che, come madre comune, è giusta verso tutti i coltivatori, e tutti ricompensa secondo le opere. Esiodo conferma tale opinione quando dà a Temi l’epiteto di *Lipara*, grassa, splendida” (Cantù, 1851, p. 1151; ‘Temis o la equidad era además una representación de la tierra que, como madre común, es justa con todos los agricultores y a todos recompensa según las obras. Hesiodo confirma tal opinión cuando da a Temis el epíteto de *Lipara*, abundante, espléndida’). También apuntado por Ahrens: “Beachtungswerth ist das Zusammentreffen der Themis und der Gaea auch in diesem seltenen Epitheton” (1862, p. 29; ‘Digna de atención es la coincidencia de Temis y de Gea también en este raro epíteto’).

como “florecente” (θαλερά), relacionándola con la “abundancia” (*Glossae in Theogoniam* 901). Otra equivalencia alegada en la mitografía es la de Maya y *Bona Dea* (= Bona, Fauna, Ops, Fatua) como la Tierra<sup>17</sup> que por sus atributos simbólicos es extensible a Temis.<sup>18</sup> Por si fuera poco, en la siempre proteica cualidad de los mitos, cabe reparar en la “ecuación” indicada por Farnell: “Ge = Ge Themis = Themis and Artemis”, como ταυροπόλος, ‘domadora de toros’ o ‘taúrica’ (Farnell, 1896, p. 495, n. b; ‘Gea = Gea Temis = Temis y Ártemis’).<sup>19</sup> Esto casi sugeriría indirectamente una enmienda distinta para el *Primero sueño*, donde el “Themis” de las ediciones antiguas cabría leerse como Ártemis: “primogénito es, aunque grosero, / de Ártemis: el primero” (una curiosamente inversa corrección a un discutido *locus* de Esquilo, *Agamemnon* 215),<sup>20</sup> aunque tal intromisión editorial es muy dudosa e innecesaria. Ciertamente, tal nexo explica mejor la expresa caracterización sorjuanina de “sus fértiles pechos maternos”, pues permite relacionarla con la célebre Ártemis de Éfeso, mencionada en la Escritura (Hechos, XIX, 24-35) y descrita por diversos autores<sup>21</sup> como san Jerónimo.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> “auctor est Cornelius Labeo huic Maiaie id est terrae aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat” (Macrobio, *Saturnalia* 1.12.21; ‘Cornelio Labeón es el autor de esta Maia, esto es, el templo de la Tierra dedicado a las Calendas de Mayo bajo el nombre de la Buena Diosa, y confirma que puede enseñarse que son la misma la Buena Diosa y la Tierra a partir del propio rito muy secreto de las cosas sagradas’).

<sup>18</sup> “Da nun aber Carmenta die italische Gestalt der Themis ist, so ist auch die Identität der Bona Dea mit Themis gegeben” (‘Pero ya que Carmenta es el desarrollo italiano de Temis, así también está dada la identidad de la Bona Dea con Temis’), como sugeriría su relación con el culto místico femenino de Hécate, Prosérpina y Ceres-Deméter en la Tesmoforia (Δημήτηρ θεσμόφορος) y el cetro real en la mano izquierda con el que se le representa a Bona Dea (Macrobio, *Saturnalia* 1.12.23) atributo de Temis, así como la equivalencia indicada por Hesiquio entre Temis y Némesis como bona *fortuna* (Ἀγαθὴ τύχη), relacionable a su vez con Maya (Ahrens, 1862, pp. 50-51). También comenta sus nexos simbólico-rituales (*spurium muliebre* = κτείς) Bachofen (1861, p. 141a).

<sup>19</sup> Con referencia a *Suda* (β.478 [s.v. βούχετα]).

<sup>20</sup> Donde Ἄρτεμις *pro* θέμις fue la propuesta de Porto y Casaubon, desechada por editores posteriores, según anota West (1990, p. 179), y que el propio West ha resuelto como θέμις (Esquilo, 2008, p. 13).

<sup>21</sup> Minucio Félix: “Diana interim est alte succincta venatrix, et Ephesia mammis multis et uberibus exstructa” (*Octavius* 22.5; ‘Entre tanto, Diana es de lo alto la cazadora con el vestido recogido, y la Efesia figurada con múltiples mamas y pechos’).

<sup>22</sup> “Scribebat [san Pablo] ad Ephesios Dianam colentes non hanc venatricem, quae arcum tenet, atque succincta est, sed illam *multimammiam* quam Graeci πολύμαστον vocant, ut

Además, la caracterización de Macrobio de la diosa Isis, asociada a Serapis como el Sol, es equivalente como la naturaleza nutricia: “Isis iuncta religione celebratur, quae est vel terra vel natura rerum subiacens soli. hinc est quod continuatis uberibus corpus deae omne densetur, quia vel terrae vel rerum naturae altu nutritur universitas” (*Saturnalia* 1.20.18; ‘Unida en el culto es celebrada Isis, que es la tierra o la naturaleza de las cosas que dependen del sol. De ahí que todo el cuerpo de la diosa esté tupido con pechos continuos, porque por la tierra o por la naturaleza de las cosas de alimentar la totalidad es nutrida’). En la “diosa madre de muchos nombres”, Isis, se identifican múltiples figuras divinas, según el inicio del libro oncenso de las *Metamorphoses* de Apuleyo, texto conocido directa o indirectamente por sor Juana: “Isis, a quien los autores antiguos han nombrado con grandísima diversidad: Apuleyo la llama Rea, Venus, Diana, Belona, Ceres, Juno, Proserpina, Hécate y Ramnusia. Diodoro Sículo dice que Isis es la que llamaron Luna, Juno y Ceres; Macrobio afirma no ser sino la Tierra, o la naturaleza de las cosas” (sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 365, *Neptuno alegórico*). Isis como la Luna (Diodoro Sículo, *Bibliotheca histórica* 1.11.1) avala su particular identificación con Ártemis. A partir de Apuleyo, Kircher describió los atributos de la diosa egipcia como “magna deorum mater” (‘la gran madre de los dioses’), que incluyen: “Dominium in omnia vegetabilia [...] in humore & mare [...] Terrae symbolum [...] Foecunditas, quae sequitur terram irrigatam [...] Omnium nutrix. Terræ marisque Domina” (1652, vol. 1, p. 189; ‘El dominio de todos los vegetales ... de la humedad y el mar ... símbolo de la Tierra ... La fecundidad que resulta de la tierra regada ... Nodrizas de todas las cosas. Señora de la tierra y el mar’); inmediatamente la relaciona con la imagen

---

scilicet ex ipsa quoque effigie, mentirentur omnium eam bestiarum et viventium esse nutricem” (san Jerónimo, 1845a, [PL xxvi] col. 441A, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*: “Prologus”; ‘Escribía [san Pablo] a los efesios que rinden culto a Diana, no esta cazadora, que porta el arco y también lleva el vestido recogido, sino aquella de múltiples pechos que los griegos llaman *polymaston*, como es evidente por su propia representación, a la que fingieran siendo nodriza de los animales y los vivientes’).

de “Cybele graecanica” (‘Cibeles griega’) o “Isis multimammia” (‘Isis con múltiples pechos’): “Porrò simulachrum manibus extensis, veluti ad benefaciendum profunduntur [...] venter pectusque multiplici vberum, mammarumque protuberatione turget” (‘Delante de la estatua con las manos extendidas, como prodigándolas con beneficios ... el vientre y los pechos con múltiples tetas y mamas están hinchados protuberantemente’), que, por supuesto, se corresponde con Ártemis: “atque hoc pacto Diana vocatur [...] & dominium suum exerit in sylvas, prata, hortos, influendo [...] qua Diana omnia fouet, & protegit vegetabilia” (1652, vol. 1, pp. 190-191; ‘y también de este modo es llamada Diana ... y su dominio ejerce derramándose en las selvas, prados, huertos ... en la medida en que cuida y protege a las plantas’).<sup>23</sup> A pesar de algunas diferencias formales, destacadas por Menestrier, se asumía su fundamental equivalencia<sup>24</sup> con los notorios valores simbólicos de dicha representación:

Mammae nutritionis siue alimentorum symbola [...] haec nostra multimammia genuinus est prouidentissimae Naturæ typus [...] Nam veluti lac profusum ex vberibus saginat faetus, ita etiam è gremio telluris fruges productæ mitia alimenta mortalibus praebeant [...] Per innumeras demum mammas Naturae adscriptas infinitum non hominum solummodò, verum etiam animantium, nec non vegetabilium numerum, quae insimul alit, adumbrare haud dubiè voluerunt. (1657, pp. 32-34)

[Los pechos son símbolos de la nutrición o de los alimentos ... Esta nuestra imagen de múltiples pechos es genuina figura de la más provisoriosa Naturaleza ... Pues igual que con abundante leche de las ubres se ceba la cría, así

<sup>23</sup> La imagen de la diosa aparece también en el frontispicio del volumen segundo del *Mundus subterraneus* del mismo Kircher.

<sup>24</sup> “At nostra Diana ab Iside Aegyptia differt quidem forma aliquantulum, non autem numine, quia nullo prorsus discrimine inter se distant” (Menestrier, 1657, p. 8; ‘No obstante, nuestra Diana difiere por cierto de la Isis egipcia algún tanto en la forma, pero no en la divinidad, porque absolutamente por ninguna diferencia distan entre sí’).

también frutos producidos del seno de la tierra ofrecen maduros alimentos a los mortales ... Justamente a través de innumerables pechos atribuidos a la Naturaleza no sólo al infinito número de los hombres, sino además de los animales y también de las plantas, que ella a la vez alimenta, quisieron sin duda representar].

Como la humedad lunar que “ac tam animalium fætibus, quam plantarum pullulationibus conducatur” (1657, p. 34; ‘aun es provechosa tanto a las crías de los animales como a los brotes de las plantas’). Es notorio que, entre las numerosas equivalencias mencionadas para Isis por fuentes más a la mano, para sor Juana no se incluye explícitamente a Temis; pero de modo previsible la abarca en una “Invocación [ἐπίκλησις] de Isis” más vasta que la de Apuleyo, donde se indica también que a la diosa “que tiene muchos nombres” [πολύωνυμος] se le llama “en Calcedonia Temis” [ἐν Χαλκη[δ]όνι Θέμιν] (*Oxyrhynchus Papyri*, parte 9, p. 197, col. 4.82-83, 9.1380). Y no es muy arduo deducir tal identidad del propio “libro de Isis” de las *Metamorphoses*, pues, como sugieren las descripciones de los sacerdotes de la diosa, la mano izquierda extendida es símbolo de la *aequitas*, vinculado inextricablemente con la fecundidad;<sup>25</sup> por ello Bachofen destacará estos elementos como integrales de la idea de la maternidad.<sup>26</sup> De esta forma, un poeta como Spenser puso de relieve ese valor de Isis que “in her person cunningly did shade / That part of Iustice, which is

<sup>25</sup> “Quartus [sacerdos] aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula, quae genuina pigritia, nulla calliditate nulla sollertia praedita, videbatur aequitati magis aptior quam dextera; idem gerebat et aureum vasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat” (*Metamorphoses* 11.10.5-6; ‘El cuarto sacerdote mostraba el signo de la equidad: la mano izquierda deforme con la palma extendida, que, dotada de natural pereza, sin habilidad, sin maña, parecía más adecuada para la equidad que la diestra; también llevaba una vasija de oro redondeada en forma de mama, de donde hacía la libación con leche’).

<sup>26</sup> “Die Mütterlichkeit äußert sich in dieser doppelten Weise: sie nährt mit Milch ihre Kinder und vertheilt unter Allen mit höchster Billigkeit die irdischen Güter. Als mater ist sie aequitas, der Begriff jener geht in diesen über” (Bachofen, 1861, p. 130a; ‘La maternidad se expresa de esta doble manera: ella nutre con leche a sus hijos y reparte entre todos con la mayor equidad los bienes terrenales. Como madre ella es equidad, el concepto de aquélla se transmite a ésta’).

Equity” (Spenser, 1912, p. 305b, *The Faerie Queene* 5.7.3c-d; ‘en su propia persona ingeniosa encubría / Parte de la Justicia, esa que es la Equidad’); y es una consecuente correlación mitológica hablar de la Ley “der Themis, der Gaia-Themis (der Isis in Ägypten, der Bona Dea im ältesten Rom)” (Bloch, 1972, p. 122; ‘de Temis, de *Gaia-Temis* [de Isis en Egipto, de la Bona Dea en la antigua Roma]’). Por todo ello, y aunque resulte difícil establecer con exactitud plena las fuentes precisas, puede afirmarse que la atribución de sor Juana a Temis de ser la equitativa dadora de vida desde las formas elementales con sus pechos nutricios se justifica mitológicamente a través de múltiples y a veces intrincadas y sutiles correlaciones, en sus propios términos, “equivocando con” (sor Juana Inés de la Cruz, 1957, p. 365) Temis a Gea-Isis-Ártemis, como representaciones de la Gran Diosa Madre “adorada bajo muchos nombres”.

En otro exceso editorial, para una “errata más fácil” en “y del viejo Titán la bella esposa” (*Primero sueño* 898), Abreu Gómez (sor Juana Inés de la Cruz, 1941, p. 401), Vossler y Méndez Plancarte corrigieron con lógica semejante por “Titón” o “Tithón”, cambio aceptado por Pérez-Amador (2015, pp. 427-428) y Volek (2019, p. 82), con la plausible excepción de Soriano Vallès (2019, p. 141, n. *ad* 898), que sigue también aquí a Alatorre, mejor informado en literatura áurea y temas clásicos que otros, quien observó que “son frecuentes las confusiones entre *Titón* y *Titán*, que es una de las designaciones del Sol” por lo que evita tal cambio que “le enmienda la plana” a la autora (sor Juana Inés de la Cruz, 2009, p. 535, n. *ad* 898). A pesar de las objeciones de Gutiérrez Reyna (2019, pp. 16-17), la confusión señalada por Alatorre es cierta y hay múltiple pábulo para ella, más allá de los fáciles errores tipográficos, porque el nombre singular Titán en latín se tornó en forma habitual de designar al Sol (“Ἥλιος/Ἡέλιος”),<sup>27</sup> hijo del Titán (Τιτάν) Hiperión (Ἱπερίων, casi confundido con aquél en la

<sup>27</sup> Cicerón (*Aratea* 343), Virgilio (*Aeneis* 4.118-119), Ovidio (*Metamorphoses* 1.10, 2.118, 6.438, 10.79, 10.174, 11.257), Séneca (*Hercules furens* 124, *Phaedra* 677-678), Lucano (*De bello civili* 3.40-41), etcétera.

fórmula homérica Ὑπερίων Ἥλιος o que lo substituye nominalmente)<sup>28</sup> como la Aurora (Ἡώς),<sup>29</sup> quien a su vez tuvo del Titán Astreo (Ἄστραϊός) vasta progenie (los vientos, las estrellas y Astrea, la Justicia).<sup>30</sup> De modo añadido, no es tan insólito que se viera entreverada la figura de Titán con el troyano Titono (Tithonus); la posible identidad entre ambos la avalaba Servio, en su comentario a “Tithoni prima quot...”: “et modo Tithonum pro Sole posuit, id est pro Titane: nam Tithonus frater Laomedontis fuit, quem proeliantem Aurora dilexit et rapuit” (1887, vol. 3.1, p. 279.18-20, *In Vergilii Georgicon libros commentarius* 3.48; ‘y en esta medida ha puesto Titono en lugar del Sol, esto es, en lugar de Titán; pues Titono fue el hermano de Laomedonte, a quien belicoso la Aurora amó y raptó’). Esa equivalencia le permitió por ejemplo, a inicios del siglo xvii, sus alegorizaciones a Artus Thomas, a partir de un pasaje de Filóstrato (*Vita Apollonii* 6.4), donde la Aurora, la supuesta “espouse d’un Titan” (‘esposa de un Titán’), puede en realidad ser entendida como la virgen María, esposa del “pere des Lumieres” (‘padre de las luces’), el Sol-Dios y madre de Memnón-Cristo “Monarque du Ciel & de la terre” que redime a los hombres ennegrecidos por el pecado (1611, p. 227; ‘Monarca del cielo y de la tierra’). En esta conmixti3n incurrió el darocense Francisco Marcuello: “Fingieron los poetas, que Memnon fue hijo de la mañana, o aurora, y de Titan, que es el Sol” (1617, fol. 229v); y fray Bernardino da Silva: “Tithan Rey de Ethiopia, & Priamo Rey de Troya er3o irm3os filhos de Laomedonte: tiue Tithan de sua mulher Aurora hum filho chamado Memnon” (1627, fol. 99r; ‘Titán rey de Etiopía y Príamo rey de Troya eran hermanos hijos de Laomedonte: tuvo Titán de su mujer Aurora un hijo llamado Memn3n’).

<sup>28</sup> Homero (*Ilias* 8.480, 19.398, *Odyssea* 1.8, 1.21).

<sup>29</sup> Hesíodo (*Theogonia* 371-372), Apolodoro (*Bibliotheca* 1.2.2), Higino (*Fabulae* Praef. 12, quien por cierto muestra la fácil confusi3n mitográfica, al cambiar la madre de ellos, Θεία por Αἴθρα).

<sup>30</sup> Hesíodo (*Theogonia* 378-382), Virgilio (*Aeneis* 1.135-136), Arato (*Phaenomena* 97-99), Ovidio (*Metamorphoses* 1.149), Séneca (*Octavia* 424), Higino (*Fabulae*, Praef. 15), Vitoria: “Tuuo el Aurora grande amistad con Astreo [...] Deste tuuo por hijos a Astrea, y a los vientos” (1620, p. 732).

Pero las confusiones y substituciones no fueron raras entre grandes poetas; por ejemplo, Chaucer:

And ek the sonne, Titan, gan he chide,  
And seyde, "O fool, wel may men the dispise,  
That hast the dawyng al nyght by thi syde.

(1987, p. 533a, *Troilus and Criseyde* 3.1464-1466)

[También al Sol, Titán, empezó a amonestar,  
Y dijo: "Oh necio, bien los hombres te desdeñan,  
Que tienes a la Aurora por la noche a tu lado].

En el mismo "error" incurrió Camões, en una oda:

húmido inda do pranto  
e lágrimas da esposa  
do cioso Titão, branca e fermosa.

(1981, vol. 3, p. 94, 1.103-105)

[húmedo aún por el llanto  
y lágrimas de la esposa  
del celoso Titán, blanca y hermosa].

Y en su poema mayor:

Apareceu no rúbido Horizonte  
Da moça de Titão a roxa fronte.<sup>31</sup>

(1999, p. 97, *Os Lusíadas* 2.13g-h)

---

<sup>31</sup> En sus magnos comentarios, el celoso Faria e Souza, sin mayor precisión textual, se limita a constatar que "En efeto, la moça de Titón es la Aurora", con diversos *loci* antiguos y modernos y el encomio de la belleza del pasaje camoniano (1639, vol. 1.1, col. 391).

[Aparece en el púrpura Horizonte  
De la cara a Titán la roja frente].

Asimismo, Lope de Vega:

la hija de Titán y de la Aurora.  
(2015, vol. 2, p. 327, “Oración en el certamen en  
los Recoletos Agustinos” 38)

En este caso, Lope se refiere “más correctamente” a Astrea (el signo de Virgo), como hace también en la *Amarilis*:

tú, hija de Titán y de la Aurora,  
cándida virgen, celestial Astrea.  
(Vega, 1961, p. 193a)

Sin embargo, del mismo Félix Lope de Vega Carpio encontramos en la *Arcadia*: “ya en los caducos brazos del viejo Titán descansaba con profundo sueño la colorada Aurora” (Vega, 1997, vol. 1, p. 236), donde sin duda se refiere al troyano hijo (o hermano, según Servio) de Laomedonte. De igual manera, en *La Circe*:

Que apenas de Titan la amada Esposa  
Saliò otra vez.  
(1624, fol. 35v, 2)

Y en “La mañana de San Juan en Madrid”:

Y tu que en braços de Titan reposas,  
Madre de las estrellas y del viento.  
(1624, fol. 71v)

Piénsese asimismo en Siméon-Guillaume de La Roche:

Au doux pointc desiré que la vermeille Aurore,  
Laisant le vieil Titan que le sommeil deuore.  
(1609, p. 461, "Discours")

[Al dulce punto deseado en que la bermeja Aurora  
Dejando al viejo Titán a quien el sueño devora].

De igual forma, Hoffmannswaldau:

Es hatte Lucifer den himmel aufgeschlossen,  
Und aus des Titans bett Aurora sich gemacht.  
(Neukirch, 1970, p. 49, "Liebes-schreiben des  
Leanders an seine Hero" 109-110)

[Dejó ya abierto Lucifer el cielo,  
Del lecho de Titán salió la Aurora].

Puede corroborarse en muchos otros autores castellanos.<sup>32</sup> No es extraño, si incluso lo hallamos en versiones modernas de los clásicos, como

<sup>32</sup> Valgan añadir algunos ejemplos a los aducidos por Alatorre y Soriano Vallès, como el de una canción de Damasio de Frías: "y en dexando el Aurora / el lecho de Titán, su esposo amado" (Peña, 2004, p. 452, "Sobre la flaca mano" 51-52). También una silva de Juan de Arguijo: "O ya cuando el aurora / La anuncia, y deja de Titán el lecho" (1968, p. 124, "A la vihuela"). Asimismo, el poema de Juan de Miramontes Zuázola: "Esparce su cabello plateado / la esposa de Titán" (2006, p. 254, *Armas antárticas* 4.312e-f; el editor la identifica con Febe, pero debe referirse a la Aurora, el momento en que Bruno y Guillermo retoman, tras el descanso de la noche, su camino antes de que salga el Sol "Del palacio de Tetis" y Océano). O en Eugenio Martínez: "No bien hazia el mar indio descubría / la esposa de Titán su rostro hermoso, / que la sombra espantosa retraía" (2000, p. 647, *Genealogía de la toledana discreta* 10.169-171; el editor a nota comenta que debe referirse, como de hecho es sin duda, a la Aurora, "casada con Titono"). En Diego Galán: "y la lucida esposa de Titán iba descubriendo de entre arreboladas cortinas el dorado esplendor de su celestial cara" (2001, p. 250, *Cautiverio y trabajos* 24, xxiv). Y en Agustín de Salazar y Torres: "La Aurora soy, que te busco, / dejando el dorado lecho / de Titán" (2003, p. 56, *El amor más desgraciado, Céfalos y Pocris* 1.147-149); etcétera.

la traducción escocesa de la *Eneida* (4.584-585: “Et iam prima nouo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile”; ‘Y ya nueva luz esparcía sobre las tierras la primera / Aurora dejando el azafranado lecho de Titono’) de Douglas:

Be this Aurora, leifand the purpour bed  
Of hir lord Titan, heth the erd ourspred  
With new days licht.

(1957, p. 186, *Eneados* 4.9.1-3)

[Al ser esta la Aurora, dejando el lecho púrpura  
De su señor Titán, ha la tierra cubierto  
Con luz de un nuevo día].

Y en la inglesa de Howard:

Aurora now from Titans *purple bed*,  
With new day light hath ouerspred the earth.

(1963, p. 149, *Aeneid* 4.780-781)

[Desde *el púrpura lecho* de Titán ya la Aurora  
Con luz de un nuevo día ha cubierto la tierra].

También en traducciones de obras modernas se incurre en esta alteración, como sucede con un pasaje de Ariosto (*Orlando furioso* 48.76a-b: “A pena avea la vigilante Aurora / da l’ostel di Titon fuor messo il capo” [‘La Aurora había apenas la cabeza / del hostel de Titón sacado fuera’] en la versión de sir John Harington:

Now when *Aurora* left the lothed bed,  
Of *Tytan* (vnto whom she hath small lift).

(Ariosto, 1591, p. 322b)

[Ahora cuando la *Aurora* con desdén dejó el lecho  
De *Titán* (desde el cual tuvo ella escaso ascenso)].

Pero como ha traducido antes:

Now was the time when as *Aurora* faire,  
Began to shew the world her golden hed,  
And looke abrode to take the coole fresh aire,  
Ielous *Tythono* lying still in bed.

(1591, p. 84a, 11.27a-d)

[Ahora era el tiempo en que la *Aurora* bella,  
Mostraba al mundo su cabeza áurea  
Viendo en torno tomaba el fresco aire,  
El celoso *Titono* aún en el lecho].

No queda sino suponer que para Harington era válida la identidad entre Titán y Titono.

Aun en las obras de los mitógrafos, que sin duda conocieron la diferencia, se cuela como insidiosa variante, ya en las *Anotaciones* de Sánchez de Viana a Ovidio: “Fue Memnon hijo de Titan y el Aurora” “hijo de la mañana o Aurora y de Thytan” (1589, pp. 239-240),<sup>33</sup> ya en Baltasar de Vitoria, en libre versión castellana de Ovidio (*Heroides* 4.93-96, donde sólo se alude a “Tithonus” como *senex vir* [‘anciano varón’]) al comentar la fábula de Céfalos:

Mas no era esquivo, ni a la Aurora bella  
Negaua, que le amasse tiernamente,  
Antes gozaua de su amor, y della,

<sup>33</sup> El nombre correcto aparece en otros *loci* (Sánchez de Viana, 1589, pp. 185-186), pero con las vacilaciones ortográficas “Titon”, “Tithon” y la infundada “Tyton”, acaso a cuenta del propio autor.

Y la nuncia del Sol, como prudente,  
 Del anciano Titan dexaua el lecho,  
 Para gozar del caçador valiente.

(Vitoria, 1620, p. 633)<sup>34</sup>

Por supuesto, estas alteraciones podían dar lugar a subsecuentes “errores” (tal versión de Ovidio podría incluso haber servido como base para el verso de sor Juana, pues incluye todos sus elementos: la *bella* Aurora en el acto deja el lecho del *anciano* “Titán”). Claro está que en algunos casos se puede tomar por errata y subsanarla o respetar la mejor lección, como ocurre con un discutidísimo pasaje de la *Commedia* al inicio del canto nono del *Purgatorio*, “*La concubina di Titone antico*” (Alighieri, 1967, vol. 3, p. 137; ‘La concubina de Titono anciano’), donde se preserva lo presentado por la mayoría de los códices contra la *lectio* del boccacciano-petrarquesco *Vaticano latino* 3199 (“*La concubina di titan antico*” [‘La concubina de Titán anciano’]) que tiene su propia lógica en la explicación de Scartazzini (la aurora lunar), objetable e innecesaria desde las exégesis de Morando y de Perazzini (el alba en Italia / la noche en el *Purgatorio*). En casos como el de los mitógrafos españoles, la corrección es no sólo posible sino necesaria; en el de muchos de los poetas –los aquí recordados y otros– a veces la métrica la vuelve por entero impracticable. En los nuestros, la imprecisa castellanización de *Tithonus* [Τίθωνός] como Titón facilitó su anárquico intercambio con Titán (*Titan*, Τιτάν), aunque había sin duda una confusión mitológica subyacente según corroboran autores de otras lenguas; que los editores científicos de muchos de ellos, sin bases textuales que los autoricen, hayan evitado la enmienda, obedece a exactitud y prudencia. No es desdoro “equivocarse” como lo hicieron eminentes y cultos poetas desde la baja Edad Media hasta el Barroco. En el pasaje del *Primero sueño*, mientras no se encuentre una versión

<sup>34</sup> Se usan asimismo las formas “Titon” y, desacertando también en la forma etimologizante, “Thitón” (Vitoria, 1620, pp. 728-730).

manuscrita, lo más riguroso y honesto es preservar el texto original y aclarar someramente la cuestión de fondo, como hizo Alatorre y ha respaldado Soriano Vallès, para evitar la posible e inocente pedantería de “enmendarle la plana” a la poeta. Es decir, aplicar la máxima propuesta por el propio Gutiérrez Reyna: “la *editio princeps* tiene la razón hasta que se demuestre lo contrario” (2019, p. 82). Pero, si aun a falta de testimonios, se está convencido, por alguna iluminación especial, de que sor Juana escribió a no dudar “lo correcto”, habría que imprimir “Titón” y no con criterio arcaizante o etimologizante “Tithón”, pues es casi seguro que en todo caso habría escrito lo primero y no lo segundo (por el contrario, el uso de *Tithón* vuelto *Tithán* daría un indicio etimológico de la intención autoral y de la pretendida errata de impresión).

Detrás de tan “tremendous trifles” [‘tremendas bagatelas’] o “nugae philologicae” [‘fruslerías filológicas’] hay una cuestión de principio: que la filología debe buscar por todos los medios posibles la restitución de la “obra original”, “tal y como fue compuesta”, sin pretender su “perfeccionamiento” de acuerdo con criterios gramaticales, estilísticos o ideológicos propios; enmendar cuanto pueda el texto deturpado en la transmisión y no *corregir al autor*, aunque a veces la línea entre ambas operaciones sea casi tan tenue como la “línea tenuitatis summae” (‘línea de tenuidad suma’) de la disputa de los pintores antiguos o el leve trazo que diferencia dos grafías semejantes. Para lograr ese ideal, el crítico debe acercarse con todo el respeto al autor que estudia, al que le debe *fidelidad*, con la posibilidad latente de que la admiración razonable (que debería atender aquí la modalidad primaria, estética, de un poema)<sup>35</sup> derive en celosa y cándida veneración;<sup>36</sup> en este caso a sor Juana, gran poeta de la lengua,

<sup>35</sup> Así expresa Séneca su actitud sobre este punto respecto de Virgilio: “Vergilius noster, qui non quid verissime sed quid decentissime diceretur aspexit, nec agricolas docere voluit sed legentes delectare” (*Epistulae* 86.15; ‘Nuestro Virgilio, quien ha mirado que se diga no lo más verdadero sino lo más agradable, no quiso enseñar a los agricultores sino deleitar a los lectores’).

<sup>36</sup> La devoción virgiliana de Macrobio: “Vergilius, quem nullius umquam disciplinae error involvit”, “quem constat erroris ignarum”, etcétera (*Commentarii in Somnium Scipionis* 2.8.1,

quererla y creerla de buena fe “en todo perfecta”. En muchos casos, los “errores” que le son atribuibles tienen su explicación en los accidentes de una tradición más sinuosa y poliédrica de lo que suele creerse; otros quizá los explique esa “necessary laziness” (Eliot, 1960, p. 6; ‘necesaria pereza’) no impropia –más allá de la pedantería profesoral– de los poetas, quedando disminuidos o invalidados por el esplendor verbal y la gracia de una autora de genio.

---

2.8.8; ‘Virgilio, a quien jamás ha hecho caer el error de ciencia alguna’, ‘quien permanece desconocedor del yerro’).



# Referencias

## ABREVIATURAS

CC	<i>Corpus Christianorum</i>
SL	<i>Series Latina</i>
CM	<i>Continuatio Mediaevalis</i>
DK	H. Diels-W. Kranz. <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
UP	University Press

Abreu Gómez, Ermilo (1934). *Sor Juana Inés de la Cruz. Bibliografía y biblioteca*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

Abreu, Aleixo de (1623). *Tratado de las siete enfermedades, de la inflammation vniuersal del higado, Zirbo, Pyloron, y Riñones, y de la obstrucion, de la Satiriasi, de la Terciana y febre maligna, y passion Hipocondriaca*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

Acevedo, Alonso de (1984). *De la creación del mundo* (ed. de Cristina Barbolani). Cáceres: Instituto Cultural “El Brocense” de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres.

Adam de Buckfield (1886). *Commentarius De somno et vigilia*. En santo Tomás de Aquino, *In Aristotelis Stagiritae Commentaria* (vol. 3, pp. 213-218). Parma: Petrus Fiaccadorus.

Adamson, Peter (2004). *Al-Kindī*. Nueva York: Oxford UP.

Adelard de Bath (1998). *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds* (ed. de Charles Burnett). Cambridge: Cambridge UP.

- Adler, Mortimer Jerome (1948). *Saint Thomas and the Gentiles*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette UP.
- Agamben, Giorgio (2006). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi.
- Agrippa von Nettesheim, Cornelius (1530). *De incertitudine & vanitate scientiarum & artium*. Amberes: Ioannes Grapheus.
- Agustín, san (1955). *De ciuitate Dei libri XI-XXII* (ed. de Bernardus Dombart y Alphonsus Kalb). Turnhout: Brepols. [CC SL 48].
- Agustín, san (1970). *Contra academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio* (ed. de W. M. Green y K. D. Daur). Turnhout: Brepols. [CC SL 29].
- Agustín, san (1981). *Confessionum libri XIII* (ed. de Lucas Verheijen). Turnhout: Brepols. [CC SL 27].
- Ahrens, Heinrich Ludolf (1862). *Ueber die Göttin Themis (Erster Theil)*. En *Schulnachrichten des Lyceums zu Hannover. Ostern 1862* (pp. 3-66). Hannover: Culemann.
- Alain de Lille (1855). *Opera omnia* (ed. de Carolus de Wisch). París: J.-P. Migne. [PL 210].
- Alain de Lille (1965). "Sermo de sphaera intelligibili". En *Textes inédits* (ed. de Marie-Thérèse d'Alverny) (pp. 295-306). París: J. Vrin.
- Alamán, Lucas (1849). *Historia de Méjico. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (vol. 1). Méjico: J. M. Lara.
- Alatorre, Antonio (1977). Avatares barrocos del romance. (De Góngora a Sor Juana Inés de la Cruz). *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 26(2), 341-459.
- Alatorre, Antonio (1987). La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682). *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35(2), 591-673.
- Alatorre, Antonio (2011). *El heliocentrismo en el mundo de habla española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alberto Magno, san (1890a). *De causis et proprietatibus elementorum*. En *Opera omnia* (vol. 9, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 585-657). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1890b). *De coelo et mundo*. En *Opera omnia* (vol. 4, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 1-343). París: Ludovicus Vivès.

- Alberto Magno, san (1890c). *De Meteoris libri iv*. En *Opera omnia* (vol. 4, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 477-835). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1890d). *De somno et vigilia*. En *Opera omnia* (vol. 9, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 121-212). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1890e). *Isagoge in libros De anima (Philosophia Pauperum)*. En *Opera omnia* (vol. 5, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 506-536). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1890f). *Liber De anima*. En *Opera omnia* (vol. 5, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 117-443). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1890g). *Liber De apprehensione*. En *Opera omnia* (vol. 5, ed. de Augustus Borgnet) (pp. 555-747). París: Ludovicus Vivès.
- Alberto Magno, san (1891). *Animalium libri xxvi (Pars prior, I-XII)*. En *Opera omnia* (vol. 11, ed. de Augustus Borgnet). París: Ludovicus Vivès.
- Aldana, Francisco de (1985). *Poesías castellanas completas* (ed. de José Lara Garrido). Madrid: Cátedra.
- Alexander Neckam (1863). *De naturis rerum libri duo. With the Poem of the Same Author, De laudibus divinæ sapientiæ* (ed. de Thomas Wright). Londres: Longman, Roberts, and Green.
- Alfraganus [Aḥmad ibn Muḥammad al-Fargānī] (1669). *Muhammedis filii Ketiri Ferganensis, Qui vulgo Alfraganus dicitur, Elementa astronomica, Arabicè & Latinè* (ed. de Jacobus Dolijs). Ámsterdam: Johannes Janssonius a Waasberge & Vidua Elizei Weyerstraet.
- Alighieri, Dante (1966-1967). *La Commedia secondo l'antica vulgata* (4 vols., ed. de Giorgio Petrocchi). Verona: Arnoldo Mondadori.
- Alkindus (1897). *Liber de somno et uisione*. En *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Ishāq Al-Kindī* (ed. de Albino Nagy) (pp. 12-27). Münster: Aschendorff.
- Alonso de la Vera Cruz, fray (1569). *Physica speculatio*. Salamanca: Ioannes Baptista à Terranoua.
- Alós, Juan (1694). *De corde hominis disquisitio physiologico-anatomica*. Barcelona: Antonius Ferrer & Balthasar Ferrer.
- Alsted, Johann Heinrich (1615). *Theologia naturalis exhibens Augustissimam naturæ scholam: In quâ creaturæ Dei communi sermone ad omnes pariter docendos*

- vtuntur: Aduersus atheos, epicureos, et sophistas huius temporis.* [Fráncfort del Meno]: Antonius Hummius.
- Álvarez de Lugo Usodemar, Pedro (1991). *Ilustración al “Sueño” de la décima musa mexicana, más despierta en él que en todos sus ilustres desvelos, para desvelo de muchos.* En Andrés Sánchez Robayna, *Para leer “Primero sueño” de sor Juana Inés de la Cruz* (pp. 53-172). México: Fondo de Cultura Económica.
- Amiano Marcelino (1978). *Rerum gestarum libri qui supersunt* (ed. de W. Seyfarth, L. Jacob-Karau e I. Ulmann). Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner.
- Apolodoro, pseudo (1894). *Apollodori Bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis* (ed. de R. Wagner). Leipzig: B. G. Teubner.
- Arato (1956). *Phaenomena* (ed. de J. Martin). Florencia: La Nuova Italia.
- Ardevines, Salvador (1621). *Fabrica vniversal y admirable de la composicion del Mundo Mayor, donde se trata de Dios, hasta nada, y del menos, que es el hombre.* Madrid: Diego Flamenco.
- Argenterio, Giovanni (1561). *De somno et vigilia libri duo.* Florencia: Laurentius Torrentinus.
- Arguijo, Juan de (1968). *Obras completas* (ed. de Rafael Benítez Claros). Santa Cruz de Tenerife: Romerman.
- Ariosto, Ludovico (1591). *Orlando Furioso in English Heroical Verse by Iohn Harington.* Londres: Richard Field.
- Ariosto, Ludovico (1996). *Cinque Canti. Five Cantos* (ed. de Alexander Sheers y David Quint). Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California.
- Aristóteles (1597). *Opera. Vol. 2. Librorum Aristotelis quæ non extant, Fragmenta quædam.* Lyon: Guillelmus Læmarius.
- Aristóteles (1919). *Meteorologicorum Libri Quattuor* (ed. de F. H. Fobes). Cambridge, Massachussets: Harvard.
- Aristóteles (1955a). *Fragmenta selecta* (ed. de W. D. Ross). Oxford: Clarendon.
- Aristóteles (1955b). *Parva naturalia* (ed. de David Ross). Oxford: Clarendon.
- Aristóteles (1959). *Ars rhetorica* (ed. de W. D. Ross). Oxford: Clarendon.
- Aristóteles (1984). *De anima* (ed. de W. D. Ross). Oxford: Clarendon.
- Arnaldo de Vilanova (1988). *Tractatus de amore heroico.* En *Opera medica omnia*, (vol. 3, ed. de Michael R. McVaugh) (pp. 1-54). Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Arnaldo de Vilanova (2010). *Tractatus de humido radicali*. En *Opera medica omnia* (vol. 5.2, ed. de Michael R. McVaugh). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- [Arnould, Antoine y Nicole, Pierre] (1662). *La Logique ou l'art de penser: Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le iugement*. París: Jean Guignart, Charles Saureux y Jean de Lavnay.
- Artemidoro de Daldis (1993). *Onirocriticon libri v* (ed. de Roger A. Pack). Leipzig: B. G. Teubner.
- Averroes (1552a). *Collectaneorum de re medica sectiones tres*. En Aristóteles, *Opera omnia* (vol. 10, fols. 80v-99v). Venecia: Lucas Antonius Iunta.
- Averroes (1552b). *Colliget libri vii*. En Aristóteles, *Opera omnia* (vol. 10, fols. 2r-80r). Venecia: Lucas Antonius Iunta.
- Avicena [Abū 'Alī al-Husayn ibd 'Abd Allāh ibn Sīnā] (1972). *Avicenna Latinus, Liber De Anima seu sextus De Naturalibus* (vol. 1: partes 1-3, ed. de Simone van Riet). Lovaina: E. J. Brill.
- Ávila Jiménez, Norma (coord.), Jesús Galindo Trejo, Marco Arturo Moreno Corral y Arcadio Poveda Ricalde (2007). *Breve historia de la astronomía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht. Eine Antersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.
- Bacon, Francis (1858a). *De augmentis scientiarum*. En *The Works of Francis Bacon* (vol. 1, ed. de James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath) (pp. 415-844). Londres: Longman and Co.
- Bacon, Francis (1858b). *Norvum organum*. En *The Works of Francis Bacon* (vol. 1, ed. de James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath) (pp. 70-365). Londres: Longman and Co.
- Baïf, Jean-Antoine de (2002). *Œuvres complètes: Vol. 1. Œuvres en rime. Première partie. Neuf Livres des Poèmes* (ed. de Jean Vignes et al.). París: Honoré Champion.
- Baldassari, Fabrizio (2022). In the Beginning Was the Plant: The Plant-Animal Continuity in the Early Modern Medical Reception of Galen. En Matteo Favaretti Camposampiero y Emanuela Scribano (eds.), *Galen and the Early Moderns* (pp. 55-81). Heidelberg/Nueva York/Dordrecht/Londres: Springer Cham.

- Barker, Peter (2008). Stoic Alternatives to Aristotelian Cosmology: Pena, Rothmann and Brahe. *Revue d'Histoire des Sciences*, 61(2), 265-286.
- Bartoli, Sebastiano (1666). *Artis medicæ dogmatum communiter receptorum examen in decem exercitationes paradoxicas distinctum*. Venecia: Stephanus Taurinus.
- Bartolomeo Arnoldi di Usingen (1517). *Compendium naturalis philosophiæ totius*. Erfurt: Joannes Canappus.
- Bayle, Pierre (1686). *Nouvelles de la Republique des Lettres. Mois d'Avril 1686*. Ámsterdam: Henry Desbordes.
- Belo, Luciano (1533). *De cænæ ac prandii portione*. Bolonia: Jacobus Alostensis.
- Bénassy-Berling, Marie-Cécile (1983). *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* (trad. de Laura López de Belair). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bergerac, Cyrano de (2004). *Les États et Empires de la Lune et du Soleil. Avec le Fragment de physique* (ed. de Madeleine Alcover). París: Honoré Champion.
- Bernardo de Chartres (1991). *The Glosæ super Platonem of Bernard of Chartres* (ed. de Paul Edward Dutton). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Bernardo de León, fray (1626). *Segunda parte de los opusculos de la limpissima concepcion de nuestra Señora Madre de Dios*. Monasterio de la Vid: Iuan Bautista Aresio.
- Bernardo Silvestre (1977). *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid Commonly Attributed to Bernardus Silvestris* (ed. de Julian Ward Jones y Elizabeth Frances Jones). Lincoln/Londres: University of Nebraska.
- Bernardo Silvestre (1978). *Cosmographia* (ed. de Peter Dronke). Leiden: E. J. Brill.
- Beuchot, Mauricio (1997). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder.
- Biblia sacra, iuxta Vulgatam clementinam* (1985) (ed. de Alberto Colunga y Laurentio Turrado). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biffius, Nicolaus (1684). *In Claudii Claudiani libros De raptu Proserpinae commentaria*. Milán: Ludovicus Montia.
- Birago, Francesco (1616). *Dichiarationi, et Auertimenti Poetici, Istorici, Politici, Cauallereschi, & Morali [...] Nella Gerusalemme Conquistata del Signor Torquato Tasso*. Milán: Benedetto Somasco.

- Bittrich, Ursula (2014). Outline of a General History of Speculation about Dreams. En Donald A. Russell y Heinz-Günther Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, "De insomniis"* (pp. 71-96). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Black, Deborah L. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19, 59-75.
- Blackmore, Richard (1784). *Creation. A Philosophical Poem, Demonstrating Existence and Providence of a God. In Seven Books* (4.ª ed.). Londres: A. Bettesworth.
- Blankaart, Stephan (1686). *De nieuw hervormde anatomie, Ofte ontleding Des menschen lichaams. Gebouwd op de Waaragtigste en naaukeurigste ondervindingen deser Eeuw*. Ámsterdam: Jan ten Hoorn.
- Blecu, Alberto (1983). *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia.
- Bloch, Ernst (1961). *Naturrecht und menschliche Würde*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1972). *Naturrecht und menschliche Würde*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Boccaccio, Giovanni (1951). *Genealogie deorum gentilium libri* (2 vols., ed. de Vincenzo Romano). Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Boccaccio, Giovanni (1994). *Esposizione sopra la Comedia di Dante* (2 vols., ed. de Giorgio Padoan). Milán: Mondadori.
- Bockes, Barthold Heinrich (1724). *Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten*. Hamburg: Johann Christoph Kissners.
- Bolland, Jean, Henschen, Godefroid y van Papenbroeck, Daniël (eds.) (1688). *Acta sanctorum martii* (vol. 1). Amberes: Iacobus Meursius.
- Borges, Jorge Luis (1990). *Obras completas* (vol. 2. 1952-1972). Buenos Aires: Emecé.
- Bovelles, Charles de [Carolus Bovillus] (1510). *Liber de intellectu, Liber de sensu, Liber de nichilo, Ars oppositorum, Liber de generatione, Liber de sapiente, Liber de duodecim numeris, Epistole complures, Insuper mathematicum opus quadripartitum*. París: Henricus Stephanus.
- Brahe, Tycho (1588). *De mundi aetherei recentioribus phaenominis. Liber secundus. Uraniburgum*: Christophorus Uveida.
- Brahe, Tycho (1596). "Clarissimo et eruditissimo viro, D. Doctori Christophoro Rothmanno [21 de febrero de 1589]". En *Epistolarum Astronomicarum Libri* (pp. 137-151). Uraniburgum: Officina Typographica Authoris.

- Bravo de Sobremonte Ramírez, Gaspar (1654). *Resolutiones medicæ*. Lyon: Philippe Borde, Laurent Arnaud y Claude Rigaud.
- Brockes, Barthold Heinrich (1721). *Irdisches Vergnügen in Gott*. Schiller und Kißner.
- Browne, Thomas (2018). *Religio medici*. En *Selected Writings* (ed. de Kevin Killeen) (pp. 1-83). Oxford/Nueva York: Oxford UP.
- Bruel, Walter (1579). *Praxis medicinae theorica et empirica familiarissima*. Amberes: Christophorus Plantinus.
- Bruno, Giordano (1879). *Acrotismus Camoeracensis*. En *Opera Latine conscripta* (vol. 1, pp. 53-190). Nápoles: Domenico Morano.
- Bruno, Giordano (2000a). *Dialoghi filosofici italiani* (ed. de Michele Ciliberto). Milán: Arnoldo Mondadori.
- Bruno, Giordano (2000b). *Theses de magia*. En *Opere magiche* (dir. por Michele Ciliberto, ed. de Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone y Nicoletta Tirinnanzi) (pp. 321-412). Milán: Adelphi.
- Bruno, Giordano (2004). *De umbris idearum*. En *Opere mnemotecnice* (vol. 1, dir. de Michele Ciliberto, ed. de Marco Matteoli, Rita Sturlese y Nicoletta Tirinnanzi) (pp. 1-379). Milán: Adelphi.
- Brunus, Conradus (Konrad Braun) (1548). *De imaginibus liber unus: ex omni disciplinarum genere copiose differens, en D. Conradi Bruni iureconsulti Opera tria, nunc primum ædita. De legationibus libri quinque [...] De Cæremoniis libri sex [...] De imaginibus liber unus*. Mainz: Franciscus Behem.
- Buchanan, George (1586). *Sphæra Georgii Buchanani Scoti, poëtarum nostri seculi faciliè principis: Quinque libris descripta*. Christophorus Corvinus: Herborn.
- Buenaventura, san (1891). *Itinerarium mentis in Deum*. En *Opera omnia* (vol. V, ed. de Collegium a S. Bonaventura). Quaracchi: Collegi Collegium. S. Bonaventurae.
- Bühler, Winfried (1960). *Die Europa des Moschos. Text, Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Burton, Robert (2001). *The Anatomy of Melancholy* (ed. de Holbrook Jackson). Nueva York: New York Review Books.
- Busa, Roberto (1988). De phantasia et imaginatione iuxta S. Thomam. En M. Fattori y M. Bianchi (eds.), *Phantasia-Imaginatio. [Atti del] V° Colloquio Internazionale Roma 9-11 gennaio 1986* (pp. 135-152). Roma: Ateneo.

- Cabrera y Quintero, Cayetano (1746). *Escudo de armas de Mexico: celestial proteccion de esta nobilissima ciudad, de la Nueva-España, y de casi todo el nuevo mundo, Maria Santissima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el palacio arzobispal el Año de 1531*. México: Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal.
- Calancha, fray Antonio de la (1638). *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía* (vol. 1). Barcelona: Pedro Lacavallería.
- Calasso, Roberto (2010). *Los jeroglíficos de Sir Thomas Browne* (trad. de Valerio Negri Previo y Juan Carlos Rodríguez Aguilar). México: Fondo de Cultura Económica/Sexto Piso.
- Calbi, Ruggero (1715). *La filosofia esposta in sonetti*. Faenza: Archi e Zannoni.
- Calcidio (1975). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (2.ª ed., de J. H. Waszink). Londres/Leiden: Warburg Institut/E. J. Brill.
- Calderón de la Barca, Pedro (1966). *Obras completas: Vol. 1. Dramas* (5.ª ed. de Ángel Valbuena Briones). Madrid: Aguilar.
- Calderón de la Barca, Pedro (1999). *El divino Orfeo* (ed. de J. E. Duarte). Pamplona/Kassel: Universidad de Navarra/Reichenberger.
- Calderón de la Barca, Pedro (2009). *El mágico prodigioso* (ed. de Natalia Fernández). Barcelona: Crítica.
- Calepino, Ambrogio (1571). *Dictionarium, in quo restituendo atque exornando haec praestitimus* (Adiciones de Paolo Manuzio). Venecia: Bibliotheca Aldina.
- Calímaco (1953). *Callimachus. Vol. 2: Hymni et epigrammata* (ed. de Rudolf Pfeiffer). Oxford: Oxford UP.
- Camões, Luís de (1981). *Lírica completa: Vol. 3. Canções, sextinas, odes, elegias, oitavas, élogas, epigramas* (ed. de Maria de Lurdes Saraiva). Lisboa: Imprensa Nacional y Casa da Moeda.
- Camões, Luís de (1999). *Os Lusíadas* (2.ª ed., de Antonio José Saraiva). Figueirinhas.
- Cantù, Cesare (1851). *Sulla guerra. Dottrine e fatti relativi alla storia universale*. Turín: Cugini Pomba.
- Cardano, Girolamo (2004). *De subtilitate: Vol. 1. Libri 1-7* (ed. de Elio Nenci). Milán: FrancoAngeli.

- Cardano, Girolamo (2008). *Somniorum Synesiorum Libri quatuor. Les quatre livres des songes de Synesios* (2 vols., ed. de Jean-Yves Boriaud). Florencia: Leo S. Olschki.
- Cardoso, Isaac (1672). *Philosophia libera in septem libros distributa*. Venecia: Bertani.
- Carilla, Emilio (1952). Sor Juana: Ciencia y poesía (Sobre el “Primer sueño”). *Revista de Filología Española*, 36(3-4), 284-307.
- Carolino, Luis Miguel (2019). Astronomy, Cosmology, and Jesuit Discipline, 1540-1758. En Ines G. Županov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits* (pp. 670-707). Oxford: Oxford UP.
- Casali, Giovanni Battista (1650). *De Urbis acromani olim imperii splendore*. Roma: Franciscus Albertus Tanus.
- Case, John (1599). *Lapis philosophicus seu commentarius in 8° libros Physicorum Aristotelis in quo arcana Physiologiæ examinantur*. Oxford: Josephus Barnesius.
- Castellanos, Juan de (1997). *Elegías de varones ilustres de Indias* (ed. de Gerardo Rivas Moreno). Bogotá: Selene.
- Castillejo, Cristóbal de (1598). *Las obras de Christoval de Castillejo*. Amberes: Martín Nutio.
- Castillo Solórzano, Alonso de (1624). *Donayres del Parnaso*. Madrid: Diego Flamenco.
- Cecco d'Ascoli [Francesco Stabili] (2016). *Acerba etas [L'Acerba]* (ed. de Marco Albertazzi). Lavis: La Finestra.
- Cervantes, Miguel de (2015). *Don Quijote de la Mancha* (ed. del Instituto Cervantes, dirigido por Francisco Rico). Madrid: Real Academia Española.
- Chambers, John y Milton, Jacqueline (2017). *From Dust to Life: The Origin and Evolution of Our Solar System*. Nueva Jersey: Princeton UP.
- Chaucer, Geoffrey (1987). *The Riverside Chaucer* (3.ª ed., de Larry D. Benson et al.). Boston: Houghton Mifflin.
- Cicerón (1961). *De natura deorum* (ed. de W. Ax). Stuttgart: B. G. Teubner.
- Clarke, Edwin, Dewhurst, Kenneth, y Aminoff, Michael J. (1996). *An Illustrated History of Brain Function: Imaging the Brain from Antiquity to the Present* (2.ª ed.). San Francisco: Norman.
- Claudiel, Paul (1961). Le Roi Lear. En *Œuvres complètes* (vol. 18, ed. de Pierre Claudiel y Jacques Petit) (pp. 80-83). París: Gallimard.
- Claudiano (1892). *Claudii Claudiani Carmina* (ed. de Theodorus Birt). Berlín: Weidmann.

- Coleridge, Samuel Taylor (1983). *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*. En *The Collected Works* (vol. 7.1-2, ed. de James Engell y W. Jackson Bate). Princeton, Nueva Jersey: University of Princeton.
- Coleridge, Samuel Taylor (1990). *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge, Volume 4 (1819-1826: Text)* (ed. de Kathleen Coburn y Merton Christensen). Princeton, Nueva Jersey: Princeton UP.
- Coleridge, Samuel Taylor (1992). *Marginalia* 3. En *The Collected Works* (vol. 12, ed. de H. J. Jackson y George Whalley). Londres/Princeton, Nueva Jersey: Routledge/Princeton UP.
- Coleridge, Samuel Taylor (1995). First Effect of the Holomeric Nature. En *The Collected Works: Vol. 11.2: Shorter Works and Fragments* (ed. de H. J. Jackson y J. R. de J. Jackson) (pp. 1213-1214). Londres/Princeton, Nueva Jersey: Routledge/Princeton UP.
- Colodrero de Villalobos, Miguel (1629). *Varias rimas*. Córdoba: Salvador de Cea Tesa.
- Constantino el Africano (1536). *De omnium morborum, qui homini accidere possunt, cognitione et curatione*. En *Opera* (pp. 1-167). Basilea: Henricus Petrus.
- Constantino el Africano (1539). *De communibus medico cognitu necessarijs locis*. En *Operum reliqua* (pp. 1-346). Basilea: Henricus Petrus.
- Conti, Natale (1581). *Mythologiæ, sive explicationum fabularum, Libri x. In quibus omnia propè Naturalis & Moralis Philosophiæ dogmata contenta fuisse demonstratur*. Fráncfort del Meno: Andreas Wechelus.
- Copérnico, Nicolás (1543). *De revolutionibus orbium coelestium, Libri vi*. Núremberg: Iohannes Petreius.
- Corominas, Joan (1985). *Diccionario crítico etimológico español e hispánico. Vol. 4. Me-Re*. Madrid: Gredos.
- [*Corpus Hippocraticum*] *De natura hominis* 1849/1962. En *Œuvres complètes d'Hippocrate* (vol. 6, ed. de E. Littré) (pp. 32-68). París/Ámsterdam: Baillièere/Hakkert.
- Corripio Rivero, Manuel (1965). Una minucia en el Sueño de Sor Juana: ¿Almone o Alcione? *Ábside*, 29(4), 472-481.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1995). *Tesoro de la lengua castellana o española* (ed. de Felipe C. R. Maldonado, rev. de Manuel Camarero). Madrid: Castalia.
- Croce, Benedetto B. (1921). *La poesia di Dante* (2.ª ed.). Bari: Gius. Laterza & Figli.

- Cruz, Salvador (1969). Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 1(1), 105-116.
- Curtius, Ernst Robert (1993). *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (11.ª ed.). Tubinga/Basilea: Francke.
- D'Alembert, Jean (1789). *Esprit, maximes et principes de d'Alembert* (ed. de Jean Chas). Ginebra/París: Briand.
- Da Monte, Giovanni Battista (1554). *In primam Fen Libri primi Canonis Auicennae Explanatio*. Venecia: Baltassar Constantinus.
- Da Monte, Giovanni Battista (1559). *Consilia chirurgica*. En *Consilia medica omnia*. Núremberg: Ioannes Montanus/Ulricus Neuberus.
- Dannenfeldt, Karl H. (1986). Sleep: Theory and Practice in the Late Renaissance. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 41(4), 415-441.
- Davies, John (1975). *The Poems of Sir John Davies* (ed. de Robert Krueger y Ruby Nemser). Oxford: Clarendon.
- Dávila y Heredia y Amezcua, Andrés (1673). *Tienda de anteojos políticos*. Valencia: Gerónimo de Villa.
- Daza Chacón, Dionisio (1584). *Práctica y theórica de cirugía en romance y latín*. Valladolid: Bernardino de S. Domingo.
- De Beauvais, Vincent (1591). *Speculum majus* (vol. 2). Venecia: Dominicus Nicolinus.
- De Conches, Guillaume (2006). *Glosae super Platonem* (ed. de Édouard Jeuneau; *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 203). Turnhout: Brepols. [CC CM 203].
- De Eugui García (1999) *Crónica d'España de García de Eugui* (1999) (ed. de Aengus Ward). Pamplona: Institución Príncipe de Viana.
- De la Fuente, Juan (1572). *Arbol de la vida, cuyo fructo es amor de Dios y nuestro y del proximo bien ordenado*. Alcalá de Henares: Andrés de Angulo.
- De la Vega, Diego (1616). *Prerrogativas y excelencias de la virgen nuestra Señora, fundadas sobre los Euangelios que se predicán en sus Festiuidades, por otro nombre Marial*. Alcalá [de Henares]: Iuan Gracian.
- De Vio, Tommaso (cardinale Caetano) (1581). *Opuscula omnia* (vol. 1). Lyon: Iacobus Iunta.

- Della Porta, Giovanni Battista (1558). *Magiae naturalis, siue de miraculis rerum naturalium libri IIII*. Nápoles: Mathias Cancer.
- Denzinger, Henricus y Adolfus Schönmetzer (eds.) (1963). *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona/Friburgo de Brisgovia/Roma/Nueva York: Herder.
- Descartes, René (1996). *Œuvres: Vol. 6. Discours de la méthode & Essais* (ed. de Charles Adam y Paul Tannery). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Díaz de Gamarra, Juan Benito (1774). *Elementa recentioris philosophiae: Vol. 1. Historiam Philosophiae, Logicen, Metaphysicen, Ethicen, atque Geometriam complectens*. México: Josephus a Jauregui.
- Díaz de Toledo, Pero (1999). *Libro llamado Fedrón: Plato's Phaedo Translated by Pero Díaz de Toledo* (ed. de Nicholas G. Round). Londres y Madrid: Tamesis.
- Diels, Hermann (1934-1935). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2 vols., ed. de Walther Kranz). Berlín: Weidmannsche.
- Diodoro Sículo (1888). *Bibliotheca historica* (vol. 1, ed. de F. Vogel). Leipzig: B. G. Teubner.
- Diógenes Laercio (1966). *Vitae philosophorum* (ed. de H. S. Long). Oxford: Clarendon.
- Donceel, Joseph (1974). Transcendental Thomism. *The Monist*, 58(1), 67-85.
- Douglas, Gavin (1957). *Virgil's Aeneid. Translated into Scottish Verse by Gavin Douglas* (vol. 2, ed. de David F. C. Coldwell). Edinburgo/Londres: Scottish Text Society.
- Doursther, Horace (1840). *Dictionnaire universel des poids et mesures anciens et modernes, contenet des tables des monnaies de tous les pays*. Bruselas: M. Hayez.
- Du Bartas, Guillaume (2011). *La Sepmaine ou Creation du monde* (ed. de Jean Céard et al.). París: Classiques Garnier.
- Du Monin, Jean-Édouard (1583). *L'Uranologie, ou le ciel [...] contenant, outre l'ordinaire doctrine de la Sphaere, plusieurs beaux discours dignes de tout gentil esprit*. París: Guillaume Iulien.
- Dulaey, Martine (1989). Songe et prophétie dans les *Confessions* d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan. *Augustinianum*, 29, 379-391.
- Durling, Richard J. (1961). A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 24(3-4), 230-305.

- Durling, Richard J. (1988). The Innate Heat in Galen. *Medizinhistorisches Journal*, 23(3-4), 210-212.
- Eckhart (Meister) (1994). *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (ed. de Karl Christ et al.). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Eliano, Claudio (1971). *De natura animalium libri xvii, Varia historia, Epistolae, Fragmenta* (vol. 1, ed. de R. Hercher). Leipzig: B. G. Teubner.
- Eliot, Thomas Stearns (1960). Tradition and the Individual Talent. En *Selected Essays* (pp. 3-11). Nueva York: Harcourt, Brace & World.
- Enríquez de Villegas, Diego (1656). *El principe en la idea*. Madrid: Imprenta Real.
- Enríquez Gómez, Antonio (1999). *Sansón nazareno. Poema épico* (ed. de María del Carmen Artigas). Madrid: Verbum.
- Erasmus de Rotterdam (2006). *Ausgewählte Schriften* (3.ª ed., vol. 2, ed. de Werner Welzig). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Escoto Eriúgena, Juan (2017). *Sulle nature dell'universo (Periphyseon)* (vol. 5, libro 5, ed. de Peter Dronke). Milán: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori.
- Espinosa, Nicolás (1557). *La segunda parte de Orlando, con el verdadero successo de la famosa batalla de Roncesualles*. Amberes: Martín Nucio.
- Esquilo (2008). *Aeschylis Agamemnon* (ed. de Martin L. West). Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- Estacio (1992). *Silvae* (ed. de E. Courtney). Oxford: Clarendon.
- Estienne, Robert (1570). *Dictionarium Latinogallicum*. [Lyon]: Sebastianus Honoratus.
- Eurípides (1984). *Cyclops*. En *Euripidis fabulae* (vol. 1, ed. de James Diggle) (pp. 3-29). Oxford: Clarendon.
- Eustacio de Tesalónica (1979). *Commentarii ad Homeri Iliadem: Vol. 3: K-II* (ed. de M. van der Valk). Leiden: E. J. Brill.
- Evans, James (1998). *The History and Practice of Ancient Astronomy*. Oxford: Oxford UP.
- Fallopio, Gabriele (1600). *De partibus similaribus*. En *Opera* (vol. 2, pp. 96-156). Fráncfort del Meno: Haeredes Andreae Wecheli.
- Fantuzzi, Giuseppe (1797). *Discorso filosofico-politico sopra il quesito proposto dall'Amministrazione Generale della Lombardia quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*. Milán: Il Veladini.

- Faria e Sousa, Manuel de (1639). *Lusíadas de Luis de Camoens, príncipe de los poetas de España. Al Rey N. Señor Felipe Quarto el Grande. Comentadas por Manuel de Faria i Sousa, Cavallero de la Orden de Christo, i de la Casa Real. Contienen lo más principal de la historia, i Geografía del mundo, i singularmente de España: Mucha política excelente, i Católica: Varia moralidad, i doctrina [...] Todo sin salir de la idea del Poeta* (2 vols. en 4 tt.). Madrid: Iuan Sánchez.
- Farnell, Lewis Richard (1896). *The Cults of the Greek States* (vol. 2). Oxford: Clarendon.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1729). *Scepticismo filosofico*. En *Theatro critico universal, o discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de errores comunes* (vol. 3, pp. 278-333). Madrid: Francisco del Hierro.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1751). *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Theatro crítico universal* (vol. 3). Madrid: Herederos de Francisco del Hierro.
- Ferdinandi, Epifanio (1609). *Theoremata medica et philosophica*. Venecia: Thomas Ballionus.
- Fernández Mac Gregor, Genaro (1932). *La santificación de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Cvltura.
- Fernández Zambudio, Josefa (2019). *El sueño de la razón produce mitos. Sor Juana Inés de la Cruz y la tradición clásica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Fernández Zambudio, Josefa (2023). Orografía, mito y transgresión en *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. *Anuario de Estudios Filológicos*, 46, 119-134.
- Fernel, Jean (1554). *Medicina*. París: Andreas Wechelus.
- Fernel, Jean (2021). *Des causes cachées des choses. De abditis rerum causis* (ed. de Jean Céard). París: Les Belles Lettres.
- Ferrer Valenciano, Leonardo (1677). *Astronomica curiosa, y descripcion del mundo superior, y inferior*. Valencia: Herederos de Geronimo Vilagrasa.
- Ficino, Marsilio (1576). *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quae hactenus extitere, & quae in lucem nunc primùm prodire omnia...* (3 vols.). Basilea: Ex Officina Henricpetrina.
- Ficino, Marsilio (2004). *Platonic Theology: Vol. 4: Books 12-14* (ed. de James Hankins y William Bowen). Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard UP.
- Ficino, Marsilio (2006). *Platonic Theology: Vol. 6: Books 17-18* (ed. de James Hankins). Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard UP.

- Filón de Alejandría (1898/1962). *De somniis*. En *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* (vol. 3, ed. de P. Wendland) (pp. 204-306). Berlín: Reimer/De Gruyter.
- Filóstrato (1611). *Philostrate. De la vie d'Apollonius Thyaneen en VIII. Livres. De la Traduction de B. de Vigenere, Bourbonnois. [...] Et entichie d'amples Commentaires par Artus Thomas, Sieur d'Embry, Parisien*. París: Abel l'Angelier.
- Filóstrato (1870/1964). *Flavii Philostrati Opera* (vol. 1, ed. de C. L. Kayser). Leipzig/Hildesheim: B. G. Teubner/Olms.
- Flynn, Gerald C. (1971). *Sor Juana Inés de la Cruz*. Nueva York: Twayne.
- Folger, Robert (2018). El "Primero sueño" de Sor Juana, el saber onírico y la emergencia del yo puntual. En Mariona Sánchez Ruiz (ed.), *De la magia al escepticismo. Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVIII. Plataforma hispanoalemana. Saberes humanísticos y formas de vida Coloquio Internacional. Universitat de Girona, 8-9 de junio de 2017* (pp. 173-194). Girona: Documenta Universitaria.
- Fomenko, Anatoly; Kalashnikov, Vladimir, y Nosovsky, G. V. (1993). *Geometrical and Statistical Methods of Analysis of Star Configurations. Dating Ptolemy's Almagest*. Boca Ratón: CRC.
- Fontaine, Jacques (1611). *Practica curandorum morborum corporis humani, in quatuor libros distincta*. París: Adrianus Beys.
- Foulet, Lucien (1939). Villon et la scolastique. *Romania*, 65, 457-477.
- Fox Morcillo, Sebastián (1554). *In Platonis Timaeum Commentarij*. Basilea: Ioannes Oporinus.
- Fuchs, Leonhart (1555). *Institutionum Medicinae, ad Hippocratis, Galeni, aliorumque veterum scripta rectè intelligenda mirè vtilis Libri quinque*. Lyon: Sebastianus Bartholomaeus Honoratus.
- Furley, David J. (1981). The Greek Theory of the Infinite Universe. *Journal of the History of Ideas*, 42(4), 571-585.
- Galán, Diego (2001). *Cautiverio y trabajos* (ed. de Matías Barchino). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gale, Theophilus (1672). *The Court of the Gentiles: or A Discourse touching the Original of Human Literature, both Philologie and Philosophie, From the Scriptures & Jewish Church: Vol. 1: Of Philologie* (2.ª ed.). Oxford: Thomas Gilbert.

- Galeno (1534). *De praesagiis ex insomniis libellus*. En *Varia Claudii Galeni Pergameni medicorum principis opera* (trad. de Johann Winter aus Andernach) (pp. 145-146). París: Simon Colinaeus.
- Galeno (1556). *De vsu partium corporis humani libri xvii*. En: *Omnia quae extant in Latinum sermonem conversa* (3.ª ed., vol. 1 [*Prima classis*], trad. de Niccolò da Reggio) (fols. 113r-222v). Venecia: Hæredes Lucæ Antonii Iunctæ.
- Galeno (1565). *In Sextum Hippocratis librum de Morbis Vulgaribus, Commentarij sex, Iun. Paulo Crasso Patauino interprete*. En *Galeni librorum tertia classis morborum ac symptomatum differentias omnes & causas & tempora explicat* (4.ª ed., vol. 3 [*Tertia classis*], trad. de Julius Paulus Crassus) (fols. 152r-197v). Venecia: Hæredes Lucæ Antonii Iunctæ.
- Galeno (1821a). *De anatomicis administrationibus libri ix*. En *Opera quae exstant* (vol. 2, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 215-731). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1821b). *De elementis ex Hippocrate libri ii*. En *Opera quae exstant* (vol. 1, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 413-508). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1821c). *De naturalibus facultatibus*. En *Opera quae exstant* (vol. 2, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 1-214). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1821d). *De temperamentis libri iii*. En *Opera quae exstant* (vol. 1, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 509-694). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1822a). *De usu partium corporis humani*. En *Opera quae exstant* (vol. 3, ed. de Carolus Gottlob Kühn). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1822b). *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*. En *Opera quae exstant* (vol. 4, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 767-822). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1823a). *De placitis Hippocratis et Platonem Liber novem*. En *Opera omnia* (vol. 5, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 181-805). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1823b). *De pulsum usu liber*. En *Opera quae exstant* (vol. 5, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 149-180). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1824). *De symptomatum differentis liber*. En *Opera quae exstant* (vol. 7, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 42-84). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1825). *De causis pulsuum*. En *Opera quae exstant* (vol. 9, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 1-204). Leipzig: Knobloch.

- Galeno (1829a). *Hippocratis De humoribus liber et Galeni in eum Commentarii tres*. En *Opera quae exstant* (vol. 16, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 1-488). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1829b). In *Hippocratis aphorismos commentarii*. En *Opera quae exstant* (vol. 17.2, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 345-887). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1829c). In *Hippocratis epidemiarum librum VI Commentaria*. En *Opera quae exstant* (vol. 17.2, ed. de Carolus Gottlob Kühn) (pp. 1-344). Leipzig: Knobloch.
- Galeno (1999). *On My Own Opinions [De propriis placitis]* (ed. de Vivian Nutton). Berlín: Akademie.
- Galeno, pseudo (1550). *Galeno attributus Liber de anatomia vivorum*. En *Galeno ascripti libri spurii* (fols. 43v-56v). Venecia: Luca Antonio Giunta.
- Galilei, Galileo (1897). *Le Opere de Galileo Galilei: Vol. 7. I due massimi sistemi del mondo* (edizione nazionale). Florencia: G. Barbera.
- Galilei, Galileo (1901). *Le Opere de Galileo Galilei: Vol. 11: Carteggio 1611-1613* (edición nacional). Florencia: G. Barbera.
- Gallo, José (1621). *Historia y dialogos de Iob, con explicacion literal y moral de todos sus capitulos, segun las versiones de Vatablo, Pagnino, Parafraste, y los Setenta*. Burgos: Pedro de Huydobro.
- Gamboa López, Lydia Deni (2016). Las ontologías y metodologías para alcanzar el conocimiento en “Primero Sueño” de sor Juana Inés de la Cruz. *Hipogrifo*, 5(2), 403-414.
- Gaos, José (1960). El sueño de un sueño. *Historia Mexicana*, 37, 54-71.
- Garber, Daniel y Roux, Sophie (eds.) (2013). *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/Nueva York/Londres: Springer/European Science Foundation.
- García, Matías (1680). *Disputationes physiologicae*. Valencia: Viuda de Benedictus Macé.
- Gassendi, Pierre (1649). *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos. In quibus praecipua totius Peripateticæ doctrinae fundamenta excutiuntur: Opiniones verò aut Novæ, aut ex vetustioribus Obsoletæ stabiliuntur*. Ámsterdam: Ludovicus Elzevirius.
- Gassendi, Pierre (1675). *Excerptum prius De nutritione animalium*. En *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii qui est De vita, moribus, placitisque Epicuri* (3.ª ed.) (pp. 330b-349b). Lyon: Franciscus Barbier.

- Gaukroger, Stephen (2002). *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gazio, Antonio (1539). *De somno ac eius necessitate*. En Constantino el Africano, *Operum reliqua* (pp. 347-361). Basilea: Henricus Petrus.
- Gelio, Aulo (1968). *A. Gelli Noctes Atticae* (2 vols., ed. de Peter K. Marshall). Oxford: Clarendon.
- Gémino (1957). *Elementorum Astronomiae capita I, III-VI, VIII-XVI* (ed. de E. J. Dijksterhuis). Leiden: E. J. Brill.
- Gesner, Conradus (1586). *Aphorismi in Aristotelis librum De somno et vigilia*. En *Physicarum meditationum, annotationum et scholiorum libri v* (pp. 158-160). Zúrich: In Officina Froschoviana.
- Giambelli, Cipriano (1594). *Il trattato dell'anima*. Treviso: Domenico Amici.
- Gilson, Étienne (1947). *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gilson, Étienne (1953). *Dante et la philosophie* (3.ª ed.). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Giustiniani, Lorenzo (1812). *Memoria sullo scovrimiento di un antico sepolcreto greco-romano*. Nápoles: Luigi Marotta.
- Glaserus, Henricus Friedericus (1678). *Disputatio juridica de nocte*. Leipzig: Literae Krügerianae.
- Glenn W. Most (2016). The Rise and Fall of Quellenforschung. En A. Blair y A.-S. Goeing (eds.), *For the Sake of Learning. Essays in honor of Anthony Grafton* (pp. 933-954). Brill.
- Glisson, Franciscus (1654). *Anatomia hepatis*. Londres: Octavianus Pullein.
- Góngora, Luis de (1994). *Soledades* (ed. de Robert Jammes). Madrid: Castalia.
- Góngora, Luis de (2008). *Obras completas: Vol. 1. Poemas de autoría segura. Poemas de autenticidad probable* (2.ª ed., de Antonio Carreira). Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- González Roldán, Aurora (2009). *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- González, Juliana (1998). Sor Juana y la docta ignorancia. En Carmen Beatriz López-Portillo (ed.), *Sor Juana y su mundo. Memorias del Congreso*

- Internacional* (pp. 39-51). México: Universidad del Claustro de Sor Juana/Unesco/Fondo de Cultura Económica.
- Goris, Harm (2012). Thomas Aquinas on Dreams. En Bart J. Koet (ed.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas* (pp. 255-276). Lovaina: Peeters.
- Goropius, Johannes (1569). *Origines Antwerpianae, sive Cimmericorum Becceselana novem libros complexa*. Amberes: Christophorus Plantinus.
- Gortari, Eli de (1963). *La ciencia en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gossuin de Metz (1275-1300). *Image du monde* [manuscrito]. Bibliothèque Nationale de France, Français 2174.
- Grabmann, Martin (1921). *Geschichte der Philosophie, Vol. 3: Die Philosophie des Mittelalters*. Berlín/Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Gracián, Baltasar (2017). *El criticón* (2 vols., ed. de Luis Sánchez Laílla y José Enrique Laplana, anotaciones de M<sup>a</sup>. Pilar Cuartero, José Enrique Laplana y Luis Sánchez Laílla). Zaragoza: Institución Fernando el Católico/ Diputación Provincial de Zaragoza.
- Granda, Tomás de (1729). *El sol de la verdad en su movimiento, y luz. Vida, y milicia angelica de el angelico quinto Doctor de la Iglesia S<sup>to</sup>. Thomas de Aquino*. Salamanca: Imprenta de la Santa Cruz.
- Granjel, Luis S. (1980). *La medicina española renacentista*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Gregorio de Nisa, san (1960). *Opera Omnia. Vol. 1: Contra Eunomium, Libros 1-2 continens* (ed. de Wernerus Jaeger). Leiden: E. J. Brill.
- Gregory, Tullio (1985). I sogni e gli astri. En Tullio Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo, Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983* (pp. 111-148). Roma: Ateneo.
- Grosseteste, Robert (1911). *De sphaera*. En *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (ed. de Ludwig Baur) (pp. 10-32). Münster i. W.: Aschendorff.
- Guarini, Camillo Guarino (1665). *Placita philosophica*. París: Dionysius Thierry.
- Guerrero, Juan (1682). *Sol de la medicina, que alumbra a los que ignoran la verdadera doctrina de Hipocrates, y Galeno. Contra el memorial y papel de el Agua de la vida, de Don Luis de Aldrete y Soto*. Madrid: Iuan Garcia Infançon.

- Guillaume de Conches (2006). *Glosae super Platonem* (ed. de Eduardus A. Jeauneau). Turnhout: Brepols. [CC CM 203]
- Guillaume de Lorris y Jean de Meun (1992). *Le Roman de la Rose* (ed. de Armand Strubel). París: Librairie Générale Française.
- Gutiérrez Reyna, Jorge (2021). La pirámide de sombra, la sombra de la pirámide. Apuntes sobre las fuentes astronómicas y arqueológicas del *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. *El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias*, 2(2), 68-92.
- Gutiérrez Reyna, Jorge (2019). El texto del *Primero sueño*. Transmisión, editores, retos de la edición crítica. *(an)ecdótica*, 3(2), 71-92.
- Guigonis de Caulhiaco [Guy de Chauliac] (1997). *Inventarium sive Chirurgia Magna: vol. 1. Text* (ed. de Michael R. McVaugh). Leiden: E. J. Brill.
- Habert, Isaac (1585). *Les trois livres des meteores avecques autres œuvres poëtiques*. París: Iean Richer.
- Harrison, Edward (1987). *Darkness at Night: A Riddle of the Universe*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard UP.
- Harvey, E. Ruth (1975). *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*. Londres: The Warburg Institute/University of London.
- Hasse, Dag Nikolaus (2000). *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. Londres/Turín: The Warburg Institute /Nino Aragno.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003a). *Werke: Vol. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2 (ed. de 1832-1845, 4.ª ed., red. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003b). *Werke: Vol. 3. Phänomenologie des Geistes* (ed. de 1832-1845, 4.ª ed., red. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Helmont, Jan Baptist van (1648). *Ortus medicinæ, id est, initia physicæ inaudita. Progressus medicinæ novus, in morborum ultionem, ad vitam longam* (ed. de Franciscus Mercurius van Helmont). Ámsterdam: Ludovicus Elzevirius.
- Heráclito (el alegorista) (2005). *Homeric Problems* (ed. de Donald A. Russell y David Konstan). Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Hernández, Justo (2011). Cristóbal de Vega, Catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad de Alcalá (1545-1557). En Francisco L. Lisi Bereterbide (ed.), *Tradición clásica y universidad* (pp. 489-502). Madrid: Dykinson.
- Hernández, Justo (2015). Le sommeil dans la médecine de la Renaissance. En Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri y Christine Pigné (eds.), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance* (pp. 338-353). París: Honoré Champion.
- Heródoto (1988). *Historiae* (vol. 1, 3.ª ed., de Carolus Hude). Oxford: Clarendon.
- Herrera, Fernando de (2001). *Anotaciones a la poesía de Garcilaso* (ed. de Inoria Pepe y José María Reyes). Madrid: Cátedra.
- Hervás y Panduro, Lorenzo (1794). *Viage estático al mundo planetario. Parte segunda*. Madrid: Imprenta de Aznar.
- Hesíodo (1990). *Theogonia, Opera et Dies, Scutum* (3a ed., de F. Solmsen). Oxford: Clarendon.
- Higino (1993). *Fabulae* (ed. de Peter K. Marshall). Stuttgart/Leibniz: B. G. Teubner.
- Hofmann, Caspar (1625). *Commentarii in Galeni De usu partium corporis humani lib. xvii*. Fráncfort del Meno: Daniel & David Aubrii & Clemens Schleichius.
- Hofmann, Caspar (1645). *Institutionum medicarum libri sex*. Lyon: Ioannes Antonius Huguetan.
- Homero (1902-1920). *Homeri Opera* (5 vols., ed. de Thomas W. Allen [y David B. Munro, vols. 1-2]). Oxford: Clarendon.
- Horacio (1984). *Opera* (ed. de Stephanus Borzsák). Leipzig: B. G. Teubner.
- Horacio (1985). *Opera* (ed. de D. R. Shackleton Bailey). Stuttgart: B. G. Teubner.
- Howard, Henry, Earl of Surrey (1963). *The Aeneid of Henry Howard, Earl of Surrey* (ed. de Florence Ridley). Berkeley: University of California.
- Howell, James (1660). *Lexicon Tetraglotton, An English-French-Italian-Spanish Dictionary*. Londres: J. G. for Samuel Thomson.
- Huarte de San Juan, Juan (1989). *Examen de ingenios* (ed. de Guillermo Serés). Madrid: Cátedra.
- Hugo de San Víctor (1854). *Adnotatiunculæ elucidatoriae in Joelem prophetam*. En *Opera Omnia* (vol. 1, [PL 175] cols. 321-372). París: J.-P. Migne.
- Hulskamp, Maithe (2015). La théorie de Galien sur la physiologie du sommeil. En Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri y Christine Pigné (eds.), *Le*

- Sommeil. *Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance* (pp. 259-272). París: Honoré Champion.
- Hume, David (2007). *Dialogues concerning Human Natural Religion and Other Writings* (ed. de Dorothy Coleman). Cambridge/Nueva York: Cambridge UP.
- Ivry, Jean d' (1519). *Scrinium medicinæ*. Bourdelles: Carreriae.
- Izquierdo, José Joaquín (1955). *Montaña y los orígenes del movimiento social y científico en México*. México: Ediciones Ciencia.
- Jámblico (2003). *On the Mysteries* (ed. de Emma C. Clarke, John M. Dillon y Jackson P. Hershbell). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Jarava, Juan de (1546). *La filosofía natural brevemente tratada y con mucha diligencia compilada de Aristotiles, Plinio, Platon y otros graues autores*. Amberes: Martín Nucio.
- Jerónimo, san (1845a). *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*. En *Opera omnia* (vol. 7 [PL 26] cols. 439-554). París: J.-P. Migne.
- Jerónimo, san (1845b). *De perpetua virginitate beatae Mariae aduersus Helvidium*. En *Opera omnia* (vol. 2, [PL 23] col. 193-216). París: J.-P. Migne.
- Joel, Franciscus (1616). *Operum medicorum tomus primus, in quo universæ medicinæ compendium succinctis quæstionibus et tabulis comprehensum*. Hamburgo: Henricus Carstens.
- John of Salisbury (1987). *Entheticus Maior and Minor: Vol. 1. Introduction, Texts, Translations* (ed. de Jan van Laarhoven). Leiden/Nueva York/København/Köln: E. J. Brill.
- Johnston, Ian (2018). Galen and His System of Medicine. En Paul T. Keyser y John Scarborough (eds.), *The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World* (pp. 765-787). Oxford UP.
- Joubert, Joseph (1994). *Carnets* (2 vols., ed. de André Beaunier). París: Gallimard.
- Juan de la Cruz, san (2005). *Obras completas* (2.ª ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1692). *Segundo volumen de las Obras de soror Juana Ines de la Cruz*. Sevilla: Tomás López de Haro.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1700). *Fama y obras posthumas del Fenix de México, Decima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Ines de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Geronimo de la Imperial Ciudad de Mexico; Consagralas a la Magestad*

- Catholica de la Reyna Nuestra Señora Doña Mariana de Neoburg Baviera [...] El doctor Don Juan Ignacio de Castorena y Vrsua*. Madrid: Manuel Ruiz de Murga.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1941). *Poesías completas* (ed. de Ermilo Abreu Gómez). México: Botas.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1951). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: Vol. 1. Lírica personal* (ed. de Alfonso Méndez Plancarte). México: Fondo de Cultura Económica.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1955). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: Vol. 3. Autos y Loas* (ed. de Alfonso Méndez Plancarte). México: Fondo de Cultura Económica.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1957). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: Vol. 4. Comedias, sainetes y prosa* (ed. de Alberto G. Salceda). México: Fondo de Cultura Económica.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1987). Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz, escrita a el R. P. M. Antonio Núñez, de la Compañía de Jesús. En Antonio Alatorre, La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682), *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35(2), 618-626.
- Juana Inés de la Cruz, sor (1989). *El Sueño* (ed. de Alfonso Méndez Plancarte). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Juana Inés de la Cruz, sor (2009). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz: Vol. 1. Lírica personal* (2.ª ed., de Antonio Alatorre). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. En *Werke: Vol. 2* (ed. de Wilhelm Weischedel). Wiesbaden: Insel.
- Karnes, Michelle (2011). *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*. Chicago: Chicago UP.
- Kepler, Johannes (1608). *Stella nova in pede Serpentarii, et qui sub ejus exortum de novo init, Trigono Igneo, Libellus Astronomicis, Physicis, Metaphysicis, Meteorologicis & Astrologicis Disputationibus, ἐνδόξοις & παραδόξοις plenus*. Praga: Paulus Sessius.
- Kepler, Johannes (1618). *Epitome Astronomiæ Copernicanæ*. Johannes Plancus.
- Kepler, Johannes (1634). *Somnium, seu opus posthumum De astronomia lunari*. Žagań/Fráncfort del Meno: Hæredes authoris.

- Khayyám, 'Omar (1931). *The Persian Text with Paraphrase, and the First and Fourth Editions of Fitzgerald's Translation* (ed. de E. H. Rodwell). Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Kircher, Athanasius (1636). *Prodromus coptus sive ægyptiacus*. Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide.
- Kircher, Athanasius (1646). *Ars magna lucis et umbræ in decem Libros digesta*. Roma: Hermannus Scheus.
- Kircher, Athanasius (1652). *Oedipus Aegyptiacus, hoc est, Vniuersalis Hieroglyphicæ Veterum Doctrinæ temporum iniuria abolitiæ instauratio* (vol. 1). Roma: Vitalis Mascardus.
- Kircher, Athanasius (1653). *Oedipus aegyptiacus* (vol. 2). Roma: Vitalis Mascardus.
- Kircher, Athanasius (1654). *Magnes siue De arte magnetica opus tripartita* (3.ª ed.). Roma: Blasius Deuersin/Zanobius Masottus.
- Kircher, Athanasius (1664). *Mundi subterranei Tomus II<sup>us</sup>, In in v. Libros digestus* (vol. 2). Ámsterdam: Joannes Janssonius/Elizeus Weyerstraten.
- Kircher, Athanasius (1665). *Mundus subterraneus, in XII Libros digestus* (vol. 1). Ámsterdam: Joannes Janssonius/Elizeus Weyerstraten.
- Kircher, Athanasius (1669). *Ars magna sciendi, in XII libros digesta*. Ámsterdam: Joannes Janssonius a Waesberge.
- [Kirchweger, Anton Joseph] (1723). *Aurea catena Homeri. Oder: eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dinge*. Fráncfort del Meno/Leipzig: Johann Georg Böhme.
- Kirk, Stephanie (2016). *Sor Juana Inés de la Cruz and the Gender: Politics of Knowledge in Colonial Mexico*. Abingdon/Oxon/Nueva York: Routledge.
- Klubertanz, George P. (1952). *The Discursive Power: Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*. Saint Louis, Missouri: The Modern Schoolman.
- Kuhn, Thomas S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions* (4.ª ed., intr. de Ian Hacking). Chicago/Londres: The University of Chicago.
- La Primaudaye, Pierre de (1580). *Suite de l'Académie françoise*. París: Guillaume Chaudiere.
- La Roque, Siméon-Guillaume de (1609). *Les Oeuvres du sieur de la Roque de Clairmont en Beauvoisis*. París: Claude de Monstr'oeil.

- Labastida, Jaime (2015). *El amor, el sueño y la muerte en la poesía mexicana*. México: Siglo XXI Editores.
- Laín Entralgo, Pedro (1946). *La anatomía humana en la obra de fray Luis de Granada*. Madrid: Instituto de España/Real Academia de la Historia.
- Landino, Cristoforo (2001). *Comento sopra la Comedia* (vol. 4, ed. de Paolo Procaccioli). Roma: Salerno.
- Lantzenberger, Michael (1617). *Disputatio physica de somno*. Leipzig: Laurentius Cober.
- Lara, Gaspar Agustín de (1684). *Obelisco fúnebre, pyrámide funesto que construia, a la Inmortal memoria de D. Pedro Calderón de la Barca, Cavallero del Abito de Santiago, Capellan de Honor de su Magestad, y de su Real Capilla de los Señores Reyes nuevos de la Santa Iglesia de Toledo*. Madrid: Eugenio Rodriguez.
- Larralde, Américo (2011). *El eclipse del Sueño de Sor Juana* (pról. de Sergio Fernández). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lattis, James M. (1994). *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*. Chicago: University of Chicago.
- Le Goff, Jacques (1985). Le Christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècles). En Tullio Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo, Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983* (pp. 171-218). Roma: Ateneo.
- Lechner, Gaspar (1616). *Disputatio philosophica de anima vegetative*. Ingolstadt: Officina Ederiana.
- Leonard, Irving A. (1959). *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Leonardo da Vinci (1995). *Libro di Pittura. Codice Urbinatense lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (2 vols., ed. de Carlo Pedretti, transcr. de Carlo Vecce). Florencia: Giunti.
- Leonardo da Vinci (1996). *Scritti scelti* (2.ª ed., de Anna Maria Brizio). Turín: Torinese.
- Leopardi, Giacomo (2022). *Storia della astronomia dalla sua origine fino all'anno MDCCXXI*. En *Tutte le poesie e tutte le prose* (ed. de Lucio Felici y Emanuele Trevi) (pp. 748-861). Roma: Newton Compton.
- Leroux, Virginie (2015). Introduction. En Virginie Leroux, Nicoletta Palmieri y Christine Pigné (eds.), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance* (pp. 13-27). París: Honoré Champion.

- Leroux, Virginie; Palmieri, Nicoletta y Pigné, Christine (eds.) (2015), *Le Sommeil. Approches philosophiques et médicales de l'Antiquité à la Renaissance* (pp. 13-27). París: Honoré Champion.
- Leyva y Aguilar, Francisco de (1634). *Desengaño contra el mal uso del tabaco*. Córdoba: Salvador de Cea Tesa.
- Lezione salutare alla gente timorata di Dio sopra l'empie massime de' benemeriti Gesuiti, Terza Impressione* (1772). Monte Porzio: Nell'Elettrica Stamperia Pichiana.
- Liber viginti quattuor philosophorum* (1997). (ed. de Françoise Hudry). Turnhout: Brepols. [CC CM 148]
- Lizzini, Olga L. (2018). Representation and Reality: On the Definition of Imaginative Prophecy in Avicenna. En Börje Bydén y Filip Radovic (eds.), *The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul* (pp. 133-154). Cham: Springer.
- Lisska, Anthony J. (2016). *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Oxford UP.
- Lodge, Thomas (1589). *Scillaes Metamorphosis: Enterlaced with the vnfortunate loue of Glaucus*. Londres: Richard Jones.
- López de Villalobos, Francisco (1498). *El sumario dela medicina, con un tratado sobre las pestiferas buuas*. Salamanca: Antonio de Barreda.
- López Pinciano, Alonso (1998). *Obras completas. Vol. 1. Philosophia Antigua Poética* (ed. de José Rico Versú). Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Luciano de Samósata (1980). *De astrologia*. En *Opera* (vol. 3, ed. de M. D. Macleod) (pp. 76-84). Oxford: Clarendon.
- Lucrecio (1969). *De rerum natura* (ed. de J. Martin). Leipzig: B. G. Teubner.
- Luis de Granada, fray (1996). *Introducción del símbolo de la fe I*. En *Obras completas* (vol. 9, ed. de Álvaro Huerga). Madrid: Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía.
- Luis de Granada, fray (1997). *Sumario de la Introducción del símbolo de la fe y Modo de catequizar*. En *Obras completas* (ed. de Álvaro Huerga) (vol. 13). Madrid: Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía.
- Luis de Granada, fray (2020). *Introducción del símbolo de la fe. Primera parte* (ed. de Fidel Sebastián Mediavilla). Madrid: Real Academia Española.

- Luis de León, fray (2012). *Poesía* (ed. de Antonio Ramajo Caño). Madrid: Real Academia Española.
- Luiselli, Alessandra (2017). *Primero sueño. Heresy and Knowledge*. En Emilie L. Bergmann y Stacey Schlau (eds.), *The Routledge Research Companion to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz* (pp. 176-188). Londres/Nueva York: Routledge.
- Machado, Antonio (1989). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. En *Poesía y prosa: Vol. 4. Prosas completas (1936-1939)* (ed. de Oreste Macrí). Madrid: Espasa Calpe/Fundación Antonio Machado.
- Macrobio (1970). *Commentarii in Somnium Scipionis* (ed. de Iacobus Willis). Leipzig: B. G. Teubner.
- Macrobio (1970). *Saturnalia* (ed. de Iacobus Willis). Leipzig: B. G. Teubner.
- Madrigal, Alfonso de (el Tostado) (1507). *Quinta parte del comento de Eusebio*. Salamanca: Hans Gysser.
- Magner, Lois N. y Kim, Oliver J. (2018). *A History of Medicine* (3.ª ed.). Boca Ratón: CRC Press.
- Malone, P. Colm y Agutter, Paul S. (2008). *The Aetiology of Deep Venous Thrombosis: A Critical, Historical and Epistemological Survey*. Dordrecht/Londres: Springer.
- Malvasia, Carlo Cesare (1678). *Felsina pittrice. Vite de pittori bolognesi* (vol. 2). Bolonia: Errede di Domenico Barbieri.
- Mann, Wolfgang-Rainer (2000). *The Discovery of Things: Aristotle's Categories and Their Context*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton UP.
- Marcello, Cristoforo (1508). *Universalis de anima traditionis opus*. Venecia: Gregorius de Gregoriis.
- Marcuello, Francisco (1617). *Primera parte de la Historia natural y moral de las aves*. Zaragoza: Iuan de Lanaja y Quartenet.
- Marlowe, Christopher (2003). *The Complete Works: Vol. 2. Dr Faustus* (ed. de Roma Gill). Oxford/Nueva York: Clarendon.
- Martínez Hernández, Gerardo (2014). *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- Martínez, Eugenio (2000). *Genealogía de la toledana discreta*. En Juan Carlos Pantoja Rivero, *Estudio y edición del poema caballeresco "Genealogía de la toledana discreta"*

- (1604), de Eugenio Martínez [tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología Hispánica.
- Marullus, Michael (2012). *Poems* (ed. de Charles Fantazzi). Cambridge, Massachusetts/Londres: The I Tatti Renaissance Library, Harvard UP.
- Mayer, Hans (1944). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas* (trad. de Frederic Eckhoff). San Luis, Misuri/Londres: Herder Book Co.
- Mecatti, Giuseppe Maria (1752). *Racconto storico-filosofico del Vesuvio. E particolarmente di quanto è occorso in quest'ultima Eruzione principiata il dì 25. Ottobre 1751, e cessata il dì 25. Febrajo 1752. al luogo detto l'Atrio del Cavallo*. Nápoles: Giovanni di Simone.
- Melecio (1552). *De natura structuraque hominis opus*. Venecia: Nicolaus Petreius.
- Melecio (1836). Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς. En J. A. Cramer (ed.), *Anecdota Græca e Codd. Manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium: Vol. 3*. Oxford: Typographeus Academicus.
- Méndez, Sigmund (2002). “*Allegoría*”. *Introducción teórica y estudio crítico en la literatura hispánica del siglo XVII* [tesis doctoral]. Universidad de Salamanca, Facultad de Filología.
- Méndez, Sigmund (2012). *La escuela mexicana del silencio. (Ensayos de metapoética)*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta/Hispanic Monographs.
- Méndez, Sigmund (2016). El sueño, la fantasía y sus alegorías en el *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. *Bulletin of Spanish Studies. Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 93(6), 989-1025.
- Méndez, Sigmund (2018). Sobre astrología y zoología fantástica: notas anejas a dos pasajes controvertidos de las *Soledades* (1, 1-6 y 64-83). *Etiópicas. Revista de Letras Renacentistas*, 14, 129-197.
- Méndez, Sigmund (2019). Food for the Stars: A Poetic Recreation of Greek Star Lore in *Paradise Lost*. *Notes and Queries*, 66(1), 71-75.
- Méndez, Sigmund (2021a). *La phantasia en la edad de oro de la literatura artística (siglos xv-xvii)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Méndez, Sigmund (2021b). Teorías psicofisiológicas sobre las potencias interiores. En *La phantasia en la edad de oro de la literatura artística (siglos*

- xv-xvii) (pp. 753-786). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Méndez, Sigmund (2022). *Allegoría. Representación y exégesis en Occidente y sus expresiones en el Barroco hispánico* (4 vols.). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Menestrier, Claude (1657). *Symbolica Dianae Ephesiae statua*. Roma: Mascardi.
- Mercado, Pedro de (1558). *Dialogos de philosophia natural y moral*. Granada: Hugo de Mena/Rene Rabut.
- Mexía, Pedro (2003). *Silva de varia lección* (ed. de Isaías Lerner). Madrid: Castalia.
- Micraelius, Johannes (1661). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Stettin: Jeremias Mamphrasius.
- Milton, John (2007). *Paradise Lost* (2.ª ed., de Alastair Fowler). Londres/Nueva York: Routledge.
- Minucio Félix, Marco (1992). *Octavius* (ed. de Bernhard Kytzler). Stuttgart y Leipzig: B. G. Teubner.
- Mira de Amescua, Antonio (1857). *Poesías*. En *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII* (vol. 2, ed. de Adolfo de Castro) (pp. 421-428). Madrid: M. Rivadeneyra.
- Miramontes Zuázola, Juan de (2006). *Armas antárticas* (ed. de Paul Firbas). Lima: Pontificia Universidad del Perú.
- Molanus, Johannes (1594). *De historia SS. Imaginum et picturarum provero earum usu contra abusos. Libri IV*. Lovaina: Ioannes Bogardus.
- Molière (1971). *Œuvres complètes* (vol. 2, ed. de Georges Couton). París: Gallimard.
- Montemayor, Cristóbal de (1613). *Medicina y cirugia de vulneribus capitis*. Valladolid: Iuan Godinez de Millis.
- Montross, Constance M. (1981). *Virtue Or Vice?: Sor Juana's Use of Thomistic Thought*. Washington: UP of America.
- Moody, Ernest A. (1975). Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy. En *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933-1969* (pp. 287-304). Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California.
- More, Henry (1647). *Philosophical poems*. Cambridge: Roger Daniel.
- Morel, Guillaume (1578). *Verborum Latinorum cum Graecis Gallicisque coniunctorum*. Ginebra: Antonius Chuppin.

- Morera de Guijarro, Juan Ignacio (2020). Barroco novohispano: los poderes del yo lírico en sor Juana Inés de la Cruz. En Moisés González García y Hugo Castignani (coord.), *Filosofías del Barroco* (pp. 316-363). Madrid: Tecnos.
- Moreto, Agustín (1856). *El poder de la amistad*. En *Comedias escogidas* (ed. de Luis Fernández-Guerra y Orbe) (pp. 21-38). Madrid: M. Rivadeneyra.
- Most, Glenn (2016). The Rise and Fall of Quellenforschung. En Ann Blair y Anja-Silvia Goeing (eds.), *For the Sake of Learning. Essays in Honor of Anthony Grafton* (pp. 933-954). Leyden/Boston: Brill.
- Murillo y Velarde, Tomás de (1672). *Aprobacion de ingenios, y curacion de hipochondricos, y remedios muy particulares*. Zaragoza: Diego de Ormer.
- Nashe, Thomas (1594/1910). *The Terrors of the Night, Or, A Discourse of Apparitions*. En *The Works of Thomas Nashe* (vol. I, ed. de Ronald B. McKerrow) (pp. 337-386). Londres: John Danter for William Iones/Sidgwick & Jackson.
- Navarro [Tomás], Tomás (1952). Los versos de Sor Juana. *Romance Philology*, 7(1), 44-50.
- Nebrija, Antonio de (1570). *Dictionarium Latinohispanicum, et vice versa Hispanico-latinum*. Amberes: Ioannis Steelsius.
- Neckam, Alexander (1863). *De naturis rerum libri duo. With the Poem of the Same Author, De laudibus divinæ sapentiæ* (ed. de Thomas Wright). Londres: Longman, Roberts, and Green.
- Nemesio de Emesa (1565). Νεμεσίου ἐπισκόπου καὶ φιλόσοφου Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, βιβλίον ἕν, *Nemesii episcopi et philosophi De natura hominis, liber unus, Nunc primùm & in lucem editus, & Latinè conuersus à Nicasio Ellebodio Casletano* (ed. de Nicasius Ellebodius). Amberes: Christophorus Plantinus.
- Nemesio de Emesa (1987). *De natura hominis* (ed. de Moreno Morani). Leipzig: Teubner.
- Nervo, Amado (1967). *Juana de Asbaje*. En *Obras completas* (ed. de Francisco González Guerrero) (pp. 433-491). Madrid: Aguilar.
- Neukirch, Benjamin (1970). *Anthologie. Herrn von Hoffmannswaldau und anderer Deutschen auserlesener und bißher ungedruckter Gedichte. Nach dem Erstdruck vom Jahre 1703 mit einer kritischen Einleitung und Lesarten* (vol. 3, ed. de Angelo George de Capua y Erika Alma Metzger). Tubinga: Max Niemeyer.
- Nicolás de Cusa (1959). *De quaerendo Deum*. En *Opera Omnia* (vol. 4, ed. de Paul Wilpert) (pp. 13-55). Hamburgo: Felix Meiner.

- Nicolás de Cusa (2002). *De docta ignorantia*. En *Philosophisch-theologische Werke* (vol. 1, ed. de Paul Wilpert y Hans Gerhard Senger). Hamburgo: Felix Meiner.
- Nicolás de Cusa (2007). *Apologia doctae ignorantiae* (ed. de Raymundus Klibansky). Hamburgo: Felix Meiner.
- Nieremberg, Juan Eusebio (1634). *Curiosa filosofía, y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Nierembreg, Juan Eusebio (1664). *Aforismos, o dictámenes del padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús. Recogidos de sus Obras, añadidos, y divididos en Siete Centurias por el mismo Autor*. Bruselas: Juan Mommarte.
- Niseno, Diego (1638). *Segunda parte del politico del cielo. Hallado en las misteriosas acciones del sagrado Patriarca Iacob*. Barcelona: Sebastian de Cormellas.
- Nono de Panópolis (1605). *Dionysiaca* (trad. de Eilhard Lubin). Hannover: Claudius Marnius & haeredes Iohannis Aubrii.
- Nono de Panópolis (1881). *Paraphrasis s. evangelii Ioannei* (ed. de A. Scheindler). Leipzig: B. G. Teubner.
- Nono de Panópolis (1959). *Dionysiaca* (2 vols., ed. de R. Keydell). Berlín: Weidmann.
- Nothaft, C. Philipp E. (2017). Criticism of Trepidation Models and Advocacy of Uniform Precession in Medieval Latin Astronomy. *Archive for History of Exact Sciences*, 71, 211-244.
- Novalis (2001). *Werke* (ed. de Gerhard Schulz). Múnich: C. H. Beck.
- Núñez de Toledo, Hernán (s.a.). *Comentario a las "Trescientas" de Hernán Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)* (ed. de Julian Weiss y Antonio Cortijo Ocaña), *eHumanista*.
- O'Neal, Maura, Ivan Damjanov y Ryan M. Taylor (eds.) (2015). *Liver Pathology for Clinicians*: Cham/Heidelberg/Nueva York/Dordrecht/Londres: Springer.
- Oddi, Oddo degli (1570). *De Pestis, & pestiferorum omnium affectuum, Causis, Signis, Praecautione, & Curatione Libri IIII; Apologiae pro Galeno, tum in Logica, tum in Philosophia, tum etiam in Medicina Libri III; De Coenae, & Prandij Portione Libri II*. Venecia: Paulus & Antonius Meieti Fratres.
- Odgen, Stephen R. (2022). *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique*. Oxford: Oxford UP.

- Ogilby, John (trad.) (1669). *Homer His Iliads Translated, Adorn'd With Sculpture, and Illustrated With Annotations*. Londres: James Flesher.
- Olivares Zorrilla, Rocío (1998). *La figura del mundo en "El sueño", de Sor Juana Inés de la Cruz* [tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Olivares Zorrilla, Rocío (2008). Refracción e imagen emblemática en el *Primero sueño*, de Sor Juana. *Studi Latinoamericani. Estudios Latinoamericanos*, 4, 251-282.
- Olivares Zorrilla, Rocío (2009). Juan Eusebio Nieremberg y Sor Juana Inés de la Cruz. En Ignacio Arellano Ayuso y Robin Rice de Molina (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana* (pp. 149-166). Pamplona/Madrid/Fráncfort del Meno: Universidad de Navarra e Iberoamericana/Vervuert.
- Olivares Zorrilla, Rocío (2015). Sobre el quimérico eclipse del *Primero sueño*: la astronomía de Sor Juana. *Etiópicas*, 11, 1-38.
- Olivares Zorrilla, Rocío [2004]. Tradición de la poesía visionaria y emblemática mística y moral en el "Primer sueño", de Sor Juana. *Asociación Internacional de Hispanistas*, 1-9.
- Olivi, Pierre de Jean (1922). *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum* (vol. 2, ed. de Bernardus Jansen). Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae.
- Omodeo, Pietro Daniel (2014). *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation*. Leiden/Boston: Brill.
- Oresme, Nicole (2007). *De visione stellarum (On Seeing the Stars)* (ed. de Dan Burton). Leiden/Boston: Brill.
- Orphei Hymni* (1973). (ed. de W. Quandt). Berlín: Weidmann.
- Ortega y Gasset, José (1964). *Ideas y creencias*. En *Obras completas. Vol. 5 (1933-1941)*, (6.ª ed., pp. 379-489). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortiz [de Buxedo], Lorenzo (1687). *Ver, Oír, Oler, Gustar, Tocar; Empresas, que persuaden su buen Uso, en lo Politico y en lo Moral*. León de Francia [Lyon]: Anisson, Posuely Rigaud.
- Ovidio (1997). *Fastorum libri sex* (ed. de E. H. Alton, D. E. W. Wormell y E. Courtney). Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner.
- Ovidio (1997). *Heroides. Amores* (2.ª ed., de G. Showerman, rev. de G. P. Goold). Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard UP.

- Ovidio (2004). *Metamorphoses* (ed. de R. J. Tarrant). Oxford: Oxford UP.
- Oviedo Pérez de Tudela, M<sup>a</sup> Rocío (1997). La lógica en el pensamiento de Sor Juana. En Luis Sáinz de Medrano (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz* (pp. 193-232). Roma: Bulzoni.
- Palafox y Mendoza, Juan de (1659a). *Excelencias de san Pedro, principe de los apóstoles, vicario universal de Iesu Christo nuestro bien*. Madrid: Pablo de Val.
- Palafox y Mendoza, Juan de (1659b). *Philotea al santo templo y monte de la cruz*. Madrid: Mateo Fernández.
- Paleotti, Gabriele (1961). Discorso intorno alle imagini sacre e profane. En *Trattati d'arte del Cinquecento, fra Manierismo e Controriforma* (vol. 2, ed. de Paola Barocchi) (pp. 118-509). Bari: Gius eppe Laterza & Figli.
- Paracelsus, Theofrast von Hohenheim (1928). *Sämtliche Werke, I. Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (vol. 11, ed. de Karl Sudhoff). Múnich/Berlín: R. Oldenbourg.
- Paracelsus, Theofrast von Hohenheim (1930). *Sämtliche Werke, I. Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (vol. 2, ed. de Karl Sudhoff). Múnich/Berlín: R. Oldenbourg.
- Paracelsus, Theofrast von Hohenheim (1931). *Sämtliche Werke, I. Abteilung. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (ed. de Karl Sudhoff). Múnich/Berlín: R. Oldenbourg.
- Pascal, Blaise (1942). *Pensées* (ed. de Zacharie Tourneur). París: J. Vrin.
- Pascal, Blaise (2002). *Œuvres complètes* (ed. de Louis Lafuma). París: Du Seuil.
- Pascual Buxó, José (1996). *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Pascual Buxó, José (2010). *Sor Juana Inés de la Cruz: el sentido y la letra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Passero, Felice (1608). *L'Essamerone ouero l'opra de' sei giorni*. Venecia: Euangelista Deuchino et Giovanni Battista Pulciani.
- Pastor, Alonso (1661). *Retorica de alma recogida, que se habla callando, y se dize en silencio*. Valencia: Herederos de Chrysostomo Garriz.
- Patrizi, Francesco (1591). *Nova de vniversis philosophia*. Ferrara: Benedictus Mammarellus.

- Paz, Octavio (1994a). *Los hijos del limo*. En *Obras completas: Vol. 1. La casa de la presencia. Poesía e historia* (2.ª ed. del autor) (pp. 321-484). México: Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica.
- Paz, Octavio (1994b). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. En *Obras completas. Vol. 5* (ed. del autor). México: Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica.
- Pecker, Jean-Claude (2001). *Understanding the Heavens* (ed. de Susan Kaufman). Berlín/Heidelberg: Springer.
- Pellicer de Salas y Tovar, Joseph (1630). *Lecciones solemnes a las obras de don Luis de Gongora y Argote, Pindaro Andaluz, Principe de los Poetas Liricos de España. Escrivialas don Ioseph Pellicer de Salas y Tovar*. Madrid: En la Imprenta del Reino.
- Peña, Margarita (ed.) (2004). *Flores de baria poesía. Cancionero novohispano del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perelmuter Pérez, Rosa (1982a). Los cultismos no gongorinos en el *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 31(2), 235-256.
- Perelmuter Pérez, Rosa (1982b). *Noche intelectual: la oscuridad idiomática en el "Primero sueño"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereyra, Abraham (5431[1671]). *Espejo de la vanidad del mundo*. Ámsterdam: Alexandro Ianse.
- Pérez de Montalván, Juan (1635). *Primero tomo de las comedias*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Pérez de Moya, José (1995). *Philosophia secreta de la gentilidad* (ed. de Carlos Clavería). Madrid: Cátedra.
- Pérez-Amador Adam, Alberto (1995). Aportaciones para corregir cuatro erratas en la edición de Méndez Plancarte de *Primero sueño* de Sor Juana. *Literatura Mexicana*, 6(2), 421-434.
- Pérez-Amador Adam, Alberto (2015). *El precipicio de Faetón. Edición y comentario de Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid/Fránkfort del Meno/Ciudad de México: Iberoamericana/Vervuert/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

- Persio y Juvenal (1992). *A. Persi Flacci et D. Saturae* (ed. de W. V. Clausen). Oxford: Clarendon.
- Petrus Hispanus (2015). *Questiones super libro "De Animalibus" Aristotelis* (ed. de Francisca Navarro Sánchez). Farnham: Ashgate.
- Pietragrassa, Bartolomeo (1650). *Politica medica per il governo conservativo del corpo humano. Divisa in due trattati. Nell'vno si discorre d'alcune cose Proemiali, Nell'altro dell'Aria. Con la cui salutare Dispositione si mantiene la Sanità.* Pavia: Giovanni Andrea Magri.
- Píndaro (1971). *Carmina, cum fragmentis* (2 vols., ed. de Bruno Snell y Hervicus Maehler). Leipzig: B. G. Teubner.
- Pineda, Juan de (1589). *Primera parte de los treynta y cinco dialogos familiares de la agricultura christiana.* Salamanca: Pedro de Adurça y Diego Lopez.
- Pinheiro, Luís Gonçalves (2007). *Apologia de Sor Margarida.* En Antonio Alatorre (ed.), *Sor Juana a través de los siglos (1668-1852)* (vol. 1, pp. 485-549). México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pini, Giorgio (2008). Reading Aristotle's *Categories* as an Introduction to Logic: Later Medieval Discussions about Its Place in the Aristotelian *Corpus*. En Lloyd A. Newton (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories* (pp. 145-181). Leiden/Boston: Brill.
- Platón (1899-1907). *Opera* (5 vols., ed. de Ioannes Burnet). Oxford: Clarendon.
- Plinio (el Mayor) (1624). *Historia natural de Cayo Plinio Segundo. Traducida por el Licenciado Gerónimo de Huerta, médico y familiar del Santo Oficio de la Inquisición.* Madrid: Luis Sánchez.
- Plinio (el Mayor) (1967). *Naturalis historia* (vol. 1, ed. de Ludwig von Ian y Carolus Mayhoff). Stuttgart: B. G. Teubner.
- Plotino (1964-1982). *Opera* (3 vols., ed. de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer). Oxford: Clarendon.
- Plutarco (1929/1972). *De defectu oraculorum.* En *Plutarchi moralia* (vol. 3, ed. de W. Sieveking) (pp. 59-122). Leipzig: B. G. Teubner.
- Plutarco (1960). *De facie in orbe lunae.* En *Plutarchi moralia* (2.ª ed., vol. 5.3, ed. de M. Pohlenz) (pp. 31-89). Leipzig: B. G. Teubner.

- Plutarco, pseudo (1971). *Placita philosophorum. Plutarchi moralia* (vol. 5.2.1, ed. de J. Mau) (pp. 50-153). Leipzig: B. G. Teubner.
- Pontano, Giovanni (1533). *Meteororum liber*. En *Opera* (fols. 108r-136v). Venecia: Aldus Manutius.
- Pope, Alexander (1718). *The Iliad of Homer* (vol. iv). London: W. Boyer for Bernard Lintot.
- Porfirio (1886). *Opuscula selecta* (ed. de Augustus Nauck). Leipzig: B. G. Teubner.
- Porfirión, Pomponio (1894). *Commentum in Horatium Flaccum* (ed. de Alfred Holder). Innsbruck: Wagner.
- Porzio, Luca Antonio (1711). *Lettere, e discorsi accademici*. Nápoles: Michele Luigi Muzio.
- Pound, Ezra (1968). *Literary Essays* (ed. de T. S. Eliot). Londres: Faber and Faber.
- Proclo (1903). *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria* (vol. 1, ed. de Ernestus Diehl). Leipzig: B. G. Teubner.
- Prudencio (1966). *Carmina* (ed. de Mauricius P. Cunningha). Turnhout: Brepols. [CC SL126].
- Ptolomeo, Claudio (1898). *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia: Vol. 1. Syntaxis mathematica, Pars 1: Libros 1-6 continens* (ed. de J. L. Heiberg). Leipzig: B. G. Teubner.
- Ptolomeo, Claudio (1903). *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia: Vol. 1. Syntaxis mathematica, Pars 2: Libros 7-13 continens* (ed. de J. L. Heiberg). Leipzig: B. G. Teubner.
- Puccini, Dario (1999). *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca* (2.ª ed., trad. de Esther Benítez). México: Fondo de Cultura Económica.
- Quevedo, Francisco de (2003). *Sueños y discursos de verdades soñadas, descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo* (ed. de Ignacio Arellano). En *Obras completas en prosa: Vol. 1.1. Obras crítico-literarias, Obras satírico-morales* (dir. de Alfonso Rey) (pp. 185-467). Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (2010). *La cuna y la sepultura* (ed. de Claudia D'Ambruoso, Sandra Valiñas Jar y María Vallejo González). En *Obras completas en prosa: Vol. 4.1: Tratados morales* (dir. de Alfonso Rey) (pp. 183-286). Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (2012). *Primera parte de la vida de Marco Bruto* (ed. de María José Alonso Veloso). En *Obras completas en prosa: Vol. 5. Tratados políticos* (dir. de Alfonso Rey) (pp. 643-984). Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (2021). *El Parnaso español* (2 vols., ed. de Ignacio Arellano). Madrid: Real Academia Española.

- Quevedo, Vasco Mousinho de (1619). *Triumpho del monarcha Philippo Tercero en la felicissima entrada de Lisboa*. Lisboa: Iorge Rodrigues.
- Rabelais, François (2005). *Œuvres complètes* (ed. de Mireille Huchon y François Moreau). París: Gallimard.
- Ramírez Santacruz, Francisco (2019). *Sor Juana Inés de la Cruz. La resistencia del deseo*. Madrid: Cátedra.
- Ramón, fray Tomás (1629). *Vergel de las plantas divinas*. Barcelona: Lorenzo Déu.
- Real Academia Española (1732/2002). *Diccionario de Autoridades* (3 vols.). Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por la Viuda de Francisco del Hierro/Gredos.
- Reisch, Gregor (1503). *Margarita philosophica*. Friburgo: Ioannes Schottus.
- Renzi, Salvatore de (ed.) (1859). *Flos medicinae Scholae Salerni*. En *Collectio Salernitana* (vol. 5). Nápoles: Filiatre-Sebezio.
- Resta, Francisco (1643). *Meteorologia, de igneis aereis aqueisque corporibus*. Roma: Franciscus Moneta.
- Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme (1776). *L'École des pères* (vol. 1). París: La veuve Duchêne, Humblot, Le-Jai et Doréz, Delalain, Esprit, Mèrigot.
- Reyna, Francisco de la (1547). *Libro de albeyteria*. Astorga: Agostin de Paz.
- Rhodiginus, Ludovicus Caelius (1599). *Lectioinum antiquarum libri triginta. Recogniti ab Auctore, atque ita locupletati, ut tertia plus parte auctiores sint redditi*. Fráncfort del Meno: Heredes Andreae Wecheli, Claudium Marnium & Ioannem Aubrium.
- Ricard, Robert (1954). *Une poëtesse mexicaine du xviiè siècle, Sor Juana Inés de la Cruz*. París: Centre de Documentation Universitaire.
- Riccioli, Giovanni Battista (1665). *Astronomia reformata*. Bononia: Haeres Victorij Benatij.
- Richter, Georg Friedrich (1725). *De natalibus fulminum tractatus*. Leipzig: Ioannes Fredericus Gleditschius filius.
- Rider, John y Holyoke, Francis (1606). *Riders Dictionarie Corrected and Augmented*. Londres: Adam Flip.
- Ripa, Cesare (1618). *Nova Iconologia*, Padova: Pietro Paolo Tozzi.
- Rivas, Víctor Gerardo (2001). *La sombra fugitiva: la poética del precipicio en el Primero sueño de sor Juana y la comprensión del humanismo barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

- Rodier, G. (ed.) (1900). *Aristote. Traité de l'âme* (2 vols.). París: Ernest Leroux.
- Rodrigues de Castro, Estêvão (1635). *Commentarius in Hippocratis Coi, libellum De alimento*. Florencia: Typographia Sermartelliana.
- Rodríguez, Antonio José (1749). *Palestra crítico-médica, en que se trata introducir la verdadera medicina, y desalojar la tirana intrusa del reino de la naturaleza* (vol. 6). Zaragoza: Francisco Moreno.
- Rodríguez, Antonio José (1764). *Palestra crítico-médica, en que se trata introducir la verdadera medicina, y desalojar la tirana intrusa del reino de la naturaleza* (vol. 5). Madrid: Imprenta Real de la Gaceta.
- Roggiero, Giovan Nicola de (1574). *Quaesitum difficillimum accurate explicatum De sede animae, membrorumque principatu ex Galeni Hippocratis, Platonisque placitis adversus philosophos*. Nápoles: Iosephus Cachius Aquilanus.
- Romojaro, Rosa (1998). *Lope de Vega y el mito clásico*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Ronsard, Pierre de (1978). *Hymnes* (ed. de Albert Py). Ginebra: Droz.
- Ross, W. D. (1923). *Aristotle*. Londres: Methuen & Co.
- Saavedra Fajardo, Diego (1999). *Empresas políticas* (ed. de Sagrario López Poza). Madrid: Cátedra.
- Saavedra Fajardo, Diego (2006). *República literaria* (ed. de Jorge García López). Barcelona: Crítica.
- Sabat de Rivers, Georgina (1975). *El "Sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz: tradiciones literarias y originalidad*. Londres: Tamesis.
- Sabat de Rivers, Georgina (1998a). Imágenes técnicas y mecánicas en la poesía de Sor Juana. En *En busca de Sor Juana* (pp. 335-356). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Sabat de Rivers, Georgina (1998b). Imaginería mecánica en el *Sueño* de Sor Juana. En *En busca de Sor Juana* (pp. 361-383). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Sabat de Rivers, Georgina y Rivers, Elías L. (eds.) (1976). *Sor Juana Inés de la Cruz, Obras selectas*. Noguer: Barcelona.
- Sabuco, Oliva (1587). *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcançada de los grandes filosofos antiguos: la qual mejora la vida y salud humana*. Madrid: P. Madrigal.

- Sacrobosco, Johannes de (1949). *Tractatus de Spera*. En Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* (pp. 76-117). Chicago: University of Chicago.
- Sáenz Ovecuri, fray Diego (1667). *La Thomasiada al sol de la Iglesia y su doctor Santo Thomas de Aquino*. Guatemala: Joseph Pineda Ybarra.
- Salazar y Torres, Agustín de (2003). *El amor más desgraciado, Céfalos y Pocris* (ed. de Thomas Austin O'Connor). Kassel: Reichenberger.
- Salutati, Coluccio (1951). *De laboribus Herculis* (2 vols., ed. de B. L. Ullman). Zúrich: Thesaurus Mundi.
- Sanches, Francisco (1581). *Quod nihil scitur*. Lyon: Antonius Gryphius.
- Sanches, Francisco (1649). *De divinatio per somnum, ad Aristotelem*. En *Tractatus philosophici* (pp. 183-294). Róterdam: Arnoldus Leers.
- Sánchez de Viana, Pedro (1589). *Anotaciones sobre los quinze libros de las "Transformaciones" de Ovidio. Con la Mithologia de las fabulas, y otras cosas*. Valladolid: Diego Fernandez de Cordoua.
- Sánchez Maldonado, Diego (1603). *Agricultura alegorica, o espiritual*. Burgos: Iuan Baptista Varesio.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003). El "sueño" metódico de sor Juana. En *A tiempo y des-tiempo. Antología de ensayos* (pp. 67-83). México: Fondo de Cultura Económica.
- Santiago, Juan de (1765). *Doce symbolos de la eternidad, que la declaran algun tanto*. Córdoba: Imprenta de Julian Diaz por Francisco Villalon.
- Sarasohn, Lisa T. (1985). Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View. *Journal of the History of Ideas*, 46(3), 363-379.
- Scaliger, Julius Caesar (1557). *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus, De Subtilitate ad Hieronymum Cardanum*. París: Michael Vascosanus.
- Schenfelder, Philippus Jacobus (1681). *Historiarum, enarrationum et curationum medicarum in certis locis et notis personis observatarum una cum annotationibus theorico-practicis epistolis ad praxin medicam perquam proficuis liber primus*. Ratisbona: Paulus Dalnsteinerus.
- Schneider, Konrad Victor (1669). *Liber de morbis capitis, seu cephalicis illis, ut vocant, soporosis*. Wittenberg: Matthaeus Henckelius.
- Schubert, Gotthilf Heinrich von (1821). *Die Symbolik des Traumes* (2.ª ed.). Bamberg: Carl Friedrich Kunz.

- Scotus, Michael (1949). *Eximii atque excellentissimi physicorum motuum cursusque siderei indagatoris Michaelis Scoti Super auctore Spere cum questionibus diligenter emendatis Expositio facta illustrissimi Imperatoris Domini D. Federici precibus*. En Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* (pp. 248-342). Chicago: University of Chicago.
- Segev, Mor (2017). *Aristotle on Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- Séneca (1884). *Quaestiones naturales*. En *Opera quae supersunt* (vol. 2, ed. de Fridericus Haase) (pp. 155-318). Leipzig: B. G. Teubner.
- Séneca (1902). *Tragoediae* (ed. de R. Peiper y G. Richter). Leipzig: B. G. Teubner.
- Serrano, Gonzalo Antonio (1744). *Tablas philipicas, catholicas, ò generales de los movimientos celestes, que con el nombre de Tablas astronomicas nova-almagesticas, escribio, y dio al publico el R. P. Juan Bautista Ricciolo de la Compañia de Jesus, aora nuevamente traducidas del idioma Latino al Castellano, corregidas, y aumentadas [...]* (vol. 2). Córdoba: Antonio Serrano.
- Servio (1887). *Servii Grammatici qui feruntur In Vergilii carmina commentarii: Vol. 3.1. In Bucolica et Georgica Commentarii* (ed. de Georgius Thilo). Leipzig: B. G. Teubner.
- Shakespeare, William (1778). *The Plays: Vol. 8. Julius Cæsar, Antony and Cleopatra, Timon of Athens, Titus Andronicus*. Londres: C. Bathurst, W. Strahan, J. F. and C. Rivington.
- Shakespeare, William (2016). *The New Oxford Shakespeare: The Complete Works, Modern Critical Edition* (ed. de G. Taylor et al.). Oxford: Clarendon.
- Shelley, Percy Bysshe (1934). *The Complete Poetical Works* (ed. de Thomas Hutchinson). Londres: Oxford UP y Humphrey Milford.
- Sibelius, Caspar (1639). *Frænum Iuventutis, Seu, Perspicua & graphica Descriptio vanitatum iuventutis, et incommodorum senectutis, à Regio Ecclesiaste Salomone tradita*. Ámsterdam: Henricus Laurentius.
- Sibiuda, Ramon (s.a. [ca. 1480-1485]). *Theologia naturalis [Liber creaturarum seu naturae siue de homine propter quem aliae creaturae factae sunt]*. Deventer: Rychardus Paffroed.
- Siegel, Rudolph E. (1968). *Galen's System of Physiology and Medicine: An Analysis of His Doctrines and Observations on Bloodflow, Respiration, Tumors and Internal Diseases*. Basel/Nueva York: S. Karger.

- Sigüenza y Góngora, Carlos de (1984). *Libra astronómica y filosófica* (2.ª ed., de Bernabé Navarro, pres. de José Gaos). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Silva, Bernadino da (1627). *Defensam da monarchia lusitana. Segunda parte*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- Simplicio (1894). In *Aristotelis quattuor libros De caelo commentaria* (ed. de J. L. Heiberg). Berlín: Reimer.
- Simson, Ingrid (2017). Saber y conocimiento en el *Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz. En Barbara Ventarola (ed.), *Ingenio y feminidad. Nuevos enfoques sobre la estética de Sor Juana Inés de la Cruz* (pp. 121-142). Madrid/Fráncfort del Meno: Iberoamericana/Vervuert.
- Sinesio de Cirene (1576). *Synesius "De somniis" translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicem*. En Marsilio Ficino, *Tomus secundus, Marsilii Ficini, Philosophi, Platonici, Medici atque Theologi omnium praestantissimi, Operum* (pp. 1968-1978). Basilea: Officina Henricpetrina.
- Sinesio de Cirene (1612). Συνεσίου ἐπισκόπου Κυρήνης Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα. *Synesii episcopi Cyrenes Opera quae extant omnia* (ed. de Dionysius Petavius [Denis Pétau]). París: Hieronymus Drovard.
- Sinesio de Cirene (2014). *De insomniis. Περὶ ἐνύπνιων* (ed. de Donald A. Russell). En Donald A. Russell y Heinz-Günther Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, "De insomniis"* (pp. 12-58). Tubinga: Mohr Siebeck.
- Sorapán de Rieros, Juan (1616). *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Granada: Martin Fernandez Zambrano.
- Soriano Vallès, Alejandro (2000). *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Soriano Vallès, Alejandro (2019b). Sor Juana y la herejía: sobre la fundamentación teológica de *Primero sueño*. En *Primero sueño. Sor Juana Inés de la Cruz* (ed. de Alejandro Soriano Vallès) (pp. 173-195). Toluca: Secretaría de Cultura.
- Soriano Vallès, Alejandro (ed.) (2019a). *Primero sueño. Sor Juana Inés de la Cruz*. Toluca: Secretaría de Cultura.
- South, James B. (2001). Suárez on Imagination. *Vivarium*, 39(1), pp. 119-158.

- Spenser, Edmund (1912). *The Poetical Works* (ed. de J. C. Smith y E. de Selincourt). Henry Frowde/Oxford UP.
- Sphaera Nicolai Copernici. Seu systema mundi secundum Copernicum* (1612). Ioannes Libert.
- Stafford, Emma (2000). *Personification and the Divine in Ancient Greece*. Londres/Swansea: Duckworth/The Classical Press of Wells.
- Stelzlin, Jacobus (1660). *Theses ex universis institutionibus medicis*. Ingolstadt: Georgius Haenlinus.
- Stone, M. W. F. (2006). Scholastic Schools and Early Modern Philosophy. En Donald Rutherford (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* (pp. 299-327). Cambridge/Nueva York: Cambridge UP.
- Suárez, Francisco (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* (vol. 3, ed. de Salvador Castellote). Madrid: Fundación Xavier Zubiri.
- Sudhoff, Walther (1913). Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters. *Archiv für Geschichte der Medizin*, 7(3), 149-205,
- Tafari, Matteo (2021). *Commento agli Inni orfici. Prima edizione assoluta* (ed. de Luana Rizzo). Florencia/Milán: Giunti y Bompiani.
- Tasso, Torquato (1951). *Il mondo creato* (ed. de Giorgio Petrocchi). Florencia: Le Monnier.
- Télez de Peralta, Gabriel (1998). Historia de la cirugía cardiovascular. En *Tratado de cirugía cardiovascular* (pp. 1-12). Madrid: Díaz de Santos.
- Tellkamp, Jörg Alejandro (2012). *Vis aestimativa and vis cogitativa* in Thomas Aquinas's *Commentary on the Sentences. The Thomist. A Speculative Quarterly Review of Theology and Philosophy*, 76(4), 611-640.
- Temkin, Owsei (1977). The Classical Roots of Glisson's Doctrine of Irritation. En *The Double Face of Janus, and Other Essays in the History of Medicine* (pp. 290-316). Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Tertuliano (1954). *De anima* (ed. de Jan H. Waszink). Turnhout: Brepols. [CC SL 2]
- The Oxford Classical Dictionary* (2012). (4.ª ed., de Simon Hornblower, Antony Spawforth y Esther Eidinow). Oxford: Oxford UP.
- The Oxyrhynchus Papyri: Part 9* (1915). (ed. de Bernard P. Grenfell y Arthur S. Hunt). Londres: Oxford UP.

- Thevet, André (1584). *Pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins, et payens*. París: I. Keruert et Guillaume Chaudière.
- Thorndike, Lynn (1949). *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago: University of Chicago.
- Titelmans, Frans (1545). *Philosophiæ naturalis compendium. Libri XII. De consideratione rerum naturalium, earumque ad suum Creatorem reductione, per Fratrem Franciscum Titelmannum Hassellensem, ordinis Fratrum Minorum, sanctarum scripturarum apud Louanienses prælectorem*. Lyon: Antonius Vincentius.
- Tomás de Aquino, santo (1926). In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria* (ed. de M.-R. Cathala). Turín: M. E. Marietti.
- Tomás de Aquino, santo (1948). In *Aristotelis librum De anima commentarium* (3.ª ed., de Angelus M. Pirotta). Turín y Roma: Marietti.
- Tomás de Aquino, santo (1950). In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. de M.-R. Cathala y Raymundus M. Spiazzi). Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino, santo (1955). *Expositio super librum Boethii De Trinitate. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum* (ed. de Bruno Decker). Leiden: E. J. Brill.
- Tomás de Aquino, santo (1969). *Sententia libri Ethicorum*. En *Opera omnia [iussu Leonis XIII P. M. edita]* (vol. 47.1, ed. de Fratres Praedicatorum [René-Antoine Gauthier]). Roma: Sancta Sabina.
- Tomás de Aquino, santo (1980a). *Summa contra gentiles*. En *Opera omnia. Vol. 2. Summa contra gentiles, Autographi deleta, Summa theologiae* (ed. de Roberto Busa) (pp. 1-152a). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Tomás de Aquino, santo (1980b). In *libros meteorologicorum*. En Roberto Busa (ed.), *Opera omnia. Vol. 4: Commentaria in Aristotelem et alios* (ed. de Roberto Busa) (pp. 311-327). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Tomás de Aquino, santo (1980c). *Summa theologiae*. En *Opera omnia. Vol. 2. Summa contra gentiles, Autographi deleta, Summa theologiae* (ed. de Roberto Busa) (pp. 184-926). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Tomás de Aquino, santo (1992a). *Le questioni disputate. Vol. 1. La verità (Questioni 1-9)* (ed. de Roberto Coggi et al.). Bolonia: Edizioni Studio Domenicano.

- Tomás de Aquino, santo (1992b). *Le questioni disputate: Vol. 2. La verità (Questioni 10-20)* (ed. de Roberto Coggi). Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Tomás de Aquino, santo (1999a). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo. Libro quarto: Distinzione 1-13. I Sacramenti in generale, il Battesimo, la Confermazione, l'Eucaristia* (ed. de Roberto Coggi). Bologna: Studio Domenicano.
- Tomás de Aquino, santo (1999b). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo. Libro quarto: Distinzione 14-23. La Penitenza, l'Unzione degli infermi* (ed. de Roberto Coggi). Bologna: Studio Domenicano.
- Tomás de Aquino, santo (2000). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo. Libro secondo: Distinzione 1-20. La creazione, gli angeli e i demoni, gli esseri corporei e l'uomo* (ed. de Carmelo Pandolfi). Bologna: Studio Domenicano.
- Tomás de Aquino, santo (2001). *The De Malo of Thomas Aquinas* (ed. de Brian Davies). Oxford/Nueva York: Oxford UP.
- Tornamira, Francisco Vicente de (1585). *Chronographia, y repertorio de los tiempos, a lo moderno, el qual trata varias y diuersas cosas: de Cosmographia, Sphera, Theorica, de Planetas, Philosophia, Computo y Astronomia, dondese conforma la Astrologia con la Medicina: y se hallaran los motiuos y causas que ha auido para reformar el año*. Pamplona: Thomas Porràlis de Sauoya.
- Tracy, Theodore (1983). Heart and Soul in Aristotle. En John P. Anton y Anthony Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (vol. 2, pp. 321-339). Albany: State University of New York.
- Traffichetti, Bartolomeo (1565). *L'arte di conservare la sanità*. Pesaro: Gieronimo Concordia.
- Vadianus, Joachimus (1522). *In Pomponii Melae libros Commentaria, en Pomponii Melae De orbis situ libri tres*. Basilea: Andreas Catandrus.
- Valdivieso, José de (1607). *Vida, excelencias, y muerte del Gloriosissimo Patriarca y esposo de nuestra Señora san Ioseph*. Barcelona: Honofre Anglada.
- Valeriano, Pierio (1556/2005). *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*. Basilea/Hildesheim/Zúrich/Nueva York: Michael Isengrin/Georg Olms.

- Valéry, Paul (2010). *Œuvres* (vol. 1, ed. de Jean Hytier). París: Gallimard.
- Valla, Lorenzo (2012). *Dialectical disputations* (vol. 1, ed. de Brian P. Copenhaver y Lodi Nauta). Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard UP.
- Valleriola, Francesco (1540). *Commentarii in sex Galeni Libros de morbis et symptomatis*. Lyon: Sebastianus Gryphius.
- Valles de Covarrubias, Francisco (1625). *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem*. Lyon: Antonius Chard.
- Valverde de Amusco, Juan (1556). *Historia de la composicion del cuerpo humano*. Roma: Antonio Salamanca y Antonio Lafrerij.
- Valverde Orozco, Diego de (1653). *Proteccion de la doctrina de Hipocrates y Galeno, Acerca del methodo de curar por sangrias, segun las diferencias de las enfermedades, y partes afectas: y Aniquilacion de la nueua opinion de sangrar de los touillos*. Sevilla: Juan Lorenzo Machado.
- Van Nieuwenhove, Rik (2021). *Thomas Aquinas and Contemplation*. Oxford: Oxford UP.
- Vanegas, Alejo (1540). *Declaracion de la diferencia de libros que ay en el vniuerso*. Toledo: Juan de Ayala.
- Vanini, Giulio Cesare (2023). *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*. En *Tutte le opere* (ed. de Francesco Paolo Raimondi y Mario Carparelli) (pp. 772-1552). Florencia/Milán: Bompiani.
- Vasconcelos, José (1937). *Historia del pensamiento filosófico*. México: Universidad Nacional de México.
- Vega, Cristóbal de (1587a). *Liber de arte medendi*. En *Opera* (pp. 1-120). Lyon: Gulielmus Rovillius.
- Vega, Cristóbal de (1587b). *Prognosticorum Hippocratis è Graeco in Latinum versio, cum expositionibus ac annotationibus in Galeni Commentaria*. En *Opera* (pp. 607-904). Lyon: Gulielmus Rovillius.
- Vega, Lope de (1624). *La Circe con otras Rimas y Prosas*. Madrid: Viuda de Alonso Martín.
- Vega, Lope de (1961). *Obras escogidas: Vol. 2: Poesías líricas, poemas, prosa, novelas* (3.ª ed. de Federico Carlos Sainz de Robles). Madrid: Aguilar.
- Vega, Lope de (1969). *Obras poéticas* (vol. 1, ed. de José Manuel Blecua). Barcelona: Planeta.
- Vega, Lope de (1997). *Prosa: Vol. 1. Arcadia. El peregrino en su patria* (ed. de Donald McGrady). Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

- Vega, Lope de (2015). *La vega del Parnaso* (vol. 2, ed. de Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Veneto, Paolo (1526). *Liber De anima*. En *Summa philosophiae naturalis* (fols. 84vb-117va). [París]: Iodocus Badius Ascensius.
- Verduc, Jean-Baptiste (1696). *Traité de l'usage des parties, Dans lequel on explique les fonctions du Corps, par des principes très clairs, fondez sur des Observations de Pratique, & sur ce qu'il y a d'incontestable dans l'Anatomie moderne. Avec les organes des sens externes & internes* (vol. 1). París: Laurent d'Houry.
- Villamediana, conde de (Juan de Tassis y Peralta) (1990). *Poesía impresa completa* (ed. de José Francisco Ruiz Casanova). Madrid: Cátedra.
- Villava, Juan Francisco de (1613). *Empresas espirituales y morales*. Baeza: Fernando Diaz de Montoya.
- Villena, Enrique de (1994). *Obras completas* (vol. 1, ed. de Pedro Cátedra). Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Villon, François (1991). *Poésies complètes* (ed. de Claude Thiry). París: Librairie Générale Française.
- Villoro, Luis (2014). Sor Juana y su "figura del mundo". *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 519, 24-25.
- Virgilio (1969). *Opera* (ed. de R. A. B. Mynors). Oxford: Clarendon.
- Vitoria, Baltasar de (1620). *Theatro de los dioses de la gentilidad* (vol. 1). Salamanca: Antonio Ramirez.
- Vives, Juan Luis (1555). *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera, in duos distincta tomos* (2 vols.). Basilea: Nicolas Episcopius junior.
- Volek, Emil (2016). *La mujer que quiso ser amada por Dios: Sor Juana Inés de la Cruz en la cruz de la crítica*. Madrid: Verbum.
- Volek, Emil (ed.) (2019). Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño* (1690). (Nuevo texto establecido). Edición y comentario Emil Volek. Madrid: Visor.
- Vossius, Gerardus Ioannes (1642). *De theologia gentili, et physiologia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae, ad veterum gesta, ac rerum naturam, reductae; de que naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum, liber III, et IV*. Ámsterdam: Iohannes et Cornelius Blaeu.

- Vossler, Karl (1934). *Die „zehnte Muse von Mexiko“: Sor Juana Inés de la Cruz*. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften/C. H. Beck.
- Vossler, Karl (1941). *Die Welt im Traum. Eine Dichtung der „zehnten Muse von Mexiko“ Sor Juana Inés de la Cruz. Spanisch und Deutsch*. Berlin: Riemerschmidt.
- Wagner, Kevin (2019). Synesius of Cyrene and Neoplatonic Dream Theory. En Bronwen Neil, Doru Costache y Kevin Wagner (eds.), *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt* (pp. 116-168). Cambridge/Nueva York/Melbourne: Cambridge UP.
- Walbridge, John (2001). *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York.
- Warren, E. W. (1966). Imagination in Plotinus. *The Classical Quarterly, New Series*, 16(2), 277-285.
- Wechtler, Johann Conrad (1659). *Homo oriens et occidens*. Fráncfort del Meno: Caspar Wechtler.
- Weiss, Julian (1990). *The Poetic Art. Literary Theory in Castile c. 1400-60*. Oxford: The Society for the Study of Mediæval Languages and Literature.
- West, Martin L. (1990). *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Westfall, John, y Sheehan, William (2015). *Celestial Shadows: Eclipses, Transits, and Occultations*. Nueva York: Springer.
- Whiting, Sidney (1855). *Heliondé; or, Adventures in the Sun*. Londres: Chapman and Hall.
- William of Ockham (1982). *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)* (ed. de Franciscus E. Kelley y Girardus E. Etzkorn). Nueva York: Institutum Franciscanum Universitatis Sancti Bonaventurae.
- Willis, Thomas (1676). *De anima brutorum, quae hominis vitalis ac sensitiva est*. Lyon: Joannes Antonius Huguetan.
- Wippel, John F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Wolfson, Harry Austryn (1935). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, 28(2), 69-133.
- Xirau, Ramón (1989). *Antología de Ramón Xirau*. México: Diana.

- Zamorano, Rodrigo (1594). *Cronologia y repertorio de la razon de los tiempos. El mas copioso que hasta hoy se a visto*. Sevilla: Rodrigo de Cabrera.
- Zapata, Diego Mateo (1745). *Ocaso de las formas aristotélicas* (vol. 1). Madrid: Imprenta del Hospital General.
- Zaragoza, José (1675). *Esphera en comun celeste, y terráquea*. Madrid: Iuan Martin del Barrio.



# Índice

Prólogo	9
1. Temas cosmológicos	23
La sombra de la Tierra	23
Los vapores de la sombra terrestre	47
El modelo del cosmos	74
Nota sobre los eclipses: el <i>Primero sueño</i> como modelo poético	103
2. El origen orgánico del sueño	107
El hígado y el calor vegetativo	107
La fisiología del sueño	127
Las posibilidades cognoscitivas de la visión onírica	181
3. Un tema psicológico: los sentidos interiores en el sueño	203
4. Ciencia y pensamiento en el <i>Primero sueño</i>	243
Epílogo	291
Apéndice	301
Breves notas sobre algunos temas mitológico-alegóricos	301
Referencias	325

El *Primero sueño* es la obra maestra de sor Juana Inés de la Cruz y de la literatura barroca novohispana. Constituye también en el mundo de habla hispana la cima de la poesía científica, faceta a menudo relegada en favor de enfoques estéticos o filosóficos y que, por las transfiguraciones de la ciencia moderna, resulta de compleja comprensión para el lector actual. Este libro busca dilucidar los principales temas científicos expuestos en el poema: los conceptos cosmológicos, la fisiología del sueño basada en la doctrina galénica y la función de los sentidos interiores en la visión onírica. Sor Juana ha adaptado estos saberes premodernos con admirable rigor y maestría literaria en una obra a la vez personalísima y universal. Revisitar el *Primero sueño* nos permite advertir la belleza y el significado de las antiguas búsquedas del conocimiento que perduran en este espejo poético de una extraordinaria aventura intelectual.



GOBIERNO DE  
**MÉXICO**



**CONAHCYT**  
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES  
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



FONDO  
DE CULTURA  
ECONÓMICA