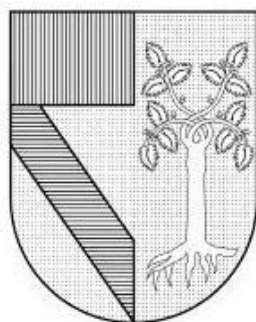


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



“La libertad en Sor Juana Inés de la Cruz.  
Aspectos filosóficos en su prosa”

**T E S I S**

Q U E P R E S E N T A

**MARÍA DEL ROSARIO AVILÉS SÁNCHEZ**

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

**DOCTORA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTORA DE LA TESIS:**

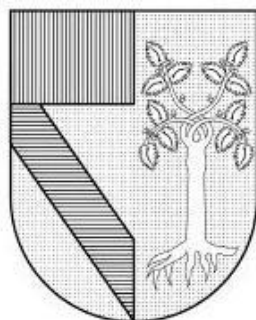
Dra. VIRGINIA ASPE ARMELLA

# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

---

---

## FACULTAD DE FILOSOFÍA



“La libertad en Sor Juana Inés de la Cruz:  
análisis de los principales personajes y tradiciones filosóficas  
que influyeron en las ideas de libertad que se aprecian en  
la obra en prosa de la escritora novohispana”

## TESIS

QUE PRESENTA

**MARÍA DEL ROSARIO AVILÉS SÁNCHEZ**

PARA OBTENER EL GRADO DE:

**DOCTORA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTORA DE LA TESIS:**

Dra. VIRGINIA ASPE ARMELLA

Dios dio al hombre libre albedrío,  
con que puede querer y no querer obrar bien o mal,  
sin que para esto pueda padecer violencia,  
porque es homenaje que Dios le hizo  
y carta de libertad auténtica que le otorgó [...]

Sor Juana Inés de la Cruz

[...] nada existe semejante a una libertad irrestricta.  
Todo está sujeto a medida,  
y la libertad puede no consistir en otra cosa  
que en el sentimiento de la propia posición  
dentro de un orden establecido.  
Las reglas del ajedrez no oprimen al jugador,  
le trazan una zona de libertad  
en donde su ingenio se puede desenvolver hasta lo infinito.

José Gorostiza

No, no quiero morir, por eso escribo.

Alejandro Avilés

# ÍNDICE

<b><u>INTRODUCCIÓN .....</u></b>	<b><u>6</u></b>
----------------------------------	-----------------

## CAPÍTULO I

<b><u>Entorno y aproximaciones .....</u></b>	<b><u>13</u></b>
----------------------------------------------	------------------

<u>1. Juana Inés, vista por Sor Juana .....</u>	<u>13</u>
<u>2. Sor Juana: sus amigos y sus biógrafos.....</u>	<u>29</u>
<u>3. El entorno novohispano .....</u>	<u>48</u>
<u>4. El barroco y la obra de Sor Juana .....</u>	<u>56</u>

## CAPÍTULO II

<b><u>Sor Juana: una mujer en su tiempo y circunstancia .....</u></b>	<b><u>79</u></b>
-----------------------------------------------------------------------	------------------

<u>1. Mujeres enclaustradas, acceso al conocimiento y expresión literaria .....</u>	<u>81</u>
<u>a) Contexto general.....</u>	<u>81</u>
<u>b) España, Nueva España y el paso a la Edad Moderna .....</u>	<u>87</u>
<u>2. Las mujeres que inspiraron a Sor Juana .....</u>	<u>96</u>
<u>a) Asideros en la antigüedad.....</u>	<u>98</u>
<u>b) La herencia jerónima .....</u>	<u>102</u>

## CAPÍTULO III

<b><u>El problema de la libertad .....</u></b>	<b><u>111</u></b>
------------------------------------------------	-------------------

<u>1. La libertad humana frente a Dios .....</u>	<u>112</u>
<u>2. De Trento a la modernidad .....</u>	<u>126</u>
<u>3. El auxilio de Dios .....</u>	<u>131</u>
<u>4. Los jesuitas y la impronta de la libertad .....</u>	<u>144</u>

## CAPÍTULO IV

<b><u>Tradiciones filosóficas en la obra sorjuanina.....</u></b>	<b><u>150</u></b>
------------------------------------------------------------------	-------------------

<u>1. Las huellas filosóficas .....</u>	<u>152</u>
-----------------------------------------	------------

2. Núñez de Miranda y la formación de los religiosos .....	166
3. La alumna que enfrenta al maestro.....	193

## CAPÍTULO V

<b><u>El camino al conocimiento .....</u></b>	<b><u>205</u></b>
-----------------------------------------------	-------------------

1. La Carta Atenagórica.....	206
2. De Vía y beneficios negativos .....	219
3. Las Finezas de Juana y Filotea .....	238

<b><u>CONCLUSIONES .....</u></b>	<b><u>274</u></b>
----------------------------------	-------------------

<b><u>AGRADECIMIENTOS .....</u></b>	<b><u>282</u></b>
-------------------------------------	-------------------

<b><u>BIBLIOGRAFÍA.....</u></b>	<b><u>283</u></b>
---------------------------------	-------------------

## ANEXOS

<b><u>Anexo I</u></b> Los libros de Antonio Núñez de Miranda.....	<b><u>298</u></b>
<b><u>Anexo II</u></b> Conferencia Magistral de Mauricio Beuchot.....	<b><u>300</u></b>
Entrevista (asesoría de tesis) con Mauricio Beuchot.....	309
<b><u>Anexo III</u></b> .....	<b><u>312</u></b>
<i>Tractatus de Scientia Dei</i> y <i>Tractatus de</i>	
<i>Scientia Media et De Auxiliis</i> (español) .....	312
<i>Tractatus de Scientia Dei / Tractatus de</i>	
<i>Scientia Media et De Auxiliis</i> (latín).....	332

**Esta tesis forma parte del proyecto de investigación Autoridad, Libertad y Dominio en las transformaciones de México. Una aproximación de los argumentos filosóficos fundamentales. Primera etapa: la Ilustración mexicana de los siglos XVIII y primeros años del XIX. UP-CI-2019-FIL-MX-36 del Fondo de Investigación UP 2019**

## INTRODUCCIÓN

Juana Inés Ramírez de Asbaje (o Asuaje), mejor conocida como Sor Juana Inés de la Cruz, nació en la Alquería de San Miguel Nepantla, actual Estado de México, posiblemente en 1651, aunque también se maneja el año de 1648. Esta fecha de 1648 se introdujo en la década de los 50 del siglo pasado<sup>1</sup> como probable, debido al descubrimiento de un acta de bautizo de una niña Inés, fechada en diciembre de ese año. No obstante, su primer biógrafo, el P. Diego Calleja, afirmaba que nació el 12 de noviembre de 1651<sup>2</sup>.

Con datos más ciertos, podemos afirmar que murió en la Ciudad de México el 17 de abril de 1695, durante una epidemia que por aquellos años aquejó a la capital de la Nueva España, resultado colateral de una de las proverbiales inundaciones de que fue víctima la Ciudad de México<sup>3</sup>.

Como quiera que sea, esta mujer habría de convertirse en la poeta mexicana más reconocida de la literatura mexicana durante tres siglos, pese a que a finales del siglo XVIII y el XIX casi no fue muy apreciada, pero hoy en día representa, sin duda, una de las figuras más importantes del período novohispano.

La hipótesis de esta investigación es que la idea de libertad humana —que en los siglos XVI y XVII recibe especiales contribuciones de filósofos y pensadores, lo que en el curso de esos años sería vital en la forma cómo se constituyó la sociedad novohispana— tuvo una influencia determinante en la vida y obra de Sor Juana Inés de

---

<sup>1</sup> Antonio Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), XXVII.

<sup>2</sup> Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, *Fama y obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa en el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México* (España: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700), 11.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 20.

la Cruz, cuyo concepto de libertad no puede dissociarse del enfoque filosófico y teológico que configuró su pensamiento, vertido en sus obras literarias y su prosa.

La presente investigación tiene por objeto seguir los rastros de las diversas tradiciones filosóficas que se observan en la prosa de Sor Juana Inés, a quien se conoce más por sus aportes literarios que por sus contribuciones a la filosofía de la Nueva España del siglo XVII, pese a que, como intentaremos probar, ella es con justicia una filósofa, si entendemos por tal, a una persona que dedica su vida al conocimiento de la verdad y a hacerse las preguntas relevantes en el ser humano para encontrar una respuesta que provenga de su propio ejercicio racional.

Debido a que se trata de una monja jerónima, parte de cuyas obras fueron elaboradas para apuntalar los principios y dogmas en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo, realizaremos un análisis con enfoque heurístico crítico —desde la historia del pensamiento— para encontrar la evolución de la idea de libertad en los filósofos y teólogos cristianos y cómo ésta se refleja en la prosa sorjuanina.

Conviene advertir que el primer paso en este itinerario consistió en la lectura de la obra completa de la escritora, directamente y con la encomienda precisa de no leer otros autores que reseñaran su obra, para beber directamente de la fuente antes de conocer lo que sobre ella se ha dicho a lo largo de estos poco más de 350 años<sup>4</sup>.

Por tal razón, hemos de iniciar en el Capítulo I con los datos que ella misma aporta a su biografía, para después hacer un diálogo con los autores más importantes que se ocuparon de su vida y de su obra, sus principales biógrafos. Incluiremos, asimismo, una descripción de sus obras, situándolas en el estilo barroco novohispano, al que nos

---

<sup>4</sup> Cfr. Antonio Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos* (México: El Colegio de México / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México, 2007). Además de un amplio repertorio de especialistas, que incluye a Octavio Paz, Georgina Sabat de Rivers, Alejandro Soriano Vallés, Guillermo Schmidhuber y; los responsables de las *Obras Completas* editadas por primera vez por el Fondo de Cultura Económica; Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salceda, entre otros.

referiremos tanto en su vertiente artística como filosófica y una visión muy sintética de la sociedad de su tiempo.

Ese breve recorrido será para situarla en su época, resaltar la importancia que sus textos tuvieron y que determinaron la fama de la que gozó (y, según sus propias palabras, también sufrió). Abordaremos brevemente sus temáticas, tanto por su significación como porque son muestra de las capacidades intelectuales de Sor Juana, aunque no es nuestro propósito el hacer un perfil psicológico. También hablaremos del barroco, del entorno de Nueva España, así como de los conventos femeninos y sus reglas en la época.

En el Capítulo II abordaremos la situación de las mujeres enclaustradas —en particular las reglas emanadas de las disposiciones del Concilio de Trento— que hicieron más rígidas las normas para cumplir las expectativas de resguardo de la honra femenina y, al mismo tiempo, obligaron a las mujeres al servicio de la Iglesia a cumplir cabalmente con los votos y la clausura, así como a plegarse a la ortodoxia, vigiladas por directores espirituales varones. Esto se hizo para evitar desviaciones dogmáticas, como las surgidas en épocas anteriores y sin duda para garantizar que las ideas reformistas no contaminaran estos claustros. Cabe decir que, a pesar de que estas condiciones eran más restrictivas, la disciplina, el ambiente de estudio y la necesidad de escribir para mantener al día a los confesores acerca del derrotero espiritual de sus dirigidas, logró que en los conventos florecieran vocaciones literarias muy interesantes, las cuales apenas están siendo descubiertas recientemente.

Por otro lado, además de mostrar este ambiente que se refleja también en las normas de clausura novohispanas, recurriremos a la propia Sor Juana en busca de las mujeres que la inspiraron en sus anhelos de acceder al conocimiento y expresarse, así como la herencia jerónima que ella adopta como suya al pertenecer a una tradición que ensalza la formación intelectual de las mujeres y su igualdad en capacidades para arribar

a la educación, tema que será abanderado por la monja jerónima en su batalla por ejercer la libertad de conocer y desarrollar su raciocino, su anhelo más grande desde niña.

Todo ello nos dará los indicios necesarios para continuar en el Capítulo III con el itinerario del pensamiento de la monja jerónima, en particular en el tema de la libertad, que inicia con los rastros de las diversas tradiciones filosóficas a las que ella acude y cuyos rastros están bien perfilados en sus obras, tal como lo demuestran algunos analistas, en particular Mauricio Beuchot. No obstante, también buscaremos el asiento de sus ideas sobre la libertad humana en el marco de la fe cristiana, desde la patristica y la escolástica medieval, hasta la propuesta modernizadora de los jesuitas y su impronta en el barroco novohispano, del cual trataremos de probar ella es legítima heredera, al buscar en sus obras los rastros de las ideas jesuitas.

Para ello, en los últimos dos capítulos haremos un análisis comparativo de la prosa sorjuanina y los textos derivados de la propuesta suareciana en el principal mentor de Sor Juana, el jesuita y formador Antonio Núñez de Miranda, su confesor y maestro desde la adolescencia, quien describe en un manuscrito hasta hoy inédito, la propuesta de libertad de Luis de Molina y Francisco Suárez. Trataremos de mostrar de qué manera la jerónima se apropia de esta doctrina para hacerla no sólo parte de su pensamiento sino de su misma vida y obra. Buscaremos también otras tradiciones filosóficas que hayan dejado huella en Sor Juana y que sean importante insumo para el desarrollo de su propuesta de libertad, así como algunos personajes influyentes en su vida, como Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla, entre otros y algunos incidentes que muestren su personalidad como escritora.

No obstante, no es nuestro propósito ahondar en la personalidad de Sor Juana. Ese trabajo ha sido ampliamente abordado por muchos autores, en especial el abogado mexicano Ezequiel A. Chávez, el hispanista alemán Ludwig Pfandl y el Nobel de

Literatura mexicana Octavio Paz. Todos ellos dedicaron obras extensas a analizar estos rasgos y sólo se tomarán en cuenta para considerar elementos que añadan al contexto en que Sor Juana escribió y ejerció su libertad.

Para ello utilizaremos prioritariamente los siguientes textos: la *Autodefensa Espiritual de Sor Juana*<sup>5</sup> (en adelante *Autodefensa*) carta presumiblemente enviada por Sor Juana hacia 1682, a su confesor, Antonio Núñez de Miranda, la cual fue descubierta en 1972 y publicada en 1981 por el P. Aureliano Tapia Méndez en la Ciudad de Monterrey, razón por la cual también se le conoce como *Carta de Monterrey*; la *Carta Atenagórica*, crítica de un sermón del jesuita portugués Antonio Vieyra; *La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, fechada en 1693 (en adelante la *Respuesta*), enviada por Sor Juana al Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Desde luego, usaremos la carta que éste le escribe a Sor Juana, titulada *Carta de Sor Filotea de la Cruz*<sup>6</sup>, la cual prologa la *Atenagórica* y da lugar a la *Respuesta*. También incluiremos y comentaremos algunos otros textos de Sor Juana, que consideremos pertinentes para resaltar ya sea los argumentos filosóficos o algún detalle biográfico o rasgos de su personalidad que resulten relevantes al objeto de esta investigación.

Siempre que se trate de obras de Sor Juana, usaremos la nomenclatura de las *Obras Completas* que editó el Fondo de Cultura Económica a partir del año de 1951, corpus compilado y comentado por Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salceda, pero usaremos prioritariamente la segunda edición del año 2009, revisada por Antonio Alatorre<sup>7</sup>. En ésta se incluyen un total de 413 textos que marcan cada 10 líneas, de forma

---

<sup>5</sup> Aureliano Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor: autodefensa espiritual* (México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1981).

<sup>6</sup> Antonio Alatorre, ed., *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 412, 440, 694.

<sup>7</sup> De acuerdo con Antonio Alatorre, "Hacia una edición Crítica de Sor Juana", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LI/ 2 (2003): 493-52, <https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/2217/2207>; la primera edición de las *Obras Completas* que publicó el Fondo de Cultura Económica y que fue encargada a Don Alfonso Méndez Plancarte tiene "algo de crítica": "El texto que en ella leemos es, en no pocos pasajes, resultado de un cotejo entre varias ediciones antiguas. Méndez Plancarte procuró ofrecer una lectura sin

que, se consignará por editor y número de página. Por ejemplo, Alatorre, ed., *Obras Completas*, (número de página); o Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*; más el número de página correspondiente.

Es muy importante resaltar el manuscrito elaborado por el jesuita Antonio Núñez de Miranda entre 1665 y 1669, cuyo original en latín aún se encuentra en el archivo reservado de la Biblioteca Nacional, y es una obra que no se ha traducido al español y mucho menos editado. Dicho manuscrito fue mencionado por la directora de esta tesis, Dra. Virginia Aspe Armella, en el curso de la investigación y asimismo, encontramos algunas referencias a ciertos párrafos comentados por el Dr. Ramón Kuri Camacho, en su obra *La Compañía de Jesús. Imágenes e Ideas*, que fue material fundamental de este trabajo. El manuscrito fue encontrado en la Biblioteca Nacional y fue posible obtener una copia facsimilar.

El trabajo de paleografía y traducción fue obra del latinista Edgar Vargas Oledo y a partir del índice y con el apoyo de los Doctores Aspe y Kuri, hicimos una selección de los segmentos más relevantes para utilizarlos como apoyo en la comparación de textos con las obras de Sor Juana. Estos segmentos se encuentran completos al final, en el Anexo III, en sus versiones en latín y español. Desde luego que la traducción se vio enriquecida con el apoyo de los textos de Molina y Suárez y la supervisión del Dr. Kuri Camacho, a

---

tropiezos y sin lunares, y para ello empleó las técnicas filológicas consagradas, que refuerzan y refinan eso no técnico que es el sentido común”. Ilustra con un ejemplo de una plausible errata. No obstante, más adelante asegura que Méndez Plancarte pudo haber errado en varios de los textos porque no tuvo a su disposición las primeras ediciones de las obras de Sor Juana publicadas en España, y pone varios ejemplos de ello. Con esto, Alatorre muestra su conocimiento no sólo de Sor Juana sino de la obra editorial de Don Alfonso Méndez Plancarte y de las muchas ediciones que de las obras de Sor Juana se hicieron en España en los siglos XVII y XVIII, lo cual le valió ser elegido para hacer una nueva edición de las *Obras Completas* de Sor Juana en el año de 2009. En Alejandro Soriano Vallés, “Sor Juana y la Virreina”, *Senderos verdad* 2, (2015):114-62, [https://www.academia.edu/5982844/Sor\\_Juana\\_y\\_la\\_Virreina](https://www.academia.edu/5982844/Sor_Juana_y_la_Virreina); éste analiza la edición de Alatorre y muestra varios ejemplos de divergencias entre sus críticas a la edición de MP y lo que él mismo conservó o bien, de comentarios de Alatorre en el estudio liminar y observaciones a los diversos textos. Debido a que no se encuentran discrepancias en los tres textos en prosa analizados, tomaremos esta segunda edición como nuestra referencia principal, excepto cuando se vea necesario acudir a la primera edición, lo cual se anotará en la cita correspondiente: Alatorre, ed., *Obras Completas*, (número de página); o Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*; y el número de página que procede.

quien agradecemos especialmente su contribución, no sólo a la traducción del manuscrito sino a la comprensión de la obra de Suárez y sus seguidores en la filosofía de los siglos XVII y XVIII en Nueva España, la obra educadora de los jesuitas y la formación de nuestra nacionalidad mexicana.

Precisamente en este punto habremos de buscar en la obra de Sor Juana la huella que el pensamiento suareciano dejó en ella, al punto que siempre habrá de cimentar su trayectoria intelectual en el uso de la razón como asidero de la voluntad y la libertad, el don divino que ella ponderará en todos sus textos. Asimismo, la propuesta de derecho natural y respeto a la alteridad, así como la responsabilidad moral de la acción humana, que Suárez derivará de ahí, con consecuencias para toda Iberoamérica. Buscaremos, pues, en Sor Juana, la impronta del pensamiento barroco jesuita novohispano.

## CAPÍTULO I

### Entorno y aproximaciones

#### 1. Juana Inés, vista por Sor Juana

En su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, escrita en 1691, Sor Juana se refiere a los “beneficios”<sup>8</sup> que Dios le otorgó, es decir, a sus dones como poeta y a su sed de saber, además de la forma cómo fue acrecentándose esa sed y esos dones, en un impulso que ella misma considera fuera de su voluntad.

Cuenta a Sor Filotea (pseudónimo del Obispo de Puebla, Don Manuel Fernández de Santa Cruz, quien tuvo amistad e intercambio epistolar con Sor Juana), que “desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —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 [...]”<sup>9</sup>.

Sor Juana ofrece una amplia explicación para ilustrar que su amor a las letras —el acto de leer, de conocer, de razonar y comparar, así como de escribir sobre todas las materias de las que aprendía— fue una vocación irresistible y que le llevaba incluso a posponer o eliminar las recompensas usuales en un niño.

Así, relata su “primera travesura” a los tres años, al querer engañar a la maestra de su hermana, quien asistía a la escuela “amiga” de su pueblo, pidiéndole que le enseñara a leer a petición de su propia madre. Más adelante habla de su autodisciplina al privarse

---

<sup>8</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 441. (Obra 405)

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 444.

del queso porque “oí decir que hacía rudos, y podía conmigo más el deseo de saber que el de comer, siendo éste tan poderoso en los niños”<sup>10</sup>.

Una vez que Juana aprende a leer se sumerge en los libros de la biblioteca de su abuelo y de manera autodidacta estudia y memoriza tal cúmulo de datos que después, ya en México, su sapiencia habría de despertar admiración. Por cierto, no sobra la anécdota de haberle sugerido a su madre vestirla de hombre (“mudarla de traje”) para acudir a la Universidad, cosa que no le estaba permitido por su condición de mujer. Ya desde entonces se muestra que esta afición sería más grande que la obediencia a otros mandatos, pues afirma: “yo despiqué de leer muchos libros, varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo [...]”<sup>11</sup>.

Con este bagaje llega a la Ciudad de México, enviada por su familia con objeto de que continuara su educación, donde “se admiraban no tanto del ingenio como de la memoria y noticias que tenía en edad que parecía que apenas había tenido tiempo de aprender a hablar”<sup>12</sup>. Logra acceder a “veinte lecciones de gramática” (o sea, latín,) las cuales le fueron enseñadas por el Bachiller Martín de Olivas —a quien Sor Juana dedicó un poema—<sup>13</sup>, lecciones que le costó su mentor, Antonio Núñez de Miranda. Este jesuita sería el animador de su vocación religiosa y su confesor hasta el rompimiento de 1682<sup>14</sup>.

Aunque ella no menciona explícitamente las circunstancias en las que fue enviada a la Ciudad de México (o Méjico como solía ella misma escribir), el P. Diego Calleja, en la biografía editada en las obras póstumas de la poeta, sí consigna que Juana fue enviada a casa de unos parientes —los Mata, tíos maternos—. Entre las anécdotas de esta fase en casa de sus parientes, cuenta Sor Juana que solía recortar sus cabellos como un reto para

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 445.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 446.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 442.

<sup>14</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 43.

fijarse metas de aprendizaje, de donde viene su clásica máxima: “no me parecía razón que estuviese vestida de cabellos cabeza que estaba tan desnuda de noticias”<sup>15</sup>. Sabemos por Calleja que hacia los trece años es enviada a la Corte de los Virreyes de Mancera, a “donde entró con título de muy querida de la Señora Virreina”<sup>16</sup> y en donde también tuvo ocasión de lucir su precoz erudición.

En la Comedia *Los Empeños de una Casa*, obra en tres cuadros (actos) de las llamadas “de capa y espada”, el personaje principal, Doña Leonor —que algunos biógrafos y analistas de la obra de Sor Juana, como Alfonso Méndez Plancarte, el primer compilador de su obra completa, coinciden que muestra parte de su personalidad— podemos ver su paso por la Corte Virreinal.

Leonor declara: “Inclinéme a los estudios/ desde mis primeros años /con tan ardientes desvelos.... / que reduje a tiempo breve/ fatigas de mucho espacio [...]”<sup>17</sup>.

Ahí mismo describe que “era hermosa” y blanco de todas las atenciones, pues era discreta e “industriosa”; es decir, extrapolando un poco el sentido, que solía escribir mucho y disertar con tino, lo cual le granjeó la admiración de no pocas personas. Añade que “[...] no acertaba a amar a alguno/ viéndome amada de tantos”. De esta forma, podemos imaginar lo que Sor Juana misma sentía al verse tan halagada, admirada y solicitada en esos años.

En la Corte permanecería hasta 1667, fecha en que decide ingresar primero en el Convento de las Carmelitas Descalzas y, tras una grave enfermedad y un período de regreso a la Corte, profesar primero como novicia, y en 1669 como religiosa, en el Convento de San Jerónimo, el que sería su casa los siguientes 27 años.

---

<sup>15</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 446. (405)

<sup>16</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 13.

<sup>17</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 37. (386)

Sin detenerse en esos tiempos de la Corte, Sor Juana habla de esta decisión en la

*Respuesta:*

Entréme religiosa porque aunque conocía que tenía el estado de las cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación [...] <sup>18</sup>.

Describe el itinerario de su formación intelectual ya en el Convento de San Jerónimo, formación autodidacta que supuso trabajos y no pocos desvelos al combinar la vida de comunidad con el estudio solitario:

[...] lo que sí pudiera ser descargo mío es el sumo trabajo no sólo de carecer de maestro, sino de condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro a un libro mudo, por condiscípulo un tintero y en vez de explicación y ejercicio, muchos estorbos, no sólo los de mis religiosas obligaciones (que éstas ya se sabe cuán útil y provechosamente gastan el tiempo) sino de aquellas cosas accesorias de una comunidad [...] <sup>19</sup>.

De esta forma Juana se adentra en diversas materias, desde la lógica, la retórica y la gramática, hasta la música, astronomía y arquitectura, sin olvidar la historia y el derecho. Materias diversas (artes liberales, como se les llamaba entonces) cuyo estudio, pensaba ella, le preparan a comprender mejor los pasajes de las Escrituras. Pareciera extraño que haya tenido acceso a libros que usualmente no eran del dominio público en esa época y que haya podido poseerlos en su propia celda conventual <sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 446.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 450-1.

<sup>20</sup> Cfr. Rodrigo Vera, "El Enigma de la biblioteca de Sor Juana", *Vlex*, (12 de marzo de 2011), <http://noticias.vlex.com.mx/vid/enigma-biblioteca-sor-juana-306731853>; entrevista a Alejandro Soriano Vallés sobre el libro *Sor Juana, la Doncella del Verbo*.

En la *Respuesta* Sor Juana asegura que, aunque su fin era internarse en el estudio de la teología —para lo cual hace todo el itinerario de las artes liberales—, prefiere no dedicarse a escribir sobre estas cuestiones. No obstante, muchas de sus obras dramáticas versan sobre cuestiones teológicas aunque en un contexto pedagógico. Será en la *Carta Atenagórica*, disertación sobre un sermón del jesuita portugués Antonio Vieyra, escrito hacia 1650, donde efectivamente tercie en cuestiones teológicas, con ciertas consecuencias, aunque no fatales.

Tras describir la forma como pasaba su vida en el convento y las vicisitudes debidas a las reglas y usos de la comunidad, Sor Juana habla de su pasión por aprender, de sus dificultades, observaciones, perplejidades y gozos; pero también narra la cercanía con sus hermanas de claustro y algunos incidentes de salud de los diversos que tuvo en su vida<sup>21</sup>. Es notable, por otro lado, cómo en este texto Sor Juana detalla su capacidad de introspección, de análisis y síntesis, dotes de razonamiento que la habilitan para, en un caso en que se vio impedida de leer, continuar observando y comparando los fenómenos naturales y hasta las actividades de cocina, con un ánimo siempre crítico y creativo.

No falta su propia incredulidad cuando descubre que su costumbre de razonar acerca de todo lo que ve y su facilidad de versificar no son compartidas por todos: “[...] yo creía que a todos sucedía esto mismo [...] y el hacer versos, hasta que la experiencia me ha mostrado lo contrario [...]”<sup>22</sup>. Aún más, relata cómo durante el mismo sueño, su imaginación seguía trabajando:

---

<sup>21</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 460. (405) Cfr. misma fuente página 46. En distintas ocasiones la monja aludirá a quebrantos de salud en sus misivas.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 459.

[...] ni aún el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo 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 [sic] que he alcanzado dormida mejor que despierta [...]”<sup>23</sup>.

Todas estas cosas no las ve ella como un mérito propio, sino como una inclinación natural: “[...] si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido [...]”<sup>24</sup>. Sin embargo, sus numerosos biógrafos —de Chávez a Paz y de Alatorre a Glanz— consideran que la parte más importante y el meollo de los conflictos y crisis que Sor Juana llegó a experimentar fue su trabajo literario, en particular, las llamadas obras profanas. Entre éstas, se cuentan loas, sainetes, comedias y con más profusión, poemas amorosos, algunos considerados “eróticos” (aunque no en sentido lato), así como alusiones a escritos procedentes de la tradición hermética egipcia, en parte influencia de Atanasio Kircher, jesuita con quien trabó amistad y quien se adentró en los estudios neoplatónicos y ocultistas procedentes de Egipto<sup>25</sup>.

La fama que Sor Juana gozó en su momento fue resultado de varios factores combinados, pero sobresale su versatilidad en la composición de diversos tipos de obras con admirable corrección, a pesar de las dificultades que entrañaban los estilos, lo que motivó que le fueran encargadas loas, autos, villancicos, etc., para toda clase de ceremonias y propósitos. Por supuesto que, por sí sola, su capacidad natural de escribir no hubiera sido tan llamativa de no haber sido porque su bagaje cultural, obtenido en esas arduas horas de estudio, el cual le permitió componer no sólo con belleza y corrección, sino con substancia.

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 460.

<sup>25</sup> Mauricio Beuchot., *Tramos en el camino del pensar Barroco* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 104.

Por dicha fama y reconocimiento, se queja de haber generado incomprensión y envidias, persecuciones “cuantas no podré contar” y añade en su carta al Obispo (la *Respuesta*) que las más “nocivas y sensibles” son las que proceden de las personas que la aman y desean su bien (pero) “me han mortificado y atormentado más que los otros, con aquel: No conviene a la Santa Ignorancia que deben, este estudio [...]”<sup>26</sup>. Con esta última frase se supone que alude al que fuera su confesor durante varios años, Antonio Núñez de Miranda, a quien le dirige una carta de rompimiento en 1682, en donde utiliza precisamente esta frase para explicar que ella opta por otro camino más racional y lo haría, al menos de momento<sup>27</sup>.

La incomprensión que Sor Juana experimenta se extiende no sólo a sus estudios, sino a lo que de ello se deriva, es decir, sus textos, pues si son profanos provocan críticas sobre liviandad, pero si son teológicos levantan ámpula, pese a que hay quienes la espolean para que se adentre más en estas temáticas, como fue el caso del propio Obispo de Puebla. En la Carta firmada con el pseudónimo de Sor Filotea de la Cruz <sup>28</sup>, la que motiva la posterior *Respuesta* de Sor Juana, la insta “no a que V. md. mude de genio, renunciando a los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo”<sup>29</sup>. El fin que parece buscar *Sor Filotea* es motivarla para que escriba más textos de cuestiones teológicas, al estilo de la réplica a Vieyra.

En la *Respuesta* de Sor Juana se añaden dos cosas: basada en la propia *Biblia* y en las prácticas de la Iglesia, justifica su afán de estudiar y cultivar la poesía. Por otro lado, se excusa de escribir sobre temas teológicos por no sentirse apta “y no querer ruido con

---

<sup>26</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 452. (405).

<sup>27</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 33. Como se explicará en el Capítulo IV de esta tesis, el mismo Fernández de Santa Cruz insistirá en esta vía de conocimiento religioso, al proponerle a Sor Juana lecturas de la llamada “Teología Negativa”, de Dionisio, el Areopagita.

<sup>28</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 694. (Apéndice II)

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 695.

el Santo Oficio”<sup>30</sup>. Eso sí, menciona su resistencia a publicar sus textos. Sobre ello, Paz hace notar que su frase: “[...] nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos...(excepto) un papelillo que llaman El Sueño.”<sup>31</sup>, resulta sorprendente, tomando en cuenta el cuidado personal que ella puso en publicar sus obras, en particular los volúmenes editados en España (*Inundación Castálida* y el Tomo II de sus obras)<sup>32</sup>. Los poemas ahí incluidos fueron enviados a Madrid por la autora, incluida la dedicatoria versificada con que da inicio el primer volumen<sup>33</sup>.

En la *Respuesta*, Sor Juana hace una larga exposición de motivos sobre la pertinencia de sus aspiraciones intelectuales, aborda el espinoso asunto de la *Carta Atenagórica* y las críticas que suscitó, la más importante de ellas atribuida a un supuesto “Soldado”, del que no se sabe su nombre, pero que en su diatriba habría exigido a Fernández de Santa Cruz que la *Atenagórica* fuera destruida. Es por ello que, aunque Sor Juana declara que considera la propuesta del Obispo de “leer el libro de Jesucristo” como “un precepto, aunque venga en traje de consejo”, declina, sin embargo, escribir sobre estas temáticas.

Conviene aquí mencionar la otra carta, la llamada *Autodefensa Espiritual de Sor Juana*, documento encontrado en 1972 en un archivo del arzobispado de Monterrey, y por ello conocida como *Carta de Monterrey*, donde se aprecia cómo la monja jerónima rompe su relación con el P. Antonio Núñez de Miranda, su confesor desde que —adolescente y en la Corte— decidió tomar los hábitos<sup>34</sup>. De la carta se colige que hubo

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 444.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 471.

<sup>32</sup> Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 539.

<sup>33</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 3. (01)

<sup>34</sup> Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 375.

uno o varios incidentes donde el confesor habría externado públicamente críticas a Sor Juana, derivadas de su actividad literaria<sup>35</sup>.

En la *Autodefensa*, escrita hacia 1682, Sor Juana ya perfila datos de su autobiografía expresada después en la *Respuesta*, redactada casi 8 años más tarde y que ya mencionamos. No obstante, en la *Autodefensa*, la contestación a los cuestionamientos de su confesor arroja más luz sobre su actividad como literata y su asimilación de las enseñanzas de Núñez, su mentor. En esta carta al P. Núñez, a quien llama “V. R.” (Vuestra Reverencia y Muy amado Padre y Señor mío), se refiere al enojo por los “negros versos de que el cielo tan contra de la voluntad de V. R. me dotó. Estos he rehusado sumamente en hacerlos y me he excusado todo lo posible no porque en ellos hallase yo razón de bien ni de mal [...] la natural repugnancia que siempre he tenido a hacerlos”<sup>36</sup>. Alega que los textos ya publicados los hizo por sentirse obligada, tanto por agradecimiento (con los Virreyes) como por la obediencia (hacia el Arzobispo de México, en aquella fecha Don Payo Enríquez de Rivera): “[...] apenas se hallará tal o cual coplilla hecha a los años, al obsequio de tal o cual persona de mi estimación, y a quienes he debido socorro en mis necesidades (que no han sido pocas, por ser tan pobre y no tener renta alguna)”<sup>37</sup>.

En las pocas páginas de que consta (13 en la edición de Tapia *versus* la extensa *Respuesta* a Sor Filotea), Sor Juana muestra datos de su biografía, pero también rasgos de su carácter. Ahí refiere cómo los estudios y la escritura han sido parte de su naturaleza, menciona los textos que se han publicado hasta ese momento: apenas eran un par de *Loas a los años del Rey*, a pedido del Arzobispo Fray Payo y otra que le solicitó la Condesa de Paredes. Entonces apela a la razón de Núñez: “[...] y dígame V. R. (ya que en su opinión es pecado hacer versos) ¿en cuál de estas ocasiones ha sido tan grande el delito de

---

<sup>35</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 34.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 28.

hacerlos? Pues cuando fuera culpa (que yo no sé por qué razón se le pueda llamar así) la disculparan las mismas circunstancias y ocasiones [...]”<sup>38</sup>.

A esto hay que sumar lo que a una escritora le viene por añadidura, que es el reconocimiento público, su correspondencia con varios admiradores dentro y fuera de Nueva España, la continua solicitud de más textos y la visita reiterada de seguidores, amigos y colegas. Todo esto —se infiere del texto— motivó una crítica del P. Núñez de Miranda respecto a la aparente contradicción entre los favores, honras, aplausos y “celebraciones vulgares”<sup>39</sup>, derivadas de la actividad literaria y el recato y discreción que debía acompañar la vida de clausura.

Conviene recordar que el Padre Antonio Núñez de Miranda conoció a Sor Juana desde la adolescencia y le reconocía sus habilidades, tanto que le pagó un maestro de gramática, como ya lo anotamos más arriba. El problema, según el biógrafo de Núñez, el Padre Juan Antonio de Oviedo<sup>40</sup>, se suscitaba en el destino que Sor Juana le daría a estos estudios y los escritos resultantes, ya que —como se aprecia en la biografía ya citada del P. Oviedo y que Ezequiel A. Chávez—<sup>41</sup> comenta que “no podía Dios enviar azote mayor a aqueste reino, que si permitiese que Juana Inés se quedara en la publicidad del siglo”. Sor Juana se justifica de las críticas a sus lecturas: “Mis estudios no han sido en daño ni perjuicio de nadie, mayormente habiendo sido tan sumamente privados que no me he valido ni aún de la dirección de un maestro, sino que a secas me lo he habido conmigo y mi trabajo”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>40</sup> Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 375.

<sup>41</sup> Cfr. Ezequiel Adeodato Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz: y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México* (España: Casa Editorial Araluce, 1931), 387. Y la página 394 de la misma fuente “[...] no ha faltado quien califique de demasiado severo, y aun de pagado de su propio juicio y dictamen al Padre Antonio, por haber procurado contener el natural afecto e innata inclinación a las letras de la Madre Juana...para que del todo se dedicase al estudio de la perfección”.

<sup>42</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 30.

De ahí pasa a defender el derecho de las mujeres a la instrucción: “[los estudios] ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿no tienen alma racional como los hombres? ¿pues por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿no es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? [...]” y “¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?”<sup>43</sup>. Juana da numerosos ejemplos de mujeres dentro de la Iglesia que accedieron al estudio y cuestiona: “¿por qué en mi ha de ser malo lo que en ellas fue bueno? ¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme?”<sup>44</sup>. Contrapone a sus estudios la alternativa de hablar disparates o murmurar, peleando con otra o riñendo a un sirviente o vagando por todo el mundo con su pensamiento. El reclamo va subiendo de tono. Por ejemplo, niega que su dote haya sido obtenida a instancias de su confesor: “mucho antes de conocer a V. R. lo tenía aprestado mi padrino el Capitán D. Pedro Velázquez de la Cadena [...] aunque no niego deberle a V. R. otros cariños y agasajos que le reconoceré eternamente, tal como el de pagarme maestro [...]”<sup>45</sup>. En este punto, Sor Juana se refiere al Bachiller Martín de Olivas, quien le dio 20 lecciones de latín cuando aún no profesaba,<sup>46</sup> lo cual prueba que, contra la creencia generalizada, Sor Juana tuvo algunos apoyos académicos, aunque no en una escuela formal, sino de forma privada.

Se queja de que el confesor reprenda su conversación: “¿Soy por ventura hereje? Y si lo fuera ¿habría de ser santa a pura fuerza? Ojalá y la santidad fuera cosa que se pudiera mandar, que con eso la tuviera yo segura: pero yo juzgo que se persuade, no se manda [...] santos, sólo la gracia y auxilios de Dios saben hacerlos”<sup>47</sup>. Sin embargo, lo que de verdad motiva el reclamo son las manifestaciones públicas que Núñez hace de Sor

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>46</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 446. Véase el Soneto que le escribió a este personaje y la nota al pie en la página 442 de la misma fuente.

<sup>47</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 34.

Juana sobre sus inclinaciones intelectuales, las cuales, han sido profusamente difundidas “[...] no a mí, en secreto, como ordena la paternal corrección”<sup>48</sup>. Y es aquí mismo donde muestra su forma de concebir su vocación, como una decisión que la lleve a actuar por convicción y no sólo por obedecer órdenes: “[...] el exasperarme no es modo de reducirme, ni yo tengo tan servil naturaleza que haga por amenazas, lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos lo que no hago por Dios”<sup>49</sup>. Finaliza la *Autodefensa* pidiéndole a Núñez que deje de ser su confesor: “Y así le suplico a V. R. que si no gusta ni es ya servido favorecerme (que eso es voluntario) no se acuerde de mí [...]”<sup>50</sup>, no sin anotar que elegirá otro “padre espiritual”.

Se presume que la *Autodefensa* fue escrita por la monja hacia 1682, justo cuando inicia para Sor Juana el momento cumbre de su carrera literaria, donde habrá de producir la mayor parte de su obra y decide emprender este camino por su cuenta, sin que se vea acompañada por el jesuita que fue su principal animador vocacional. Aunque la carta trasmite respeto y cierto afecto, hay desilusión y enojo hacia quien ella ha considerado hasta el momento su “padre espiritual”, debido a las críticas públicas, pero la decisión estaba tomada y Sor Juana continuará sin el consejo de Núñez, al menos hasta 1693, dos años antes de su muerte.

En adelante escribirá al menos un par de poemas donde habla de sus decisiones de continuar estudiando y escribiendo, a pesar de las críticas y recomendaciones en contrario por parte de su antiguo confesor. Se trata del poema 33, titulado “Debió la Austeridad de acusarla tal vez el metro; y satisface con el poco tiempo que empleaba en escribir a la señora virreina las Pascuas”, dedicado a la Condesa de Paredes, en ocasión

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 36.

de Navidad, donde expresa: “Y así, pese a quien pesare, / escribo, que es cosa recia/ no importando que haya a quien/ le pese lo que no pesa”<sup>51</sup>.

Otro, el poema 146, es un reclamo a quienes la critican por su afición a las letras, titulado “Quéjase de la suerte: insinúa su aversión a los vicios, y justifica su divertimento a las Musas”. Aquí escribe: “En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas? / ¿En qué te ofendo cuando sólo intento/ poner bellezas en mi entendimiento/ y no mi entendimiento en las bellezas?”<sup>52</sup>.

Ambos poemas muestran y confirman lo que se lee en su carta al P. Núñez de Miranda: la libertad que ella se da a sí misma de continuar leyendo y escribiendo poesía. Por lo demás, es importante señalar que en muchas de las obras de Sor Juana se traslucen fragmentos de sus experiencias, sean presuntas relaciones amorosas —vvidas antes de profesar como religiosa, según algunos—<sup>53</sup>, o recuerdos, introspecciones, recreaciones, itinerarios espirituales o caminos de conocimiento —según otros—. Como quiera, estos textos muestran mucho de la sensibilidad y psicología de la autora, pero también de su capacidad de análisis y su pensamiento filosófico, tal como lo ha documentado Mauricio Beuchot<sup>54</sup>.

En algunos poemas alude a sus actividades intelectuales, como en el romance 21: 125<sup>55</sup>, donde Sor Juana habla de un tratado de música que compuso, titulado por ella *El Caracol*, el cual, sin embargo, no ha sido encontrado nunca. En la mayoría de los poemas y textos, aunque diversos pasajes rezuman vivencias y transmiten sentimientos y emociones que parecen muy reales, no es posible discernir entre lo real y lo imaginado,

---

<sup>51</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 131. (33)

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 388. (146)

<sup>53</sup> Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, 39.

<sup>54</sup> Mauricio Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018).

<sup>55</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 91. (21) En la nota de la página anterior, relativa a los versos 117-20 Alatorre alude a la *Biografía* de Diego Calleja, quien menciona los textos de Sor Juana sobre música.

de forma que preferimos no interpretar a partir de sus textos ninguna experiencia específica, como ha sido afición de no pocos de sus biógrafos<sup>56</sup>. Sólo añadiremos algunos comentarios sobre su vida en comunidad y condición, que la propia Sor Juana incluye en sus textos:

En la *Respuesta* dice —refiriéndose a la vida en comunidad— que:

[...] entre otros beneficios debo a Dios un natural tan blando y tan afable y las religiosas me aman mucho por él (sin reparar, como buenas, en mis faltas) y con esto gustan mucho de mi compañía, conociendo esto y movida del grande amor que les tengo, con mayor motivo que ellas a mí, gusto más de la suya: así, me solía ir a ratos que a unas y a otras nos sobaban, a consolarlas y recrearme con su conversación<sup>57</sup>.

Con esto sabemos que era sociable y que sus compañeras la querían y acudían a ella en busca de consuelo. Por el Padre Diego Calleja, su primer biógrafo reconocido<sup>58</sup>, sabemos que, además de haber sido administradora del convento durante 9 años, fue electa dos veces como priora, cargo que no aceptó, pero que demuestra que se le tenía por persona responsable, proba, dedicada a sus tareas de religiosa y con suficiente capacidad para guiar a su comunidad.

Por otra parte, aun cuando ella no habla del estatus de su origen, en su testamento de profesión de 1669 se dice “hija legítima” de Pedro María de Asbaje y Machuca Vargas. Algunas fuentes<sup>59</sup> aseguran que, aunque no tuvo matrimonio con la madre de Sor Juana, el Capitán de Asbaje les dio apellido a sus tres hijas. Méndez Plancarte —apoyado en la

---

<sup>56</sup> Chávez inició en 1935 una larga cadena de interpretaciones sobre los textos y la vida de Sor Juana, atribuyéndole experiencias amorosas antes de convertirse en monja. Después, Pfandl y Octavio Paz se refirieron a las posibles circunstancias de la vida de la poeta, lo cual fue imitado por escritoras como Mónica Lavín y Mónica Zagal, así como la Serie *Juana Inés* de Canal 11 en coproducción con Netflix, entre otras.

<sup>57</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 451. (405)

<sup>58</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 18.

<sup>59</sup> Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*. XXVII. Específicamente las notas 1 y 37. Además las páginas LII y LVIII.

investigación de Guillermo Ramírez España y Alberto G. Salceda, este último su asistente en la compilación de las *O. C.* de la Primera Edición del FCE— nos habla de un acta de bautismo del 2 de diciembre de 1648, donde se nombra a la niña Inés como “hija de la Iglesia” (es decir, sin apellido paterno); también alude al testamento de la madre de Sor Juana, Isabel Ramírez de Santillana, quien al morir dejó asentado que fue soltera y tuvo seis hijos, tres concebidos con Pedro María de Asbaje y los otros tres con Diego Ruiz Lozano<sup>60</sup>.

Por otra parte, la propia Sor Juana escribió un testamento temprano en 1669 donde habla de sus dos hermanas Josefa María y María con apellidos De Asbaje Vargas, como el padre (Don Pedro de Asbaje y Vargas Machuca). En ese testamento reitera ser “hija legítima” de Pedro María de Asbaje y Vargas Machuca. Méndez Plancarte confirma, citando al testamento de Isabel Ramírez, que aunque les dio apellido a sus hijas, Pedro de Asbaje no tuvo matrimonio con la madre de ellas. Hay que hacer notar que en este punto hay una contradicción con los papeles encontrados por Ramírez España y Salceda, pues ellos hablan del acta de bautismo de “una hija de la Iglesia” (sin apellido de padre) nacida en 1648 cuyo nombre fue Inés y sus padrinos Miguel Ramírez y Beatriz Ramírez, hermanos de Doña Isabel Ramírez (la madre de Sor Juana). Aunque Ramírez España y Saucedo pretenden que el acta es de Sor Juana no está plenamente probado que lo sea<sup>61</sup>.

En un par de textos, la propia monja alude al origen de su padre y de pasada a la posible —aunque no comprobada— negativa de éste a casarse con su madre. Uno, las *Redondillas que dan el colirio merecido a un soberbio*<sup>62</sup>, en donde de sí misma dice “no ser de padre honrado” y otros dos poemas donde se enorgullece de “nuestra nación

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, XXVII. Específicamente las notas 1 y 37. Además la página LIII.

<sup>61</sup> Cfr. Alejandro Soriano Vallés, “Sor Juana: su familia y el año de su nacimiento”, *Blogspot* (4 de enero de 2017), <http://alejandrosoriano.blogspot.mx/2017/01/sor-juana-su-familia-y-el-ano-de-su.html>. El autor hace alusión a las contradicciones de este punto y sugiere la posibilidad de que el acta de bautismo encontrada por Ramírez España y Salceda, no sea la de Sor Juana.

<sup>62</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 323. (95)

vascongada”<sup>63</sup> y en el Tomo II de sus obras editadas en España, se jacta de ser “rama de Vizcaya”. Este origen es retomado por Calleja en *Fama y Obras Póstumas*, donde refiere que “fue su padre Don Pedro Manuel de Asbaje, natural de la Villa de Vergara, en la Provincia de Guipuzcoa”.<sup>64</sup>

Incluso, en los *Villancicos para la Asunción* en 1685, Sor Juana habla directamente de su origen vasco e incluye después algunos versos en vascuence:

Pues que todos han cantado,  
yo de campiña me cierro:  
que es decir, que de Vizcaya  
me revisto. ¡Dicho y hecho!  
Nadie el Vascuence murmure,  
que juras a Dios eterno  
que aquésta es la misma lengua  
cortada de mis Abuelos<sup>65</sup>.

Como quiera, el hecho de aparecer como “hija natural” pudo ser un asunto difícil de afrontar, pese a que según Josefina Muriel<sup>66</sup> en la época novohispana esta circunstancia no era un asunto ni tan infamante ni tan poco frecuente por los tiempos que corrían. En todo caso, no era hija de “padre desconocido” y el hecho de llevar su apellido significa que sí fue reconocida.

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 97-8. (274)

<sup>64</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 11. Cfr. “Testamento de Sor Juana Inés de la Cruz”, publicado en la *Revista de la Universidad de México* y que la investigadora Sara Poot Herrera, de la Universidad de California, Santa Bárbara, presentó en su Conferencia “Las Vidas de Sor Juana”, en la Sala Carlos Chávez del Centro Cultural Universitario de la UNAM, del 2 al 4 de marzo de 2020.

<sup>65</sup> A continuación, incluye un poema mitad español, mitad vascuence. Alatorre, *Obras Completas*, 97-8 (274)

<sup>66</sup> “Fue hija natural, pero en aquella época no tenía la importancia que tiene hoy, pues las legitimaciones eran frecuentes y los bastardos tenían su lugar de acuerdo al reconocimiento y categoría que les hubiese dado el padre. Recordemos que el arzobispo virrey don fray Payo Enríquez de Ribera era hijo natural del duque de Alcalá de los Gazules. Por eso Calleja, que a los cinco años de muerte escribe su biografía la llama hija legítima y ¡ella así se confiesa!”. Josefina Muriel, *Cultura Femenina Novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), 143.

## 2. Sor Juana: sus amigos y sus biógrafos

Juan Ignacio María de Castorena Ursúa y Goyeneche, jesuita que llegó a ser Obispo de Mérida, nació en Zacatecas en 1668. Es considerado el primer periodista mexicano al haber creado *La Gazeta de México y noticias de Nueva España* y a él le debemos la edición de *Fama y Obras Póstumas del Fénix de México*, publicada en 1700<sup>67</sup>.

Para entonces, ya existían 8 ediciones de *Inundación Castálida*, recopilación en dos volúmenes de los textos de la poeta mexicana editadas en Madrid a costa de su amiga, María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, Condesa de Paredes, a quien Sor Juana dedicó muchos poemas y otras obras.

El primer tomo de *Inundación Castálida* fue impreso en Madrid en 1689 y el Tomo II en 1692. Antes de esa fecha, en vida de Sor Juana, sus obras se editaron, según Castorena siete veces, aunque Schmidhuber<sup>68</sup> asegura que fueron ocho las ediciones. El Volumen III, que se llamaría *Fama y Obras Póstumas*, y que fue impulsado con entusiasmo por Castorena y otros amigos españoles, a la manera de la *Fama Póstuma* de Lope de Vega<sup>69</sup>, tuvo que esperar hasta 1700 para ver la luz. En todo caso, y siguiendo a Schmidhuber, entre 1689 y 1725 se llegó al número —récord para la época— de 20 ediciones de sus obras. En los primeros dos volúmenes, la propia Sor Juana escribe los textos de presentación con poemas que muestran su ingenio, además de que —si es verdad

---

<sup>67</sup> “Si alguien ha llegado a merecer el título de amigo de Sor Juana es Juan Ignacio [María] de Castorena Ursúa [y Goyeneche], por haberse propuesto buscar los manuscritos de la monja que no habían sido editados anteriormente y reunir los poemas laudatorios que los admiradores de la monja escribieron tras su muerte”. Guillermo Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana. Sexteto Biográfico* (México: Bonilla Artigas Editores, 2014), 153.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 157. Específicamente la cita 118.

<sup>69</sup> Carla Fumagalli, “Fama y Obras Póstumas: el nacimiento del mito ‘Sor Juana’”, (ponencia, IX Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, Argentina, 3-5 de junio de 2015), [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.8646/ev.8646.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8646/ev.8646.pdf).

que no publicaba sus obras con agrado— su diligencia en enviarlos a España parece evidenciar lo contrario.

Aunque el prólogo de *Fama y Obras Póstumas* es de Castorena; la primera biografía de Sor Juana propiamente dicha de la que se tiene noticia fue escrita por el Padre Diego Calleja, jesuita español que nunca conoció a Sor Juana en persona, pero con quien, sin embargo, mantuvo una relación epistolar de varios años. Castorena, quien fue amigo personal de Sor Juana y a pesar de que se esperaba su propia presentación biográfica de la monja, declinó hacerla él mismo, ya que, según lo explica en su prólogo<sup>70</sup>, el texto de Calleja ya se explayaba suficiente en los datos biográficos, no obstante lo cual Castorena aprovecha su espacio para dar algunas pinceladas sobre la personalidad de Sor Juana:

Esta cláusula [dice sobre sus atributos] abonan tantos testigos como lectores, y más felices los que merecimos ser sus oyentes: ya, silogizando consecuencias, argüía escolásticamente en las más difíciles disputas; ya, sobre diversos sermones, adelantando con mayor delicadez los discursos; ya componiendo versos de repente, en distintos idiomas y metros, nos admiraba a todos, y se ganaría las aclamaciones del más rígido tertulio de los cortesanos<sup>71</sup>, pues es sin duda que si el entendimiento son los ojos del alma, esta rara mujer fue el Argos de los entendimientos<sup>72</sup>.

En este prólogo, Castorena hace alusión a los otros dos volúmenes de los textos de Sor Juana ya publicados en España y que, explica, se encontraban en El Escorial entre las obras que los Jerónimos tenían en un “estante dorado” de ese recinto. Hay que añadir que Castorena fue el promotor de la edición de la *Fama* e incluso llevó de México a

---

<sup>70</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 306.

<sup>71</sup> Esta impresión de Castorena queda confirmada por la anécdota que registra Calleja en el mismo libro (véase nota anterior), que le fue relatada por el Marqués de Mancera, sobre la actuación de Sor Juana en la Corte. Cfr. la nota 98 en la página 35. También hay que mencionar que Argos Panoptes es un personaje mitológico que poseía 100 ojos, de modo que el elogio de Castorena aludía a la capacidad y profundidad de Sor Juana.

<sup>72</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 306. Véase la nota 157 de esta tesis.

España los textos inéditos de Sor Juana, entre los que se incluyeron la *Carta Atenagórica*, más la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* que en ese libro Castorena mismo desvela como el pseudónimo del Obispo Fernández de Santa Cruz. Además, habla de los últimos años de Sor Juana, aludiendo al destino de su Biblioteca, que —asegura— fue puesta a la venta para dar limosna a los pobres y cuyo precio fue fijado por el Arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas.

Además de conocer a la Musa, Castorena se vio favorecido con un poema escrito por ella <sup>73</sup>. Más tarde, él mismo escribiría una décima en defensa del derecho al estudio de la monja poeta, misma que no se ha encontrado.<sup>74</sup> El prólogo explica la estructura de *Fama* y los poemas que se agregan y que no estaban publicados en los volúmenes anteriores. También analiza el estilo de Juana: “La pluma es pauta del natural; se trasuntan insensiblemente al papel las facciones del alma... Los versos de la poetisa son, como suyos, naturales, claros, sutiles, conceptuosos, siempre adelantando, ceñidos al intento; están al uso, que también las ciencias mudan trajes según los tiempos”<sup>75</sup>. Esto último parece adelantar las diatribas contra el estilo barroco, “culterano”, que la crítica posterior calificaría de recargado y confuso.

---

<sup>73</sup> Cfr. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 348. El poema titulado “Con graciosa agudeza, recompensa con el mismo aplauso al doctor Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, por un papel que discurrió en elogio y defensa de la poetisa” dice:

Favores que son tan llenos,  
no sabré servir jamás,  
pues debo estimarlos más  
cuanto los merezco menos.  
De pagarse están ajenos  
al mismo agradecimiento;  
pero ellos mismos intento  
que sirvan de recompensa,  
pues debéis a mi defensa  
lucir vuestro entendimiento.

<sup>74</sup> “Martha Lilia Tenorio y A. Alatorre han sugerido que este texto de Castorena en defensa de Sor Juana pudiera ser la *Carta de Serafina del Cristo*”, tal hipótesis no está comprobada. Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 154. Específicamente la cita 117. En contraposición Cfr. Alatorre & Tenorio, “Serafina y Sor Juana”, donde estos dos investigadores rechazan esta hipótesis que fue desarrollada por Elías Trabulse, en “Cartas de Serafina de Cristo 1691”. Por otra parte, el poema incluido arriba sugiere que Castorena terció en favor de Juana en alguna disputa.

<sup>75</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 309.

Por otra parte, la biografía que Calleja publica en *Fama y Obras Póstumas*, aparece ahí como *Aprobación*<sup>76</sup>, al lado de un soneto y una elegía atribuidos a él, (pues “Castorena da a entender que ambas son de Calleja”<sup>77</sup>). En todo caso, Calleja hace un recuento de la vida de Sor Juana con varios datos que completan lo relatado por ella misma en la *Respuesta*. La fecha de su nacimiento lo fija este biógrafo en 44 años, 5 meses y cinco días antes de la fecha de fallecimiento, o sea, en 1650 y no en 1648 o 1651. También se refiere a la profusión de su correspondencia y a la *Atenagórica*, explicando el sentido privado que le dio Sor Juana, además de *Primero Sueño*, al que analiza a la luz de las corrientes filosóficas y compara con las *Soledades* de Góngora<sup>78</sup>.

Como sea, la “protobiografía” de Calleja, más los textos que acompañan la *Fama* se convirtieron en la plataforma desde la cual, además de cantar las maravillas literarias de la monja mexicana, se empezó a crear el aura de santidad que siglos después enfrentaría a biógrafos e intelectuales mexicanos en su afán por querer desentrañar el misterio del silencio de la escritora desde dos años antes de su muerte.<sup>79</sup> Pero los amigos y los biógrafos de Sor Juana no empezaron a escribir a partir de la muerte de la poeta. Recordemos que *Inundación Castálida*, el primer tomo de sus obras, aparecido en Madrid en 1689, aludía ya a la fuente de las musas (Castalia) que, en este caso, se habría desbordado para envolver a la Décima Musa —Sor Juana—, título con el que también se le dio a conocer en esta edición<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 239.

<sup>77</sup> Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 70.

<sup>78</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 239-49.

<sup>79</sup> “El siglo XX fue un período de la progresión de la crítica sorjuanina. Primero se centraron las miradas en el final de su vida y debido a la escasez de información testimonial, cada quien interpretó el final a su manera —se leyeron en Sor Juana... los de tendencia liberal imaginaron un acoso de la triada de prelados... Abreu y Paz. En contrapartida, un grupo de críticos de orientación católica abanderados por los hermanos Méndez Plancarte pretendieron salvar a esos prelados y liberarlos de cualquier responsabilidad del ocaso de la monja. Dos pinturas antagónicas que pintaban lienzos distintos, unos a la mártir, y otros a una santa”. Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 148.

<sup>80</sup> “Tal vez nunca podremos saber -los enigmas rodean a Sor Juana- quién le dio el pomposo título a la primera gran edición de sus versos... La Condesa [de Paredes] guardaría con gratitud y legítimo orgullo las piezas que Sor Juana Inés les había dedicado a su marido, a ella y a su hijito nacido en México... El patrocinio debió venir... de los esposos de La Laguna”. Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la*

Desde ese primer tomo, decíamos, ya se incluyen muchos elogios y justificaciones (aprobaciones) que —según Antonio Alatorre— iban encaminadas a contener las críticas que en Nueva España se le hacían a la monja jerónima por su protagonismo en el mundo literario<sup>81</sup>. Según este autor, halagar la poesía de Sor Juana fue la forma como sus amigos españoles —encabezados por la Condesa de Paredes— intentaron atajar las presiones que se cernían sobre ella para que abandonara sus aficiones a la lectura y escritura, arropándola<sup>82</sup>, y haciendo saber en Nueva España que Sor Juana seguía teniendo amigos poderosos en la metrópoli, que su poesía profana no estaba en absoluto condenada<sup>83</sup> y que su *Carta Atenagórica* (comentada por el jesuita Luis Tineo de Morales), no era considerada impropia ni mucho menos. Las ediciones se sucedían en España con aprobaciones y otros textos laudatorios, como una forma de dejar sentado que la monja jerónima no estaba sola.<sup>84</sup>

En todo caso, esto no bastó para evitar que en 1693, justo dos años antes de su muerte, Sor Juana decidiera deshacerse de su Biblioteca, la cual —según Calleja— constaba de 4,000 volúmenes<sup>85</sup> y no escribir más, en una decisión que ha sido interpretada de muchas formas<sup>86</sup>. Es posible que al escudriñar sobre la información fidedigna disponible

---

*Cruz a su confesor*, 10. Sin embargo, Alatorre asegura que el título de la primera edición de *Inundación Castálida* iba a ser titulada, solamente, *Poemas*, rótulo que probablemente fue cambiado por Fray Luis Tineo de Morales, quien dio la aprobación y era muy aficionado a los nombres barrocos. Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 48. Específicamente la nota 1.

<sup>81</sup> “Puesto que los dos protagonistas (Fray Luis Tineo y Francisco de las Heras, editores de *Inundación*) eran allegados a la Condesa, no es disparatado imaginar que constitufan con ella una especie de ‘estado mayor’ para planear la batalla apologética”. Antonio Alatorre, *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer* (México: El Colegio de México, 1994), 27. Específicamente la nota 10.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>83</sup> “Reconozco que éstas [las habilidades para escribir poesía] son unas prendas y habilidades divinas, que Dios pone en algunos sujetos para demostración de su gran providencia, y motivos admirables de su mayor alabanza. Desdichadas prendas y habilidades si hubieran de ser ofensa a Dios. No son sino recreación honestísima y empleos decentísimos del religioso más ajustado... porque ya se ve que es disparate pensar que ha de estar siempre tirada la cuerda del arco...”. *Ibíd.*, 25. Cfr. Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 41.

<sup>84</sup> “El Padre Diego Calleja, gran amigo epistolar de Sor Juana, vivía también en Madrid, pero no habría podido ni querido meterse con el padre Núñez, puesto que los dos eran jesuitas. (Se desquitará de su silencio once años después, en *Fama y Obras Póstumas*)”. *Ibíd.*, 27.

<sup>85</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 18.

<sup>86</sup> En *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, Octavio Paz desarrolla la teoría de la conspiración eclesiástica en contra de Sor Juana, cuyos ingredientes habrían sido desde la misoginia hasta pleitos

se pueda valorar el grado de libertad con que fue tomada dicha decisión. Entre sus biógrafos de entonces —y de ahora—, se especulan las razones de este cambio repentino, que algunos atribuyen a las presiones del Arzobispo de México, Don Francisco de Aguiar y Seijas para refrenar las costumbres de ese tiempo, a lo cual se añan las calamidades que se cernieron sobre la Ciudad de México después de las inundaciones de 1691, la pérdida de cosechas y la hambruna resultante<sup>87</sup>, que finalizaron con el motín de 1692.

Lo cierto es que en los últimos años de su vida, Sor Juana sólo dejó unas cuantas obras escritas, cuya lectura da indicios de su itinerario hacia la fase final de retrainimiento, pero sin dejar claras las razones de ello. Según especifica Ezequiel A. Chávez en su “tabla cronológica” de la vida de Sor Juana<sup>88</sup>, de 1691 tenemos tres textos que nos hablan de una actividad literaria que va bajando de intensidad. Se refiere a la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*; los *Villancicos de Santa Catarina* y una silva para conmemorar la victoria obtenida contra los franceses por la Armada de Barlovento. En ese mismo año aparecerá en Sevilla, España, el Volumen II de sus obras.

Y aunque en 1693 se editó por segunda vez en Barcelona este mismo volumen, coincide con los últimos textos de la monja, su confesión general y su *Petición Causídica*, esta última escrita en un lenguaje mitad “apelación legal” y mitad “protesta de fe” donde “presenta al Tribunal Divino la Madre Juana Inés de la Cruz, por impetrar perdón de sus culpas”<sup>89</sup>. Méndez Plancarte afirma que este documento es “muy poco posterior a marzo

---

personales entre diversos preladados. Aunque ya existía una corriente “hagiográfica” en favor de Sor Juana que encabezaron en su momento Alfonso Junco y Méndez Plancarte, quienes vieron en el final de la vida de Sor Juana un paso hacia la santidad, es a partir de la publicación del libro de Paz que se crea la polémica y se dividen las opiniones. La decisión de la venta de la Biblioteca es un asunto que tal vez nadie llegue a explicar fehacientemente.

<sup>87</sup> Erik Velásquez García y otros, *Nueva Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2010), 272.

<sup>88</sup> Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, 453.

<sup>89</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 520. (410)

de 1694”, cuando escribe su ratificación de profesión religiosa<sup>90</sup> la cual fue firmada con sangre, según afirma Calleja<sup>91</sup> y verifica Schmidhuber<sup>92</sup>.

Las razones de estos documentos y de la venta de sus libros y otros instrumentos de “Música y Matemáticas [y] las preseas, bujerías y demás bienes que tenía”, cuyas ganancias —como ya se mencionó más arriba, citando a Calleja— fueron usadas para socorrer a los pobres <sup>93</sup>, han dado lugar a hipótesis opuestas: por una parte se habla de “una conversión hacia la perfección”<sup>94</sup> al deshacerse de los bienes a los que se apegaba y poner en primer lugar la causa de los pobres y, por la otra, la decisión se atribuye a la presión de los eclesiásticos de la época para que “abjurara” de su poesía mundana<sup>95</sup>.

Tanto en las publicaciones madrileñas, *Inundación Castálida* I y el Volumen II de sus obras, como en la vida cotidiana de la Nueva España, desde 1696 hasta 1700, las aprobaciones, los elogios, los poemas de homenaje, no dejan de fluir. Destaca la publicación en 1696 de un poema “heroico” donde José Zatrillo rinde un homenaje a la sapiencia y capacidad de la poeta mexicana<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 522. (411)

<sup>91</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 19.

<sup>92</sup> Guillermo Schmidhuber de la Mora, *De Juana Inés de Asuaje a Juana Inés de la Cruz: el libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México* (México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013), 30.

<sup>93</sup> Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 19.

<sup>94</sup> “[...] la monja, dirigida y modelada desde su niñez por aquel varón de Dios (Núñez) que la entendía a maravilla, no acertó a resistir su apartamiento; no quiso elegir otro confesor como libérrimamente pudo; y volvió al Padre Núñez con la resolución heroica de renunciación y santidad, que excedía a lo que el propio Padre anhelara”. Alfonso Junco, *Al amor de Sor Juana* (México: Editorial Jus, 1951), 53.

<sup>95</sup> “La (soledad) de Sor Juana era cada vez más hostil: afuera, cercada por preladados cuyo poder era tan grande como su severidad; adentro, monjas fanáticas, pusilánimes y de cortos alcances; un confesor santo pero ido y una conciencia desasosegada” (y) “nada más natural que volviese los ojos hacia su primer guía y protector, aunque supiese que volver era abdicar”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 575-7.

<sup>96</sup> “La errada antigüedad si adivinara  
que en mundo tu ingenio ser tuviera,  
ni el Coro de las Musas inventara  
ni el Pegaso tampoco le fingiera,  
porque el Coro en tu ingenio le formara  
y tu numen de Apolo le sirviera;  
pues en ti mejorara del Parnaso,  
sin Musas, sin Apolo y sin Pegaso [...]”

José Zatrilla y Vico, *Poema Heroico al merecido aplauso de Soror Ivana Inés de la Cruz* (México: Al voleo, el troquel, 1696).

Sor Juana muere el 17 de abril de 1695, y como ya se dijo, no sería sino hasta 1700 que aparecería el tercer volumen de sus textos, editados por Castorena y en él se desplegaría el texto de Calleja donde describe una Sor Juana abnegada, amada por sus compañeras de convento y que al final de su vida se entregó a hacer penitencias tales, que su recobrado confesor, el P. Antonio Núñez de Miranda, tenía que refrenarla<sup>97</sup>.

En su “protobiografía” Calleja se dedica a ponderar las virtudes de Sor Juana. Habla de su inteligencia, de su paciencia, de su bondad, de su itinerario en la Corte, incluye un episodio que le fue referido por el Marqués de Mancera, quien fuera Virrey entre 1664 y 1673, que alude a la sapiencia y discreción de la entonces protegida de la Virreina. Estamos hablando de la primera juventud de Sor Juana, cuando fue admitida en la Corte, antes de tomar los hábitos, en el círculo de la consorte del Virrey. Ya para entonces, Sor Juana hacía gala de sus capacidades retóricas y de su erudición, adquiridas de forma autodidacta pero que causaron la admiración de la Corte. De esta época data la anécdota que Mancera solía recordar y que Calleja retoma en su biografía<sup>98</sup> donde se explican las dotes que se le reconocían a la futura monja.

Entre 1673 y 1680, el Arzobispo de México, Don Payo Enríquez de Rivera, asumiría también el cargo de Virrey de Nueva España, e impulsó mucho la carrera de Juana Inés, pues le encomendaba trabajos, el más famoso fue el arco triunfal, titulado *Neptuno Alegórico*, para celebrar la llegada del nuevo Virrey, el Marqués de la Laguna,

---

<sup>97</sup> “Una vez la preguntaron los padres de su docta y santa familia al P. Antonio Núñez que cómo la iba a la Madre Juana de anhelar a la perfección. Y respondió: Es menester mortificarla, para que no se mortifique mucho, yéndola a la mano en sus penitencias porque no pierda la salud y se inhabilite, porque Juana Inés no corre en la virtud sino vuela”. Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 20.

<sup>98</sup> “El señor Marqués de Mancera, que hoy vive, y viva muchos años... me ha contado dos veces que estando con no vulgar admiración... quiso desengañarse de una vez y saber si era sabiduría tan admirable o infusa o adquirida o artificio, o no natural, y juntó un día en su palacio cuantos hombres profesaban letras en la Universidad y Ciudad de México; el número de todos llegaría a cuarenta... y en las profesiones eran varios... y atestigua el Señor Marqués que no cabe en humano juicio creer lo que vio, pues dice: que a la manera de un galeón real... se defendía de pocas chalupas, que la embistieran, así se desembarazaba Juana Inés de las preguntas, argumentos, y réplicas que tantos, cada uno en su clase, le propusieron. ¿Qué estudio, qué entendimiento, qué discurso y qué memoria sería menester para esto?”. *Ibíd.*, 13-4.

que vendría a relevar a Don Payo. Aún tendría Sor Juana mayor cercanía al poder en el siguiente período virreinal, entre 1680 y 1686, cuando arribó a la capital de Nueva España el Marqués de la Laguna, Tomás de la Cerda y Aragón, quien se vio gratamente sorprendido por el poema que Sor Juana escribiera para agasajarlo. De hecho, su esposa, María Luisa Manrique, Condesa de Paredes, llegaría a ser una de las más grandes amigas de Sor Juana.

En la mencionada biografía, Calleja se adentra en la historia de la monja jerónima, su obra, su vida y, al fin, en sus años de silencio y su muerte. Según su relato, Sor Juana decidió dejar de lado su vocación literaria para abrazar de lleno el servicio religioso y al final, el cuidado de sus hermanas de profesión en la peste que azotó a la Nueva España en la última década del siglo XVII, a resultas de lo cual se contagiaría para morir el 17 de abril de 1695. Resalta que Juana gozó de plena lucidez en sus últimos momentos.

Como ya se mencionó, los comentarios de Calleja y de Castorena, así como de los diversos autores que prologaron y aprobaron los tres volúmenes de la obra de Sor Juana, están plenos de elogios y admiración por la vida y obra de la poeta y serían la base sobre la cual habría de perfilarse más tarde la leyenda de una Juan Inés “casi santa”<sup>99</sup>, a la que se opondría la figura psicoanalizada de una “neurótica narcisista”<sup>100</sup> o, como en el caso de la visión de Octavio Paz, la de una monja tibia entrampada en la fe o, incluso —según otras escritoras más modernas— una lesbiana oculta tras un hábito.<sup>101</sup> Y es que, aun cuando las ediciones de las obras de la poeta mexicana alcanzaron un récord para la época (como ya se mencionó, Schmidhuber habla de 20 ediciones antiguas<sup>102</sup>), a partir del

---

<sup>99</sup> “*Fama y Obras Póstumas* es evidencia de un proceso de mitificación de la jerónima que comienza en estos datos que la componen”. Fumagalli, “*Fama y Obras Póstumas*”, 5. Cfr. Comentarios de Octavio Paz, Guillermo Schmidhuber, Margo Glanz, Asunción Lavrin, etc., citados en la bibliografía.

<sup>100</sup> Ludwig Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México: su vida, su poesía, su psique* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963), 310.

<sup>101</sup> Véase la nota 56 de esta tesis.

<sup>102</sup> “La cifra de veinte ediciones antiguas y la cercanía temporal entre la primera en 1689 y la última en 1725 —treinta y seis años—, invitan a calificar hoy este empeño de triunfo editorial”. Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 156.

segundo tercio del siglo XVIII Juana Inés entró en una fase de olvido del que sólo quedaban las redondillas “Contra los hombres que acusan a las mujeres lo que ellos causan”<sup>103</sup>.

Con se alude al poema archiconocido como “hombres necios”, titulado “Arguye de inconsecuentes el gusto y la censura de los hombres, que en las mujeres acusan lo que causan”<sup>104</sup>, el poema más popular de Sor Juana, donde se pone de manifiesto la doble moral de quienes criticaban a las mujeres, ya fuese por livianas o por difíciles, en cuestión de correspondencia a los requerimientos de amor de los hombres, por lo cual de ninguna manera las mujeres quedaban bien ni se les estimaba.

Seguiría, entonces, un largo período<sup>105</sup> en el que no sólo en España, sino ni siquiera en México se le consideraría como poeta<sup>106</sup>. Redescubierta, en parte gracias a la valoración que hizo de su obra Menéndez y Pelayo, en 1910 es exaltada por el poeta nayarita Amado Nervo, quien publicó en Madrid una biografía de la monja en ocasión del centenario de la Independencia de México. Nervo se vuelca en elogios hacia Sor Juana<sup>107</sup>. Sin embargo, su intención no es hacer una obra erudita y ni siquiera académica<sup>108</sup>. No obstante, logra pintar de ella un retrato que se parece bastante a la idea

---

<sup>103</sup> “[...] durante los siglos del gran desdén de su obra, el XVIII y el XIX, la salvó del olvido total ... las redondillas... fue una sátira que nunca se dejó de leer”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 397.

<sup>104</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 320. (92)

<sup>105</sup> “No es exagerado decir que en siglo XX, y muy especialmente en su segunda mitad, la bibliografía sobre Sor Juana, como la bibliografía sobre Góngora, ha venido a ser cien veces más numerosa que la existente en 1898. La obra de ambos autores sufrió un eclipse casi total a partir de la segunda mitad del siglo XVIII”. Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, “Una enfermedad contagiosa: los fantaseos sobre Sor Juana”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 46 (1998): 106 <https://doi.org/10.24201/nrfh.v46i1.2621>.

<sup>106</sup> “La primera edición moderna no es de México sino ecuatoriana [...] fue el comienzo del Regreso de Sor Juana [...] tampoco el primer ensayo crítico de consideración fue escrito por un mexicano sino por Marcelino Menéndez y Pelayo”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 364.

<sup>107</sup> “Nervo se alimenta casi exclusivamente de Calleja y, en general, tanto de los datos biográficos que aparecen en las poesías de Fama como de algunos de los poemas de la monja”. Herón Pérez Martínez, “La Vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Acta Universitaria*, 18 (2008): 11, <http://www.actauniversitaria.ugto.mx/index.php/acta/article/viewFile/127/112>.

<sup>108</sup> “En Dios y en mi ánimo confieso que el libro mío, el libro de mis amores, el que por todos conceptos hubiese querido escribir, es uno sobre Sor Juana, erudito, ameno, hondo y amable. Pero no sé si habría sido yo capaz de esta empresa, ni he podido tener a la mano la vastísima documentación necesaria para reconstruir día a día la vida de la gran monja jerónima, en el marco de su época”. Amado Nervo, *Juana de Asbaje: contribución al centenario de la independencia de México* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010), 11, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/juana-de-asbaje-contribucion-al-centenario->

idealizada, de una monja extraordinaria y casi santa<sup>109</sup> en virtud de sus renunciamentos finales. Por Amado Nervo sabemos que Juana Inés no era totalmente desconocida en México, sobre todo en la época de los intelectuales liberales, quienes al considerar su poesía “gongorista” no la apreciaban mucho<sup>110</sup>.

Pese a que la biografía de Nervo es amplia y contiene una ponderación extensa y fundada, con criterios formales, de las dotes literarias de Sor Juana, por género y por temática, los intelectuales mexicanos de fines del siglo XIX no consideraron el trabajo de Nervo una revaloración acertada de la poeta. Sería hasta el siglo XX, a lo largo de los años que van de 1910 a 1995, este último coincidente con el tercer centenario de la muerte de la poeta novohispana, donde florecerán los más grandes biógrafos de Sor Juana y donde tendrá lugar la polémica sobre el carácter de sus renunciamentos finales<sup>111</sup>. En los primeros años, inician los estudios sistemáticos y los investigadores documentan sus hallazgos<sup>112</sup>. En 1926 se publican *Poemas inéditos, desconocidos y muy raros de Sor Juana Inés de la Cruz*, de Manuel Toussaint y dos años después las *Obras Escogidas*, compiladas por el mismo escritor.

El intelectual hidrocálido Ezequiel Adeodato Chávez, quien entre otras cosas fungió como rector de la Universidad Nacional de México (antes de ser declarada Autónoma) y fue miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, realizó un profundo estudio sobre el perfil psicológico de Sor Juana, publicado en 1931 en Madrid<sup>113</sup>. Fue la

---

de-la-independencia-de-mexico--0/.

<sup>109</sup> “Ya se ve, pues, cómo Sor Juana hasta en la santidad hacía escuela”. *Ibíd.*, 164.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>111</sup> “Se puede dividir la investigación sorjuanista del siglo XX en dos grandes épocas: la época premenendezplancartiana, que va de principios del siglo XX a la publicación, culminada en 1957, de las *Obras Completas*, dos años después de la muerte de su autor, el humanista zamorano Alfonso Méndez Plancarte. En el sorjuanismo de esta primera época predomina el diletantismo”. Pérez Martínez, “La Vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz”, 6.

<sup>112</sup> “Luego del libro de Novo, llegaban desde la Universidad de Texas, entre 1925 y 27, los artículos y la *Bibliografía de Sor Juana*, de la que podríamos llamar la izquierda sorjuanista, personificada en Dorothy Schons”. Tarsicio Herrera Zapién, *Buena Fe y Humanismo en Sor Juana* (México: Porrúa, 1984), 9.

<sup>113</sup> Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*.

primera vez que la personalidad de la monja jerónima era objeto de un estudio donde se tratara de desentrañar las razones explícitas, pero sobre todo las inconscientes, de sus decisiones<sup>114</sup>. Chávez aventura hipótesis sobre el trasfondo real de varios poemas y aporta datos dispersos sobre los personajes que rodearon a la poeta, así como las razones que Aguiar y Seijas y Núñez pudieron tener para incidir en el ánimo de Sor Juana e inducirla al abandono de todo lo mundano<sup>115</sup>.

De ahí seguirían los estudios de Ermilo Abreu Gómez, quien publicó no sólo varias obras de la monja, sino *Bibliografía y biblioteca de Sor Juana*<sup>116</sup> —recopilación que fue muy importante, ya que no se habían publicado aún las *Obras Completas*—, una *Iconografía* y una *Semblanza*. De ahí se sucedería la primera gran oleada de interés en la obra de Sor Juana<sup>117</sup>. Después vendría el libro de Ludwig Pfandl, un hispanista alemán que escribió su estudio en 1942, aunque no fue publicado hasta 1946 en alemán y finalmente en 1963 en español<sup>118</sup>. Este libro, junto con los estudios de Abreu Gómez, inaugurarían la tendencia hacia el “psicoanálisis” de Sor Juana, que aún hoy tiene adeptos. Sin embargo, faltaba algo muy importante y en lo que en general todos los críticos están de acuerdo: una edición de las *Obras Completas* de Sor Juana donde fuera posible

---

<sup>114</sup> “A la zaga de Amado Nervo, hubo en la primera mitad del siglo XX una gran cantidad de escritores de la talla de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Genaro Estrada, Ezequiel A. Chávez, Genaro Fernández McGregor, Karl Vossler, Alfonso Junco, Gabriela Mistral, Enrique Díez-Canedo, Concha de Salamanca, Dorothy Schons, Manuel Toussaint, Julio Jiménez Rueda, Xavier Villaurrutia, Ludwig Pfandl, Rubén Salazar Mallén, Jorge Cuesta, Ermilo Abreu Gómez o Anita Arroyo que, en los vastos dominios de la investigación literaria e historiográfica, a secas, se dedicaron a juntar granitos de arena, quien más quien menos, para ir construyendo con paciencia una morada biográfica para Sor Juana Inés de la Cruz”. Pérez Martínez, “La Vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz”, 5.

<sup>115</sup> Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*, 350. Cabe mencionar que Chávez —apoyado en la biografía del Arzobispo de México, elaborada por José Lezamis en 1699— alude a un libro que Aguiar distribuyó profusamente en Nueva España, titulado *Consuelo de Pobres*, cuya lectura da algunas claves de la acción del Arzobispo y sus razones para actuar con severidad para priorizar la causa de los pobres. Este libro refleja una tendencia muy de la época a poner el acento de la misión de la Iglesia en el socorro a los pobres y desamparados. Es justo el tiempo en el que florecen obras como la Misión de Vicente de Paúl y las Hijas de la Caridad en Francia, entre otras.

<sup>116</sup> En 1934 Ermilo Abreu Gómez publicó en ediciones privadas estos tres títulos, donde recopila toda la información disponible para él a la fecha.

<sup>117</sup> “Sor Juana volvió a ser leída por los poetas de Contemporáneos [...] Jorge Cuesta [...] Villaurrutia [...] En 1941 Karl Vossler [...] publicó una traducción al alemán de *Primero Sueño*, acompañada de un estudio sobre el poema y de una prosificación del mismo”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 365.

<sup>118</sup> Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz*.

conocer, en extenso y en detalle, toda la aportación de esta escritora. Estas *Obras Completas*, a cargo de Alfonso Méndez Plancarte, se editaron entre 1951 y 1957.<sup>119</sup> El último tomo, el cuarto volumen, sería completado por Alberto G. Salceda, auxiliar de Méndez Plancarte, pues éste murió en 1955.

Tarsicio Herrera Zapién relata cómo el Fondo de Cultura Económica (FCE), editorial gubernamental fundada en 1934 por Don Daniel Cosío Villegas, eligió a Don Alfonso Méndez Plancarte como el editor de esta obra<sup>120</sup>. En ese tiempo, la dirección editorial del Fondo tomó en cuenta a diversos intelectuales, entre ellos a Ermilo Abreu Gómez, considerado en ese momento como el mayor conocedor de la vida y obra de Sor Juana; Manuel Toussaint, Francisco Monterde, Julio Jiménez Rueda y otros poetas reconocidos en la época, como José Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo y Jorge Cuesta<sup>121</sup>.

Según explica Herrera Zapién, la decisión del Fondo de Cultura de darle a Alfonso Méndez Plancarte la encomienda de reunir y explicar la obra de Sor Juana conocida hasta ese momento, fue resultado de la erudición que mostró el Padre Méndez Plancarte al versar sobre la monja en polémicas que sostuvo con Ermilo Abreu Gómez en el diario *El Universal* entre 1943 y 1955 y durante 1945, con Genaro Fernández Mc. Grégor, a la sazón rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, dilucidando, a través de la lectura de los textos de la monja, el conocimiento y manejo del latín que ella demostró<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> “[...] aún frente al eventual horizonte de una nueva edición, crítica o no, la edición méndezplancartiana sigue siendo un punto de referencia obligado”. Pérez Martínez, “La Vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz”, 6.

<sup>120</sup> “[...] a mediados de los años cuarenta, el Fondo de Cultura buscaba quién sería el experto más adecuado para preparar las Obras Completas de la Fénix, pues se acercaba su tricentenario natalicio (1948, o bien 1951)”. Herrera Zapién, *Buena Fe*, 14.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>122</sup> *Ibíd.*

La publicación de las *Obras Completas* de Sor Juana Inés de la Cruz fue un hito en la historia de las biografías de la monja jerónima. Y lo fueron también las diversas visiones psicologistas que empezaron a difundirse a partir de Abreu, Chávez y Pfandl. De esta forma, se empezó a especular respecto a las razones de Sor Juana para escribir sus poemas de amor y de celos, sus textos de comentario teológico y personal y sobre todo, los motivos que tuvo para renunciar a sus libros y a la escritura. Como contrapartida, hubo un nutrido grupo de escritores —sobre todo los de raigambre católica— que impulsaron una imagen de Sor Juana coincidente con las apreciaciones de Calleja y Castorena, ya mencionados.

Este grupo tenía entre sus principales exponentes al propio Méndez Plancarte, Alfonso Junco y Tarsicio Herrera Zapién, entre otros. En particular, Alfonso Junco publicaría diversos artículos periodísticos y el libro *Al amor de Sor Juana*, donde pretendía demostrar la santidad de la monja. En tanto, Méndez Plancarte profundizaría en una hipótesis semejante en sus notas a las *Obras Completas*, los comentarios a *Poetas Novohispanos* y en los artículos de su revista *Ábside*, donde él y otros autores católicos analizarían la obra de Sor Juana en este mismo sentido<sup>123</sup>.

En 1982 apareció publicado el libro del poeta Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, un largo ensayo en el cual el Nobel de literatura mexicano repasa toda la biografía de la jerónima, incluye sus propias apreciaciones sobre la época novohispana y un análisis literario que la revalora como escritora, además de que asimila y traduce a sus categorías los textos biográficos y análisis psicológicos anteriores a su ensayo. Su tesis central es que Sor Juana era una monja “tibia”<sup>124</sup>, sin vocación, que

---

<sup>123</sup> Cfr. Junco, *Al amor de Sor Juana*. Véanse diversos artículos en *El Universal*, *Ábside*, Ediciones El Sol; Alfonso Méndez Plancarte, recopilación, notas y estudio preliminar de las *Obras Completas* editadas por el Fondo de Cultura Económica; recopilación y notas de *Poetas Novohispanos*; diversos números de la revista *Ábside* en los años 50, etc., y Herrera Zapién, *Buena Fe*.

<sup>124</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 575.

utilizó el convento para estudiar y escribir, brillar en lo posible en la sociedad novohispana, pero que al final de su vida tuvo que aceptar una rendición indigna para estar acorde con las exigencias de su estado monacal, presionada por los clérigos más cercanos al Convento de San Jerónimo<sup>125</sup>.

Más adelante se desatará la “fiebre” por desentrañar los misterios de Juana, que contará —entre otras— a Margo Glanz, Mónica Lavín, Ana Benítez Muro, Mónica Zagal y otros escritores que continuarán con la “enfermedad contagiosa” —decía Alatorre— de “fantasear sobre Sor Juana”<sup>126</sup>.

Desde luego que habrá un esfuerzo académico por estudiar la época, la obra de Sor Juana y los detalles de su vida. Es precisamente Alatorre, uno de los más rigurosos estudiosos de la monja jerónima, quien da una clave esencial de los estudios sobre la poeta, citando a los pocos escritores de los siglos XVIII y XIX que se ocuparon de su obra<sup>127</sup>. No obstante, la biografía de Sor Juana es tan extensa que sería una tarea imposible dedicarse sólo a frasearla. Como tampoco es propósito de esta tesis abundar demasiado en las opiniones de sus biógrafos, sólo incluiremos algunas frases y conceptos de los principales estudiosos de la escritora.

El primero en la lista es el abogado Ezequiel A. Chávez, ya citado, quien hace una amplia revisión de los poemas y otros textos de Sor Juana para tratar de desentrañar en ellos sus intenciones íntimas. En concreto, hace un recorrido por lo que él sugiere, fue el amor humano y el desengaño que resultó después, en la vida de Juana Inés durante sus años en la Corte. Más adelante le seguirá el paso a lo largo de su vida y obra para tratar de explicar esta hipótesis. En segundo lugar, mencionaremos a Dorothy Schons (1890-

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, 566-608. Específicamente los capítulos “El Asedio” y “La Abjuración”.

<sup>126</sup> Alatorre y Tenorio, “Una enfermedad contagiosa”.

<sup>127</sup> “Es excepcional el caso de Ignacio Carrillo y Pérez, que a fines del siglo XVIII da señales de auténtico interés por la obra de Sor Juana ... reconoce también que ‘solas sus obras pueden informar cabalmente sobre Sor Juana, pero de algo puede servir un epítome de su vida ... [que]... existe... [y es] la Vida, del P. Calleja”. *Ibíd.*, 106.

1961). Se trata de una mujer norteamericana que realizó estudios sobre Sor Juana, incluso viajando a México desde 1928, cuando la figura de la monja era prácticamente desconocida, sobre todo en Estados Unidos. Esto iniciaría una serie de investigaciones de la Universidad de Austin, Texas, para documentar la vida y obra de Sor Juana y recabar un acervo que hoy rivaliza incluso con el material que se posee en México.

Schons considera a Sor Juana “la primera feminista en el Nuevo Mundo” y estuvo en desacuerdo con la tendencia de “canonizar” a la poeta enfrentándose al grupo de Junco, Méndez Plancarte y Fernández Mc. Grégor. Amiga de los intelectuales de pensamiento liberal, como Abreu, Henríquez Ureña y otros, su retrato de Sor Juana constituyó un giro, al verla con ojos de mujer<sup>128</sup>. Además<sup>129</sup>, ella ve a las comedias sorjuaninas como “portadoras de un mensaje de libertad”, lo cual es manifiesto en las protagonistas de las obras de teatro *Los Empeños de una Casa* y *Amor es más laberinto*, que abren caminos anteriormente cerrados a la mujer. Esto, además del hecho de incursionar ella misma, como mujer, en la dramaturgia. Además, Schons es pionera al equilibrar las visiones y considerar que Sor Juana no fue ni la víctima que ven los liberales ni la santa que promovían los escritores de la revista *Ábside* (publicación de carácter católico, que fue fundada, subvencionada y dirigida por los hermanos Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte). Por el contrario, la investigadora estadounidense ve en la monja mexicana a una “iluminada” que, a semejanza de Pascal, luchó por hacer valer su derecho a pensar.

Entre los biógrafos mexicanos que hicieron escuela, se encuentra Ermilo Abreu Gómez, autor, entre otras, de la novela *Canek*, quien hace una valoración psicológica de las razones que llevaron a Sor Juana a desarrollar su actividad literaria. La novedad de Abreu consistió en rescatar las obras de Sor Juana y ponerlas en una luz diferente de la

---

<sup>128</sup> Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 174.

<sup>129</sup> Dorothy Schons, “Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés De La Cruz”, *Modern Philology*, 24/ 2, (1926): 142-61, <https://www.jstor.org/stable/433807>.

hasta entonces conocida en México, o —como dice Francisco de la Maza— “se atrevió a faltarle al respeto (a la monja), tratando de ver a la mujer”<sup>130</sup>.

Abreu concluye que en Sor Juana el amor no triunfa por sobre las potencias humanas. En ese sentido, ve a la jerónima como una mujer racional cuya obra muestra que “su experiencia transformó la realidad en abstracción”. En otras palabras, para él, la poeta no es una mujer que actúe psicológicamente como tal, es conceptual incluso cuando habla de sus sentimientos. Además, Abreu duda de la vocación religiosa de Juana<sup>131</sup> y sin embargo, le concede el haber profundizado en temas de corte teológico, aunque “limitada por la naturaleza de su estado religioso”.

El hispanista alemán, Ludwig Pfandl, realizó también un exhaustivo análisis psicológico de Sor Juana, no exento de complicaciones ya que en el momento en que escribe (1942) aún no estaban editadas las *Obras Completas*. Con el método del psicoanálisis freudiano, el alemán intenta escudriñar el alma de la poeta novohispana. Pfandl afirma que “Juana Inés no sólo constituye un enigma todavía no resuelto, sino un apretado haz de enigmas”<sup>132</sup>, haz que él procurará aprisionar en su amplia exposición, donde afirma, entre otras cosas, que “Juana Inés es el tipo clásico de una psiconeurótica [. . .] y es en este conocimiento justamente, y sólo en él, que se encuentra la clave para la interpretación de su vida”<sup>133</sup>. Pfandl cree que Sor Juana estaba honradamente persuadida de su creencia y cumplía con fervor los mandamientos de amor al prójimo y sus tareas monacales. Sin embargo, su talento mismo y sus elecciones vocacionales muestran que

---

<sup>130</sup> Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz*, IX. (Prólogo de Francisco de la Maza).

<sup>131</sup> “Su estado religioso fue el resultado de un anhelo de seguridad y nunca de predisposición monástica. El Convento fue un refugio y no un oratorio”. Ermilio Abreu Gómez, ed., *Poesías completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, (México: Editorial Botas, 1940), 93-5.

<sup>132</sup> Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 3.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, 310.

era “narcisista” y “neurótica”, características que pudo resolver (sublimar) a través de su creación artística<sup>134</sup>.

Estos escritores y sus análisis, que fueron los primeros oponentes a la visión hagiográfica que los textos de Calleja y Castorena habían dejado asentada, darían lugar a una pléyade de analistas y biógrafos de diversas visiones. Comentaremos sólo los más sobresalientes:

El narrador, ensayista y poeta regiomontano Alfonso Reyes<sup>135</sup>, se muestra sorprendido por la originalidad “que trasciende más allá de las modas con que se ha vestido [el barroco]”. Sorprende —dice— “este universo de religión y amor mundano, de ciencia y sentimiento, de coquetería femenina y solicitud maternal, de arrestos y ternuras, de cortesanía y popularismo, de retozo y de gravedad y hasta una clarísima conciencia de las realidades sociales”. La descripción que hace Reyes de la poeta novohispana es sintética y a la vez de una enorme profundidad, pues logra descubrir en la obra de Sor Juana esa dicotomía que ha enfrentado a los estudiosos sobre la atribuida santidad frente a la pretendida persecución derivada de una presunta rebeldía.

Añade el escritor regiomontano: “Sor Juana, cierto ¡qué espíritu más difícil de comprender! Para los ortodoxos resulta demasiado libre, tanto en poesía como en costumbres. Fue mucha mujer esta mujer [...]”<sup>136</sup> Pero también apunta: “La controversia sobre la religiosidad de Sor Juana es algo ociosa. Muy natural que, en época de creencias, una criatura de su temple, decidida a vivir para el espíritu, que por eso se hace monja y posee ya sus vislumbres místicas, acabe por entregarse del todo a la piedad”<sup>137</sup>. Ramón Xirau, poeta y filósofo español refugiado en México, habla de una Sor Juana escritora

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>135</sup> Alfonso Reyes, *Obras Completas, Letras de la Nueva España, XII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 363-72.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 364.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 363.

“sabía y aficionada a las artes, las letras, el pensamiento, la música”, cuya pasión por saber tendrá un costo por “ser mujer” y por ser superior a muchos hombres de su tiempo. Pero encomia la libertad con que ella decide entregarse voluntariamente a su vocación<sup>138</sup>.

Mención especial merece la obra de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. En rigor, este monumental ensayo no descubre en el perfil psicológico de Sor Juana nada que no hubieran dicho sus antecesores en el tratamiento del tema. El principal valor de esta obra fue reunir todo lo conocido hasta entonces en la biografía de la monja jerónima, la ponderación que, como poeta, hace Paz de la obra de Sor Juana y que la revalora artísticamente; la contextualización del mundo novohispano y, sobre todo, el arrojo del Nobel mexicano para determinar —bajo sus propios criterios— que, al no haber tenido vocación religiosa pero sí aprovechar su calidad de monja para contar con un entorno propicio al estudio y brillar en la sociedad en la que vivió, Sor Juana terminaría atrapada en sus compromisos de obediencia a los eclesiásticos que la rodearon y que consideraban mundano y hasta pecaminoso su proceder como monja-poeta. En una frase que resume el pensamiento de Paz sobre Sor Juana<sup>139</sup> queda clara su admiración por ella, aunque muchos escritores le reprochan al Nobel mexicano el no haber comprendido la espiritualidad ni del personaje ni de la época ni del lugar donde vivió<sup>140</sup>.

A la zaga de Octavio Paz vendría una serie amplísima de escritores que aportaron nuevos enfoques o que validaron las apreciaciones del Nobel e incluso fueron más lejos. No es el propósito de esta tesis el abordar estos puntos de vista, por lo cual cerraremos

---

<sup>138</sup> Ramón Xirau, *Genio y Figura de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: El Colegio Nacional, 2016), 181 y 221.

<sup>139</sup> “Monja y hábil política, poetisa e intelectual, enigma erótico y mujer de negocios, criolla y española, enamorada de las arcanidades egipcias y de la poesía jocosa, Sor Juana se contradice sin cesar y así contradice a su época. Contradice también a esos panegiristas que la prefieren beata embalsamada a escritora viva”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 603.

<sup>140</sup> Schmidhuber de la Mora, *Amigos de Sor Juana*, 174. Esta opinión es compartida por diversos escritores que comentan la obra ensayística de Paz sobre Sor Juana.

este apartado con esas breves pinceladas ya mostradas, que nos dan idea del personaje que estudiamos.

### **3. El entorno Novohispano**

A Octavio Paz le debemos una aproximación suficientemente breve pero comprensiva de la época en que vivió Sor Juana<sup>141</sup>. Ponderando lo que de grande y rica tuvo la conquista española en la formación de la nación mexicana, Paz alude a la poca información que el mexicano promedio tiene de este período que, desde luego, es fundamental para entender lo que hoy es México y para situar a nuestro personaje en su momento histórico. Lejos de ser un período oscuro y conflictivo, el Virreinato fue un momento de creación de una nueva nación y aunque la primera centuria (entre 1521 y 1621) fue un período de formación, donde no faltaron las guerras de conquista, los enfrentamientos por la defensa de las divergentes cosmogonías, la imposición de un nuevo régimen y el asentamiento de una nueva clase gobernante trasterrada, ya para la segunda fase (1621-1721) estaban sentadas las bases de este nuevo “reino” (como le llama el escritor) de la Corona Española.

Añade el Nobel mexicano que, aunque “Nueva España es ininteligible sin la presencia del mundo indio, como antecedente y como presencia secreta de los usos, las costumbres, las estructuras familiares y políticas, las formas económicas, las artesanías, las leyendas, los mitos y las creencias [...]”, al correr de los años, en el México moderno “[...] los elementos novohispanos son los más numerosos y decisivos puesto que entre ellos se encuentran el idioma, la religión y la cultura”<sup>142</sup>. A éstos debemos las

---

<sup>141</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 23.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 26.

características más importantes que Sor Juana encarnó: como escritora que conoce y emplea de una forma ejemplar la lengua española; como religiosa que alude a temas de importancia vital en la comprensión en esa época de los postulados de la fe católica; como generadora de un importante legado a las letras mexicanas y, como veremos aquí, también como heredera de una tradición filosófica que pone a la libertad humana como centro de la construcción del mundo.

Paz describe cómo la Nueva España, si bien carecía de autonomía, no era una colonia en el sentido que se le dará al término en los siglos posteriores, sino otro “de los reinos sometidos a la Corona española”, como Navarra, Aragón, etc. El sentido que el Nobel mexicano le atribuye a “reino” implica el reconocimiento de una dignidad propia como ente con derechos y cierta capacidad de gestión, en contraste con la idea de colonia, más propia del legado Borbón, que mira a los territorios de América como totalmente subordinados e incapaces de gobernarse a sí mismos. Al paso de los años, sin embargo, su circunstancia sería distinta del resto de los reinos españoles, y, felizmente, frente a la crisis económica del siglo XVII español, la Nueva España floreció y se hizo autosuficiente con respecto a la metrópoli.

Entre las fuentes en que se funda este discurso de Paz, se encuentran los estudios de los historiadores de El Colegio de México, en particular quienes aportaron sus textos sobre la época de la Colonia a la *Historia General de México* que editó esta institución, como Bernardo García Martínez, Bernd Hausberger y Oscar Mazín<sup>143</sup>. García Martínez se centra en el primer período de la Colonia, es decir, los años de la Conquista. Sostiene que el proceso de la creación de Nueva España fue un período que no puede definirse con una fecha precisa (1521) y que tardaría décadas en cuajar<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Velásquez García y otros, *Nueva Historia General de México*.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 169.

Hausberger y Mazín, por su parte, analizan el período posterior, entre 1650 y 1750, y concluyen que “durante esta centuria Nueva España alcanzó un grado de autonomía que no había tenido”<sup>145</sup>. No obstante, hacen notar que el declive de la metrópoli (España) debido a sus problemas económicos y sociales estructurales, permitieron a las colonias —a la Nueva España en especial— un margen amplio de soberanía, entre otras cosas por la lejanía y las malas comunicaciones, agravadas por la piratería y la inseguridad en los mares. Añaden que “el dominio español en América” se sostuvo, “sobre todo [... por] una firme lealtad, sobre todo religiosa, de la población a la majestad católica del Rey de España”<sup>146</sup>. Siguiendo a estos estudiosos, Paz va mostrando cómo, pese a los motines, las inundaciones, los levantamientos y las amenazas externas que cíclicamente se abatían en sus límites, las colonias tuvieron un período de paz y de expansión que se refleja en su arte, su crecimiento, su cultura y su consolidación como identidad, al menos hasta donde fue posible, en medio de la multiculturalidad y los estatutos especiales que cada grupo étnico o gremial llegó a tener<sup>147</sup>.

Por otro lado, y como organización social, Nueva España tuvo ámbitos de poder que al tiempo que cooperaban mutuamente, servían de contención a los otros: el Virrey y su corte, la Audiencia que daba cuentas a la Corona, la sociedad criolla y el clero<sup>148</sup>. España trajo al Nuevo Mundo no sólo soldados y colonizadores que se aprovechaban de sus riquezas. Trajo también mestizaje y cultura, trajo evangelización y nuevas formas de organización política, social y económica. Y en ese entorno florecieron los conventos de religiosos y religiosas.

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 263.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, 267.

<sup>147</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 34.

<sup>148</sup> “En el siglo XVII se dibuja con mayor claridad la división dual en la cumbre de la sociedad. El poder político y militar era español; el poder económico, criollo; el poder religioso tendía a repartirse entre unos y otros”. *Ibíd.*, 53.

Josefina Muriel, especialista en conventos y cultura femenina de la Nueva España, hace un recorrido por las fundaciones de monasterios a lo largo de los tres siglos que duró el Virreinato, de los que llegaron a contarse sesenta y uno<sup>149</sup>. Ya a fines del siglo XVI estos establecimientos florecían auspiciados por españoles avecindados en México y los primeros criollos<sup>150</sup>. Había concepcionistas y franciscanos, pero no existía aún una fundación de Jerónimas de la Orden de San Agustín<sup>151</sup>.

En 1585, los dos hijos mayores de Doña Isabel de Barrios, Don Juan y Doña Isabel de Guevara Barrios, donaron 11,500 pesos oro y compraron una casa donde se fundó el Convento de San Jerónimo, cuya titular sería Santa Paula y que estaría bajo la tutela del Arzobispo de México<sup>152</sup>. Todas estas circunstancias serían importantes para la época (casi 80 años después) en que Sor Juana se convertiría en la más célebre de sus religiosas.

Esta historiadora tuvo acceso a muchos archivos y documentos de los conventos novohispanos que estuvieron perdidos durante el siglo XIX —sobre todo después de la aplicación de las Leyes de Reforma—. Gracias a estos archivos es posible conocer las normas y usos de este convento en particular, que eran acordes con la mayoría de las fundaciones de la época. Las criadas y aún esclavas estaban permitidas para el servicio monástico y contaban con un mobiliario que proveía el patronato. Este convento (el de San Jerónimo) sólo era para españolas y criollas y la dote que requería cada profesas ascendía a 3,000 pesos<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> Muriel, *Cultura Femenina*, 47.

<sup>150</sup> “Habían transcurrido sesenta y cuatro años desde la consumación de la conquista de esta ciudad, ya había aquí cuatro grandes conventos de monjas: pero siglos de profunda fe religiosa pedían el nacimiento de más conventos”. Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España* (México: Editorial Jus, 1995), 269.

<sup>151</sup> Véase Alfonso Méndez Plancarte y Alfonso G. Salceda, eds., *Documentos en el Libro de Profesiones del Convento de San Jerónimo, IV*, (México: n. d., 1957), p. 522.

<sup>152</sup> Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 270.

<sup>153</sup> “El ingreso al convento debía ser autorizado por el Arzobispo o su representante, con lo cual no sólo la calidad, sino aun la cantidad de religiosas quedaba controlada por él. Las pobladoras del monasterio fueron exclusivamente españolas y criollas, y como no se trataba de orden mendicante las jóvenes debían pagar una dote que ascendía a 3,000 pesos. Al ingresar ya formalmente al monasterio, es decir al profesar, la joven se comprometía por todo el resto de su vida a guardar como en todo convento los votos de pobreza, castidad, obediencia y clausura. Según las reglas, tenían obligación de realizar alguna ocupación común,

Pese a que ya para la segunda parte del siglo XVII algunas de las normas se hallaban relajadas —reclamo que era recurrente en ciertos momentos y lugares, con respecto a diversas órdenes y comunidades a lo largo de la historia—, en lo básico las reglas eran similares a las fundacionales, según explica Muriel<sup>154</sup>. También es importante lo que añade respecto al gobierno de la comunidad<sup>155</sup>. Y, por otro lado, para dilucidar el género de vida que solía llevar Sor Juana, Muriel aporta datos que ayudan a comprender lo singular de su actividad como gran lectora y escritora<sup>156</sup>.

En el tema de la relajación de normas, asomaba el asunto de las visitas que los Virreyes (desde los de Mancera hasta el de Galve, durante la vida de Sor Juana) solían hacer al convento de las jerónimas y a otros de los 26 existentes en la Ciudad de México en ese entonces, las cuales fueron una costumbre, aunque en los tiempos de la poeta dichas reuniones eran propicias para que ella disertara sobre temas diversos o leyera sus poemas. El mismo Castorena se refiere a estas visitas cuando narra los momentos en que

---

es decir, ejecutar diariamente algún trabajo en una sala especial, la de labor, juntamente con toda la comunidad. Había dormitorios comunes para todas las monjas, y sólo en caso de enfermedad se permitía dormir en aposentos separados, pero aun en este caso no podía hacerlo sola ninguna, sino acompañada de otras dos religiosas”. *Ibíd.*, 273-4.

<sup>154</sup> “Podían las monjas tener cama, colchón, almohada “de lienzo o cáñamo”, mas no sábanas. Con permiso de la priora, podían poseer multitud de utensilios especiales: libros, imágenes, etc., mas sin su permiso su pobreza era completa, y la vigilancia en este punto era muy estricta. Cuando alguna monja infringía la regla, si la falta era leve, la priora dictaba un castigo sencillo, por ejemplo, rezar ciertas oraciones, confesar su falta ante la comunidad reunida, etc.: pero si la falta era grave se castigaba con la cárcel; se dice en las reglas que el convento deberá tener su cárcel “con los aparejos de las prisiones”, para que “la que no cumpla lo que debe por amor, sea obligada a cumplirlo por temor [...]”. *Ibíd.*, 274.

<sup>155</sup> “[...] el caso de Nueva España era especial, pues no existiendo provincia aún, quedaron sujetas al Arzobispo. Esto es muy importante, porque de ahí nacen las estrechas relaciones entre los diversos Arzobispos y las monjas de San Jerónimo que tan notables fueron en la época de Sor Juana Inés de la Cruz, y que no tendrían explicación alguna sin tener en cuenta esta situación especial. En su interior gobierno, las monjas se hallaban organizadas de la siguiente manera: en primer lugar se hallaba la superiora, en quien residía toda la autoridad y responsabilidad del monasterio. Era elegida por mayoría de votos y duraba en su puesto tres años. Seguía en autoridad la vicaria, ésta suplía a la anterior y era electa también por las monjas del capítulo”. *Ibíd.*

<sup>156</sup> “Respecto a las ocupaciones de las monjas, por la regla se hallaban obligadas a rezar el Oficio Divino, a misa y a tener ocupación común en la sala de labor. Los rezos les ocupaban gran parte del día, y los trabajos manuales las entretenían también bastante tiempo, los ratos sobrantes de estas ocupaciones los dedicaban a quehaceres domésticos, aunque esto en parte mínima porque tenían numerosas criadas a su servicio, y a la actividad que cada una gustase, por ejemplo la cocina, especialmente en su aspecto de dulcería, llegando a tener verdadera fama por las deliciosas golosinas que confeccionaban, y la enseñanza de niñas”. *Ibíd.*, 275.

fue invitado a conversar con Sor Juana<sup>157</sup>. Al respecto, Muriel considera que las dichas reuniones nunca fueron tertulias en el sentido mundano, ni tenían por qué quebrantar reglas<sup>158</sup>. Como quiera, las investigaciones de Josefina Muriel<sup>159</sup> arrojan algunas conclusiones válidas para esta época en cuanto al mundo que Sor Juana vivió y en el cual se desarrollaron sus actividades literarias.

En la *Regla y Constituciones del Convento de San Jerónimo*<sup>160</sup>, se explicita muy claramente cómo era la vida cotidiana de las monjas jerónimas, entre ellas Sor Juana, y cómo una religiosa debía profesar, ateniéndose a la *Regla y las Constituciones*. Peñalosa explica las diferentes funciones de las monjas de la comunidad en el Convento de San Jerónimo de la Ciudad de México. Describe el claustro, el hábito, las regulaciones sobre pobreza, el significado de “Clausura Perpetua” (por ejemplo, la constitución 40) que:

[...] está saturada de puertas, cerraduras, llaves, tornos, velos caídos que oculten el rostro, de suerte que no queda abertura alguna por donde se cuele la comunicación de las religiosas hacia el mundo [...] la monja solicitada en el locutorio, vaya acompañada de las escuchas, no alargue el tiempo de la visita [...] estando cualquier persona de fuera, acompáñenla dos monjas de las más ancianas y honestas [...] <sup>161</sup>.

Las *Constituciones* son minuciosas en cuanto a la rutina, la vestimenta, la convivencia, los actos de piedad, las penitencias y las culpas y penas. También se estipulan los horarios y actividades que durante el día llenaban la vida de las religiosas,

---

<sup>157</sup> “Más felices (que sus lectores) fuimos los que merecimos ser sus oyentes [...]” Véase la nota 72 de esta tesis y cfr. con Castorena Ursúa, *Fama y obras póstumas*, 60.

<sup>158</sup> “...los virreyes podían visitar las comunidades y religiosas sin quebrantar la clausura; por otra parte, las visitas se hacían en días festivos regularmente y a horas determinadas, para que no estorbasen las distribuciones monacales”. Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 277.

<sup>159</sup> *Ibíd.*

<sup>160</sup> Cfr. Joaquín Antonio Peñalosa, *Alrededores de Sor Juana Inés de la Cruz*. (México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1997). El autor compila, traduce y comenta todos los documentos relevantes sobre el Convento de San Jerónimo, su fundación, Regla, Constituciones y Ceremoniales. En dicha obra se encuentran las notas que comentaremos sobre la vida cotidiana de la monja.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, 68.

de modo que poco tiempo les quedaba para otras labores que no fueran las de oficios, rezos, cantos, comidas, trabajo manual y el desempeño de los 5 oficios que a lo largo de la vida en comunidad las monjas iban cumpliendo alternadamente. Los oficios eran: tornera (encargada de dar y recibir recados y entregar a la prelada las cartas o billetes para las religiosas para que fuesen revisadas antes de entregarse a las destinatarias); secretaria, portera (menor y mayor); contadora, que incluía el manejo del archivo; y cocinera. Desde luego existía el cargo de priora, pero éste no se consideraba uno de los oficios generales.

Aunque uno de los documentos de las *Constituciones* encontrados por Peñalosa data de 117 años antes de la profesión de Sor Juana, la siguiente edición de la misma, cotejada por el autor de *Alrededores*, es de 1707 y no varía sustancialmente. A esto se añade la *Regla*, que es distinta, pues la *Regla* es genérica y las *Constituciones* son específicas para cada orden. En cuanto a la *Regla* que en este caso correspondía a “San Agustín”, Peñalosa hace notar que a partir del IV Concilio de Letrán (1215), presidido por el Papa Inocencio III, se estipuló que cada orden religiosa debía sujetarse a una de las cuatro reglas aprobadas entonces: San Agustín, San Benito, San Basilio y San Francisco. La orden de San Jerónimo de España fue aprobada por Gregorio XI bajo la regla de San Agustín y se le permitió confeccionar sus propias constituciones<sup>162</sup>.

El propio Peñalosa comenta que, tal como Sor Juana lo explicita en la *Respuesta*<sup>163</sup>, estudiar, leer y escribir en medio de tantos deberes debió ser complicado y requerir gran disciplina. Sobre todo, es interesante constatar en los textos de Juana la erudición que llegó a acumular gracias a sus lecturas. A pesar de no haber tenido maestros formales, sus estudios debieron ser bastante sistemáticos, si nos atenemos a la calidad de los poemas, los conocimientos de que hace gala y la agudeza de sus hallazgos. Todo esto se muestra en la *Respuesta*, donde Sor Juana describe cómo fue ascendiendo en sus

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, 79.

<sup>163</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 450-1. (405)

estudios con la estructura de las “artes liberales” (el *trivium* y el *cuadrivium*) para finalmente acceder a la teología como ciencia mayor.

En principio, tal como lo reconoce también Méndez Plancarte después de hacer una investigación exhaustiva de la producción literaria en el período virreinal<sup>164</sup>, hoy sabemos que — pese a lo que se haya dicho en contrario durante siglos — el caso de Sor Juana como escritora no fue único<sup>165</sup>. Incluso, a lo largo de estos años hubo muchas mujeres, dentro y fuera de los conventos, que escribieron y aportaron grandes cosas a la sociedad colonial, a pesar de lo cual, apunta Muriel, apenas se sabe de ellas como para realizar biografías, aunque algunos textos sobrevivieron a la destrucción de los archivos<sup>166</sup>. Algunas alusiones a ello se analizarán en el siguiente capítulo

Otro elemento importante, es que la vida monástica era una opción bastante socorrida <sup>167</sup>, al punto que damas de todas las edades y clases sociales optaban por esta vía<sup>168</sup>. No olvidemos, por otra parte, lo que apuntan Hausberger y Mazín respecto al “hondo sentido de sacralidad y piedad religiosa” que caracterizó a la sociedad novohispana<sup>169</sup>. Es decir, estamos hablando no de una sociedad secularizada como la que

---

<sup>164</sup> Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos: 1621-1721*, 2, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1943).

<sup>165</sup> “La pluma de la décima musa americana, la monja jerónima Sor Juana Inés de la Cruz tiene tal luminosidad, que su brillo de genio único ha impedido ver la obra de otras mujeres. Tal ha sido nuestra satisfacción de gozar con sus versos, que se convirtió en el alfa y omega de nuestra cultura femenina”. Muriel, *Cultura Femenina*, 121. En los Capítulos II y V se mencionan a algunas de las monjas novohispanas que dejaron testimonios escritos, aunque su fama no haya alcanzado las alturas de la jerónima.

<sup>166</sup> “Existen en los archivos españoles numerosas informaciones de méritos de mujeres, en las que hay además datos sobre sus vidas como colonizadoras, fundadoras de obras sociales, de familias que han constituido y cuyos hijos han criado y educado. Sin embargo, estas vidas de mujeres increíbles, de acciones tan trascendentales, no llamaron la atención de nadie para motivarlo a convertirlas en tema de una biografía”. *Ibíd.*, 27.

<sup>167</sup> “El que Juana Inés escogiese esa forma de vida hoy nos parece extraño porque la reclusión en monasterios no forma ya parte de nuestro mundo, pero en aquel entonces vivir en un convento era tan común que formaba parte, por decirlo así, de la vida social”. *Ibíd.*, 147.

<sup>168</sup> Llama la atención que “[...]mujeres de singular entendimiento y aventajada hermosura que ocupaban puestos preeminentes en su mundo, como doña Isabel de Tovar y Sotomayor, para quien el poeta Balbuena escribe su *Grandeza Mexicana*, se recluyan en monasterios como éste de San Jerónimo... que doña Juana de Asbaje, dama de la corte, haga lo mismo, y familias enteras se retiren a la vida monástica y el triunfo humano con sus riquezas sea despreciado”. *Ibíd.*, 17.

<sup>169</sup> Velásquez García y otros, *Nueva Historia General de México*, 289.

vivimos ahora, por lo cual es indispensable que situemos a nuestra poeta en el contexto en el que le tocó vivir<sup>170</sup>.

Para terminar este muy breve atisbo del entorno de Sor Juana, es importante mencionar que pese a que las colonias (o los reinos, como apunta Paz) se alimentaban en lo cultural de la metrópoli, siguiendo sus tendencias en los estilos y las temáticas, las características de Nueva España como sociedad plural y multicultural, ofreció a sus artistas una riqueza de visiones y de expresiones que, en el caso de Sor Juana, habrían de distinguirla, al incorporar a su obra elementos diversos que la hacen única en la época. Para ello también haremos un breve apunte de lo que fue el barroco y la herencia del Siglo de Oro español en la literatura de la poeta novohispana.

#### **4. El barroco y la obra de Sor Juana**

Antes de adentrarnos en los textos y las temáticas de Sor Juana, conviene mencionar algunas características del estilo barroco en el que se encuadra su obra. El barroco es un estilo difícil de definir, pero el poeta y filósofo español vecindado en México, Ramón Xirau, se refiere a ello como “lo extravagante y descabellado”<sup>171</sup>. Muchos otros autores han tratado de establecer los límites que llegó a tener esta tendencia, la cual surgió en el arte después del Renacimiento, el cual tendía a rescatar las formas clásicas. El barroco, por su parte, “buscaba distinguirse de éste como parte de un movimiento pendular”, según explica Méndez Plancarte, como reacción a esas formas clásicas, pero no es —en ese sentido— un cambio ideológico sino de carácter técnico<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> “Dos rasgos fundamentales separan la época presente de aquel mundo: primero la omnipresencia de la religión entendida como intervención decisiva de la Providencia y co-extensión de las instituciones eclesiásticas con el todo social”. *Ibid.*, 293.

<sup>171</sup> Xirau, *Genio y Figura*, 23.

<sup>172</sup> “Entre el Renacimiento y el Barroco, no hay sustancial frontera de motivos ideológicos y de actitud humana, sino más bien una diferencia, gradual y matizadísima, de clima estético: un arte más artificioso y

De cualquier manera, el barroco significó un cambio muy importante en la forma de concebir la creación artística, que ahora buscaba más lo conceptual que lo real<sup>173</sup> y que dio pie a estilos a veces abigarrados, a veces ininteligibles por la profusión de imágenes retóricas, muchas de ellas tomadas de las mitologías antiguas y que eran indescifrables para aquellos que no poseían las claves de sus enigmas. Entre otros escritores, Xirau hace notar que el barroco es en buena parte resultado de la reforma que realiza la Iglesia Católica<sup>174</sup>. Aunque el estilo pertenece de inicio a las artes plásticas, el barroco llegaría después al lenguaje. Martín Alonso define al barroco como “estilo dominando en el arte y en la literatura del siglo XVII (que) se distingue por la exuberancia de elementos ornamentales y decorativos, y por el triunfo de la complejidad y la complicación de la forma literaria”<sup>175</sup>.

Pero el barroco dista de ser sólo “un estilo” literario o arquitectónico. Carmen Bustillo comenta que “el término barroco es utilizado hoy en la historia general de la cultura para calificar prácticamente todas las manifestaciones de la civilización del siglo XVII”<sup>176</sup>, y, como tal, es elusivo y su diversidad hace casi imposible encuadrarla en parámetros fijos. Carpentier, por su parte, se burla de la expresión, pues en ciertos diccionarios se tilda de “decadente” (todo arte que declina llega a ser considerado

---

a la vez más puro en el sentido moderno, con una creciente intensificación y complejidad de los elementos intelectuales y sensoriales, y sobre todo, técnicos y expresivos...”. Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*, XI.

<sup>173</sup> “El barroco prefirió una realidad ideal que una idealidad real. Por medio de la mecánica metafórica, fue de la imagen obtenida a una fórmula que contenía la mejor imagen de la imagen. Puede decirse que quiso el resplandor poético de su esencia, algo así como el eco de su voz”. Abreu Gómez, ed., *Poesías completas*, 28.

<sup>174</sup> “La necesidad de que el espíritu y la letra entren por los ojos nace con el Concilio de Trento. Y esta necesidad de hacer que lo sagrado se vuelva sensible, a veces bajo la forma de policromía, otras mediante una mezcla constante de elementos ideales y reales, aparece en las iglesias barrocas, donde vienen a encarnar lo infinito y lo eterno en el color de las imágenes, la carne de los martirios, la inmediatez dorada de los milagros”. Xirau, *Genio y Figura*, 25.

<sup>175</sup> Martín Alonso Pedraz, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, 2, (México: Aguilar, 1990), 735.

<sup>176</sup> Carmen Bustillo, *Barroco y América Latina: un itinerario inconcluso* (Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana / Equinoccio / Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1996), 23.

decadente en algún momento) y más bien con lo barroco sucede algo semejante que con el surrealismo, lo sabemos, lo sentimos, pero es difícil definirlo<sup>177</sup>.

Conviene remitirnos al terreno filosófico para comprender —así sea en parte— la manera como el barroco llegó a instalarse primero en Europa y después en América, lugar donde floreció de una manera distinta, debido a la confluencia de razas y visiones. De acuerdo a Irving Leonard<sup>178</sup>, en la evolución que llegaría a tener el lenguaje y por tanto la literatura, el papel preponderante de la escolástica que se estudiaba en España fue fundamental, “ya que el instrumento más importante de los escolásticos, su método de argumentación, es el silogismo y sus conclusiones tenían carácter de verdad”. Sin embargo, ya en el exceso, pueden conducir al absurdo, pues este recurso se prestó al abuso “por aparentar ingenio” (que, como veremos es una característica del barroco). Este recurso, utilizado con demasiada frecuencia, podría llevar a la destreza verbal que lograba deslumbrar a los oyentes, aunque careciera de fondo.

En el caso de la literatura española, Méndez Plancarte habla de la “latinización” del castellano que en cierto momento llevó a los lingüistas de la época a proclamar que “tan ilustre lengua como la nuestra no sea desigual a la latina [...] lícito le será al poeta todo diferente género de lenguaje que el ordinario”<sup>179</sup>. Siguiendo a Dámaso Alonso, Méndez Plancarte analiza el lenguaje en el poeta más insigne del barroco español, Luis de Góngora, para decir que “la estructura renacentista se sobrecarga [...] de elementos visuales y auditivos [...] y de supervivencias de la literatura clásica, que no tienen ya un simple valor lógico, sino un valor estético decorativo”<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> Alejo Carpentier, “Lo Barroco y lo Real Maravilloso”, *Círculo de Poesía*, 6 (2010), <https://circulodepoesia.com/2010/12/lo-barroco-y-lo-real-maravilloso-conferencia-de-alejo-carpentier/>.

<sup>178</sup> Irving Albert Leonard, *La época barroca en el México colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990), 51.

<sup>179</sup> Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*, XIV.

<sup>180</sup> *Ibíd.*

De ahí las resonancias sonoras de las frases, los giros del lenguaje que repiten sonidos similares, las hipérboles, los retruécanos y toda una galería de recursos estéticos que servirán para adornar las frases y hacer largos parlamentos con situaciones equívocas pero con finales moralizantes<sup>181</sup>. Sin embargo, esto que es común a muchos escritores de la época, que se quedan en el simple ejercicio retórico, es apenas la envoltura de las grandes obras de los escritores que sobrevivieron al estilo y a la época. Hablamos del mismo Góngora (con todo y la incompreensión que sufrieron sus poemas durante siglos enteros); de Quevedo, de Lope de Vega, de Calderón y, en Nueva España, de Sor Juana Inés de la Cruz<sup>182</sup>.

Los autores consultados se explayan al explicar los orígenes y causas del barroco, sus formas y expresiones, así como las impresiones que causan en quienes contemplan los resultados de las obras<sup>183</sup>, sean literarias o arquitectónicas y pictóricas. En lo que están de acuerdo la mayoría de dichos especialistas es en resaltar su carácter elusivo, oscuro y sombrío; de síntesis de contrarios, de metáforas y alegorías; de abundancia de formas y giros de lenguaje; de misterios que hay que descifrar (como apunta Beuchot), pero también donde hay que distinguir la verdad del engaño, para lo cual se usará el ingenio y donde el mundo “nos presentará una armonía secreta e íntima en las cosas que hay que descubrir en su misma vorágine”<sup>184</sup>.

Según Hausberger y Mazín, los artistas en Nueva España fueron partícipes del barroco donde “recamaron, engastaron y engalanaron hasta la hipérbole toda suerte de

---

<sup>181</sup> “Buena parte de la literatura barroca es decorativa y lo es sobre todo, en ciertas consecuencias juguetonas y afiligranadas del culteranismo (sonetos con eco, versos retrógados, artificios formales en general)”. Xirau, *Genio y Figura*, 27.

<sup>182</sup> “No lo es [el artificio] en los espíritus que viven auténticamente su época: no lo es en Quevedo, quien vive el tiempo hasta ver la muerte –“presentes sucesiones de difunto”- en cada instante de presencia; no lo es en Góngora, donde la apariencia misma de estabilidad esconde un constante fluir; no lo es tampoco en Sor Juana, en cuyo Sueño habrán de predominar el cambio y el movimiento”. *Ibíd.*, 27.

<sup>183</sup> Cfr. Leonard Irving, Alfonso Reyes, Alejo Carpentier, Alfonso Méndez Plancarte, Octavio Paz, Carmen Bustillo, Virginia Aspe, Edmundo O’Gorman, Mauricio Beuchot, Ramón Xirau. En el encuadre de la época de Sor Juana, siempre surgirá la alusión al barroco novohispano.

<sup>184</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*, 64.

expresiones”<sup>185</sup>. En el rescate y reencuadre de la antigüedad clásica <sup>186</sup>, Sor Juana juega un papel de primera línea. No obstante, la poesía barroca viene a Nueva España y es imitada por los escritores locales siguiendo los ejemplos del Siglo de Oro. Una vez más, Sor Juana no está sola, aunque su genio y su fama superará a todos los escritores novohispanos de su tiempo<sup>187</sup>.

Aunque el barroco nace en Europa (al parecer su etimología viene del italiano y alude al sustantivo perla<sup>188</sup>), en Nueva España toma carta de naturalización y se amplía, explota, al encontrar un entorno no sólo favorable en la naturaleza desbordante, sino en la mezcla de razas y culturas que acrisolan un nuevo barroquismo más acendrado. De hecho, este nuevo modo de ver la vida se encarna en el criollo más que en el resto de las capas sociales, aunque incluya al mestizo y al “gachupín” —pero no al indígena—; y le permite la formación de una conciencia que poco a poco irá evolucionando hasta convertirse en parte del ser mismo novohispano<sup>189</sup>.

Para Octavio Paz, sin embargo, el barroco novohispano significó trasplantar a tierras del Nuevo Mundo un arte que ya iba de salida en España<sup>190</sup>. El estilo, que se nutre sobre todo de Góngora, pero donde los demás exponentes del Siglo de Oro no están

---

<sup>185</sup> Velásquez García y otros, *Nueva Historia General de México*, 294.

<sup>186</sup> “[...] la principal finalidad de la labor poética durante la centuria analizada (1650-1750) fue recrear el patrimonio de la Antigüedad Clásica ajustado a las verdades de la fe cristiana”. *Ibid.* p. 298.

<sup>187</sup> “[...]existen en la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVII poetas interesantes y aun importantes. Podremos verlos, a veces, como el trasfondo en el cual destaca la obra de Sor Juana. En cierto sentido constituyen, sin embargo, la normalidad literaria que permite el surgimiento de una personalidad como la de Sor Juana”. Xirau, *Genio y Figura*, 31.

<sup>188</sup> Héctor Zagal y Luis Xavier López-Farjeat, “El Barroco Criollo. Una visión mexicana del mundo: Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional”, *SCRIBD* (México: n. d., 1997), <https://es.scribd.com/document/447379370/hector-zagal-barroco-criollo>.

<sup>189</sup> Cfr. Zagal y López-Farjeat, Leonard, Beuchot, Aspe, O’Gorman, entre otros.

<sup>190</sup> “Tampoco hay que caer en el entusiasmo de los historiadores conservadores: las ideas de la generación de Sor Juana y las formas intelectuales y artísticas en que se vertió no eran propias; además, y esto es lo más grave, ya eran viejas: la cultura europea las había abandonado”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 248.

ausentes, inspira a una pléyade de poetas y dramaturgos, de Alarcón hasta Sigüenza, con una producción vasta y aceptable<sup>191</sup>.

No obstante, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, considera que el barroco en Nueva España fue mucho más que “un simple contagio”<sup>192</sup> pues asegura que en todo arte, “el estilo acusa necesidades vitales”. En ese sentido, para O’Gorman, el ser barroco es parte consubstancial al criollo, al nacido en esta tierra, es parte de su alma. Zagal y López-Farjeat apuntan que el “barroco permite al criollo perfilar su propia identidad [...] sabe asumir las confrontaciones”<sup>193</sup>. Existe, pues, entre los especialistas no sólo una especie de revisión de las connotaciones del barroco (que lo revaloran frente al desprecio que sufrió en su momento), sino también en cuanto a lo que significó para la formación del mexicano, en la huella profunda que se aprecia en la sociedad actual, en sus símbolos religiosos e incluso en los ceremoniales políticos... hasta la fecha.

Por su parte, Clara Jünke y Jutta Weisser, explican que “la transculturalidad de la Nueva España hace hincapié en el hecho de que la cultura novohispana no es una entidad cerrada y homogénea, sino más bien un fenómeno dinámico, heterogéneo e híbrido que pone en tela de juicio la dicotomía entre lo propio y lo ajeno”. En el barroco novohispano se encuentran, entrelazan y conectan ideas, conceptos, prácticas, saberes y discursos de distinta procedencia: de la tradición europea, de la cultura precolombina, de la tradición africana y de una “conciencia criolla” que surgió precisamente en el contexto colonial del siglo XVII<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> “Lo primero que sorprende es la abundancia de poetas...Casi todos son medianías pero escriben en uno de los mejores momentos de nuestra lengua y sus composiciones son superiores a las de nuestro pobre neoclasicismo y a las de nuestro vocinglero romanticismo”. *Ibíd.*, 80.

<sup>192</sup> Edmundo O’ Gorman, “Meditaciones sobre el criollismo”, *Academia Mexicana de la Lengua* (México: n. d., 24 de julio de 1970), <http://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-edmundo-o-gorman>.

<sup>193</sup> Zagal y López, “El Barroco Criollo”, 40.

<sup>194</sup> Claudia Jünke, “Sor Juana Inés de la Cruz: identidad criolla y procesos de transculturación”, *Imex*, 15 (2018): 8, <https://www.imex-revista.com/ediciones/xv-sor-juana-ines-de-la-cruz>.

Pero no podemos olvidar el contexto religioso en que se dio la Conquista y la creación de esa Nueva España a la que llegó la Corona española para evangelizar y proteger al Nuevo Mundo y protegerse ella misma de los vientos de la Reforma. Zagal y López explican que el barroco “fue concebido originariamente como un instrumento de propaganda de la contrarreforma”. En ese sentido, el barroco es católico y es jesuita, pues esta orden lo utilizó como instrumento de propaganda de la fe, ya que el barroco “no es fundamentalmente icónico, sino simbólico”, porque pretende representar la realidad que no vemos, “es un estupendo instrumento de propaganda religiosa”<sup>195</sup>. Conviene aquí añadir que, si bien la tarea evangelizadora estuvo en manos de varias órdenes religiosas, tales como los franciscanos, los agustinos y los dominicos, presentes en Nueva España en momentos anteriores a la llegada de los jesuitas, la Compañía de Jesús hizo un trabajo excepcional en la educación, sobre todo —pero no sólo— de las élites y para ello echó mano de multitud de instrumentos que pueden decirse con toda certeza que fueron utilidades del barroco.

A su vez, Ramón Kuri Camacho, reflexiona sobre el tema, al decir que “la estructura del barroco articula tradición oral con identidad histórica. [...] Por ello, el proceso de novohispanización es inseparable de lo barroco, entendido éste como la disponibilidad para inventar y revitalizar, uniendo lo antiguo con lo nuevo”<sup>196</sup>. En ese sentido, para Kuri el barroco forma parte de “un método histórico de explicación” que permite a la nación comprenderse a sí misma a través de diversos niveles que llegan a lo poético: “El barroco novohispano pertenece a esta clase de narración”.

Y en ese esfuerzo por “explicarse” surge, desde luego, un tipo de filosofía que, al estilo de la literatura criolla, no será comprendida cabalmente en el transcurso de los años.

---

<sup>195</sup> Zagal y López-Farjeat, “El Barroco Criollo”, 15-6.

<sup>196</sup> Ramón Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, (México: Universidad Veracruzana, 2008), 30.

Como lo menciona Virginia Aspe en “Las Aporías fundamentales del periodo novohispano”<sup>197</sup>: “[...] la verdadera filosofía no se encuentra en el desempeño del comentario ni en las sùmulas en la cátedra de los colegios, sino en las disputas vitales sobre los problemas reales de la época, en el modo de formular preguntas y establecer los problemas [...]”, pero esta visión apenas se ha empezado a formular en años recientes. El punto es que la forma de hacer filosofía en el período novohispano estaba lejos de seguir sólo un modelo aristotélico de categorías, sino que estaba también imbuida de categorías poéticas. En ese sentido, fue más barroca, porque se trató de consolidar visiones diversas desde la cosmovisión náhuatl, el humanismo renacentista, la escolástica medieval con el modelo aristotélico-tomista y el incipiente modelo moderno de ciencia de cuño nominalista, explica Aspe.

Aunque el enfoque filosófico corresponde a otro capítulo, aquí nos interesa resaltar el aspecto literario de carácter barroco en la producción de la monja jerónima. Es en ese entorno donde veremos cómo descuella Sor Juana, en cuyos textos muchos creen adivinar a Góngora, sobre todo en ciertos poemas, como *Primero Sueño* y algunas de sus loas y autos, —aunque también encuentran influencias de Calderón y hasta de Quevedo—, pero, lo más importante, es que se distancia de ellos para crear algo propio<sup>198</sup>. Antes de mostrar lo que dice la crítica sobre su obra literaria —en general, sumamente positiva a pesar de que procede de personajes muy disímbolos—, es útil presentar un resumen de los diversos géneros. Para ello nos atuvimos al recuento que hace Josefina Muriel<sup>199</sup>:

---

<sup>197</sup> Virginia Aspe Armella, “Las Aporías fundamentales del periodo novohispano”, *Tópicos*, 22 (2002): 117, <http://testrepo.up.edu.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/3934/R0010179.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<sup>198</sup> “El estilo del pensamiento de Sor Juana tiende a perfilar una estructura dibujística antes que pictórica. No procura la expresión sino la ordenación. Sor Juana es totalizadora”. Abreu Gómez, ed., *Poesías completas*, 73.

<sup>199</sup> Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 297-8.

<i>Coplas de música-decasílabos (Romance)</i> .....	3
<i>Décimas</i> .....	35
<i>Endechas</i> .....	10
<i>Glosas</i> .....	9
<i>Letras profanas</i> .....	7
<i>Letras sagradas</i> .....	7
<i>Liras</i> .....	4
<i>Octavas</i> .....	3
<i>Quintillas</i> .....	2
<i>Quintillas redondillas</i> .....	1
<i>Redondillas</i> .....	20
<i>Romances</i> .....	55
<i>Silvas</i> .....	4
<i>Sonetos</i> .....	65
<i>Villancicos</i> .....	15
<i>Prosa</i> .....	10
<i>Autos</i> .....	3
<i>Comedias</i> .....	2
<i>Loas</i> .....	18
<i>Saraos</i> .....	1
<i>Sainetes</i> .....	2

“A estos hay que añadir otra redondilla y otro soneto, tres dedicatorias en verso y tres en prosa que se le atribuyen. Además, dos romances y un soneto que se ponen en duda”, especifica Muriel. No obstante, aún hay algunas obras más que han sido atribuidas a la monja jerónima, pese a que en dos de ellas no está muy clara su autoría y/o participación, como son los casos de la *Loa Sacramental* que, se dice, compuso a los 8

años, y también la “*Segunda Celestina*”, de Agustín de Salazar y Torres, cuyo final algunos atribuían a Sor Juana. Mención aparte merecen los *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer* que posiblemente escribió a fines de 1692 para un grupo de monjas portuguesas que eran sus admiradoras<sup>200</sup>.

Difícil es confirmarlo, pero con Sor Juana sucede algo que no siempre es posible encontrar en otros autores. Su estilo es inconfundible. Es más, se puede decir que creó un estilo y por eso es posible seguir sus huellas en textos que aparecieron hasta muchos años —o incluso siglos—, después de la muerte de su autora<sup>201</sup>. En este sentido, la conjetura que Elías Trabulse hace en su libro *Cartas de Serafina de Cristo*<sup>202</sup>, acerca de que ese texto habría sido, en realidad, redactado por la propia Sor Juana, merece la refutación de Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, quienes, en su libro *Serafina y Sor Juana*<sup>203</sup>, hacen un amplio recorrido grafológico y estilístico para deducir que la teoría de Trabulse no se sostiene. Volveremos sobre este punto en el Capítulo V, al comentar las reacciones a la *Carta Atenagórica*.

Por otro lado, la variedad de géneros y temáticas que la monja jerónima luce en diversos textos nos habla de sus lecturas, de sus intereses personales, sus compromisos y sus preocupaciones. Si su obra es un trasunto de su vida, en ella encontramos riqueza de temas, de estilos y profundidad en su compromiso con la verdad y con su vocación

---

<sup>200</sup> Alatorre, *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*, 9. También se encuentra en Alatorre, ed., *Obras Completas*, 307. En este punto sí difieren las ediciones de Méndez Plancarte y Alatorre, pues el primero ya había fallecido cuando Martínez López descubre el manuscrito de referencia. Cfr. Juana Inés de la Cruz, *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*, ed. Yadira Munguía. (España: Ediciones Universidad de Navarra, 2019); y Enrique Martínez López, “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos”, *Revista de Literatura*, 33 (1968): 139-75, <http://www.journals.unam.mx/index.php/prolija/article/view/31253>.

<sup>201</sup> “Si conoce aunque sea medianamente la obra de sor Juana, verá que no hay sino una conclusión posible ¡Cómo reluce en ellos (los Enigmas) su marca de fábrica!”. Alatorre, *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*, 13.

<sup>202</sup> Elías Trabulse, ed., *Cartas de Serafina de Cristo 1691, Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Gobierno del Estado de México, 1996).

<sup>203</sup> Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio, *Serafina y Sor Juana: 2a. Edición (“corregida y muy aumentada”)* (México: El Colegio de México, 2014).

literaria<sup>204</sup>. Una de las características que distingue a Sor Juana de entre muchos escritores de su época (en España y en México) y que muestra su apertura al universo que la rodea, es el uso de los lenguajes que usaban los grupos sociales de la sociedad novohispana<sup>205</sup>. Si bien —como “hija del barroco” y ávida lectora de libros clásicos— usa géneros traídos de España y temáticas y formas que tienen que ver con el mundo europeo, para Sor Juana el mundo prehispánico es una referencia indispensable —incluso en la forma cómo éste admite la religión católica—<sup>206</sup> y para ella es importante que esa voz se exprese<sup>207</sup>.

No obstante, el grueso de su producción está centrado en las ocupaciones y preocupaciones de la sociedad de su tiempo. Aquí tercián sus biógrafos. Mientras que Octavio Paz, quien opina que la vocación religiosa de Sor Juana nunca fue profunda, resalta que “más de la mitad de la producción literaria de Sor Juana está compuesta por piezas de ocasión”<sup>208</sup>; Xirau pone el contrapunto: “¿acaso no existen poemas, textos en prosa, autos sacramentales, villancicos, que indican su religiosidad y, más contundentemente, su fe?”<sup>209</sup>. Abreu observa que “los géneros literarios que cultivó Sor Juana facilitan el conocimiento de [...] su obra”. Se bifurcan, dice, en poéticos y críticos:

---

<sup>204</sup> “Sor Juana se queja del mundo que la persigue, renueva el tema de la rosa siempre perecedera, se refiere a un retrato y, curiosa coincidencia con Plotino, el que nunca se dejó retratar, ve en él la sombra de una sombra... niega los falsos remedios de la esperanza, refiere vidas históricas y míticas (Lucrecia, Pompeyo, Julia, Porcia, Príamo, Tisbe), juega con “consonantes forzadas”, refiere su amor imposible, sus imposibles celos, discurre sobre si es mejor amar o ser amada, querer o aborrecer, mitiga pasiones, remedios fáciles para ‘amar sin mucha pena’, rinde homenaje a reyes, virreyes y virreinas, refiere una corrida de toros, emplea silogismos para dirigirse a sus amigos y maestros, alaba a la Virgen y al Señor”. Xirau, *Genio y Figura*, 116.

<sup>205</sup> “En sus canciones y Villancicos Sor Juana no sólo usa admirablemente el habla popular de mulatos y criollos sino que incorpora la lengua misma de los indios, el náhuatl. No la mueve un nacionalismo poético sino todo lo contrario: una estética universalista y que se complace en recoger todos los pintoresquismos y hacer brillar todos los particularismos”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 75.

<sup>206</sup> Cfr. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 3-21. (367) Donde Occidente y América, entre otros personajes, disertan sobre la evangelización.

<sup>207</sup> “De los esclavos indios, negros y mulatos, toma modismos, refranes y formas de expresión lírica. El hablar de estas gentes lo vierte en sus Villancicos y sus Letras Sagradas y Profanas. Se burla de las alteraciones fonéticas que ofrece el castellano en la región mexicana; y acomoda la pronunciación y la escritura de sus poemas a las normas del lugar”. Abreu Gómez, ed., *Poesías completas*, 75.

<sup>208</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 249.

<sup>209</sup> Xirau, *Genio y Figura*, 78.

“los primeros denuncian su intimidad y, aunque no fueron los más persistentes, fueron los más hondos”<sup>210</sup>.

Sin detenernos demasiado en el análisis literario, sí es importante apuntar dos cuestiones que nos darán, al menos, pistas de la trascendencia de su obra: su valor literario y los temas abordados. En cuanto al valor literario, hoy existe consenso respecto a la importancia de Sor Juana no sólo en la literatura mexicana, sino en la lengua española. Para Octavio Paz ella sigue siendo el gran exponente de la literatura novohispana<sup>211</sup>. En ese sentido, nadie le disputa un lugar que se ganó ya en vida, caso no siempre posible para un escritor. Además, su diversidad y amplitud de temas y visiones, es algo que difícilmente puede encontrarse en otros autores mexicanos. Para darnos una idea de la ponderación que se ha hecho de su obra, veamos algunas expresiones de escritores y críticos que analizaron su estilo y valor literario.

Para el catedrático y especialista en literatura hispanoamericana, José Carlos González Boixó, “el dominio de los metros [métricas] más variados” que muestra Sor Juana es total. Considera que es innovadora pues recupera formas en desuso y “su perfección es tal que es difícil encontrar rimas inadecuadas o acentuaciones forzadas”<sup>212</sup>. Alfonso Méndez Plancarte, el paciente y sistemático recopilador de la obra de Sor Juana, define en pocas palabras su opinión: “Prosista insigne [...] eminencia en la órbita teatral [...] prodiga los más frescos primores de poesía religiosa y costumbrista”. La califica de “magistral sonetista” y respecto a la que él considera su obra cumbre, *Primero Sueño*, dice que “[...] tiene aliento y grandeza”<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Abreu Gómez, ed., *Poesías completas*, 92.

<sup>211</sup> “Hay que repetirlo una y otra vez: Sor Juana es uno de los grandes versificadores de la lengua. Si no fuesen notables por otros conceptos, estas composiciones retendrían nuestra atención como ejemplos del arte métrico. Pero nos conquistan también por la riqueza de las imágenes y la gracia de los giros verbales”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 249.

<sup>212</sup> José Carlos González Boixó, ed., *Poesía Lírica de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Red Editorial Iberoamericana, 1993), 44.

<sup>213</sup> Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos*, XXII.

El poeta y filósofo Ramón Xirau, al analizar la obra de Sor Juana habla de “complejidad y hondura”<sup>214</sup> Y para Sergio Fernández, escritor, crítico literario y también recopilador y entusiasta divulgador de su obra: “[...] Sor Juana se subraya como lo que es: un ser que espanta tanto por la fuerza que irradian su inteligencia y su talento unidos [...]”<sup>215</sup>. Estas, además de otras opiniones de diversos escritores, críticos, estudiosos de la cultura novohispana e historiadores, que ya se han mostrado aquí, más el testimonio de estos tres siglos y medio de encuentros, desencuentros, revaloraciones y homenajes, nos hablan de la significación que Sor Juana ha tenido para nuestra cultura.

El segundo punto que no puede soslayarse en este brevísimo examen es el referente a la temática de las obras en Sor Juana. Paz asegura que más de la mitad de sus composiciones son piezas de ocasión y la mayoría por encargo: “homenajes, epístolas, parabienes, poemas para conmemorar la muerte de un arzobispo o el cumpleaños de un magnate”<sup>216</sup>. En estas obras “de ocasión”, como les llama Paz, Sor Juana suele hacer gala de sus conocimientos en materia de mitología greco-romana. Tarsicio Herrera Zapién, elaboró un exhaustivo análisis de las influencias e inspiraciones de Sor Juana, provenientes sobre todo de obras clásicas como *La Eneida*, de Virgilio, entre muchas otras. Mientras que Paz desestima la erudición de Sor Juana en los textos donde cita o alude a temas clásicos: desde los dioses y los mitos hasta los personajes históricos, sean trágicos o proverbiales. Herrera Zapién elabora una correlación sistemática de los versos de Sor Juana y aquellos provenientes de las obras clásicas y demuestra con método y

---

<sup>214</sup> Xirau, *Genio y Figura*, 32.

<sup>215</sup> Sergio Fernández, ed. *Una antología general de Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Secretaría de Educación Pública / Universidad Nacional Autónoma de México, 1982), 14.

<sup>216</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 249.

rigor<sup>217</sup>, que los poemas de Sor Juana no pudieron haberse escrito con una simple lectura de recopiladores, como sugiere Paz<sup>218</sup>.

A lo largo de toda su investigación, Herrera Zapién va mostrando la inspiración que Sor Juana extrajo de los pasajes de diversos autores como Ovidio, Virgilio, Marcial, Homero, Horacio y Catulo, en varios de sus poemas y obras dramáticas.

Un ejemplo es el poema “Alma que al fin se rinde al amor resistido: en alegoría a la ruina de Troya”, donde Herrera Zapién compara los versos de Virgilio sobre la toma de Troya con el poema de la monja<sup>219</sup>, haciendo esta correlación:

Cogióme sin prevención  
Amor, astuto y tirano:  
con capa de cortesano  
se me entró en el corazón.  
Descuidada la razón  
y sin armas los sentidos  
dieron puerta inadvertidos;  
y él, por lograr sus enojos,  
mientras suspendió los ojos  
me salteó los oídos.

Aunque Herrera Zapién menciona que en los primeros versos (4) sólo se “percibe vagamente la situación planteada por Virgilio”, en el verso sucesivo, “dieron puerta inadvertidos” se corresponde con el de la Eneida “Se franquearon las puertas”. El

---

<sup>217</sup> Cfr. Herrera Zapién, *Buena Fe*.

<sup>218</sup> “Las fuentes del relato de (Baltazar) de Vittoria (Teatro de los Dioses de la Gentilidad) ... son las mismas que manejó Sor Juana, en su Neptuno Alegórico y en otros escritos: Vincenzo Cartario, Pierio Valeriano, Textor, Natal Conti, etcétera”. *Ibid.*, p. 120. Véase “En el argumento del primer lienzo (del Neptuno) Sor Juana señala que la imagen del libro de Cartario está inspirada en una descripción de Pausanias. ¿De dónde sacó Sor Juana esta información? Ya lo mencioné... Aunque Sor Juana se complacía siempre en citar a sus autores con libresca delectación, no mencionó nunca a Vittoria”. *Ibid.*, 213.

<sup>219</sup> “La originalidad de nuestra Fénix consiste en haber seguido creativamente a través de seis estrofas (número 100 de sus citadas Obras Completas) las diversas incidencias con que Virgilio narra la toma e incendio de Troya, y en haberlas ido comparando con la capitulación de un alma asediada de amores”. *Ibid.*, 62.

siguiente verso de Sor Juana: “mientras suspendió los ojos” alude a: “admiran la mole del caballo” de Virgilio, y “me saltó los oídos” con “Por tales insidias y el arte de Sinón el perjuro/ es creído el caso”<sup>220</sup>. Y así continúa con éste y otros poemas, haciendo la correlación entre los versos de las obras de Virgilio, Juvenal, Ovidio, entre otros.

Los textos donde mejor se leen estas referencias, que incluyen también —nos dice Paz— “neoplatonismo hermético” que bebe de la fuente de la antigua sabiduría egipcia<sup>221</sup>, son las loas y otros poemas dedicados a cantar las glorias de los gobernantes. Esto no era, ni mucho menos, extraño en la época<sup>222</sup>. En el *Neptuno Alegórico*, Sor Juana hace un extenso recorrido por la mitología para comparar al nuevo Virrey, Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, Marqués de la Laguna y Conde consorte de Paredes, con el dios romano Neptuno, que gobierna las aguas y los mares. En la narración de los diversos lienzos del arco triunfal que le fue preparado al Virrey, Marqués de la Laguna, para su entrada a la Catedral, Sor Juana explica el significado de cada lienzo. De paso, alude a la condición “lacustre” de la Ciudad de México y sus problemas, como las inundaciones procedentes del lago de Texcoco, de aguas saladas, sobre las dulces del lago de Tenochtitlán, un peligro que perduró hasta 1884:

---

<sup>220</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>221</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 216.

<sup>222</sup> “El Renacimiento introdujo los arcos triunfales y otros elementos que no sólo evocaban el pasado romano, sino que anunciaban al nuevo estado absolutista. A su vez, la edad barroca modificó profundamente el triunfo renacentista. La participación de máscaras, danzantes y personajes disfrazados, así como la erección de arcos triunfales que eran verdaderos enigmas y que requerían una explicación, cambiaron la naturaleza de la fiesta. La entrada, sin dejar de ser un rito político, se orientó hacia la representación”. *Ibíd.*, 197-8.

En el otro, Señor, que a mano diestra  
en aquella anegada ciudad nuestra  
cuánto puede incitado  
el poder de los dioses irritado,  
se ve la reina de los dioses, Juno,  
el socorro impetrando de Neptuno,  
que hiere con el ínclito tridente  
al que retrocedente  
cerúleo monstruo ya con maravilla  
al límite se estrecha de la orilla.  
Y no menos, Señor, de vuestra mano  
la cabeza del reino americano  
que por su fundamento  
a las iras del líquido elemento  
expuesta vive, espera asegurada  
preservación de la invasión salada<sup>223</sup>.

Cuantos críticos de poesía han tocado el tema de las referencias a los clásicos, están de acuerdo que ésta era una práctica común del barroco de la época, tanto como la costumbre de agasajar a los reyes y virreyes en ceremonias especiales y obsequiarles arcos triunfales con alegorías que los sitúan como nuevos héroes con virtudes excelsas<sup>224</sup>; pura retórica<sup>225</sup>.

Pero la inspiración en diversos mitos grecorromanos y egipcios se trasmina a muchas otras obras. Sin ir más lejos, al *Primero Sueño*, el poema más importante de los

---

<sup>223</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 405. (402)

<sup>224</sup> “La mitología es referencia obligada para el poeta renacentista y barroco”. González Boixó, ed., *Poesía Lírica*, 45.

<sup>225</sup> “Esas hipérbolos y adjetivos retumbantes obedecían a un sistema de metáforas, metonimias y sinécdoques fundado en una triple equivalencia: el orden del universo era el modelo del de la sociedad [...]. Nadie creía que el pobre Carlos II fuera realmente un sol. Al mismo tiempo, en el código de emblemas políticos y estéticos, el rey –cualquiera que fuese- era un sol”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 261.

escritos por Sor Juana, al tratarse de su itinerario hacia el conocimiento de la verdad y la libertad<sup>226</sup>.

Así, Sor Juana escribe:

Tanto no, del osado presupuesto  
revocó la intención, arrepentida,  
la vista que intentó, descomedida,  
en vano hacer alarde  
contra objeto que excede en excelencia  
las líneas visuales  
-contra el sol, digo, cuerpo luminoso,  
cuyos rayos castigo son fogoso,  
que fuerzas desiguales  
despreciando, castigan rayo a rayo  
el confiado, antes atrevido  
y ya llorado ensayo  
(necia experiencia que costosa tanto  
fue, que Ícaro ya, su propio llanto  
lo anegó enternecido)-,  
como el entendimiento aquí vencido  
[...]<sup>227</sup>.

Sus alusiones a personajes míticos de destino trágico, como Ícaro y Faetón, son constantes.

Otros temas desplegados en los autos sacramentales, loas, villancicos y poemas tienen que ver con pasajes bíblicos. Sor Juana demuestra no sólo el conocimiento que tiene de los profetas y otros personajes del Antiguo Testamento, sino que se adentra en el sentido de la evangelización y los asuntos de ortodoxia que preocupaban en esa época en que la reforma protestante crecía y se expandía por Europa.

---

<sup>226</sup> “Primero Sueño: se trata del mejor poema filosófico en lengua española; se trata también de la culminación misma del Barroco de Sor Juana”. Xirau, *Genio y Figura*, 105. Cfr. González Boixó, ed., *Poesía Lírica*; y Fernández, ed. *Una antología general*.

<sup>227</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 513. (216)

En el Auto Sacramental *San Hermenegildo*<sup>228</sup>, la poeta hará una defensa de la fe católica frente al arrianismo, una herejía que floreció en Europa entre el siglo IV y el VI. Al ser encarcelado Hermenegildo, su padre le pide aceptar al Obispo arriano para asegurarle sus derechos dinásticos del reino godo, y él exclama:

La Fe que adoro, sola  
es la herencia que estimo.  
De nada me lastimo,  
pues ella se acrisola.  
¡Piérdase enhorabuena el Laurel Godo,  
que con tener mi Fe, lo tengo todo.

El *Auto de San Hermenegildo* se sitúa en la polémica que en los primeros siglos del Cristianismo protagonizaron San Atanasio, San Agustín y otros Padres de la Iglesia en contra del arrianismo, el cual sostenía que Jesucristo no era un solo ser con el Padre, sino estaba subordinado a él y era un mediador entre Dios y el ser humano. A pesar de que esta tesis fue combatida en el Concilio de Nicea, las tribus germánicas —en especial los godos— se inclinaban por ella.

La obra de Sor Juana, *San Hermenegildo*, cuenta la historia de los visigodos españoles: Leovigildo, rey que profesaba el arrianismo y cuyo hijo Hermenegildo se convierte al Catolicismo por influencia de su esposa, una princesa franca. La moraleja del Auto Sacramental estaba dirigida a despejar las herejías en este punto, como otras obras de la monja versaron sobre importantes dogmas con un fin pedagógico, como se acostumbraba en la época, al modo de los jesuitas. Algo muy importante a subrayar es que Sor Juana no es una poeta mística, pero eso no le quita profundidad religiosa a sus obras sacras. Y en su *Carta Atenagórica* —que tuvo ecos en algunos de sus poemas—

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, 97. (369)

demuestra que también sabe disertar sobre temas teológicos. En lo que ella llamó *Crisis de un Sermón* y que es una disquisición sobre uno de los 6 sermones “del Mandato” (se refiere al mandato de “amaos los unos a los otros” legado por Jesucristo en la celebración de la pascua del jueves santo). Este sermón fue pronunciado por el jesuita portugués Antonio Vieyra 40 años antes y Sor Juana refuta sus tesis sobre las “finezas de Cristo”, que se oponen a las tesis de tres padres de la Iglesia: San Agustín, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo, a los cuales ella defenderá con argumentos tanto lógicos como teológicos<sup>229</sup>. Sobre este tema de las finezas se abundará en el apartado del análisis de la *Atenagórica*.

Un tema recurrente en la poesía de Sor Juana es el amor. De hecho, sus mejores poemas de la *Lírica Personal* son poemas de amor y de amistad amorosa. Y sobra quien acuse extrañeza de que una monja del siglo XVII nos siga deleitando con descripciones profundas de los amores desdichados y de las entregas absolutas, pese a que —dicen los especialistas— la poesía no es necesariamente autobiográfica y la poesía barroca aún menos<sup>230</sup>. No obstante, más que poemas de amor se trata de poesía del desamor. La hipótesis de Paz es que Sor Juana estaba sola y esto era al mismo tiempo un remanso para reflexionar sobre el amor y un acicate para recrear en su poesía el mundo propio<sup>231</sup>. Uno de sus poemas más bellos es el marcado con el número 164 en las *O. C.* titulado “En que satisface un recelo con la retórica del llanto”:

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, 430. (404)

<sup>230</sup> “La poesía de Sor Juana, como la de todos los poetas, nace de su vida, a condición de comprender que la palabra vida —en todos los casos, pero sobre todo en el suyo— designa no sólo a los actos sino a las imaginaciones, las ideas y las lecturas... lo que llamamos experiencia abarca lo real y lo imaginario, lo pensado y lo soñado”. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 371.

<sup>231</sup> “Celos, ausencia, muerte: nombres distintos de la soledad. A solas y porque está sola, inventa estas situaciones; a su vez, las situaciones inventadas le sirven para desahogarse y conocerse: su vida imaginaria también es un método de introspección”. *Ibíd.*, 376-7.

Esta tarde, mi bien, cuando te hablaba,  
como en tu rostro y tus acciones vía  
que con palabra no te persuadía,  
que el corazón me vieses deseaba,  
y Amor, que mis intentos ayudaba,  
venció lo que imposible parecía:  
pues entre el llanto que el dolor vertía,  
el corazón deshecho destilaba  
[...]<sup>232</sup>.

Así también Juana aborda los celos que, como sabe todo ser humano que alguna vez se haya enamorado, merodean punzantes alrededor de los amantes. Una de las características de la poesía de Sor Juana es que no sólo es técnicamente correcta y aun —en ciertos poemas— perfecta, sino que es profundamente introspectiva. En el análisis de los celos rivaliza con Marcel Proust, tal vez el novelista más conspicuo en materia de introspección del fenómeno de los celos en las relaciones amorosas.

Salvadas las distancias en el tiempo y la cultura, y sin que haya habido ninguna influencia entre Sor Juana y Proust (1872-1919), sí es posible advertir algunas coincidencias en cuanto a la profundidad en el tratamiento literario de fenómenos como los celos. De hecho, autores como Alejo Carpentier consideran a Proust como un autor barroco por su estilo preciosista, capaz de jugar con el tiempo y los detalles y “enlazar pensamientos y conceptos a través de una cultura prodigiosa”<sup>233</sup>.

Así, leyendo al escritor francés<sup>234</sup>, vemos cómo describe en *Un amor de Swan*<sup>235</sup>, las angustias y sufrimientos del protagonista —Carlos Swann— enamorado de Odette:

---

<sup>232</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 406. (164)

<sup>233</sup> Carpentier, “Lo Barroco y lo Real Maravilloso”.

<sup>234</sup> Elaboración propia.

<sup>235</sup> Cfr. Marcel Proust, *En busca del Tiempo Perdido. Por el Camino de Swann*, 1 (Buenos Aires: Pluma y Papel Ediciones, 2002), 227.

Sus celos, como un pulpo que echa primero una amarra y luego otra, y luego otra; se ataron sólidamente en ese momento... [...] ¿Qué mentira tan grande debía estar diciéndole Odette, cuando ponía aquella mirada...? Se le ocurrió que, no sólo estaba esforzándose por ocultarle la verdad... [...] Cuando Odette dejara de ser para él una criatura ausente, deseada, imaginaria: cuando el sentimiento que Odette le inspiraba no fuera ya del mismo linaje de misteriosa inquietud ... cuando se crearan entre ellos lazos normales que acabaran con su locura y su tristeza, entonces los actos de la vida de Odette ya le parecerían de escaso interés en sí mismos, como sospechara ya varias veces que en realidad lo eran.

Sor Juana glosa en sus poemas:

¿Vesme, Alcino, que atada a la cadena  
de amor, paso en sus hierros, aherrojada  
mísera esclavitud, desesperada  
de libertad, y de consuelo ajena?  
... ¿Vesme derramar sangre en el camino,  
siguiendo los vestigios de un engaño?  
¿Muy admirado estás? ¿Pues ves, Alcino?  
Más merece la causa de mi daño<sup>236</sup>.

Sor Juana fue también una mujer que se afirmó como tal. A pesar de que asumía las limitaciones que en esa época constreñían a las mujeres en el mundo, en particular el académico, nunca creyó que su condición de mujer le restase facultades para acceder al conocimiento o para desarrollar sus capacidades de razonamiento y de disertación<sup>237</sup>. En la *Respuesta*, por ejemplo, defiende su derecho a estudiar y a escribir, y aunque se muestra de acuerdo con la costumbre de la época de que las mujeres no acudieran a las escuelas,

---

<sup>236</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 415. (173)

<sup>237</sup> “Sor Juana fue feminista precisamente porque fue mujer. No hay principalmente amargura en su célebre *Hombres necios* que acusáis... ni la hay en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Si hay algo en ambas es, más bien, alborozo... El feminismo de Sor Juana es ante todo afirmación de la igualdad de capacidades, tanto emocionales como intelectuales -sobre todo intelectuales- entre los hombres y las mujeres”. Xirau, *Genio y Figura*, 44-5.

dice. “[...] que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, sino muy provechoso y útil”<sup>238</sup>.

La obra más famosa de las que tocan la diferencias entre hombres y mujeres es el de las redondillas “Contra los hombres que acusan a las mujeres lo que ellos causan”, las cuales —por tratarse de un asunto muy ligado a las convenciones sociales— lograron atravesar los siglos, mucho antes de que el tema del acceso de la mujer al conocimiento se asentara en la agenda pública. Pero la convicción de Juana Inés acerca de que las mujeres debían tener las mismas oportunidades que los varones a la educación, la cultura y el conocimiento se respira en toda su obra, de poemas a villancicos, de loas a cartas y de poesía a prosa. En esta última defenderá con toda su inteligencia su propia pasión por el saber y la utilidad que esto traería a la sociedad<sup>239</sup>.

Hay muchos otros temas que Sor Juana aborda en su producción literaria. Como no se trata de hacer un análisis exhaustivo, no ahondaremos más en ello. No obstante, el asunto que sí nos ocupa en esta tesis es la libertad en la obra de Sor Juana. A ello, a comprender la libertad, a defenderla, a escudriñar su significado en diversos órdenes Sor Juana dedicará párrafos enteros. Verso tras verso, argumento tras argumento, en su producción de alrededor de 400 diversos textos, hay más de 300 referencias explícitas, además de las que pueden inferirse por el contexto, dedicadas a la libertad en diversos sentidos y ámbitos.

A reserva de desarrollar más adelante el abordaje filosófico de la libertad en la obra de Sor Juana, sólo añadiremos que para la poeta esta condición humana está presente de una manera única y existencial. En el examen que haremos de su obra y de su vida, entraremos en el entorno cultural de la Nueva España del siglo XVII, para después analizar los textos y datos que nos den pistas sobre las tradiciones filosóficas y los

---

<sup>238</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 462. (405)

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 462. (405)

personajes que más dejaron huella en su pensamiento. Esperamos que este análisis también ayude a explicar, a través de Sor Juana y su obra —que ha trascendido los siglos— un momento poco valorado aún de nuestra historia patria, pero que está muy presente en nuestro ser como nación.

## CAPÍTULO II

### **Sor Juana, una mujer en su tiempo y circunstancia**

En diversos textos dedicados a estudiar la singularidad de los aportes que Sor Juana Inés de la Cruz hizo a la literatura femenina novohispana, suele soslayarse el contexto en el que se encontraban las mujeres enclaustradas desde finales de la Edad Media hasta bien entrado el siglo XVII, así como el desarrollo de sus dotes intelectuales.

No es nuestro propósito hacer un recuento histórico ni estudiar específicamente la condición femenina en el seno de la Iglesia Católica, pero conviene distinguir en el curso de los siglos las formas como la mujer fue encontrando su lugar —secundario en la estructura— pero indispensable en el concierto eclesiástico. Como parte de la reforma de Trento, se encontrará que las actividades de muchas mujeres célibes en apoyo a las labores de evangelización se desarrollaban dentro de las órdenes religiosas creadas para ello, algunas con una vocación de clausura centrada en la contemplación y la oración, pero muchas otras volcadas hacia el servicio externo en la educación femenina y la asistencia social. Muchas más mujeres, sin embargo, no pertenecían a órdenes establecidas sino a distintos grupos, dedicados a auxiliar a clérigos y diócesis, y aunque algunas vivían en pequeñas comunidades, como los llamados beaterios, otras simplemente se adherían a conventos ya establecidos, vivían en sus casas y participaban de variadas formas en apoyo a sus diócesis.

Y aun cuando en muchos casos, estas mujeres mantenían lazos estrechos con órdenes religiosas masculinas, o con representantes del clero secular, estos grupos no se encontraban ni reglamentados ni organizados. De ahí la proliferación en ciertos momentos, de movimientos autónomos, tipo las beguinas<sup>240</sup> y otros similares, que

---

<sup>240</sup> Las beguinas fue una asociación de mujeres cristianas, con inclinaciones contemplativas, que buscaba hacer el bien cuidando a pobres, enfermos y desamparados, pero sin ninguna regla o constitución. El

generaban preocupación al interior de la jerarquía eclesiástica. Las reformas emanadas del Concilio de Trento y posteriores normatividades y ordenanzas específicas (como el *Breve*, publicado por Paulo V en 1591)<sup>241</sup> iban encaminadas a darle estamento y mando a dichas comunidades, con el objeto de mantener un mayor control y asegurarse el cuidado de la honra y la educación de muchas mujeres que no tenían ningún estatus social, ni respaldo masculino en una sociedad que así lo exigía.

Durante muchos siglos, los estudiosos —incluidos recientemente los sínodos de Obispos y los Papas Juan Pablo II y Francisco I— se refieren a las aportaciones de mujeres en los inicios del Cristianismo, en algunos casos con un papel protagónico, como eran las diaconisas, que fueron perdiendo jerarquía en la medida que la Iglesia se institucionalizaba. Sin embargo, la cuestión femenina, lejos de ser olvidada, se convierte en un problema a resolver. Cómo se llega a abordar el asunto en los distintos momentos de la vida de la Iglesia no es objeto de esta tesis, pero por la importancia que reviste para nuestro planteamiento y su personaje central, Sor Juana Inés de la Cruz, nos detendremos brevemente en el caso específico de San Jerónimo, considerado Padre de la Iglesia y traductor de la *Biblia* a la *Vulgata*, promotor de la educación femenina, misión que realizó a través de un puñado de sus seguidoras, en particular Santa Paula. Como se recordará, el convento en el que se desarrolla la vida y obra de Sor Juana es precisamente el de Santa Paula y tiene como patronos a esta Santa y a su maestro, San Jerónimo. A la figura de estos dos santos acudiré Sor Juana, como anclas en su defensa frente a quienes cuestionaron su afición a las letras, fueran sagradas o clásicas.

---

movimiento nació en el siglo XII y aunque fue combatido por diversos grupos y Papas, logró subsistir durante siglos.

<sup>241</sup> Paulo V, “Breve de Paulo V. Bulas y Breves”, *Portal de Archivos Españoles* (n. d.), <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/17621>.

Asimismo, la poeta se respaldará en figuras señeras en la historia del pensamiento y de la expresión de las ideas, para arroparse en ellas y justificar sus aficiones al estudio y a la escritura. Tanto en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, como en la llamada *Autodefensa Espiritual* o *Carta de Monterrey*, se mencionan mujeres de la antigüedad, de la *Biblia* y de la historia de la Iglesia que servirán a la monja jerónima de inspiración en su camino hacia el conocimiento. En la *Respuesta*, Sor Juana hace alusión a 43 mujeres, que por diversos motivos tomará como modelos.

## **1. Mujeres enclaustradas, acceso al conocimiento y expresión literaria**

### **a. Contexto general**

No entraremos a analizar cómo era la situación y el estatus de las mujeres dentro de la Iglesia antes del siglo XVI pues ello rebasaría los términos de este análisis. Sin embargo, es muy importante resaltar que dentro de las muchas nuevas regulaciones que trajo el Concilio de Trento, se encontraba la normatividad que en adelante se seguiría respecto a las mujeres y en particular, aquellas que se dedicaran al servicio de la Iglesia, ya fuera dentro de una congregación o un convento o de forma voluntaria y sin ligas específicas.

Como explica Elizabeth Leffeldt, en *Disciplina, Vocación y Patronage*: “Antes del Concilio de Trento, las religiosas habían podido expresar una amplia gama de vocaciones piadosas. Vivían en comunidades cerradas y no cerradas. Se adhirieron a los modelos tradicionales del monasterio contemplativo y persiguieron apostolados activos de servicio en el mundo secular”<sup>242</sup>. En realidad, el esfuerzo por encauzar el servicio femenino en la

---

<sup>242</sup> Elizabeth Leffeldt, “Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate”, *The Sixteenth Century Journal*, 30/ 4 (1999) 1009-30, [www.jstor.org/stable/2544609](http://www.jstor.org/stable/2544609).

Iglesia tuvo antecedentes muchos años atrás. El enclaustramiento obligatorio de órdenes femeninas comenzó con el decreto del Papa Bonifacio VIII de 1298, *Periculoso*<sup>243</sup>, pero no fue acatado de forma estricta, sino en casos muy señalados, como fue la reforma del clero que hicieron Isabel la Católica y Fernando de Aragón en España. Sin embargo, el espíritu de ese decreto fue ratificado posteriormente en el Concilio de Trento y desde ahí se desplegaría hacia el Nuevo Mundo<sup>244</sup>.

El decreto *De regularibus et monialibus*, emanado de Trento, se refiere a las normas generales para el tratamiento del clero regular y de las monjas. De sus 21 capítulos sólo seis se refieren a las mujeres (V, VII, IX, X, XVII y XVIII), otros tres (XI, XII y XIII) son exclusivos de los sacerdotes y el resto tiene un carácter común.<sup>245</sup> En resumen, el decreto buscaba que las monjas se apegaran a la pureza de la regla en la que hubieren profesado, llevaran una vida de oración y recogimiento, cumplieran con los votos de pobreza, castidad y obediencia, que fueron reforzados con un cuarto voto, el de clausura, y se sometiesen a la vigilancia de clérigos varones.

Las regulaciones del Trento se referían sólo a las monjas ya profesadas; sin embargo, unos años después Paulo V emitió una bula, *Circa pastoralis*, que extendió los requisitos de enclaustramiento a las órdenes terciarias y otros grupos y casas de mujeres que hasta entonces participaban en labores más bien externas, lo cual implicó una recomposición en la estructura monacal que tardaría siglos en regresar a su estamento anterior, pese a las muchas necesidades de trabajo femenino en labores asistenciales y

---

<sup>243</sup> En este decreto (no bula) se establece que las monjas deben permanecer enclaustradas para que “puedan servir a Dios más libremente, totalmente separadas de la mirada pública y mundana [...]”. El decreto sería después incluido en las normas resultantes de Trento.

<sup>244</sup> Stephanie Kirk y Sarah Rivett, “Religious Transformations in the Early Modern Americas”, *Early American Literature* 45/ 1 (2010): 61-91, <https://www.jstor.org/stable/27856604?seq=1>.

<sup>245</sup> *Concilio de Trento*, trad. Ignacio López de Ayala (México / París: Librería de Ch. Bouret, 1787), XXV-VII. Además de la página 371.

educativas en ciudades y territorios que no contaban con suficientes claustros y conventos.

La reforma tridentina incluía, además, tres cláusulas de suma importancia. La primera, el requisito de que las vocaciones religiosas fueran verdaderas y voluntarias, realizadas en una edad que garantizara una voluntad suficientemente propia; la segunda, que en los conventos se asegurara la autosuficiencia de recursos, es decir, que el número de monjas no rebasara las capacidades de sus dotes para asegurar su manutención y, en todo caso, que las donaciones les permitieran tener rentas suficientes<sup>246</sup>. Una tercera cláusula era la necesidad de que estos claustros contaran con la supervisión masculina, desde luego sacerdotes, fuesen regulares de su misma espiritualidad o bien, Obispos y/o sus representantes, clérigos hombres que fungirían como directores espirituales.

La profesión de monja en el período posterior a Trento reflejó un mayor énfasis en asegurar que estas mujeres tomaran decisiones informadas y devotas a medida que se trasladaban del mundo secular al claustro [...] La carta de Trento, particularmente en su insistencia en el enclaustramiento monástico casi universal de la mujer, fue impartido eficientemente en códigos de disciplina como las constituciones de las órdenes religiosas<sup>247</sup>.

Por su parte, Angela Atienza explica: “La historiografía viene destacando cómo desde épocas medievales una tendencia a la reclusión y al encerramiento de las mujeres fue incrementándose significativamente y conquistando terreno a medida que discurría el tiempo y avanzaba la Edad Moderna”<sup>248</sup>. La tradicional dependencia femenina respecto del varón, imponía modelos de vigilancia masculina y reclusión en ámbitos cerrados que no sólo era privativo de las monjas, ya que también se extendía al mundo doméstico con

---

<sup>246</sup> Lehfeltd, “Discipline, Vocation, and Patronage”, 65.

<sup>247</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>248</sup> Ángela Atienza López, “De Beatarios a Conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, 57 (2007): 157.

las mujeres seculares casadas o solteras y se hacía más estricto en la medida en que la sociedad medieval rural iba transformándose y la población se concentraba en pequeñas ciudades. En estos años, muchas mujeres que no accedían al matrimonio por diversas razones, pero que tampoco sentían vocación de clausura religiosa, solían recogerse en los llamados beaterios, grupos que vivían a veces en comunidad —aunque no siempre— y donde se refugiaban muchas jóvenes sin dote que les permitiera casarse o hacerse monjas, ya que esta actividad también requería de soporte económico<sup>249</sup>.

Sea como fuere, a pesar de que las vocaciones activas y no enclaustradas eran tan necesarias, éstas sólo se incentivaron para los varones. En el caso de las mujeres, la tendencia fue uniformar todas esas expresiones a través de los decretos y normativas de clausura femenina, aun cuando los habitantes de muchas ciudades europeas lucharon de diversas formas por conservar la profusión de grupos de mujeres que les eran tan útiles en servicios a la comunidad, en especial en el ámbito de la educación. Aunque muchas órdenes monásticas solían tener ramas femeninas, resulta muy significativo que los jesuitas, nacidos precisamente en el espíritu de renovación que dio origen a Trento, siempre se negaron a tener su congregación femenina, lo cual no fue obstáculo para que la orden se convirtiera en un factor de suma importancia en esta nueva fase de organización y estructuración del monacato femenino y su transformación a través de la educación, la disciplina y el encauzamiento de sus cualidades emotivas e imaginativas en favor de una espiritualidad orientada.

La obligación de enclaustrarse tuvo diversos efectos positivos para la instrucción de las monjas, en el sentido de que las normas así adoptadas permitieron dos cosas importantes: mantener una disciplina de vida que permitiera acciones sistemáticas (como la que se requiere para el estudio) y una serie de actividades que se incluían en la

---

<sup>249</sup>Ibíd., 145.

educación, como la lectura y la escritura, que aun dentro del limitado espacio del claustro, abrió para muchas mujeres un camino de libertad inaccesible en otros ámbitos, como el del matrimonio, gracias a los nuevos conocimientos. Así lo comenta Ulrike Strasser<sup>250</sup>:

El comportamiento disciplinario era solo secundario a un objetivo general de construir y organizar distintas disposiciones y capacidades emocionales. La obediencia yace en el corazón de este programa monástico de hacer monjes y monjas. El apego voluntario a la obediencia, el impulso de ejercer esta virtud ante todos los demás y de reprenderse cada vez que uno falla, esas características distinguen al sujeto monástico cristiano. La persona monástica no era solo una persona que obedecía, sino una persona que verdaderamente, profundamente, interiormente deseaba obedecer. Por esta razón, la disciplina monástica generalmente tiene mucho que revelar sobre los tipos de condiciones dentro de las cuales se crean las voluntades obedientes.

Strasser menciona cómo a lo largo de los años, de la Edad Media a la Moderna, las prácticas de los claustros permitieron a las mujeres encontrar espacios de libertad intelectual inconcebibles para las casadas. Este tipo de espacios no se presentaron en el mundo protestante, donde la tendencia predominante fue perfilar a las mujeres al matrimonio y la maternidad, lo que les impidió tener espacios alternativos, aunque, por otro lado, la insistencia en la lectura de la *Biblia* sí propició un menor grado de analfabetismo entre las mujeres en general respecto a países católicos. El claustro se convirtió en un lugar donde el temperamento de las monjas se iba moldeando hacia una personalidad más “eficiente” ya que: “[...] la esfera monástica contaba con muchos recursos para la formación de sujetos autorregulados, incluidos diversos rituales y patrones de organización del espacio. Movimiento, y disposiciones psíquicas. Se

---

<sup>250</sup> Ulrike Strasser, “Early Modern Nuns and the Feminists Politics of Religion”, *The Journal of the religion*, 84/ 4, (2004): 535, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/422479>.

requerían tales técnicas múltiples para producir el individuo autodisciplinado [...]”<sup>251</sup>, es decir, la formación ideal para acceder al conocimiento a través de la lectura.

Y, en efecto, la añeja desconfianza que causaron movimientos de mujeres como el de las beguinas, que en el siglo XII, en lo que hoy son países bajos, decidieron operar juntas en comunidades religiosas pero al margen de la Iglesia Católica<sup>252</sup>; o más cerca aún, algunas manifestaciones del “Iluminismo religioso”<sup>253</sup> en España, todavía levantaba sospechas, por lo que la tutela de los sacerdotes encargados de vigilar los conventos incluía no sólo la confesión sino, en muchos casos, el precepto de escribir para conocer mejor el alma de las “hijas espirituales”. A fuerza de escribir, muchas de ellas no sólo lograron desarrollar sus talentos literarios en varios géneros, sino acceder a modelos que les inspiraban, como en su tiempo fue Santa Teresa y muchas otras insignes monjas escritoras.

Dicho sea de paso, es gracias precisamente a estos ejercicios de escritura personal y colectiva, que se imponían a los conventos en orden de administrarlos correctamente para cumplir con las normas de ser autosuficientes, que hoy podemos tener material para conocer de cerca cómo era la vida en esos años y de qué forma discurrían los acontecimientos seculares vistos desde la ventana del claustro. La recopilación de todos estos textos ha sido tarea cuidadosa de las modernas investigadoras, que a través de su trabajo en conventos, archivos de universidades y organismos diversos, han ido rescatando los testimonios de las mujeres en la época de referencia. Algunos de esos estudios son parte de las fuentes consultadas para desarrollar este apartado.

---

<sup>251</sup>Ibíd., 535.

<sup>252</sup> Alicia Rodríguez Fernández, “Las beguinas: su historia y su forma de vida alternativa”, *Gomeres. Salud, historia, cultura y pensamiento*, (12 de octubre de 2015), <http://www.fundacionindex.com/gomeres/?p=1098>.

<sup>253</sup> Este movimiento religioso español fue popular en el siglo XVI; sus miembros buscaban la perfección a través de la oración pero al margen de los ritos.

## b. España, la Nueva España y el paso a la Edad Moderna

Las críticas que la Reforma protestante vertió profusamente contra la corrupción, el relajamiento, la aparente heterodoxia, la desorganización y otros vicios en que se veía sumida a la institución de la Iglesia, llevaron a una profunda reflexión que Trento catalizó en sus reformas y decretos a favor de una nueva institucionalización. Al mismo tiempo, sin embargo, ello significó una nueva manera de resguardar la ortodoxia sujetando a las personas a máximos controles, principalmente aquellos que directamente estaban comprometidos con la Iglesia, como son los clérigos y las religiosas.

Sin embargo, en España la reforma a las órdenes monásticas tenía ya una historia previa, debida sobre todo al Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, confesor de la Reina Isabel la Católica, quien emprendió una reforma intensa de los monasterios, en especial los femeninos, amparado en el *Breve* del Papa Alejandro VI, emitida el 27 de marzo de 1493<sup>254</sup>. En aquel momento la idea era darle resguardo a las mujeres dedicadas a la vida religiosa, algunas por profesión, otras retiradas en el estado de viudez y unas más, jóvenes aún, en busca de su vocación. Aunque el proceso tomaría años, la decisión de hacer esta reforma —que después se hizo extensiva a todas las órdenes monásticas masculinas y al clero secular— se basó en el hecho de que se percibía una enorme relajación de las normas y, en general, el abuso sobre el pueblo llano y las donaciones privadas que eran manejadas como patrimonio de los clérigos, en especial los Obispos<sup>255</sup>.

En ese sentido y aunque fueran del agrado de muchos que esperaban una renovación, las nuevas disposiciones también pusieron coto a la expresión de

---

<sup>254</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 4. Véase *Breve del Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos, autorizando la reforma de algunos conventos de monjas y frailes del Archivo General de Simancas*.

<sup>255</sup> Cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, 17.

interpretaciones filosóficas, y sobre todo teológicas, a través de diversas formas de control. Esto fue especialmente importante en España y en el Nuevo Mundo, habida cuenta que la tarea de evangelizar se tropezaba constantemente con los fantasmas de la herejía intrínseca, sobre todo luterana, o extrínseca, proveniente de las cosmogonías de los indígenas recién conquistados.

De esta forma, explica Stacey Shlau:

La relativa libertad espiritual de la última parte de los siglos XV y principios del XVI, en la que Santa Teresa se había inspirado, era un recuerdo lejano y peligroso [...]. Después de (la publicación del) Index de prohibición de textos religiosos en lengua vernácula de 1559, incluso Teresa de Jesús ya no tenía acceso a las palabras escritas que habían dado forma a su pensamiento [...] especialmente durante las décadas de 1560 y 1570 la Madre Fundadora continuó reformulando su discurso para adaptarse a los requisitos cada vez más estrictos (en materia de) ortodoxia y ampliando progresivamente las definiciones de alumbramiento<sup>256</sup>.

Todo ello no impidió que continuara su labor de fundar conventos, proseguir escribiendo y, después de su muerte, convertirse en tiempo récord en la “Santa de España”. Y sin duda, el legado de Teresa abrió, dentro y fuera de su patria, posibilidades inéditas hasta entonces, que contribuyeron a mejorar el acceso a la cultura, a la expresión de ideas y sentimientos y en última instancia, a ensanchar los ámbitos de libertad para muchas mujeres, en particular para las monjas.

---

<sup>256</sup> Stacey Schlau, “Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority”, *Hispanic Issue*, 117/ 2 (2002): 290, <http://www.jstor.org/stable/3251655>.

Durante el período moderno temprano, la escritura era un vehículo importante a través del cual las mujeres podían establecer una autoridad adolorida, en parte no completamente liberada de las normas de género y la sumisión al clérigo [...] en algunas formas muy concretas, las monjas se proyectaron a sí mismas como un tercer género, que funcionó como una válvula de seguridad para las mujeres. Consideradas ni hombres ni mujeres, vivían vidas menos circunscritas que las de la mayoría de las mujeres seculares. Las religiosas [...] trascendieron su condición de mujer<sup>257</sup>.

Esta idea de una especie de “masculinización” de las monjas o de la creación de un “tercer sexo” parece seducir a muchos estudiosos. Como no es nuestro interés adentrarnos en este psicologismo, sólo diremos que para muchas mujeres en diversas épocas; trátase de las pupilas de San Jerónimo, Paula y Marcela en su estudio de las Escrituras, las monjas del medioevo y de la modernidad temprana o hasta de escritoras como Simone de Beauvoir, pasando, desde luego por Sor Juana; la vida matrimonial no fue casi nunca el mejor ámbito de consagración al estudio, por razones obvias.

Con diferencias marcadas, en lo relativo a las normas y a las actividades educativas y de exigencia de la escritura, la creación de conventos y claustros para mujeres en la Nueva España siguió algunos de los parámetros ya descritos. En los siguientes años, monjas de un lado y otro del Atlántico podrán descollar en el ejercicio de la escritura, aunque en razón de su sexo y de la regla de mantenerlas alejadas del siglo, sus textos no llegarían a las imprentas, con sus muy contadas y honrosas excepciones.

De acuerdo con Rosalva Loreto: “Los manuscritos confesionales generados en la Nueva España a lo largo de los siglos XVII y XVIII forman parte de la tendencia espiritual que justificó la aparición de biografías, autobiografías, diarios o conjuntos epistolares asociados con la vida monástica”<sup>258</sup>. La idea era convertir las biografías y otros opúsculos

---

<sup>257</sup> *Ibíd.*, 300.

<sup>258</sup> Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, *Estudios Humanísticos*, 5 (2006): 93.

en textos inspiradores para las mujeres de la época, como “*rol models*” (se diría en la actualidad) que apoyaran la labor de educar a las novicias y profesas en los diversos claustros y conventos que proliferaron tanto en España como en América.

Pese a que muchos de aquellos textos que veían la luz en la imprenta fueron redactados en lo general por hombres, sus fuentes eran las propias mujeres. Los jesuitas participaron activamente en esta labor. Un caso ejemplar es el de Miguel Godínez, un irlandés cuyo verdadero nombre fue Michael Wadding (1585-1644), quien fue enviado a Nueva España en 1612 y en 1626 a la Ciudad de México, donde fue catedrático de filosofía, teología y Sagrada Escritura en el Colegio de San Ildefonso y más tarde en el Colegio Jerónimo de Puebla.

Godínez fue confesor de dos monjas con vidas ejemplares que fueron muy celebradas en su época, María de Jesús Tomellín, de la Purísima Concepción, e Isabel de la Encarnación Bonilla, de las Carmelitas Descalzas. Ambas manifestaron revelaciones y otras muestras de religiosidad que Godínez no dudó en compartir con el Virrey-Obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza. Este último, incluso inició el proceso de beatificación de la primera, María de Jesús, con apoyo de los textos del jesuita. En el segundo caso, Isabel de la Encarnación, Godínez escribió un cuaderno narrando la vida, tentaciones y virtudes de esta religiosa, además de que posteriormente fue director espiritual de las monjas más allegadas a sus dos biografiadas: Agustina de Santa Teresa y Francisca de Natividad, respectivamente. Aun cuando el cuaderno no fue publicado, en el análisis que realiza Loreto se advierte el método jesuítico de “oír, ver y escribir”, para utilizar ejemplos en las labores de instrucción y adoctrinamiento, llamado “cátedra de casos”, tanto éste como la edición de “manuales de confesión”, fueron métodos muy usados en la época para entrenar a los clérigos seculares en el oficio de confesar.

Aunado a ello, para las monjas se promovían prácticas ascéticas “combinadas con una metodología de sustento teológico mediante la oración, la meditación y la contemplación”, donde raptos y éxtasis eran frecuentes. Y en todo ello “los sacerdotes ordenaron la escritura de cartas y diarios espirituales que les permitían valorar el avance espiritual de sus pupilas, lo orientaban y lo censuraban, según el caso”<sup>259</sup>. Toda esta metodología de escritura derivó en la hagiografía tan socorrida en aquellos años, donde —además— muchas otras monjas participaban no sólo como actrices sino como “traductoras” del lenguaje de símbolos y gestos de compañeras que en ciertos raptos se veían impedidas de escribir.

Como apunta Kathleen Ann Myers<sup>260</sup>, hoy en día se han multiplicado los descubrimientos de textos escritos por mujeres en el período de los siglos XVI al XVIII, pero lo más importante es que el análisis de los textos ha sufrido una transformación importante:

[...] necesitamos entender mejor cómo hemos leído a menudo estos escritos de acuerdo con las nociones del siglo XX acerca de la autobiografía, ignorando las distinciones de época entre una variedad de subgéneros religiosos, cada uno con sus propios requisitos, como los establecidos para la vida espiritual formal en comparación con cuenta de conciencia en forma de diario. Solo hemos comenzado a descubrir completamente los criterios que rigen quién sería el lector, cuál fue el propósito explícito y cuáles fueron los códigos discursivos <sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> *Ibíd.* Cfr. Patricia Ranft, “A Key to Counter Reformation Women’s Activism: The Confessor- Spiritual Director”, *Source: Journal of Feminist Studies in Religion*, 10/ 2 (1994), <http://www.jstor.org/stable/25002230>; Asunción Lavrin, “Los senderos interiores de los conventos de monjas”, *Boletín de monumentos históricos*, 30 (2014): 6-21; Margaret Chowning, *Rebellious Nuns: The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863* (U.S.A: Oxford University Press, 2006); etc.

<sup>260</sup> Kathleen Ann Myers, “Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America”, *Colonial Latin American Review*, 9/ 2 (2000): 11.

<sup>261</sup> *Ibíd.*

Y aunque es verdad que el propósito era tanto de acompañamiento como de crear una pedagogía, “la Iglesia sintió que tenía mucho que ganar con la ejemplaridad de la espiritualidad femenina idealizada, pero también arriesgó mucho en el proceso”<sup>262</sup>. Y esto, porque no eran pocos los casos de exageraciones que muchas veces sólo se lograban contener con intervenciones vigorosas de las autoridades eclesiásticas. En Nueva España, Miguel Godínez fue uno de los primeros religiosos en retomar los cauces de la escritura femenina para difundir la vida ejemplar. Fue pionero pero, desde luego, no fue el único. Se entiende que todo ello viene de una tradición hagiográfica anterior, pero que en la época post tridentina tuvo un gran auge y estuvo muy afianzado en los ejemplos de los místicos españoles, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Santa Teresa se convierte en una metáfora y, por lo tanto, en un agente de libertad para las actividades literarias y espirituales de las mujeres<sup>263</sup> (y hay numerosos casos de monjas influidas e inspiradas en su ejemplo), pero la práctica fue perfeccionándose. Además, este elemento por sí mismo no explica la profusión de textos, si no hubiese estado acompañado del “mandato” de los directores espirituales o confesores, quienes alentaban la práctica con el objeto de conocer la profundidad y ortodoxia de la práctica de sus dirigidas.

De acuerdo con las investigaciones recientes<sup>264</sup> son muchos más los textos escritos por monjas en los siglos XVI al XVIII de los que normalmente se hubiesen contabilizado antes de la “segunda ola” de búsquedas que inicia a partir del año 2000 y que escritores como Octavio Paz nunca llegaron a conocer. Gracias a los textos encontrados y a una labor sin precedente de mujeres investigadoras, que han hecho esfuerzos significativos

---

<sup>262</sup> Kirk y Rivett, “Religious Transformations”, 15.

<sup>263</sup> Schlau, “Following Saint Teresa”, 295.

<sup>264</sup> Cfr. Lisa Vollendorf, “Llevar una opinión contraria: The Evolution of Early Modern and Colonial Women’s”, *Letras Feministas*, 35/ 1 (2009): 25-41, <http://www.jstor.org/stable/23023060>.

por contextualizar las temáticas, las motivaciones, los géneros y el desarrollo de la propia actividad a través de los años, es que hoy podemos comprender que una figura como Sor Juana —si bien se destacó por su talento y su sapiencia—, no está de ninguna manera divorciada de su realidad, pues hoy conocemos mejor el contexto en el que ella se desarrolló.

Un importante suceso, como fue el rompimiento hacia 1682 con su confesor, Antonio Núñez de Miranda, que desató innumerables conjeturas de un lado y de otro, es —a la luz de investigaciones como la de Patricia Ranft—<sup>265</sup>, un suceso nada fuera ni de lo usual ni de las constituciones de diversas congregaciones religiosas. Ranft muestra los ejemplos de fundadoras como Santa Teresa y Mary Ward, las cuales incluyeron diversas observaciones para sus hermanas de comunidad, en el sentido de elegir a sus confesores y, en caso de equivocarse, no dudar en cambiarlo. Se sabe que Teresa cambió varias veces de confesor y que Mary Ward, fundadora de las Damas Inglesas —y que pretendió inútilmente que su organización fuese la rama femenina de los jesuitas—, se empeñó en que los confesores de sus damas fuesen sacerdotes que aceptaran la igualdad espiritual de las mujeres y no las trataran como débiles, pues de lo contrario deberían evitar su consejo y elegir a otro<sup>266</sup>.

Estas y otras fundadoras, señaladamente Jane Frances de Chantal, de las Madres de la Visitación y Angélique Arnaud, reformadora del Port-Royal, siguieron estos esquemas. Estas dos últimas fueron dirigidas por Francisco de Sales —quien se convertiría en un modelo para muchos religiosos de la época, en particular para Manuel Fernández de Santa Cruz, el Obispo que entablaría una estrecha amistad con Sor Juana—.

---

<sup>265</sup> Ranft, “A Key to Counter Reformation Women’s Activism”, 7-26.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, 18

De Sales decía directamente que “cualquier penitente que no esté satisfecho con su confesor debe ‘comparar’ hasta que se encuentre uno aceptable”<sup>267</sup>.

También era posible que, una vez que una monja encontraba un confesor “aceptable” (según las palabras de Sales), desechara sus direcciones en algún tema específico y buscara orientación en otras personas, además de usar su criterio y el “voto de obediencia a la Iglesia”, ya que, al conocer bien las directrices de la Iglesia, trabajar en su propia formación y, como dijera Santa Teresa, acercarse a personas más doctas, le capacitaban para utilizar su criterio. De hecho, como la propia Ranft asienta en su trabajo sobre el confesor-director espiritual, esta figura sufrió a lo largo de los siglos muchas transformaciones, pero precisamente en esta época, entre los siglos XVI y XVIII, el confesor-director cobra una importancia capital en la consolidación del modelo emanado de Trento, muy riguroso en cuanto a la formación de los religiosos y religiosas, al punto de crear una figura siempre presente que contribuyera a dirigir los pasos de sus hijos dilectos.

Conviene mencionar aquí que el camino para llegar a esta figura y darle un carácter institucional fue muy largo. La idea original, según relata Ranft<sup>268</sup> surge en los siglos IV al VI, con San Jerónimo, Atanasio, Casiano y otros Padres del Desierto, a quienes acudían postulantes en busca de consejo para perfeccionarse. La dirección espiritual de este tipo pedía la obediencia y la revelación de los pensamientos en orden a una guía más certera. De ahí a la práctica postridentina ocurrieron muchas transformaciones, pero en el fondo la práctica subsistiría creando una metodología.

Como podrá suponerse, esto implicó un esfuerzo muy grande para la educación no sólo de los propios clérigos directores, sino de las educandas. Y por eso se tomaba muy en serio el papel del confesor y el seguimiento de la acción directiva. En la medida

---

<sup>267</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, 9.

en que el conocimiento de las hijas espirituales iba creciendo, los confesores podían medir si sus consejos se tomaban en cuenta y sin duda estos procesos no estuvieron nunca exentos de tensiones, desencuentros, retos y rompimientos.

Existe suficiente material sobre casos de monjas y fundadoras ilustres, incluso varias canonizadas, aunque la gran mayoría permanecieron en el anonimato, que muestra que el convento, lejos de ser un ámbito árido y cerrado, dio a las mujeres la posibilidad de acceder a los estudios y a la expresión literaria, no sólo doméstica, cuestión que tampoco es menor puesto que hablamos de la “pequeña historia”, tan ponderada en nuestros días, frente a la Historia (con mayúscula), escrita a partir de las hazañas de guerra y política masculinas en el ámbito público.

Hoy circulan en las revistas especializadas textos y notas de diversas investigadoras e investigadores, que a su vez citan nuevos estudios y bibliografías; Como ya se dijo, parte de esta profusión de nuevos documentos disponibles es la fuente documental aquí consignada. Estos estudios evidencian hasta qué punto la vida privada de innumerables mujeres no dejó de ser significativa y, sobre todo, de tener impacto en la vida social y política, dado que el convento guardaba también secretos de conciliábulos que ocurrían a su amparo y en sus interiores se gestaron algunas importantes decisiones<sup>269</sup>. También encontramos textos de una búsqueda elevada de espiritualidad, de los llamados místicos; algo más de teología, casi nunca reputada como tal en manos de mujeres, la cual, sin embargo, se encontraba muy valiosa cuando hombres ilustres la suscribían bajo su nombre, aunque mucho del esfuerzo hubiese sido desplegado por mujeres bajo su égida.

Algo muy relevante es que en los entornos enclaustrados se socializaba el acceso al saber y a la cultura, lo cual permitió engrosar el directorio de mujeres destacadas en

---

<sup>269</sup> Atienza López, “De Beatarios a Conventos”, 167.

artes y letras. No obstante, no es la intención de este estudio penetrar en ese mundo más allá de lo que se ha dicho hasta ahora, pues el objetivo de ello era mostrar el contexto en que se desarrolló la vida de la monja jerónima.

## **2. Las mujeres que inspiraron a Sor Juana**

Ya habíamos comentado que Sor Juana es una mujer extraordinaria, pero no única. Su erudición y, sobre todo, su obra literaria e inclusive otros textos que podríamos calificar de filosóficos y hasta teológicos, la colocan en un lugar especialísimo en la cultura novohispana. Pero, como ya vimos, Sor Juana no aparece como una especie de “estrella alpina”, solitaria en medio de un desierto helado donde no existe más que su figura. Hemos visto cómo la poeta novohispana es también fruto de una práctica que en la época ya contaba con varias importantes representantes del quehacer literario, por mucho que fuesen inferiores en calidad a lo que nuestra monja jerónima lograra.

Una de las diferencias con otras mujeres que escribían, era el estudio al que ella dedicó su vida. Parte del asombro que despierta Sor Juana es el despliegue de conocimientos acerca de la antigüedad clásica, la filosofía, la poesía, incluso la ciencia antigua. Sus modelos femeninos inician ahí, mezclando personajes reales con mitológicos, tanto de la cultura griega —las Sibilas y Minerva— como de la tradición hebrea, aludiendo a un puñado de mujeres que se distinguieron precisamente en este mundo masculinizado donde apenas se asomaban a la vida pública.

La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* contiene la lista más acabada de sus referencias, aunque muchas de éstas se hallan nombradas en otros textos, en poemas, silvas, villancicos y obras de teatro. Como siempre en Sor Juana, sorprende su conocimiento de personajes, situaciones y caracteres, así como su capacidad de traer a

colación los ejemplos específicos en el lugar exacto para respaldar sus aseveraciones, muestra de su capacidad retórica. En años recientes, se ha especulado mucho con la intención de la *Respuesta*, en el sentido de que se le ve como un alegato en favor de los derechos femeninos. No obstante, en el contexto de la *Respuesta*, Sor Juana más bien se considera heredera de una tradición; más que defender “derechos” —en el sentido moderno— se apropia de una vocación que comparte con esa pléyade de mujeres ilustres que, como ella, no pudieron resistirse a desarrollar sus dones.

Como bien apunta Helga Stadthege-Gómez en su investigación sobre la monja jerónima<sup>270</sup>, la *Respuesta* era más bien una defensa personal. Incluso, Sor Juana misma asume que ni la asistencia a las escuelas o recibir educación de parte de maestros varones sea recomendable y “leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres”, pero eso no les impide ni estudiar, leer y escribir e incluso enseñar de forma privada a otras mujeres, lo cual es “muy provechoso y útil”<sup>271</sup>. Aun cuando lo pensara, Sor Juana no se atreve a cuestionar que el trato con varones podría ser una amenaza a la honra femenina, que era un valor supremo en la sociedad novohispana y que ella admite como propia. En cambio, sí abanderó como un acto de libertad, cultivar en las mujeres el acceso a la educación y al conocimiento, pues como ya se mostrará, también asume que las mujeres somos “tan racionales” como los hombres y la premisa de que “la verdad nos hace libres”.

En su recuento de mujeres que pasaron a la historia por su ansia de conocer, su capacidad de influir, su pensamiento, su expresión y otras dotes consideradas —de forma errónea— como características eminentemente masculinas, Juana se encarga de establecer su lugar como heredera de una tradición y es indispensable resaltar que la

---

<sup>270</sup> Helga Stadthege-Gómez, “Mulieres in Ecclesia taceant: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Contribuciones desde Coatepec*, 25 (2013): 85.

<sup>271</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 462. (405)

mayoría de las mencionadas como antecesoras (más de 40) brilló en el ámbito público, tradicionalmente vedado a las mujeres. Desde luego que ese brillo fue posible gracias a que aquellas que lograron resultados extraordinarios —como la poesía mística de Santa Teresa de Jesús o la diplomacia eclesiástica en Santa Catalina de Siena—, pudieron traspasar el ámbito privado a través de la publicación de sus obras. Tenemos también ejemplos como las discípulas dilectas de Santos como Jerónimo —Santa Paula, Blesila, Fabiola y Marcela, entre otras— quienes fueron conocidas a través de las cartas de este Padre de la Iglesia, también dadas a la publicidad. No sobra decir que, sin la ayuda de la Condesa de Paredes, la Virreina y amiga de Sor Juana, quien costeó la publicación de sus libros en España, es muy posible que la mayoría de sus textos se hubieran perdido y hoy, Juana Inés sería apenas recordada.

#### **a. Asideros en la antigüedad**

En la *Respuesta*, Sor Juana explica que los dones intelectuales y expresivos que posee y que despertaron en ella desde muy pequeña, no los considera méritos suyos “como los veo por tales celebrar en los hombres”, sino que obran en ella “necesariamente”. No obstante, y aun cuando ella misma afirma no necesitar “ejemplares”, éstos “no me han dejado de ayudar los muchos que he leído, así en divinas como en humanas letras”. De ahí salta a describir a sus modelos:

[...] veo una Débora dando leyes, así en lo militar como en lo político, y gobernando el pueblo donde había tantos varones doctos. Veo una sapientísima reina de Saba, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios [...] veo tantas y tan insignes mujeres: unas adornadas del don de profecía, como una Abigaíl; otras de persuasión, como Ester; otras de piedad, como Rahab; otras de perseverancia, como Ana, madre de Samuel; y otras infinitas, en otras especies de prendas y virtudes<sup>272</sup>.

No es casualidad que Sor Juana arranque su recuento de ejemplos con las mujeres del Antiguo Testamento. Por un lado, porque apela a una tradición que forma parte del acervo judeo-cristiano y por la otra, porque los pueblos semitas son los menos inclinados a dar protagonismo a las mujeres en la vida pública de sus sociedades. Según algunos estudiosos <sup>273</sup>, así como ocurría con muchas de las normatividades del antiguo Israel, las restricciones para la actividad pública de las mujeres tenían un fondo más bien práctico y de conservación del grupo, aunque posteriormente se hayan convertido en precepto moral. Lo que es un hecho, es que la figura femenina tenía escaso valor como sujeto de liderazgo social, aunque hubo sus excepciones; algunas de éstas son precisamente las que menciona Sor Juana.

En el caso de Débora, la primera de la lista, su carácter era doble porque a la calidad de profetisa (*nebi'ah*) que de por sí no es muy común, se le agrega la de jueza y guerrera, en un tiempo en que Yahvé era conocido como “el Señor de los Ejércitos”. El resto son mencionadas por diversas cualidades que Sor Juana misma se adjudica y que presume le

---

<sup>272</sup> *Ibíd.*, 460.

<sup>273</sup> Lilia Dias Marianno, “Profetisas en el Antiguo Israel. Entre un consejo y otro, interfiriendo en el curso de la historia”, *Revista de Interpretación Bíblica*, 60 (2008): 132, [https://www.academia.edu/37172021/Profetisas\\_en\\_el\\_antiguo\\_Israel\\_-\\_entre\\_un\\_consejo\\_y\\_otro\\_interfiriendo\\_en\\_el\\_curso\\_de\\_la\\_historia?auto=download](https://www.academia.edu/37172021/Profetisas_en_el_antiguo_Israel_-_entre_un_consejo_y_otro_interfiriendo_en_el_curso_de_la_historia?auto=download).

han ayudado a sortear las vicisitudes a lo largo de los años (los enigmas de la reina de Saba que muestran su inteligencia; la visión, la persuasión, la piedad, la perseverancia).

De la antigüedad clásica, Sor Juana rescata a la mítica Minerva, “maestra de sabiduría”; las Sibilas, “profetisas romanas” que solían predecir el futuro en versos para consulta de los senadores y otras once referencias de mujeres que vivieron en la antigüedad, la mayoría de las cuales fueron poetisas, filósofas o estudiosas de las ciencias y consejeras de reyes.<sup>274</sup> Se cuentan Pola Argentaria hija de Tiresio, Cenobia, Areté hija de Aristipo, Nicostrata, Aspasia Milesia, Hipasia, Leoncia, Jucia, Corina, Cornelia, Porba Falconia. ¿Cómo tuvo Sor Juana noticia de ellas? Muchas son mencionadas en libros de Heródoto, Píndaro, Hesíodo, Homero, Horacio, Virgilio, Ovidio y Bocaccio. Hay quien considera que en la mayor parte de los casos, además de aludir a las virtudes intelectuales de las protagonistas, Sor Juana ve en ellas una lucha por afirmar un liderazgo de la que no siempre salen bien libradas por su condición de mujeres<sup>275</sup>. Y en cuanto a las mujeres cristianas, los estudiosos se remiten a las *Cartas de San Jerónimo*, que veremos más adelante, pero no deja de llamar la atención que en general, además de estudiar las Sagradas Escrituras, las dichas mujeres se destacaran en temas como astronomía, matemáticas y lógica.

Apoyándose en la tradición cristiana, Sor Juana alude en primera instancia a la Virgen María y la ubica precisamente en la defensa de su habilidad de versificar —“tan perseguida”, pero tan natural en ella— característica que en cierta época pensó que todo el mundo poseía, hasta que cayó en la cuenta de que no era así<sup>276</sup>. María se convierte, para Juana, en un modelo para escribir pues decía “¿Y qué me canso? La Reina de la

---

<sup>274</sup> *Enciclopedia biográfica de la mujer*. I-II (España: Ediciones Garriga, 1967).

<sup>275</sup> Stadthege-Gómez, “Mulieres in Ecclesia taceant”, 91.

<sup>276</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 469. (405) No deja de ser interesante que se refiera a María como versificadora, visto el diferendo con Núñez de Miranda por su habilidad de versificar a que alude en la *Autodefensa*.

Sabiduría y Señora Nuestra, con sus sagrados labios entonó el Cántico del Magnificat [...] esto sobra de prueba”<sup>277</sup>. Añade a María y Martha de Betania y a las mujeres que estuvieron al pie de la cruz, “María, madre de Jacob y Salomé”.

Entre las mujeres religiosas, Juana se refiere a un puñado de ellas que descollaron en diversas actividades, incluso públicas y en el estudio y la escritura. Apunta a “la egipciaca Catarina” (es decir, Catalina de Alejandría) de quien se dice que, gracias a su conocimiento de los evangelios defendió su fe frente a 50 sabios de Egipto —como la propia Juana de Asbaje defendió su saber en la Corte del Virrey de Mancera—. Habla de Santa Gertrudis, la monja benedictina del siglo XIII que fue célebre por conocer bien el latín, estudiar las Sagradas Escrituras y haber escrito dos libros que fueron traducidos a varios idiomas, los *Ejercicios* y *Legatus divinae pietatis*. Juana se refiere a ella cuando la ve “leer, escribir y enseñar” y Santa Brígida de Suecia, del siglo XIV, fundadora de las brígidas y famosa por intervenir en cuestiones políticas y religiosas de la época, así como por tener visiones y revelaciones con éxtasis y expresiones en lenguas diversas a la suya<sup>278</sup>.

Sor Juana adjunta a la lista a otras mujeres, “[...] ahora vemos que la Iglesia permite escribir a las mujeres santas y no santas pues la Agreda y María de las Antiguas no están canonizadas y corren sus escritos; ni cuando Santa Teresa y las demás escribieron lo estaban”. Aquí la jerónima se adhiere a esta tradición de la que hablábamos anteriormente, aunque sólo menciona a aquellas monjas que fueron reconocidas por sus virtudes ejemplares y además escribían textos que fueron publicados y circulaban en diversos ámbitos. Y aunque no se detiene mucho en Santa Teresa, ella también forma parte de esta especie de genealogía personal de la que la poeta se siente orgullosa heredera.

---

<sup>277</sup> *Ibíd.*, 470. (405)

<sup>278</sup> *Enciclopedia biográfica de la mujer.*

Por último, hay un grupo de mujeres nobles que Sor Juana incluye en esta especie de apología. Se trata de cuatro personajes conocidos en esa época, y aunque se refiere a “Isabel, mujer del décimo Alfonso”, en la que muchos advierten un error histórico, ya que la mujer de Alfonso X llamado el Sabio fue Violante de Aragón, hay también quien ve en esta mención una alegoría a Isabel la Católica, quien poseía una amplia biblioteca, pero nunca se dedicó a la astrología<sup>279</sup>. De Cristina Alejandra de Suecia, contemporánea de Sor Juana, se sabe que renunció a su trono en una nación protestante para convertirse al Catolicismo. Ella tuvo en su Corte a poetas, dramaturgos, filósofos, científicos y juristas y se dice que Descartes fue quien influyó en su conversión. Las dos últimas, la Duquesa de Aveyro y la Condesa de Villaumbrosa, se dedicaron a la pintura y también son contemporáneas de Sor Juana, aunque vivieron siempre en Portugal y Madrid, respectivamente<sup>280</sup>.

#### **b. La herencia Jerónima**

Para comprender un poco más la tradición de la que Sor Juana se siente parte, es importante adentrarse en la vida y obra de San Jerónimo y el grupo de discípulas con quienes inició la compilación y traducción de la *Biblia* a la *Vulgata*. Este santo inauguraría la primera escuela de estudios bíblicos de la historia de la Iglesia e instituiría monasterios para hombres y mujeres donde se estudiaban diversos pasajes de la *Biblia*, en los que sus muchas alumnas mujeres se harían doctas<sup>281</sup>. Sor Juana menciona a Santa Paula, a Marcela, Fabiola, Eustoquio (sic) y Blesila, todas ellas discípulas de Jerónimo y receptoras de innumerables cartas suyas. Se detendrá, desde luego en Paula, de la cual

---

<sup>279</sup> Stadthege-Gómez, “Mulieres in Ecclesia taceant”, 94.

<sup>280</sup> *Enciclopedia biográfica de la mujer*.

<sup>281</sup> Daniel Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo* (España: Biblioteca de Autores, 1962), 250.

Sor Juana se siente “hija” y de quien resalta las lenguas que hablaba: latín, griego y hebreo, más su aptitud para interpretar las Escrituras.

El reencuadre jerónimo que sugiere Fernando Riva en su ensayo sobre la influencia de esta congregación en la controversia que suscitó la *Carta Atenagórica*, la de Sor Filotea y la *Respuesta*<sup>282</sup> representa un giro que le da mayor coherencia a los textos, incluso a la *Autodefensa* donde Sor Juana rompe con Núñez de Miranda y también se refugia en su filiación jerónima para defender sus aficiones intelectuales. La aportación significativa de Fernando Riva es que resalta ese legado jerónimo del cual Sor Juana se dice heredera. En sus palabras, esto sale al paso de las “teorías de la conspiración” contra Sor Juana y de una posible rebeldía ante la autoridad, vistas ambas desde una realidad ajena. Al respecto, dice:

La presunta subversión de Juana, vista por un sector mayoritario de la crítica actual, debería ser tomada con mayor cuidado pues lo que subyace en la mayoría de los argumentos manejados en las polémicas es el propósito de demostrar la ortodoxia dentro de los parámetros de la patrística jerónima. Las pioneras lecturas de Pascual Buxó y Myers sobre la importancia de la santidad en la obra de la novohispana y la de Peraita y Scott que apuntaban a modelos jerónimos concretos, arrojan mucha luz sobre los nuevos estudios acerca de Juana. ¿Se debería, entonces, ir un poco más allá y repensar toda la lectura de la obra de Sor Juana, incluyendo sus oscuros años finales, a través de un modelo hagiográfico jerónimo? Para tal objetivo, es necesario enmarcar la polémica de mejor manera<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> Fernando Riva, “San Jerónimo en el eje de la polémica en torno de la ‘Carta Atenagórica’ de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Hispanic Review*, 82/ 1 (2014): 1-20.

<sup>283</sup> *Ibíd.*, 19.

Sor Juana menciona en varias ocasiones su pertenencia a esta congregación y apela a Santa Paula, la discípula más querida del santo y de quien su propio hogar-convento lleva el nombre, para argumentar en favor de su amor por el estudio, ya sea de las Escrituras y otros textos católicos, o bien el de los textos clásicos.

Las cartas de San Jerónimo a su grupo de discípulas y textos como el *Epitafio de Santa Paula*<sup>284</sup> son muy esclarecedores de la intención de Juana y de su adhesión a esta congregación que tan bien se ajustaba a su vocación desde que —adolescente— decide tomar los hábitos. Ya se vio desde el inicio que su entrada en la Congregación de las Carmelitas Descalzas no fluyó bien pues, pese a la fama de su fundadora, el ambiente de ese convento era más ascético que de estudio o promotor de letras.

Y en efecto, las cartas de San Jerónimo van mostrando la idea que tenía este santo de la educación femenina para aquellas que decidieran tomar los hábitos. En la *Carta a Leta*, Jerónimo advierte a la nuera de Paula cómo habría de ser la educación de su pequeña hija —de nombre también Paula— una “Virgen prometida a Cristo”. Aparte de dar algunas instrucciones que resultan innovadoras en ese contexto, como el que se le enseñe a conocer las letras y a leer jugando para que el disfrute le haga amar el estudio, describe una secuencia de materias a memorizar (de menor a mayor grado de dificultad) que incluye el nombre de los patriarcas y los apóstoles, los salmos y otros textos<sup>285</sup>. Explica también específicamente cómo se le ha de enseñar a escribir a la niña y añade la obligación de que cada día tenga una lección fija de las Escrituras, más clases de latín.

Esta carta muestra la pedagogía jerónima que se habría de instalar en sus conventos. Las lecciones prácticas de oficios y las de letras para niñas debían estar a cargo de mujeres “de carácter y honestidad” probada. Referente a los quehaceres diarios, ya desde niña pide que la acostumbren “a levantarse por la noche para la oración y los salmos. Por la

---

<sup>284</sup> Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*, 250.

<sup>285</sup> *Ibíd.*, 231.

mañana a cantar himnos; a tercia, sexta y nona, a formar, como guerrera, en las filas de Cristo y, encendida la lámpara, cumplir el oficio vespertino”<sup>286</sup>.

Respecto a su educación bíblica, que es parte fundamental de la pedagogía que Jerónimo prescribe para sus fundaciones, explica con bastante exactitud los diversos textos que debería aprender la pequeña (en ese momento acabada de nacer) y que acompañarán su desarrollo emocional e intelectual:

[...] aprenda primeramente el salterio y con estos cánticos se aparte de los otros mundanos, y en los proverbios de Salomón instrúyase para la vida. En el Eclesiastés acostúmbrese a pisotear las cosas del mundo. En Job siga los ejemplos de fortaleza y paciencia. Pase luego a los Evangelios, que no deje ya de la mano. Con todo el afecto del corazón, empápese de los Hechos y cartas de los Apóstoles. Y ya que con estos tesoros hubiere enriquecido las arcas de su pecho, aprenda de memoria los profetas y el Heptateuco, los libros de los Reyes y de los Paralipómenos, así como los volúmenes de Esdras y Ester; por último, y ya sin peligro, aprenda el Cantar de los Cantares<sup>287</sup>.

En la *Respuesta*, Sor Juana alude precisamente a la *Carta a Leta*<sup>288</sup> para ponderar la importancia de que las mujeres estén capacitadas para enseñar a las jóvenes, lo que hace obligatorio para ellas el estudiar y aprender a leer los textos sagrados. Jerónimo mismo recomienda en esa carta la lectura de varios Padres de la Iglesia, como Cipriano, Atanasio e Hilario y aunque desaconseja los evangelios apócrifos, menciona que se lean con las debidas reservas.

Justamente este tema —la lectura de textos o no autorizados o ajenos a las Escrituras y la teología— es el que Sor Filotea (o Fernández de Santa Cruz) trata en su *Carta*. Riva se detiene en este pasaje que Sor Juana menciona tanto en la *Autodefensa* como en la

---

<sup>286</sup> *Ibíd.*, 232.

<sup>287</sup> *Ibíd.*, 242-3.

<sup>288</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 464. (405)

*Respuesta.* Aun cuando el propio Jerónimo se duele en la misma *Carta a Leta* de leer textos paganos, hay una suerte de contradicción que no llega a definirse, pues en otras cartas hablará de textos clásicos y del provecho que se puede obtener de ellos si son leídos a la luz del Evangelio. Juana hará lo propio cuando dice que aprende de Sócrates y de Diógenes Cínico<sup>289</sup>. En cualquier caso, la jerónima utiliza este argumento para afirmar su libertad de acudir a textos clásicos o alejados de la ortodoxia y lo remata con el argumento de que ellos le han ayudado a subir la cuesta del aprendizaje que lleva a la teología como pináculo del conocimiento<sup>290</sup>.

Más interesante es aún la relación de Jerónimo con los libros, que se trasmina a lo largo de sus muchas cartas. Sobre eso, Ruiz Bueno explica que con este programa educativo se muestra que “San Jerónimo supone, bien gratuitamente, que Paulita va a tener, de moza y mujer, la misma avidez por la lectura que tuviera él, muchacho de Estridón o monje errante siempre con su biblioteca a cuestas” (característica que Sor Juana sí posee). Y a este respecto, el investigador comenta en la introducción a la *Carta a Leta* (con el número 107) que con el programa de educación prescrito para Paulita —que luego se hará extensivo a sus fundaciones— San Jerónimo “rompe, en el fondo, decididamente con la cultura clásica, según opinión de Antin [aunque...] se pone aquí en contradicción con el uso de la Iglesia de su tiempo, que frecuentaba sin escrúpulo la escuela pagana de entonces [...] hasta cierto punto<sup>291</sup>”.

Pero, más allá, en su carta 22, dirigida a Eustoquio, y precisamente relativo a la lectura de libros clásicos, Jerónimo habla de sus tribulaciones y cómo los textos clásicos le ayudan a sortearlas: “Por amor del reino de los cielos me había yo separado de mi casa, padres, hermana, parientes, y lo que más me costó, la costumbre de comer regaladamente

---

<sup>289</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 32.

<sup>290</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 447. (405)

<sup>291</sup> Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*, 227

[...] Pero no podía desprenderme de mi biblioteca”<sup>292</sup>. Al final —comenta el santo—, después de una especie de sueño afiebrado donde se ve a sí mismo en un tribunal donde lo increpa el juez, él responde que es cristiano, pero el juzgador responde: “Mientes [...] ; ciceroniano eres, no cristiano. Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón (Mt. 6,21)”. En el sueño, los presentes piden clemencia al juez y Jerónimo promete: “Señor, si alguna vez tengo libros seculares y los leo, es que he renegado de ti”<sup>293</sup>.

A Fernández de Santa Cruz no se le escapa este punto y en la *Carta de Sor Filotea*<sup>294</sup> menciona ese pasaje de San Jerónimo, al tiempo que le da otros ejemplos, como el de Gerson, Justo Lipsio y Boecio. Es precisamente en este contexto que se da la *Respuesta*. Sor Juana le explica al Obispo la utilidad que tienen los conocimientos de las diversas artes que aprende para “llegar a la Sagrada Teología”, subiendo por los escalones de artes y ciencias humanas, como la lógica, la retórica, la física, la aritmética, geometría, arquitectura, historia, derecho, música y astrología, a lo que forzosamente se añadiría “una continua oración y pureza de vida para impetrar de Dios aquella purgación de ánimo e iluminación de mente que es menester para las cosas tan altas; y si esto falta, nada sirve de lo demás”<sup>295</sup>.

Riva comenta, finalmente, que el problema de las reacciones desatadas después de la publicación de la *Atenagórica* no era, desde luego, si las mujeres debían o no dedicarse al estudio de las letras, sino a evitar las letras seculares “en la esfera pública” pero específicamente para evitar el riesgo de “elación” (según Riva, soberbia, pero en la definición de la RAE “altivez, presunción y soberbia”) ya que, a pesar del reconocimiento a su genio, “se le exige obediencia”.

---

<sup>292</sup> Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*, 191.

<sup>293</sup> *Ibíd.* Es interesante hacer la correlación de este sueño de San Jerónimo con la “petición casuística” de Sor Juana escrita en el libro de profesiones. Véase Capítulo V de esta tesis.

<sup>294</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 696. (Anexo II)

<sup>295</sup> *Ibíd.*, 449.

Sobre ello, Asunción Lavrin aborda el asunto de las interpretaciones más relevantes sobre la vida y obra de Sor Juana, y en particular sobre la relación que tuvo con Núñez de Miranda y con Fernández de Santa Cruz<sup>296</sup>. En su ensayo, Lavrin desestima en lo general la visión de quienes miran las cartas (*Autodefensa* y la *Respuesta*) como un enfrentamiento de la monja jerónima con las autoridades eclesiástica, que de acuerdo con esas interpretaciones terminó en humillante capitulación frente a la obvia realidad de ser el hilo más delgado. Rehaciendo con datos el contexto de la época, la investigadora reflexiona acerca de lo que aquí ya se ha mencionado respecto de los espacios de libertad que le quedaban a las monjas dentro de sus obligaciones de obediencia. Lavrin teje su argumentación centrándose más en la *Respuesta* que en la *Autodefensa*. Sobre Núñez de Miranda, no duda en mencionar diversos ejemplos de litigios y desavenencias de congregaciones religiosas con Arzobispos de toda Nueva España que están documentados. Este hecho demuestra que el rompimiento de Sor Juana con Núñez de Miranda no alcanzó, ni de lejos, las alturas de escándalo de aquéllas, a pesar de que el suceso sí debió tener una repercusión para los protagonistas y sus cercanos.

La investigadora se concentra en la *Carta de Sor Filotea* y la *Respuesta* para expresar su tesis de la obediencia que, dice, Fernández de Santa Cruz termina por imponer a Juana, a pesar de que no era “ni su hija espiritual ni su súbdita”<sup>297</sup>, lo cual ampliaba el espacio para la discusión intelectual, pero no le quitaba su carácter de subordinación. Termina por aventurar la hipótesis de que la *Carta de Sor Filotea* fue un llamado a la “atrición”, es decir, un acto de la voluntad para evolucionar de un estado a otro, que implica una renuncia “menos completa” puesto que no cree que Sor Juana requiriera de

---

<sup>296</sup> Asunción Lavrin, “Sor Juana Inés de la Cruz: Obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana*, 172-3 (1995): 605-17, <http://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6364>.

<sup>297</sup> *Ibíd.*, 614.

la contrición, en el sentido de que su vida no estaba desviada, sino sólo le faltaba un paso hacia la total obediencia.

Para Lavrin, lo que sucede es que Sor Juana se debate entre la obediencia y la desobediencia, hay una mezcla de atrición y de desafío, signo de una “airosa rebeldía”<sup>298</sup>, la cual se expresa con una retórica elusiva que es muy propia de ese período y que otros autores han advertido, por ejemplo, en los escritos de Santa Teresa y otras monjas de la época<sup>299</sup>. No obstante, esta investigadora considera que sí existe un tono de reproche en la *Carta de Sor Filotea* y un tono imperativo subyacente en espera de una capitulación de Sor Juana que culmine con su dedicación a las letras sacras. “El tono va pasando gradualmente del elogio a la crítica. Todos sus consejos están dados imperativamente, haciéndose más ácidos en la medida que avanza”, expresa, para concluir que la estocada final del Obispo es desautorizar la teoría de Sor Juana de los beneficios negativos al decirle que “Dios no necesita reprimir sus beneficios” y “[...] sin necesidad de la presencia de la Inquisición, la problemática del error interpretativo en cuestiones de dogma requería la corrección del prelado y la renuncia por parte del creyente”<sup>300</sup>. Tendremos oportunidad de referirnos a ello más adelante en el apartado específico que analiza esa tesis.

Por eso, la *Respuesta* es vista por Lavrin como otros han dicho “un canto a la libertad intelectual”, pero bajo la subordinación que le imponía la obediencia conventual que, en lucha contra su propio espíritu, termina por imponerse. José Pascual Buxó parece adherirse a esta interpretación<sup>301</sup>, así como la propia Lavrin<sup>302</sup>, pero Riva, como Soriano Vallés, consideran que esta visión no es exacta. Para apoyar esta hipótesis, Riva

---

<sup>298</sup> *Ibíd.*

<sup>299</sup> Ranft, “A Key to Counter Reformation Women’s Activism”, 11.

<sup>300</sup> Lavrin, “Sor Juana Inés de la Cruz”, 618.

<sup>301</sup> José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su Sueño* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984), 91.

<sup>302</sup> Lavrin, “Sor Juana Inés de la Cruz”, 618.

menciona<sup>303</sup> los hallazgos de Soriano Vallés en la Biblioteca Palafoxiana de Puebla, donde se muestra que la correspondencia de Fernández de Santa Cruz y Sor Juana continuó en los mejores términos. Aparentemente las investigaciones prosiguen, pero no existe aún ningún documento que logre esclarecer contundentemente de la decisión de Sor Juana de deshacerse de su biblioteca y dejar de escribir textos “profanos”<sup>304</sup>.

Ahora bien, de la lectura de la *Carta de Sor Filotea* no se desprende necesariamente que Fernández de Santa Cruz utilizara un tono ácido. Lavrin aventura incluso una hipótesis sobre esta acidez: “Es posible que las críticas y las defensas que Sor Juana menciona en su *Respuesta* hayan movido al obispo a tomar una posición ‘correcta’ en su relación con la monja después de la publicación de la Carta Atenagórica”. En la *Carta de Sor Filotea*, el Obispo retornó a su misión de director espiritual y consejero de ortodoxia<sup>305</sup>. Esto, sin embargo, no tiene muchas bases, ya que la misiva le llega a Sor Juana como parte de los volúmenes impresos de la *Carta Atenagórica*, que el propio Obispo había mandado imprimir “Para que V. md. vea en este papel de mejor letra, le he impreso [...]”<sup>306</sup>. Aún más, en la *Respuesta*, la monja jerónima le dice específicamente que ha tardado en responder su carta por varios motivos y dice claramente: “[...] saber agradeceros tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borrones [...]”<sup>307</sup>. Pero ya tendremos oportunidad de regresar a estos puntos en el Capítulo V.

---

<sup>303</sup> Riva, “San Jerónimo en el eje de la polémica”, 4-5.

<sup>304</sup> Aun cuando no conste ningún documento de Sor Juana sobre esta decisión, en la biografía de Calleja sí se menciona como hecho cierto el que ella se deshizo de su biblioteca. Cfr. Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 247.

<sup>305</sup> Lavrin, “Sor Juana Inés de la Cruz”, 617.

<sup>306</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 694. (Anexo II)

<sup>307</sup> *Ibíd.*, 440.

### CAPÍTULO III

#### El problema de la libertad

La libertad en el ser humano es un asunto que ha merecido los más profundos análisis a lo largo de la historia. Siempre ha sido, sin embargo, un bienpreciado aunque su significado y aplicaciones prácticas hayan cambiado según las épocas, pues “cuando hay teoría o análisis intelectual del concepto de libertad [...] es para reconocer la condición común, a la cual espontáneamente aspira el hombre, cualquiera sea su situación o circunstancia”<sup>308</sup>.

El punto nodal aquí es la capacidad de una persona de tomar decisiones libres o de elegir libremente entre diversas alternativas. En ese proceso se presenta lo que llamamos libre albedrío, que es “la facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de ser razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos”; o bien, potestad del ser humano “para obrar o no obrar en un sentido más bien que en otro”<sup>309</sup>, según considere o elija, sin estar sujetos a presiones, necesidades o limitaciones.

Esta caracterización, que en el siglo XXI parece lo más normal y aceptable —al menos en la teoría— fue objeto de intensos debates en la historia de la filosofía. Desde luego que no vamos a entrar aquí a describir esos debates, sino sólo a referirnos a aquellos que son primordiales para entender el siglo XVII novohispano, momento en que Sor Juana escribe sus textos. Y para ello, debemos situar el problema que plantea el Cristianismo con objeto de comprender cómo se puede armonizar el concepto de libertad humana —libre albedrío, entendido como la capacidad del ser humano para elegir un curso de acción voluntario— con el de omnipotencia y omnisciencia divinas.

---

<sup>308</sup> Juan Antonio Widow, *La libertad y sus servidumbres*, (Chile: RIL Editores, 2014), 17

<sup>309</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, I (A-K) (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, n. d), 62, <https://mercaba.org/Filosofia/FERRATER/Jos%C3%A9%20Ferrater%20Mora%20-%20Diccionario%20Filos%C3%B3fico%20A.pdf>.

## 1. La libertad humana frente a Dios

Para comprender parte del gran conflicto que se va a presentar en esta edad de cambios, conviene referirnos a San Agustín (siglos IV y V), quien en su obra *De libero arbitrio* intenta explicar el problema del mal desde una perspectiva cristiana (posterior a su conversión desde el maniqueísmo). Para Agustín, Dios es creador de todo, y en ese sentido, “sería responsable del mal”. Pero para el Obispo de Hipona el mal no tiene una existencia ontológica, sino que es “carencia de bien”<sup>310</sup> y “como Dios es el creador de todo, al no ser creador de la Nada, no es autor del mal [...] el único autor del mal es el hombre. Y como Dios es justísimo no podría condenarlo por seguir su propio orden. Al darle la oportunidad de escoger salvarse, Dios le abre las puertas a la libertad”<sup>311</sup>. De este modo, el hombre tiene la posibilidad de elegir: salvarse o condenarse y, por lo tanto, de ser responsable de sus actos. En el largo diálogo entre Agustín y Evodio, elaborado a la manera de Platón, donde el santo hace las veces del maestro que invita a su amigo y discípulo a razonar con él, irá desgranando los diversos ángulos de la cuestión del mal, el pecado (sobre todo el pecado original), el libre albedrío, la razón, la voluntad y la gracia. Contrastará éstos con las cualidades de Dios y su amor hacia el hombre y concluirá que:

---

<sup>310</sup> Agustín de Hipona, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947), 192.

<sup>311</sup> *Ibíd.*, 197.

[...] el hombre es libre para obrar el bien y que no está ligado a obrar el mal por ninguna necesidad [...] Él (Dios) es padre amoroso, que aun en el castigar se muestra bueno; si nos ha dado el libre albedrío es porque es un gran bien; tan gran bien que el hombre prefiere perderlo todo antes que perder éste. Sin el libre albedrío no habría mérito ni demérito, gloria ni vituperio, responsabilidad ni irresponsabilidad, virtud ni vicio<sup>312</sup>.

Y para zanjar la cuestión de la presciencia de Dios (o sea la facultad de Dios de verlo todo antes de que ocurra) Agustín concluye que como el pecado es carencia, desde su omnisciencia, que ve el “ser solamente”, Dios “no la puede ver”<sup>313</sup>. Pero además, explica Antonio López Molina que “San Agustín defiende el libre albedrío; lo defiende con el mismo fervor que la gracia. En su controversia con los pelagianos dice que consentir o resistir el llamamiento de Dios depende de cada voluntad”<sup>314</sup>. El investigador diserta acerca de cómo Agustín debe luchar por explicar a sus contemporáneos las verdades que había descubierto, haciendo frente a las vicisitudes de la época:

[...] pasó su vida defendiendo la libertad contra los maniqueos y la gracia contra los pelagianos. De ahí que el ambiente de decadencia en que vivió, sus controversias maniqueas y pelagianas, y el esfuerzo personal que tuvo que llevar a cabo para mantenerse firme en sus posturas religiosas, pudieron muchas veces llevarle a poner en tela de juicio las energías naturales del espíritu humano y a acentuar, por una parte, la esclavitud del hombre hacia el pecado y, por otra, la necesidad de la gracia para redimirlo<sup>315</sup>.

Este punto es fundamental para entender en el futuro lo que habrá de derivar en el rompimiento más grande que va a vivir la Iglesia Católica con la Reforma de Lutero. Dice

---

<sup>312</sup> *Ibíd.*, 199.

<sup>313</sup> *Ibíd.*, 198. “Pero si el pecado es carencia de ser, ¿dónde lo ve Dios? Y si lo prevé Dios y forzosamente ha de existir, luego hay cierta predeterminación al pecado? Dios prevé el pecado no en sí, sino en cuanto acción humana defectuosa, en su carencia de rectitud moral, como nosotros vemos las realidades negativas, verbigracia, un agujero”.

<sup>314</sup> Antonio Miguel López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica ‘De Auxiliis’”, *Logos, Anales del seminario de metafísica*, 3 (2001): 79.

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 80.

Pérez-Amador<sup>316</sup> que el problema del libre albedrío realmente fue relevante a partir del concepto de Salvación. En la disputa de Agustín contra los pelagianos, el tema de la gracia asume una importancia capital porque para Pelagio el ser humano posee en sí mismo la capacidad de luchar contra el pecado y alcanzar la virtud gracias a su parte divina y en tal sentido, la gracia no estaba por encima del libre albedrío:

Por ello rechazaba la necesidad de la Gracia divina para la observancia de los Mandamientos, y exigía un ascetismo extremo de la voluntad humana para erradicar la mayor cantidad de culpas de la vida cotidiana. Una de las resultancias de sus conceptos, considerada blasfemia, fue la idea de calificar de obsoleta la Encarnación por depender la Salvación de la libertad humana<sup>317</sup>.

Como Pelagio se oponía a la idea de pecado original, la función de Cristo era para él un modelo a imitar, no una acción salvífica de redención. En medio de la controversia, Agustín se opone a Pelagio y reconoce a la gracia como “la causa extrínseca de la voluntad, de la cual depende la calificación del acto”<sup>318</sup>. En sus *Tratados sobre la Gracia*<sup>319</sup> San Agustín defenderá la acción del Hijo de Dios en liberar al hombre pero “eso no significa que, una vez conseguida la libertad de la tiranía del pecado, deja de necesitar el auxilio del Libertador; antes bien, oyendo lo que él dice: ‘Sin mí nada podéis hacer’, debe responderle el libertado: ‘Sé tú mi socorredor y no me abandones’”<sup>320</sup>.

Otro elemento fundamental y que tendrá una enorme repercusión en la ortodoxia católica con el correr de los años, es el asunto de la voluntad, a la que Agustín atribuye un papel determinante en el ejercicio de la libertad. Nuestra voluntad, explica, “no sería

---

<sup>316</sup> Alberto Pérez-Amador Adam, *De finezas y libertad. Acerca de la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz y de las ideas de Domingo de Báñez* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 77.

<sup>317</sup> *Ibíd.*

<sup>318</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>319</sup> De Hipona, *Obras completas*, 133.

<sup>320</sup> *Ibíd.*

voluntad si no estuviera en nuestro poder. Y puesto que está en nuestro poder, es libre”<sup>321</sup>.

Pero, aun reconociendo la idea de libre albedrío en el ser humano, Agustín no le concede la fuerza suficiente para inclinar la voluntad hacia el bien:

Porque el libre albedrío basta por sí mismo para obrar el mal, pero es flaco para obrar el bien si no le presta auxilio la bondad del Omnipotente. Y si el hombre no hubiera renunciado libremente a ese auxilio, hubiera sido siempre bueno; pero lo abandonó, y quedó él también abandonado a su vez. Era de tal condición aquel auxilio, que podía renunciar a él libremente o admitirlo, si quería; pero no era eficaz para mover su voluntad<sup>322</sup>.

Finalmente, el Concilio de Cartago del 418 condenaría en definitiva a Pelagio, favoreciendo la doctrina de Agustín. De sus razonamientos —y no en balde Agustín será considerado uno de los grandes Padres de la Iglesia— se derivará la noción ortodoxa de libertad y gracia que, por otro lado, dará lugar a muchas interpretaciones y dilemas en el seno de la Iglesia, en tanto que, siglos más adelante, Santo Tomás de Aquino proveerá lo suyo y ahondará en las cualidades de Dios, en la naturaleza humana, la acción racional, la voluntad (a la que el Aquinate ve como orientada al bien); el libre albedrío como autodeterminación de la voluntad y las alternativas de la conducta humana.

Para Tomás, la libertad de querer (libre albedrío) es una libertad interior, pues una decisión es verdaderamente libre cuando está exenta de mociones externas y tiene dos manifestaciones: la de actuar o no actuar y la del sentido de ese actuar. Además, para el Aquinate, la voluntad y el libre albedrío son partes de una potencia: la apetitiva, mientras que el libre albedrío se presenta como una característica necesaria de la conducta

---

<sup>321</sup> *Ibíd.*, 202.

<sup>322</sup> *Ibíd.*, 179.

racional<sup>323</sup>. De acuerdo con Beuchot:<sup>324</sup> “en Santo Tomás, inteligencia y voluntad es igual a libertad, porque la voluntad no ve el bien, la que lo ve es la inteligencia y la voluntad nada más decide”. Añade que, para Tomás: “la libertad está en la deliberación, ni siquiera en la acción, la deliberación es previa a la acción [... aunque] ahí se completaría [... pues] muchas veces no puedes [elegir...] hay dos impedimentos: la violencia [...] y la mentira o la ignorancia”.

En el análisis realizado por las investigadoras Ma. Juliana Peiró y Ma. Idoya Zorroza, se explica que Tomás de Aquino utiliza el término *causa sui* (causalidad, que retoma de Aristóteles) como “libertad de obrar para sí” y en el contexto de la libertad utiliza esta palabra 63 veces en 57 lugares diferentes<sup>325</sup>: “Se afirma su posibilidad sólo cuando ésta es referida a la libertad propia del obrar humano [...] es válida [...] cuando se refiere a la libertad humana [...] el hombre libre actúa desde sí mismo cuando es movido por sus hábitos, su inclinación y cuando, aunque sea movido por otro, actúa sin coacción o temor”<sup>326</sup>. Sin embargo, el Aquinate observa que si el hombre es movido por el Espíritu Santo no se violenta su voluntad “porque se inspira en el fiel amor a Dios, de modo que cuando el creyente actúa lo hace movido por ese amor”<sup>327</sup>. Peiró y Zorroza anotan también que el término *liberum arbitrium* aparece 1180 veces en 795 textos distintos de la vasta obra del dominico y sin embargo, Santo Tomás aborda y desarrolla explícita y extensamente la cuestión de la libertad sólo en seis de ellas.

---

<sup>323</sup> Gabriel Zanotti, “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, *Revista Libertas*, 2 (1985): 2, <https://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/07/Zanotti.pdf>.

<sup>324</sup> Véase Anexo II de la presente tesis, entrevista y asesoría con Mauricio Beuchot.

<sup>325</sup> Algunos de los textos citados se encuentran en: *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, ad2; *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 4, co. *Contra Gentes*, I, c. 72 n. 8. También, *Super Romanos*, c. 1, lect. 1. *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ob3. *Contra Gentes*, II, c. 48, n. 3. Cf. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2, co. *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 4, co. : *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, ad4; *In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad1. Véase siguiente nota.

<sup>326</sup> Juliana Peiró y María Idoya Zorroza, “La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino”, *Cauriensia, Revista anual de ciencias eclesísticas*, IX (2014): 435.

<sup>327</sup> *Ibíd.*

En sus deliberaciones, Tomás toca la libertad aludiendo a sus causas formal, final y eficiente. En el aspecto formal es el principio determinador, ser “*causa sui*” es ser “*libre per quid*”, es decir, es actuar de manera voluntaria; en cuanto a la causa eficiente, puede llamarse libre al que actúa por sí y no por otro; y por último, como causa final, “ser ‘*causa sui*’ es, principalmente, ser ‘*propter se*’ (que lo es por sí mismo), es decir, cuando lo que hace lo hace para sí mismo como un fin, lo que equivale a buscar el bien propio”<sup>328</sup>.

En el asunto de la presciencia de Dios, Zanotti<sup>329</sup> menciona que Tomás concluirá que el hecho de que Dios “vea” (en su sapiencia absoluta) lo que sucederá en el futuro, no significa que no exista libertad, pues saber que algo ocurrirá de determinada manera no significa que se haya establecido de antemano, pues por más que Dios conozca desde la eternidad nuestras decisiones, permite al hombre que las tome libremente.

Asimismo, De Aquino aborda el tema de la gracia y, aunque siempre dando preeminencia a San Agustín en ese punto, le da estructura y orden dentro de su síntesis teológica, para mostrar a la gracia como un don de Dios, producto de su liberalidad con el ser humano, concedida de forma “gratuita” en orden a la vida eterna y que, como don gratuito, debe excitar la gratitud humana, pues además de todos los dones naturales, desde la existencia a cualquier otro bien, también ha provisto este don sobrenatural<sup>330</sup>. De acuerdo con ello, el hombre no podría actuar en el bien, sin la previa moción de la gracia

---

<sup>328</sup> *Ibíd.*, 444

<sup>329</sup> Véase Zanotti, “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, 2.

<sup>330</sup> *Ibíd.* Cfr. también Tomás de Aquino, “Tratado V, La Gracia”, *Mercaba.org*, (n. d.), [https://mercaba.org/MORAL/ROYO/161-172\\_tratado\\_v\\_la\\_gracia.htm](https://mercaba.org/MORAL/ROYO/161-172_tratado_v_la_gracia.htm). Aquí conviene incluir algunas categorías que Tomás de Aquino, en consonancia con Agustín, ayudó a establecer sobre la gracia, su génesis, su finalidad y su tipología. La “Gracia habitual o santificante”, por la que el hombre se hace grato a Dios, es algo real, creado y recibido intrínsecamente en el alma. Es un don sobrenatural, gratuito, que infunde Dios en el alma. Y es una participación física y formal, aunque análoga y accidental de la naturaleza misma de Dios. Por otra parte, la *gracia actual* es un “acto fugaz y transitorio” (no como la habitual) y es una “moción sobrenatural de Dios” que dispone al alma a obrar en orden a la vida eterna. Este tipo de gracia puede ser: “Operante, excitante o previniente” (que mueve o impulsa a obrar pero *obra en nosotros* sin nosotros); “Cooperante, adyuvante o concomitante” (que nos ayuda a obrar mientras realizamos una acción sobrenatural. Dios obra con nosotros); Subsiguiente (posterior a otra concedida antes y que la complementa o perfecciona); “Interna” (afecta intrínsecamente a las potencias); “Externa” (afecta al alma pero de forma extrínseca); Suficiente (bastaría de suyo para obrar sobrenaturalmente si el alma no se resistiera a ella); “Eficaz” (la que produce infaliblemente lo que Dios intenta sin comprometer la libertad).

“actual” porque Dios es la “Causa Primera” y el hombre es “Causa Segunda”, que no puede actuar sin que la primera lo haga.

Pero, explica Segundo Pérez López<sup>331</sup>, para Tomás la gracia no destruye ni anula la naturaleza libre, sino que “la sana y perfecciona”, es decir, que el ser humano llega a la salvación hacia la que apunta la gracia, justamente gracias a la libertad. Sin embargo, hemos de anotar que, aun cuando Tomás de Aquino plantea en diversas formas el tema de libertad, voluntad, gracia, etc., no llegará a resolver de raíz el problema que siglos después se planteará, en cuanto al espacio que posee el ser humano en el uso de su libre albedrío frente a la omnipotencia divina. Antes bien, sus planteamientos sobre la acción de Dios, la gracia y la voluntad humana, las causas primera y segunda, serán el inicio de las confrontaciones que dominicos y jesuitas protagonizarán en la “polémica de *Auxiliis*”, que trataremos más adelante en este capítulo.

Durante los años posteriores a Tomás de Aquino, serán los agustinos quienes lleven este problema a sus crisis teológicas más álgidas. En el siglo XIV, por ejemplo, surgen los textos de Tomás de Bradwardin, de la Universidad de Oxford, que llevará la teoría de la predestinación un poco más adelante, al declarar que:

Dios lo hace todo y su acción no puede impedirse ni modificarse. Dios necesita al hombre en todos sus actos. Dios mueve y predetermina al hombre no sólo en los actos buenos, sino también en los malos, los cuales quiere Dios sólo en cuanto a la sustancia del acto, no en cuanto a su malicia. No los quiere *simpliciter*, sino *secundum quid*. No obstante, el hombre es libre: no lo es respecto de Dios, pero sí lo es respecto a las causas creadas<sup>332</sup>.

---

<sup>331</sup> Segundo Pérez López, “Aproximaciones a la Teología de la Gracia en Santo Tomás”, *Lumen Veritatis*, (15 de julio de 2011), <https://lumenveritatis.arautos.org/2011/07/aproximacion-al-contexto-de-la-teologia-de-la-gracia-en-santo-tomas/>

<sup>332</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 80.

A Bradwardin siguió Wicleff, también de Oxford, quien irá aún más allá y tendrá una poderosa influencia en Martín Lutero. Wicleff defenderá la tesis de la predeterminación para afirmar que “la necesidad que se halla en Dios y que se impone a las creaturas, determina en cada uno, todos y cada uno de sus actos y predestina a todas sus creaturas”<sup>333</sup>. El momento verdaderamente crítico llegará en unos años con el monje agustino Martín Lutero, quien pertenecía a la “orden de los ermitaños de San Agustín, fundada por Alejandro VI en 1524 [...] Según Hugo de San Víctor, el pecado original es la ignorancia y la concupiscencia, y aun la primera procede de la segunda”<sup>334</sup>. Al parecer había dos corrientes entre los agustinos del tiempo de Lutero y el reformador estuvo en ambas, pero al final se adhirió a la denominada “conventual” que “acepta tesis ya muy conocidas: corrupción esencial de la naturaleza humana, confusión de la concupiscencia y el pecado original, predeterminación al mal y a los infiernos, negación expresa del libre albedrío y negación absoluta del valor moral de la obras”<sup>335</sup>.

Al respecto, Alberto Bonet<sup>336</sup> explica que, más bien, en el pensamiento agustiniano se advierten tres corrientes o matices:

[...] la primera, extrema, se caracteriza por la acentuación del predestinacionismo, o del determinismo metafísico universal; la segunda... codifica especialmente sus doctrinas pesimistas acerca de la concupiscencia y de la incapacidad del hombre para el bien. Ocupa el tercer lugar el agustinismo moderado o aristotelizado de Santo Tomás y su escuela<sup>337</sup>.

Al final, Lutero irá derivando sus tesis y recogiendo de diversos autores los elementos que le permitirán justificar su “determinismo pesimista” como lo llama Bonet.

---

<sup>333</sup> *Ibíd.*

<sup>334</sup> *Ibíd.*

<sup>335</sup> *Ibíd.*, 81

<sup>336</sup> Alberto Bonet, *La Filosofía de la Libertad en las Controversias Teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII* (Barcelona: Imprenta Subirana, 1932), 31.

<sup>337</sup> *Ibíd.*

Sin entrar en un exceso de detalles, anotaremos que Lutero toma de los agustinos más extremos las tesis que le permitirán hacer un *corpus* filosófico-teológico lo que suma a críticas acerbas a la Iglesia y sus prácticas (muchas de estas críticas estaban no sólo justificadas sino que incluso eran compartidas por otros filósofos y teólogos de la época, como el humanista Erasmo de Rotterdam). Ello le dará notoriedad y le permitirá asumir un protagonismo que encajará a la perfección con la autonomía que requerían los nuevos estados nacionales<sup>338</sup>.

Este punto es crucial para entender de qué manera una disputa aparentemente teológica, con matices funcionales respecto a la forma como actuaba la Iglesia institucionalizada, se convirtió en un asunto de alta política. Como explica Francisco León Florido en sus notas de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez<sup>339</sup>, para los filósofos cristianos era difícil explicar cómo actuaba Dios en el mundo, en tanto los filósofos paganos eran “necesaristas”, es decir, formulaban un poder absoluto, ajeno a toda realidad que no fuera él mismo. Con el curso del tiempo, los neoplatónicos (algunos de ellos de inspiración cristiana) concebirían un Dios separado por un abismo ontológico, donde además, los seres humanos estarían determinados por la fatalidad y el destino, es decir, por ese “necesarismo”. Ante ello, la patrística y la tradición escolástica defendían un Dios que se ocupa de sus creaturas y que es “libre” (o sea, no determinado por leyes cósmicas o necesidades metafísicas), y esa creatura humana es libre y responsable de sus actos.

León añade que aquellos países y regiones que adoptaban el protestantismo se amparaban en un Dios con poder absoluto que, sin estar sometido a ninguna necesidad ni mandamientos de la Iglesia o un poder humano específico, abría el camino para una relación directa e inmediata entre Dios y cada persona, de modo que ni la Iglesia ni los

---

<sup>338</sup> Widow, *La libertad y sus servidumbres*, 237.

<sup>339</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (España: Tecnos, 2011), 49-50.

emperadores tenían sentido como intermediarios. La nueva escolástica española buscó, en cambio, hacer compatible el papel de las instituciones humanas “la Iglesia y el Imperio como intermediarios entre Dios y el pueblo”, pero a su vez intentando hacerse eco de la tendencia protestante hacia una concepción diversa del individuo y su papel en la sociedad, que ya apuntaba a regímenes más participativos. Y esto fue, precisamente, lo que los jesuitas y Francisco Suárez desarrollaron como propuesta, no sólo filosófica sino también jurídica.

En el terreno teológico-filosófico, Lutero partirá de la idea de la perfección de Dios que, como tal, lo conoce todo desde la eternidad, infaliblemente y sin posibilidad de error.<sup>340</sup> En ese sentido, negará la libertad y de ahí escribirá, dirigida a Erasmo, su *De servo arbitrio* (el Siervo Albedrío le llama porque, como concluye que el libre albedrío es pura ficción que sólo “distrae” al hombre de su realidad, entonces habría sido puesto ahí por Satanás).

De esta forma, para él, la presciencia de Dios no deja juego libre a la contingencia:

... sino que él prevé, se propone y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e infalible. Mediante este rayo fulminante es echado por tierra y totalmente aniquilado el libre albedrío; por lo tanto, los que quieran sostener el libre albedrío tendrán que negar este rayo, o hacer caso omiso de él, o desviarlo de sí de alguna otra manera<sup>341</sup>.

Para Lutero más bien habría que hablar de un “albedrío inconstante o mutable” y en el terreno de las obras, él las atribuye a la Ley, en tanto que el Evangelio lo único que exige es la Fe<sup>342</sup>, ya que lo único que conduce a la gracia de Dios o a la salvación eterna es la palabra y la obra de Dios. Apoyándose en San Pablo, concluye que la revelación se

---

<sup>340</sup> Widow, *La libertad y sus servidumbres*, 222-3.

<sup>341</sup> Martín Lutero, “De Serbo Arbitrio”, *Seminario Luterano Augsburgo* (n. d.): 13, <http://sempla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero>.

<sup>342</sup> *Ibíd.*, 49.

da por el espíritu, de modo que el corazón humano nunca habría llegado por sí mismo —ni por el libre albedrío— a aplicarse a las cosas del espíritu, o incluso a poder desearlas.

Además, ironiza al decir que, si el libre albedrío por su propia fuerza sólo puede dirigirse hacia abajo, ya que hacia arriba requiere de una fuerza externa (la gracia):

hasta un tronco o una piedra tienen libre albedrío [y por ello concluirá que] si creemos que, en efecto, Dios lo sabe y lo dispone todo de antemano y que no puede engañarse ni ser impedido en esta su presciencia y predestinación; si creemos además que nada puede acontecer a menos que Él lo quiera, cosa que la misma razón se ve obligada a admitir: entonces -e igualmente conforme al testimonio de la razón misma, no puede haber ningún libre albedrío ni en el hombre ni en un ángel ni en otra creatura alguna<sup>343</sup>.

En resumen, Lutero adoptará dos ideas que lo separan de la Iglesia Católica:

1a) Desde el punto de vista negativo, la esencial corrupción de la naturaleza humana y

2a) Desde el punto de vista positivo, la justificación por la fe sola, sin las obras [...]. La doctrina de la salvación de la fe sin obras supone específicamente la de la voluntad esclava. Para Lutero, la fe no expresa sólo el sentimiento a las verdades reveladas, sino la confianza en los méritos infinitos del Redentor que, aplicándose al hombre exterior, es decir, sin transformación interior, le proporcionan la vida eterna, sin mérito alguno de su parte. La fe sola salva porque las obras humanas están completamente desprovistas de todo valor moral; son radicalmente malas por proceder de una voluntad sustancialmente corrompida y orientada al mal. He aquí, pues, la tesis filosófica, base de toda la construcción teológica luterana: el determinismo pesimista<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> *Ibíd.*, 149.

<sup>344</sup> Bonet, *La Filosofía de la Libertad*, 27.

Además, como el hombre está o ya condenado de antemano o ya justificado por la fe, no necesita la mediación de ningún agente: la necesidad de la Iglesia como mediadora se hace insostenible. Este será un punto nodal en el conflicto entre Lutero y el papado, lo que llevará al cisma y la proliferación de nuevas confesiones cristianas, no católicas, derivadas de muchos nuevos fundadores, primero en Europa y luego fuera de ella. Otro punto primordial es que para la corriente luterana las obras carecen de valor moral pues Dios da el “premio eterno” independientemente de la conducta del hombre, “la imputabilidad está dissociada de la libertad y el determinismo conduce al amoralismo. En definitiva, el determinismo implica la destrucción del orden moral”<sup>345</sup>. Como se verá, Suárez fincará su alegato de la libertad también en la premisa de que como el hombre es libre, es moralmente responsable de sus acciones.

A pesar de algunas coincidencias entre el humanismo de Erasmo y el luteranismo, en el fondo las diferencias eran mucho más profundas. Como explica López Molina, en esencia Lutero tenía una concepción pesimista de la vida, pensaba que la naturaleza humana era corrupta y negaba por completo la validez de la grandeza del mundo antiguo, pues rechazaba las posibilidades morales del hombre<sup>346</sup>. En contraste, el humanismo tenía una idea optimista de la vida, admiraba a los clásicos y su filosofía, a la cual consideraba como precursora del Evangelio, “profesaban la bondad de la naturaleza humana y admitían, en consecuencia, las posibilidades morales de la voluntad y de la libertad para el bien”<sup>347</sup>.

Hemos recorrido este camino para mostrar lo que vendrá después de la Reforma protestante y sus repercusiones en el encuentro del Nuevo Mundo. Muy importante es anotar que, como añade López Molina:

---

<sup>345</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 79-80.

<sup>346</sup> *Ibíd.*, 75.

<sup>347</sup> *Ibíd.*

No cabe olvidar que la tradición filosófica escolástica, específicamente Santo Tomás, había estado más preocupada en defender las prerrogativas de Dios que las del hombre. En este sentido, la libertad humana podía entrar en conflicto con la omnipotencia de Dios y su conocimiento eterno e infalible. En efecto, si nada puede escapar a la omnipotencia divina, no sabemos cómo el hombre, en el ejercicio de su libertad, puede decidir con autonomía obrar o no obrar, hacer una cosa o hacer otra. Este aspecto del problema es preciso desarrollarlo a partir del tipo de concurso con que Dios coopere en los actos libres<sup>348</sup>.

Enrique Gómez Arboleya, de la Universidad de Granada, en su ensayo “Suárez y el mundo moderno”<sup>349</sup> comenta que en los siglos inmediatamente anteriores al barroco novohispano, es decir, el XIV y el XV, Europa vivió una “curiosa y sutil transformación en su visión del cosmos”. El mundo medieval se había sostenido sobre la base de un mundo presidido por un Dios “ente infinito y perfecto” que, al tiempo que era la fuente del ser también impartía orden, todo tenía sentido porque razón y voluntad “estaban indisolublemente unidos”.

De alguna manera, Tomás de Aquino representará la cúspide de esta visión. Su vasta obra tiene basamento en las cumbres filosóficas más conspicuas y representa la *summa* del saber de su tiempo (como se aprecia justo en el nombre de sus compendios). Sin embargo, justo en los dos siglos que estamos mencionando, —cual era axial donde una serie de acontecimientos y la maduración de pensamientos, aunados a nuevos descubrimientos, da paso a una transformación histórica—. Este cambio que da paso a lo que llamamos “modernidad” es de inicio muy poco perceptible y apenas algunos logran intuir lo que va a generar. Gómez Arboleya señala que este cambio:

---

<sup>348</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>349</sup> Enrique Gómez Arboleya, “Suárez y el Mundo Moderno”, *Revista nacional de educación*, 26-7 (1943): 167, <http://www.educacionyfp.gob.es/revista-de-educacion/dam/jcr:78041e76-eb3e-4602-aa59-2261d5c07368/1943re30figuraspensamiento08-pdf>.

[...] consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias un concepto ortodoxo: la omnipotencia divina. Aquella unidad de razón y voluntad en Dios se rompe, y el europeo empieza a pensar que Dios es voluntad nuda, superior a toda razón y por lo tanto, incognoscible. De esta manera, el logos deja de ser predicado de Dios para convertirse en cualidad del hombre [...] El acento recaerá, ya de por siempre, sobre lo concreto, no sobre lo abstracto<sup>350</sup>.

Aquí empieza toda una aventura en la historia del pensamiento para volver a darle sentido al mundo y un lugar a Dios y al hombre en él.

En dicho entorno, la Compañía de Jesús será una institución más acorde con esta concepción pues “el carácter humanista de la Compañía de Jesús, como orden nacida en el Renacimiento. Pertenece por sí misma a una cultura antropocéntrica que va a destacar en el hombre la razón y la voluntad libre como sus características fundamentales”<sup>351</sup>. La teología especulativa escolástica no incluía los nuevos avances de la ciencia del Renacimiento, pero los jesuitas de la Universidad de Coímbra sí, señala Aspe<sup>352</sup>, además de traducir a los filósofos griegos, adoptaron nuevos métodos y enfoques que Suárez y Molina incorporaron para reformar la escolástica y someter a examen los textos latinos. Los enfoques modernos ya no se apoyaban en la “autoridad de los textos” sino que intentaban edificar los argumentos en la razón y en la observación<sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> *Ibíd.*

<sup>351</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 73.

<sup>352</sup> Cfr. Virginia Aspe Armella, *Approaches of the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*, trad. Erick Norvelle y Mario Murgia (México: Aliosventos Ediciones / Universidad Panamericana / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2018).

<sup>353</sup> Cfr. Hans Joachim Störig, *Historia universal de la Filosofía* (Madrid: Tecnos, 1990).

## 2. De Trento a la modernidad

La Reforma de Lutero logró lo que muchos deseaban que sucediera al interior de la Iglesia: una profunda reflexión y una reestructura que le dio a esta institución la fortaleza para transitar los siglos venideros —los más arduos en cuanto al desarrollo de una nueva visión del mundo— y que apoyó la gran empresa que estaba empezando a suceder del otro lado del Atlántico: el nacimiento de un nuevo mundo. Las tesis de Lutero se analizaron, desglosaron, clasificaron y refutaron el interior del Concilio de Trento (1545-1563) para restaurar los dogmas y darles un nuevo vigor. Desde luego que en el centro estaba el dilema de la libertad y la gracia que en adelante sería discutida profusamente, en particular por los jesuitas españoles de las escuelas de Salamanca y Coímbra. Los decretos 793, 815, canon 5; 817, canon 7; 812, canon 2; 827, canon 17; y 814, canon 4, del Concilio de Trento<sup>354</sup> dejaron reestablecidas las bases sobre las que, en adelante, se desarrollarían las tesis. Tales decretos expresan anatemas “a quienes digan” [sic] que:

- 1.- El libre albedrío se extinguió por obra del pecado original.
- 2.- No es el hombre quien hace malos sus caminos sino que es Dios quien obra las malas y las buenas acciones
- 3.- La gracia divina se da solo en los predestinados a la vida [y] el libre albedrío no coopera en nada y el hombre sólo puede ser pasivo.

Este fue, en resumen, el espíritu de Trento en este punto en particular, expresada como se ve en negativo, y al parecer, con ello quedaba zanjada la cuestión. Sin embargo, a partir de ahí —y en el seno mismo de las universidades católicas— surgieron teorías que aunque lo que buscaban era demostrar y afianzar estos dogmas, terminaron

---

<sup>354</sup> *Concilio de Trento*, 34.

planteando una vez más el problema con otra polémica, la llamada *De Auxiliis*, entre dominicos y jesuitas, que ninguno de los Papas posteriores al Concilio deseaba dejar crecer.

De acuerdo con José Ángel García Cuadrado<sup>355</sup>, en la Universidad de Salamanca se reconoce especialmente la reforma emprendida por Francisco de Vitoria para revitalizar la escolástica medieval, sobre todo el tomismo, lo cual se tradujo en una primera generación que tenía un nuevo modo —humanista— de leer a Tomás de Aquino, escuela que se extendió a Coímbra y otros centros universitarios de Portugal y el Nuevo Mundo. Sin embargo, el Concilio de Trento alteró esta evolución pues, frente a la reforma de Lutero, hubo necesidad de reafirmar la ortodoxia escolástica basada en la patrística y la filosofía medieval, lo cual frenó la tendencia modernizadora y supuso un regreso a la tradición. García Cuadrado explica que aquí se definen tres “matices”: la orientación del Convento de San Esteban (más de corte dominico-bañeciano); la salmantina, de corte jesuita, que corresponde a Molina y Suárez y una tercera corriente agustiniana.

El tema de la libertad y la voluntad humanas, y el concurso de Dios en ello, ocupó las tesis de los filósofos de la época. Francisco León Florido, en su presentación a las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, resume así la polémica:

El arranque de la polémica se sitúa en el jesuita (Luis de) Molina, quien defiende que la libertad humana resulta ser una causa concurrente parcial con la gracia divina en la tarea de la salvación, lo que abre el camino a un humanismo cristiano, pero también plantea limitaciones al poder de Dios<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> José Ángel García Cuadrado, “Báñez: entre la controversia y el olvido”, *Azafea, revista de filosofía*, 18 (2016): 147-69.

<sup>356</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 171.

León relata cómo dichas limitaciones serán inaceptables para los teólogos dominicos, como Domingo Báñez, quien elaborará la doctrina de la *Praemotio Physica*<sup>357</sup>, la cual afirma que Dios es quien actúa realmente, determinando la acción humana “físicamente”, es decir, como una causa primera total y eficaz, según la predeterminación eterna de Dios, y, en su concepto, “sin destruir la libertad humana”, que es “causa segunda” pero aun así libre. Molina considera que esta “premoción física” anula la libertad humana y con ello se iniciará la *Polémica De Auxiliis*, que llegó a Roma para después tener secuelas en otras disputas, como la que protagonizaron un siglo después jesuitas y jansenistas en Port-Royal Des Champs, en Francia.

El centro de la disputa tiene que ver con el grado en que Dios conserva su omnipotencia y su omnisciencia frente a la libertad humana. Es decir, la omnipotencia indicaría que todo lo que suceda en el devenir de la vida es consecuencia de la voluntad divina, con lo cual la libertad humana estaría comprometida, pero entonces el hombre no sería responsable de sus actos y si se le castigara por ellos, Dios no sería justo. Sin embargo, tampoco puede constreñir la libertad del ser humano porque tampoco sería justo, y además estaría en contradicción con su propia bondad y amor. Los jesuitas acentuaban la libertad humana y los dominicos la omnipotencia divina. De una forma u otra los dominicos, encabezados por Domingo Báñez, lograron que las tesis jesuitas fueran prohibidas. Como describe Widow<sup>358</sup> muchos miembros de la Compañía de Jesús emigraron a la Universidad de Coímbra en Portugal. Entre ellos Luis de Molina, quien intenta establecer una teoría que mediara: la teoría de la ciencia media o de “concordia” con la idea de preservar la libertad humana y la omnipotencia divina.

---

<sup>357</sup> Pre-moción física, es decir, la acción de Dios en el hombre, previa a una decisión.

<sup>358</sup> Widow, *La libertad y sus servidumbres*, 267.

Al respecto, Ramón Kuri, en su investigación sobre el barroco jesuita novohispano<sup>359</sup>, explica:

La doctrina de la ciencia media en la Nueva España arrastraba tras de sí una reciente historia en Europa, historia que representaba un auténtico programa y una inquebrantable lucha por ubicar, por un lado, la libertad del hombre en relación con la gracia divina, y, por el otro, la posibilidad de la acción del hombre en la historia (la teoría filosófica de los mundos posibles como teoría sui generis de la ciencia media). Ello conducía, a su vez, a redefinir el papel de la Iglesia adelantando con frecuencia un intento radical: redefinir en qué consiste la presencia de Dios en este mundo terrenal y carnal, intento que, a decir verdad, golpeaba el corazón mismo del discurso teológico de la Edad Media, especialmente a Santo Tomás<sup>360</sup>.

Es decir, Molina, Suárez y, en general, los jesuitas, intentan ir más allá de las consecuencias de la ruptura de la Reforma e incluso de las nuevas teorías filosóficas, la naciente “ciencia nueva” e inéditos descubrimientos que ya se vivían y propagaban en Europa, para darle una respuesta a esa emergencia desde la teología, para que, haciendo concordar o compatibilizar la libertad del hombre con la gracia divina, se pueda interpretar:

[...] la forma cristiana de la revelación como el conjunto de los signos históricos y modos de manifestación del Dios que actúa. El Dios que descubre San Ignacio en los Ejercicios Espirituales no es un Dios resguardado en el cielo y en el templo, sino un Dios de acción, al que hay que descubrir en todos los acontecimientos<sup>361</sup>.

Aún más, toda la idea de predeterminación —e incluso el papel de la gracia— se ve interpelada por esta nueva teología que afirma que, aunque la gracia de Dios es

---

<sup>359</sup> Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*. Véase Aspe Armella, *Approaches of the Theory*; donde se enfatiza que la hipótesis que presenta no habría surgido sin los estudios recientes realizados por Kuri Camacho.

<sup>360</sup> Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, 23.

<sup>361</sup> *Ibíd.*, 24.

suficiente (pues él es omnipotente y “se basta a sí mismo para salvar o condenar a cualquiera”) también requiere de la libertad humana que elija salvarse o condenarse<sup>362</sup>. Es decir, esa gracia suficiente también debe ser eficaz y para ello debe “tomar en cuenta la libertad humana”<sup>363</sup>. Los teólogos jesuitas, dice Kuri, adoptan el tomismo pero lo modernizan. De hecho, recuperan de los siglos anteriores, de la escolástica y de sus propios críticos, puntos fundamentales con los cuales harán aportaciones que sentarán las bases de la jurisprudencia internacional, importantísima en la conquista de América española. Como explica Aspe:

esta propuesta teológica tuvo repercusiones en los ámbitos público y privado de la sociedad. Es un proyecto social que proporciona una alternativa a la propuesta por la modernidad europea ilustrada, y que bebe de un Escolasticismo renovado fundado en ciertas tesis de Tomás de Aquino, Duns Scotus, Ockham, Vitoria y Soto. Estas tesis fueron finalmente integradas en la teología política de Suárez<sup>364</sup>.

No se piense, sin embargo, que los dominicos estaban al margen de estas ideas. Domingo Báñez, además de sostener la idea de la “prelación física” frente a la “ciencia media” de Molina, también se dio a la tarea de desarrollar sus tesis de derecho natural y positivo, así como de abanderar el derecho de gentes de Vitoria y De las Casas, e incluso de sostener la necesidad del “arbitraje internacional” en las disputas entre naciones antes de llegar a la declaración de guerra<sup>365</sup>.

---

<sup>362</sup> Más adelante se verá en la *Carta Atenagórica* cómo Sor Juana retoma este concepto cuando dice que “No le basta a Dios querer ser del hombre si el hombre no quiere que sea suyo”. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 431.

<sup>363</sup> Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, 25.

<sup>364</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 92. Véase Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*.

<sup>365</sup> García Cuadrado, “Báñez: entre la controversia y el olvido”, 164-5.

### 3. El auxilio de Dios

Luis de Molina plantea la cuestión en su obra *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*<sup>366</sup>, donde desarrolla una amplia tesis que no estuvo exenta de enemigos, en particular los dominicos de la escuela salmantina que, como ya vimos, a la postre obligarían a Molina a refugiarse en Coímbra.

En síntesis, Molina plantea que hay una forma de hacer concordar la omnipotencia divina con la libertad humana. En la disputa II de la parte I, en cierto modo contestando a Lutero, establece lo que es el libre albedrío: “la libertad puede considerarse de dos maneras. Primera: partiendo de la palabra libre como opuesta a siervo”<sup>367</sup> y la segunda, explica, “puede ser en dos modalidades: como opuesta a coerción, o bien, como opuesta a necesidad”. Molina sitúa a la voluntad como el sitio donde se asienta el libre arbitrio “que se despliega antecedita por el juicio de la razón”<sup>368</sup>. Añade que: “En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad está actuar o no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria”<sup>369</sup>.

Su obra es muy extensa pues sus “disputaciones” se dedican a sostener su teoría y a defenderse de los muchos criterios contrarios que florecieron en la época. Abarca desde tesis fundamentadas en las Sagradas Escrituras y cómo son recogidas por los Padres de la Iglesia, Santo Tomás y otros teólogos, entre ellos San Bernardo, Escoto y Occam, hasta

---

<sup>366</sup> Luis de Molina, *Concordia de Libre Arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, trad. Juan Antonio Hevia Echevarría (Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 2007).

<sup>367</sup> *Ibíd.*, 45.

<sup>368</sup> *Ibíd.*, 46.

<sup>369</sup> *Ibíd.* En este punto se ve la importancia de la voluntad y en las siguientes páginas se notará cómo este concepto es utilizado por Sor Juana en la *Carta Atenagórica* y en la *Respuesta*

las formas específicas en que actúa la voluntad en el ser humano para apoyarlo o no en su empeño de hacer el bien y sustraerse del pecado. Es aquí donde Molina explica la gracia como el auxilio que Dios presta al hombre, de ahí el nombre de *De Auxiliis* con que sería conocida la polémica. En la disputa VII de la misma parte I, explica que:

Ahora debemos referirnos al acto de creer, necesario para alcanzar la justificación, a saber: ¿qué asistencia necesita nuestro arbitrio para alcanzar ese acto (de creer, con el cual se “adhiera” a la promesa de salvación) y hasta qué punto éste coopera? [...] Así pues, para que este acto se produzca, es necesario el auxilio particular de la gracia previniente y excitante, no sólo por parte del entendimiento sino también por parte de la voluntad<sup>370</sup>.

Sin embargo, el elemento que caracteriza la propuesta de Molina es la ciencia media, es decir, una tercera ciencia —adicional a las dos que Santo Tomás y otros escolásticos le asignan a Dios— para que se pueda producir la “Concordia”, y que es la ciencia condicionada que se basa en la teoría de los futuros contingentes, concepto que ya había sido abordado tanto por San Agustín como por Santo Tomás, pero que en Molina adquiere un nuevo significado para abrir a través de ellos la puerta en la que cabrá la libertad humana.

Aunque el desarrollo abarca un amplio tratado, se puede resumir en lo siguiente: A Dios se le atribuyen (en la tradición escolástica) dos tipos de ciencias: la de simple inteligencia y la de visión. La primera es de esencias y es anterior a todo lo creado y por medio de ella Dios “conoce” todo lo que existe y/o existirá, en tanto que la ciencia de visión es posterior al acto de creación y se ocupa de todos los seres en el tiempo, es decir, se ocupa de la existencia<sup>371</sup>. Sobre ello, Molina argumenta:

---

<sup>370</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>371</sup> Cfr. Molina, *Concordia de Libre Arbitrio*; y Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*.

La ciencia divina de las cosas que aún son -de manera contingente- futuras en el tiempo, todavía no puede considerarse propiamente ciencia de visión [sino] hasta que esas cosas existan en acto dentro del tiempo, sino tan solo de simple inteligencia, porque las cosas que son objeto de esta ciencia todavía no existen. No obstante, como la duración propia de esta ciencia es la eternidad y en la eternidad -en la medida en que coexistirá con el tiempo futuro- estas cosas acabarán haciéndose presentes, en términos absolutos la ciencia divina puede denominarse ciencia de visión con respecto a todas las cosas que acontecerán en algún momento del tiempo; así denominamos siempre a esta ciencia, de acuerdo con el parecer común de los Doctores<sup>372</sup>.

En la parte IV, disputas XLVII y siguientes<sup>373</sup>, Molina se refiere al concepto de los futuros contingentes que, afirma, son conocidos por Dios de una forma “atemporal” que tanto pueden ser como pueden no ser, en función de la libertad del hombre, quien con su libre arbitrio decide actuar o no actuar en determinada situación. Y, apelando a las Sagradas Escrituras y a San Agustín, dirá que es “evidentísimo” que Dios posee presciencia de los futuros contingentes y que sostener lo contrario “no sólo es locura” sino también un error manifiesto en materia de fe. Pero, para hacer coincidir la libertad humana con la ciencia de Dios, Molina recurrirá a una tercera ciencia, la ciencia media:

[...] la tercera es la Ciencia Media, a través de la cual Dios ve en su esencia, en virtud de la comprensión altísima e inescrutable de todo libre arbitrio, qué haría éste en razón de su libertad innata, si fuese puesto en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, a pesar de que en realidad podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto, como es evidente, como hemos dicho en las disputas XLIX y L<sup>374</sup>.

---

<sup>372</sup> Molina, *Concordia de Libre Arbitrio*, 417.

<sup>373</sup> *Ibíd.*, 389.

<sup>374</sup> *Ibíd.*, 446.

Para probar esto, Molina traerá a colación el pasaje del Evangelio de Mateo (XI, 21) donde se lee (en relación con los milagros que Cristo hizo en Corazín y Betsaida): “Si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que en sayal y ceniza se habrían convertido”. Sobre esto, dice: “Dios sabe que tirios y sidonios habrían hecho penitencia en sayal y ceniza dada la hipótesis de que en Tiro y en Sidón se hubiesen producido los milagros que tuvieron lugar en Corazín y en Betsadia”. Y aunque no se hizo realidad dicha hipótesis “[...] se trataba de un futuro contingente dependiente del libre arbitrio de los hombres”. También pone ejemplos variados de citas en Salmos y Sabiduría, donde se lee de personajes a los que Dios preservó de la maldad “arrebátandolos de este mundo”.

Sin embargo, quedaba aún el problema de que un cambio en una decisión humana, estaría poniendo en duda la presciencia divina y viceversa. Por ello:

[...] del mismo modo como se distinguen la ciencia de visión y la de simple inteligencia en razón de sus objetos, así también tendría que distinguirse la ciencia media, cuyo objeto no es conocido por las otras dos [...] el conocimiento divino, su presciencia, no impondría necesidad a la creatura racional; concurriría con ella al ejercicio y determinación de sus actos<sup>375</sup>.

Para Molina, aunque los auxilios que Dios presta a los seres humanos son múltiples y variados, y los otorga gratuitamente, sólo pueden denominarse “auxilios de la Gracia”, los de orden sobrenatural y los que “como disposiciones para alcanzar la gracia que convierte en agraciado o como disposiciones para alcanzar su incremento o el merecimiento de la vida eterna son guía para alcanzar la felicidad eterna”<sup>376</sup>.

---

<sup>375</sup> Widow, *La libertad y sus servidumbres*, 276.

<sup>376</sup> Molina, *Concordia de Libre Arbitrio*, 301. Hay que hacer notar que, en la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, el obispo de Puebla hace a Sor Juana la reflexión sobre su tesis acerca de los beneficios negativos y le señala que “sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores”. Véase Capítulo V de esta tesis.

Por otra parte, Molina dice que la moción divina de la gracia preveniente y excitante le llegará al hombre, pero, añade:

[...] como Dios —por su concurso universal— y la causa segunda influyen inmediatamente sobre el efecto de la causa segunda como dos partes de una sola causa total, sin que ninguna de ellas influya sobre la otra por medio de estos influjos singulares, sino que ambas influyen de manera inmediata sobre el efecto, de aquí se sigue que ninguna de ellas concurra antes que la otra por medio de estos influjos singulares<sup>377</sup>.

Es decir “habría un concurso simultáneo de la providencia divina y de la libertad humana en la realización del acto”. Esta idea de la concurrencia simultánea sería clave en la tesis de Molina pues esto salvaría ambas cosas y, sobre la acción divina, ésta “se anticiparía [...] y otorgaría su auxilio previendo la acción meritoria del hombre: es decir, que daría sus decretos ‘*ante praevisa merita*’”<sup>378</sup>. Sin embargo, el eje de la polémica con los dominicos se encuentra en “la aceptación o no” de la predestinación física<sup>379</sup>.

López Molina explica que el punto de coincidencia entre bañesianos y molinistas está en que “el acto libre verdaderamente, propiamente y en sí mismo está hecho por Dios”, pero la interpretación de ambos bandos no sólo difiere, sino que se opone. Para los bañesianos “Dios concurre en la producción del acto libre del hombre con un concurso previo y físicamente determinante”. En contraposición, “para los molinistas este concurso no es previo y determinante, sino simultáneo e indiferente. El núcleo mismo de la controversia consiste en la aceptación o no de la predestinación física”<sup>380</sup> y,

---

<sup>377</sup> *Ibíd.*, 260

<sup>378</sup> *Ibíd.*, 276-7. ‘*ante praevisa merita*’: antes de obtener los méritos.

<sup>379</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 86.

<sup>380</sup> *Ibíd.* Cfr. “El jesuita Molina inaugura su *Disputa XXV* de la *Concordia* distinguiendo el primer género de concurso, como concurso general de Dios respecto a las causas segundas y, por otra parte, el concurso general en las acciones y efectos naturales del libre arbitrio”. Para Molina, la “co-participación humana en las causas eficaz de Dios” será la base de su propuesta y el punto de conflicto con los dominicos. Laura Soto Rangel, “Francisco Suárez ante la polémica de auxilios. El problema del libre arbitrio”, en *Francisco Suárez*,

añadiríamos nosotros: también es importante lo determinante *versus* lo simultáneo e indiferente que es precisamente lo que permite un espacio amplio a la libertad humana para elegir actuar o no en una situación dada. Al momento de analizar la *Carta Atenagórica* volveremos a este punto.

En opinión de los jesuitas, las ideas de Báñez y los dominicos, al poner el acento en el “principio de necesidad” de la moción de Dios sobre la voluntad del acto libre, previa a la decisión humana, los acercaban a las ideas luteranas pues implicaba casi una pre-determinación. De ahí que los jesuitas se afanaran por darle una justificación sólida a sus propias tesis y en este punto, Francisco Suárez se convierte en una pieza clave.

Como menciona Antonio López Molina, Suárez no es el creador de la teoría, pero sí su organizador, en particular el concepto de “indiferencia activa”, pues “en la Concordia, tal doctrina (la de la indiferencia activa) es sólo una noción previa, y ni por su extensión ni por su profundidad, merece el nombre de teoría. En la concepción suareciana es, en cambio, una cuestión fundamental”<sup>381</sup>. Y añade que ni los temas en que se fundamenta ni las soluciones son originales pues ya se encuentran en Tomás de Aquino, Duns Escoto y otros, pero Suárez “organiza todo en torno al principio fundamental de la indiferencia activa”<sup>382</sup>. Una vez establecidos los caracteres de la voluntad como potencia libre, Suárez tomará los postulados de Molina y les dará estructura, subrayando aquellas características en las que el hombre es partícipe del grado intelectual de Dios “por el modo libre de obrar”.

La voluntad es entonces considerada una potencia activa, dueña de sus actos, dados todos los prerequisites, puede obrar o no obrar:

---

*Metaphysics, Politics and Ethics*, ed. Mario Santiago De Carvalho, Manuela Lázaro Puliso y Simone Guidi (Portugal: Universidad de Coímbra, 2020), 178-9.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 86. Cfr. Bonet, *La Filosofía de la Libertad*, 171.

<sup>382</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 82.

[...] en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente<sup>383</sup>.

El concurso de Dios no determina el acto de la voluntad libre y ésta puede encaminarse hacia la dirección elegida, incluso hacia direcciones opuestas porque ese poder es la libertad. Todas las cuestiones que encuentra en su camino son resueltas como una simple deducción de ese gran principio. Para Suárez, la libertad es sinónimo de indiferencia. Define la potencia libre como *potencia activa ad utrumque*<sup>384</sup>; se trata de una indiferencia esencialmente dinámica<sup>385</sup>.

Hay que hacer notar que aunque Suárez, al igual que Molina, se fundamentan en gran parte en Tomás de Aquino, a quien respetan profundamente, en algunos puntos, van más allá o toman de otros filósofos, como en este caso de Duns Escoto, ideas que completan la comprensión de los conceptos pero dándoles su propio sello, según explica Cruz González-Ayesta, al mostrar cómo los conceptos de potencia, activa y pasiva del Aquinate son reinterpretados por Escoto y retomados por Suárez, en una síntesis que permite comprender por qué la indiferencia activa es la clave de la libertad<sup>386</sup>, pues le da un nuevo sentido a las facultades intelectivas como quasi-activas, pues tanto reciben como desarrollan sus “especies” y proveen a la voluntad los juicios (indiferentes), que la llevan (activamente) a la elección libre.

---

<sup>383</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 161.

<sup>384</sup> *Potencia activa ad utrumque*: Preparada para cualquier alternativa.

<sup>385</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 92.

<sup>386</sup> Cruz González-Ayesta, “Escotismo y Tomismo en la interpretación Suareciana del entendimiento como potencia”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011): 137-50.

Yendo un poco más allá, Suárez desarrolla su tesis desde el sentido común y de acuerdo con los filósofos griegos, latinos, escolásticos, etc., para demostrar que la elección depende del ser humano, pues si el acto no es libre entonces es fruto de la determinación divina y “repugna al entendimiento humano atribuir a Dios la culpa de una mala acción, luego sólo puede atribuirse al libre albedrío humano”<sup>387</sup>. En sus *Disputaciones Metafísicas*<sup>388</sup> Suárez desarrollará la teoría de Molina y hará énfasis en que “el libre albedrío no consiste en un acto o en un hábito, sino en una potencia [...]”<sup>389</sup> que podrá actuar siempre porque pertenece al ser humano y además “no es distinta del entendimiento y de la voluntad”<sup>390</sup> y que, por otro lado, “el uso de la razón es la raíz de la libertad”<sup>391</sup>.

González Ayesta<sup>392</sup> analiza cómo el concepto de libertad de Tomás de Aquino se ve ampliado por Escoto y desde ahí Suárez lo desarrolla aún más en sus *Disputaciones*. Aunque Suárez es escolástico, también forma parte de una generación de pensadores de la Escuela de Salamanca que, bajo el influjo de Francisco de Vitoria, revitalizaron y renovaron esta tradición incorporando las tesis humanistas, en donde se inscriben muchos filósofos, teólogos y juristas.

Seguiremos a esta investigadora en la siguiente argumentación, donde ella analiza los comentarios de Escoto a la *Metafísica de Aristóteles* (Libro IX, Cap.2)<sup>393</sup> sobre las potencias racionales e irracionales. De esta separación se derivó la noción medieval *natura ad unum ratio ad opposita*<sup>394</sup>, la cual, básicamente, Tomás de Aquino si bien la

---

<sup>387</sup> López Molina, “Causalidad y libertad en Suárez”, 94.

<sup>388</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*.

<sup>389</sup> *Ibíd.*, 185.

<sup>390</sup> *Ibíd.*, 190.

<sup>391</sup> *Ibíd.*, 199.

<sup>392</sup> Cruz González-Ayesta, “La influencia de Escoto sobre la Concepción de la Libertad Expuesta por Suárez en la Disputación XIX”, *Bibliografía Suareciana* (2009): 243-58.

<sup>393</sup> La edición que menciona la autora es: Aristóteles, *Metafísica*, IX-2 (Gredos: Madrid, 1982), 441. Específicamente la numeración Bekker 2 1046 b 5-8.

<sup>394</sup> ‘*Natura ad unum ratio ad opposita*’: La naturaleza hacia lo unívoco; la razón hacia los contrarios.

amplía, no añade nada nuevo ya que explica que el intelecto es la parte del alma con la cual ésta conoce y piensa y mientras las potencias naturales obran de acuerdo a su forma inherente, sólo pueden producir efectos a los que dicha forma los inclina, en tanto las potencias racionales tienen como principio “no una forma inherente sino la razón, que abarca los dos opuestos y por lo tanto puede producir ambos efectos”<sup>395</sup>.

Escoto hace una distinción pues dice que hay dos modos de ser *ad opposita* (hacia los contrarios), una que puede aplicarse a lo irracional, una potencia activa que está abierta a efectos opuestos sin ser capaz de producir acciones opuestas, tal como ocurre con el intelecto y sus hábitos (ciencia, prudencia y arte) que puede conocer la verdad y la falsedad pero no es capaz por sí mismo de realizar un acto con respecto a cada opuesto. En cambio, una potencia racional es capaz de acciones opuestas, lo cual quiere decir que se autodetermina. La diferencia entre las potencias racionales y las irracionales no estriba en la apertura a los opuestos, “sino en el modo de producir sus actos”. De acuerdo con esto, sigue González, hay potencias que se autodeterminan, o sea, son autónomas y por lo tanto son potencias libres, el caso concreto de la voluntad y hay otras que son determinadas a obrar por fuerzas externas, y a éstas las llama potencias naturales. En resumen, Escoto se diferencia de Aristóteles y del Aquinate en que en lugar de describir potencias racionales e irracionales en razón de su carácter unívoco o de opuestos, define potencias autónomas que son racionales, y heterónomas que son irracionales, a saber: la voluntad que es potencia libre y la naturaleza que es potencia natural. Aquí es importante señalar que para Escoto la voluntad es potencia racional —capaz de obrar o no obrar— en tanto que al entendimiento<sup>396</sup> lo considera una potencia natural.

---

<sup>395</sup> González-Ayesta, “La influencia de Escoto”, 245.

<sup>396</sup> De acuerdo con Ferrater, las concepciones antiguas y medievales llegaban a utilizar entendimiento e intelecto como sinónimos. Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.

Así las cosas, continuamos siguiendo a González, en la disputación XIX de Suárez, donde el filósofo granadino desarrolla las causas eficientes, a las que distingue entre necesarias y libres, se muestra en muchos puntos de acuerdo con Escoto y también considera coincidentes a Tomás de Aquino y al franciscano, pero lo relevante es que además de estar de acuerdo con la advertencia de Escoto acerca de que la voluntad tiene tres tipos de “apertura a los contrarios”: a actos, a objetos y a efectos, Suárez añade que dicha apertura es indiferente y que precisamente eso es la característica de la potencia libre. Según la autora, el concepto es propiamente de Escoto pero este filósofo no llega a establecerlo.

Otro punto donde hay coincidencia es la noción de que la voluntad es libre también en el momento mismo en que ejerce el acto libre (no sólo con anterioridad, como sostenían otros filósofos) y tiene el poder de realizarlo o no realizarlo pues “la voluntad solo puede considerarse en acto en ese instante”<sup>397</sup> (en el instante en que decide) y sin embargo, no es sólo un acto o un hábito sino una potencia porque “el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obrase; de lo contrario perdería el libre albedrío por el solo hecho de dejar de obrar, cosa que es absurda”<sup>398</sup>.

En Suárez la indiferencia activa es la clave porque para él, sólo ésta es verdaderamente libre y eficaz, al ser activa. Asimismo, aunque explica que sólo el agente racional es capaz de libertad, Suárez pone la libertad formal en la voluntad, no en el entendimiento debido a que éste, como ya se vio en la coincidencia con Escoto, sólo es receptivo pero no posee la facultad de actuar “y la libertad se descubre esencial y primariamente en el ejercicio de actuar”<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> *Ibíd.*, 256.

<sup>398</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 185-6.

<sup>399</sup> *Ibíd.*, 194.

Estos conceptos tendrán importancia para el desarrollo de una nueva forma de asumir la libertad en el futuro. Al poner el acento en la razón como sustento de la libertad, Suárez estará dando un giro a la forma de comprender el mundo. Esta tesis será después desarrollada por muchos filósofos —varios de los cuales ya no atribuirán a Dios la preeminencia en el devenir del mundo y el ser humano— pero con esto queda claro que, lejos de ser una filosofía volcada hacia el pasado, la visión de Suárez es, de hecho, precursora y tendrá influencia en Descartes, por ejemplo. Y en Sor Juana, las ideas suarecianas de razón, entendimiento y voluntad serán piedra angular de su pensamiento.

De acuerdo a León Florido, el tomismo había dejado abiertas dificultades para conciliar libertad humana y omnipotencia divina y aunque las críticas de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham (Occam) quisieron responder a ello, la “consecuencia [...] en la teoría moral y política, es la concepción de que lo bueno es lo dispuesto por la ilimitada voluntad divina, lo que se traduce en la doctrina de que el bien ordenado naturalmente es sustituido por el poder absoluto de la ley, cuya fuerza reside en el mero hecho del mandato”<sup>400</sup>. Por eso, gracias a la teoría de la conciliación o compatibilización, Suárez y los jesuitas serán un importante factor en la filosofía jurídica de la libertad, en particular cuando se plantea la conquista y evangelización en el Nuevo Mundo, pues:

Con estas reflexiones doctrinales, Suárez puede considerarse el fundador metafísico de gran parte de las corrientes políticas que históricamente han defendido la libertad y el poder de los pueblos frente a toda clase de poderes despóticos que han pretendido imponer su dominio cuasiteológico sobre los ciudadanos<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> *Ibíd.*, 50.

<sup>401</sup> *Ibíd.*, 55.

Conviene mencionar aquí que mucho del pensamiento de los filósofos españoles y en particular, los jesuitas de la época, se nutrió de la influencia de personajes como Jean Charlier Gerson y Francisco de Vitoria, entre otros. Gerson en particular, fue un filósofo de los siglos XIV y XV que tuvo una importante participación en el llamado “cisma de Occidente”, cuando llegó a haber hasta tres Papas simultáneamente, lo que amenazaba la integridad de la Iglesia de aquel tiempo. Mediando en la discusión acerca de si el papado tenía la primacía sobre el Concilio de Basilea, Gerson desarrolló argumentos para devolverle la legitimidad a ambos, buscando una potestad por encima de la papal. De esta suerte, menciona Virginia Aspe en su *Análisis filosófico sobre la Influencia de Gerson en la Nueva España* <sup>402</sup>:

En la medida en que Gerson intentaba recuperar el primado de Pedro y la articulación jerárquica de la Iglesia, había tenido que encontrar la base común previa de todo derecho. Con esto formula, sin percatarse, una teoría de los derechos comunes a las gentes cuya base está en la teleología de sus actos y, que siendo la misma en todos los hombres, establece límites a toda forma de potestad absoluta.<sup>403</sup>

Con esto —afirma— Gerson marca un derrotero invaluable respecto al tema de los Derechos Humanos, al desarrollar el sentido del derecho previo a todo poder y dominio basado en la justicia, es decir, la “ley natural”, que para él no sólo no se contraponen con el Evangelio sino que, de hecho, lo anticipa, como dice San Agustín. Esto le dará un cariz especial y de bases humanistas a la conquista del Nuevo Mundo, aun cuando no siempre sus métodos se apegaran al discurso. De hecho, explica, el mismo Vitoria advierte a los asesores de Carlos V que los dilemas morales y sociales de esa

---

<sup>402</sup> Jean Charlier Gerson, “Tratados de Potestate Ecclesiae y de Mystica Theologica Practica”, *Estudios*, 109 (2014): 159-63.

<sup>403</sup> *Ibíd.*, XXXIII.

época (por ejemplo, los derivados de la Conquista) no debían abordarlos los juristas ni los canonistas, sino los teólogo-filósofos para ir a la raíz del problema.

Las repercusiones de esta forma de entender las cosas influyeron mucho en la nueva manera de encarar el asunto de los indígenas como seres humanos libres, con igualdad de derechos, merced a la ley natural, aunque sujetos al proceso de evangelización, “pero sin culpabilizarlos por sus creencias y acciones pasadas”. Será esta corriente de pensamiento la que influirá en los jesuitas y su impronta en el Nuevo Mundo y que Sor Juana mostrará en sus obras. Añade Aspe:

Ahora bien: ¿por qué considero que Gerson influye más en los novohispanos del XVI que Erasmo? Indudablemente Erasmo influyó en América en cuanto a una espiritualidad reformada de la Iglesia que pretendía volver al cristianismo primitivo alejándose de una Iglesia cuya jerarquía estaba llena de privilegios, pero, a diferencia del pensador de Rotterdam, Gerson no rechaza ni a los autores del siglo XIII como Tomás de Aquino y Escoto, ni a Aristóteles, pensadores que Erasmo criticaba con dureza y que los novohispanos precisamente incorporaron a la manera de Gerson.<sup>404</sup>

Esta idea de libertad y de ley natural será desarrollada por Suárez en su obra *De Legibus, Tratado de las Leyes y del Dios Legislador*<sup>405</sup>. Aquí Suárez introduce la relación entre el derecho natural y el derecho humano o desarrollado por las sociedades. Una de sus tesis más importantes es que “ningún poder humano puede abrogar precepto alguno natural, ni dispensarlo ni limitarlo”<sup>406</sup>. Además, siguiendo a Aspe: “[... Suárez] fue el primero que, en *De Legibus*, expresó la idea del derecho subjetivo como una facultad moral”. Así, en el libro II, capítulo XIV, Suárez afirma que “[...] si hablamos de la ley

---

<sup>404</sup> *Ibíd.*, XVI

<sup>405</sup> Francisco Suárez, *Tratado de las Leyes y del Dios Legislador*, ed. José Ramón Eguillor Muniozguren (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967).

<sup>406</sup> *Ibíd.*, 156.

natural como un poder o dominio, entonces es cierto que la libertad es positiva de la ley natural, porque la naturaleza misma ha conferido a la humanidad un verdadero dominio sobre la libertad<sup>407</sup>.

Su conclusión es que la fuerza que obliga al sujeto a actuar moralmente es intrínseca, que no proviene del sujeto como una causa eficiente, sino que es una causa final. “Esta última parte es lo que justifica las consecuencias políticas en la antropología suareciana”<sup>408</sup>. Aquí resulta muy importante destacar que se está reconociendo en el ser humano su propia volición, que lo hace responsable de sus actos, condición que ya habíamos comentado más arriba al hacer alusión a las *Disputaciones*. Además, Suárez introduce en este punto los derechos: “Estas facultades pertenecen a los seres humanos, y son ellos los que tienen derechos, ya que los derechos son propiedad del hombre o la mujer”.<sup>409</sup> Sin embargo, la influencia de Suárez iría más allá, y según explica Kuri Camacho, quien analiza la impronta de este filósofo en la Compañía de Jesús, también le confiere un importante papel en la filosofía y la ciencia de su tiempo, en particular en Descartes<sup>410</sup>.

#### **4. Los jesuitas y la impronta de la libertad**

Para los fines que nos interesan es importante destacar que toda esta aportación filosófica a la libertad, desarrollada por Molina y luego por Suárez, fue el crisol en el que se fraguó la identidad del barroco jesuita novohispano, como lo explica Kuri Camacho<sup>411</sup>. Sobre esto, Aspe menciona que la doctrina de la ciencia media, heredada de Luis de

---

<sup>407</sup> *Ibíd.*, 155.

<sup>408</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 103

<sup>409</sup> *Ibíd.*, 102. Nótese cómo aquí Suárez no hace distinción de sexos.

<sup>410</sup> Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, 110.

<sup>411</sup> *Ibíd.*

Molina y Francisco Suárez en España, fue transformada por los jesuitas mexicanos, quienes le dan su propio tinte al moderar a Molina y privilegiar en ciertos puntos a Suárez, lo cual da por resultado un proyecto para estructurar a la sociedad de Nueva España. Y, en síntesis, como ya se explicó,<sup>412</sup> todo este trabajo conjunto se resume en un proyecto social que es alternativo a la idea ilustrada que por entonces empieza a emerger en Europa, pero que está enraizado en la escolástica y sus modernizadores, en particular, en Suárez.

Como mencionamos más arriba, contrario a cierta idea generalizada acerca de que España vivió “de espaldas” a la modernidad que floreció en los diversos países europeos a partir del siglo XVI, constreñida por el corsé de Trento y por las instituciones derivadas del medioevo, Kuri Camacho analiza los aportes de los filósofos de Salamanca y Coimbra y concluye que:

España reformuló y mantuvo alternativas del período formativo de la cultura occidental que tienen un interés enorme para los grandes dilemas de hoy: derechos humanos, libertad, derecho internacional, etcétera. De este modo, España, como portadora de valores modernos y/o no modernos, es parte sustancial del papel de la modernidad en México<sup>413</sup>.

Esto sin excluir, desde luego, al resto de Iberoamérica, sobre todo a partir de la formidable obra de Suárez, ya que, como él lo califica: “Francisco Suárez fue un teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”<sup>414</sup>.

Pero la sistematización y aportaciones de Suárez no habrían podido ir más allá de España, si no hubiera sido por un grupo de jesuitas que, desde el Nuevo Mundo, se

---

<sup>412</sup> Véase nota 358 de esta tesis.

<sup>413</sup> Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, 79.

<sup>414</sup> *Ibíd.*, 83. Cfr. nota 1: “Domingo Báñez, ‘Apología Fratrum Praedicatorum’ [...] *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, I, comp. Raoul de Scorraile (Barcelona: Subirana, 1917), 332. El título de la obra que menciona Báñez en castellano era: *En defensa de la Compañía acerca del libre albedrío*. Probablemente la primera obra de filosofía escrita en castellano. Suárez juzgó, como sus adversarios, que la cuestión era de interés público.

dedicaron a investigar y continuar la labor de este maestro de la CJ, como lo expresa Kuri en su ensayo *Libertad Divina y Humana en algunos jesuitas novohispanos*<sup>415</sup> en donde asienta que “Movimientos de la modernidad fueron el humanismo renacentista, la reforma protestante, las revoluciones científicas o la ilustración, pero también el encuentro con el Otro o sincretismo cultural forjado a raíz del mismo, de este lado del Atlántico<sup>416</sup>”.

La titánica labor del Virreinato le llevó a España tres siglos completos. Fue una empresa militar, evangélica, económica, política, social, cultural. Y sin duda que tuvo sus altas y sus bajas, pero aunque la creación de ese nuevo mundo tendría como protagonistas a muchos grupos étnicos, el proceso sería conducido sobre todo por los ideólogos de esta intervención que considerarían “providencial”: las órdenes religiosas y los representantes de la Iglesia Católica. Si en el siglo XVI se da el “encuentro”, el siglo XVII consolidaría el proyecto:

En el telón de fondo de la estructuración de una nueva cultura (criolla) y un ser nuevo (americano, novohispano) el siglo XVII une lo viejo y lo nuevo y tiene a la teología jesuita como un nuevo proyecto de sociedad [...y coincidentemente] es cuando más se escribe de la ciencia media o ‘ciencia condicionada’ [...] recreación y reconstitución de una civilización en crisis<sup>417</sup>.

La misión de estos teólogos “escribir y enseñar (*docere*) los lleva a investigar y a cooperar entre lo antiguo y lo nuevo, hacer concordar la libertad y la gracia divina”<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> Ramón Kuri Camacho, “Libertad Divina y Humana en algunos jesuitas novohispanos. Pedro Abarca, Miguel de Castilla y Antonio Figueroa Valdés”, *Estudio de Historia Novohispana*, 37 (2007): 95, <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3669>.

<sup>416</sup> *Ibíd.*

<sup>417</sup> *Ibíd.*, 98.

<sup>418</sup> *Ibíd.*, 100.

Como menciona Ulrike Strasser<sup>419</sup>, la principal misión de los jesuitas en Nueva España fue la educativa y uno de sus enfoques eran los jóvenes criollos, apoyados por la propia Corona y mediante sus métodos de difusión, sus instituciones educativas y su bagaje filosófico, lograron consolidar una vasta red, aunque jerárquica, a través de (múltiples) manifestaciones culturales. Y es que, añade Aspe que “La ‘*ratio atque institutio*’ (el plan oficial de estudios) jesuíticas [...] que era enseñada y compartida por todos los jesuitas, es una metodología integral que sistematizó la inteligencia y perfeccionó el razonamiento polémico, lo que le dio a la orden un gran grado de fortaleza y popularidad”<sup>420</sup>.

Añade la investigadora que en el siglo XVII la influencia de los jesuitas ya abarcaba a prácticamente todas las capas de la sociedad, pues a través de diversas formas de expresión eran capaces de alcanzar a diversos estratos, hasta los esclavos y prisioneros, con una "provisión infinita de estrategias y métodos útiles para cada clase social y nivel cultural". No es desconocido que la clave de esta difusión fue el teatro, ya que facilitó un lenguaje ecléctico que unía las enseñanzas teológicas con compendios de la historia mexicana a través de un tipo de arte barroco con fuerte impacto social. De aquí se entienden también los autos sacramentales de Sor Juana, piezas teatrales que tratan motivos de enseñanza evangélica, con la idea de llevarlas a la gente en un lenguaje más simple y gráfico. Aspe añade que las propuestas filosóficas de la Compañía de Jesús no pueden separarse del barroco novohispano criollo del siglo XVII:

---

<sup>419</sup> Strasser, “Early Modern Nuns”, 17.

<sup>420</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 83.

Aparece como una nueva forma de ver el mundo y comprender a Dios. Esta es una teología de la libertad que mira al mundo con sorpresa e incorpora los temas de soledad, privación y conciencia, no de manera solipsista o interiorista, sino más bien como un drama personal del espíritu humano que decide con autonomía. Debido a la libertad, la invención y la creatividad, el ser humano concreto conoce mejor el mundo, emerge con nuevas capacidades al tomar decisiones personales y artísticas<sup>421</sup>.

Nada más, pero nada menos. Desde luego que este no es el lugar para hacer una comparación con otros procesos de conquista y colonización en el mundo, pero los contrastes son evidentes. En este punto, a pesar de las diferencias con las que Octavio Paz mira el mundo novohispano, sí es importante destacar que, como él mismo lo comenta<sup>422</sup>, Nueva España fue asumida, de alguna manera, como “otro más” en el conglomerado de reinos que formaban la España de entonces, al menos durante el reinado de los Austrias. De ahí que el derrotero de las ideas que en esos momentos se discutían en España y Portugal, siguiera una línea integradora con Iberoamérica. En ese sentido, los jesuitas novohispanos abonaron a la teoría y a la práctica desde sus propios medios.

Así, la teoría de Suárez sería continuada por el grupo jesuita en el Nuevo Mundo. Tanto Aspe como Kuri abundan en las contribuciones que harían los jesuitas novohispanos, quienes, siguiendo a Molina y Suárez, harían suya y diseminarían la “ciencia media” o “ciencia condicionada” entre las élites a las que ellos educaron y pondrían el acento en la libertad con que el ser humano actúa, gracias a los espacios que posibilitaban los futuros contingentes.

Estas y cuestiones semejantes eran las discusiones importantes tanto en España como en el Nuevo Mundo y el esfuerzo de los jesuitas novohispanos fue darle argumentos y experiencia viva a esta teoría de la ciencia media o “compatibilizadora” como se le llegó

---

<sup>421</sup> *Ibíd.*, 92.

<sup>422</sup> Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz*, 31.

a conocer, ya que buscaba hacer compatibles las diversas corrientes que acentuaban diversos aspectos de la acción de Dios, pero salvando la idea de libertad del hombre y su activa participación en la construcción del mundo, teoría que en las tierras recién conquistadas tomaba un nuevo sentido y aplicación, por una parte en la tarea de evangelización y, por la otra, de conformación de una nueva sociedad a partir de la mezcla de culturas (el reconocimiento del Otro) pero con la clara intencionalidad de educar, para que adoptase por convencimiento los principios cristianos, misión que no se hubiera dado de la misma manera sin la presencia de la Compañía de Jesús<sup>423</sup>. Y es que, razona Kuri, frente a los cambios que vivía Europa en la búsqueda de una sociedad “positivista e ilustrada”, los jesuitas tienen otra propuesta:

Frente a los ideales de una humanidad abstracta, uniforme y homogénea, la Compañía recupera la libertad del hombre singular y concreto, definido en la complejidad de sus particularidades culturales, sociales, políticas y raciales. Los jesuitas, especialmente sus teólogos y educadores, son capaces de desarrollar un proyecto cultural alternativo a la modernidad unánimista y homogénea de la ilustración, convirtiéndose en bandera de diversos movimientos sociales, culturales, económicos, artísticos y de fecunda simbiosis entre lo particular y lo universal<sup>424</sup>.

En esta labor tendrá un papel muy importante el formador de jesuitas Antonio Núñez de Miranda y, a través de su obra y de su presencia, unas veces retadora y otras suave y reflexiva, la poeta novohispana Sor Juana Inés de la Cruz.

---

<sup>423</sup> Cfr. Kuri Camacho y Aspe Armella.

<sup>424</sup> Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002), 6.

## CAPÍTULO IV

### Tradiciones filosóficas en la prosa de Sor Juana

En el Capítulo II, analizamos el contexto normativo, la práctica cotidiana de la vida conventual en la que se desarrolló la vida de Sor Juana y algunas de las tradiciones que en su momento influyeron en su personalidad como religiosa. En ese entramado, la vida normal de las monjas se veía impactada por las tendencias cambiantes de los jerarcas eclesiásticos en lo relativo a la ampliación o contención de los límites del claustro. A veces eran sólo de forma, a veces eran más radicales —como sucedió con Aguiar y Seijas, después de la inundación y la peste que asolaron a la capital de Nueva España en aquellos años de la última década del siglo XVII— con más profundidad por la emergencia y la personalidad de este prelado. En todo caso, la vida de las monjas y la vida de las instituciones que les dieron abrigo en este período de los siglos XVI al XVIII, tuvo un desenvolvimiento progresivo de inicio, crecimiento y declinación, que terminó de forma lamentable en el siglo XIX con la Reforma de los liberales y la desamortización de los bienes de la Iglesia, lo que derivó en saqueo de conventos y monasterios, razón por la cual muchos materiales documentales y artísticos se perdieron.

En lo general, la vida monacal tenía una disciplina y una orientación de sacrificio y entrega a la vocación de “esposas de Cristo” que incluía prácticas de oración, meditación y contemplación e intentaba mantener cierta asepsia respecto al mundo exterior. Pero la presencia de estas instituciones tuvo impactos en la vida cotidiana de las personas que habitaban las ciudades, los conventos eran parte de esa vida. Los claustros y sus monjas servían a sus sociedades, ya fuera como educadoras de las mujeres, como resguardo de una moral y una fe colectiva o proveedoras de bienes que las comunidades de religiosas vendían para subsistir.

A pesar de que los conventos permitieron a muchas mujeres acceder a la educación y desarrollar sus dotes literarias o historiográficas —así fuera de la “pequeña historia”, que, como comentamos antes, hoy tiene mucho éxito— tampoco eran centros de discusión teológica o semilleros de lumbreras académicas. En ese sentido, Sor Juana sí fue una excepción. En lo tocante a su formación intelectual y filosófica, tanto por su propia sed de saber como por el claustro específico que eligió y los mentores que la acompañaron y la ayudaron a formarse, Juana Inés sí tuvo acceso a una educación que, aunque no fue formal ni sistemática, le permitió acumular conocimientos procedentes de muchas fuentes disponibles en la época, ya fueran metodologías, escuelas o teorías filosóficas y teológicas.

Tomemos en cuenta, además, que estamos en el barroco novohispano del siglo XVII, un entorno especialmente rico en la confluencia de diversas corrientes filosóficas. Como explican Aspe y Kuri Camacho<sup>425</sup>, este ambiente se constituiría en el crisol donde se maceró lo que en el futuro sería el basamento del pensamiento mexicano, influido profundamente por los jesuitas y su aporte filosófico, que pretendía conciliar la escolástica con las nuevas tendencias modernas, además de abrir el espacio para que convivieran las visiones europeas con la herencia indígena y otros grupos raciales —originales o en creación— en un mundo donde todos tuvieran un lugar. Este era el pensamiento que la clase ilustrada —criollos y españoles sobre todo—, de la mano de la Compañía de Jesús, desarrollaron en la sociedad de Nueva España y que tuvo una influencia nodal en Sor Juana, quien fue educada y dirigida desde su adolescencia por un jesuita, Antonio Núñez de Miranda, considerado además como uno de los personajes más relevantes de su tiempo y quien colaboró con otros jesuitas, desde su labor como educador

---

<sup>425</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 83. Véase Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*.

y autoridad moral, a mantener vivo el pensamiento de Francisco Suárez<sup>426</sup>. Además, la monja jerónima tuvo otros mentores y amigos que bebieron en estas mismas fuentes e influyeron sin duda en su pensamiento, rastros que hemos de buscar en su obra y, después, en las repercusiones de la misma.

En este capítulo, pues, abordaremos las ideas procedentes del terreno filosófico y hasta cierto punto teológico, que dejaron huella, de una forma u otra, en Sor Juana y que contribuyeron a hacer de ella una figura relevante del siglo XVII en nuestras tierras. De haber seguido por el camino del desarrollo discursivo “tipo ensayo” (en el sentido moderno, como lo es la *Carta Atenagórica*), es claro que, sin duda, Sor Juana podría haber abonado mucho más a la formación de una filosofía moderna mexicana.

Aunque la fuente de rastreo de las ideas objeto de esta tesis son sus obras en prosa: la *Autodefensa*, la *Carta Atenagórica* y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, así como la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* que entrelaza los dos documentos de Sor Juana y otros dos textos del Obispo de Puebla encontrados recientemente, en su poesía y otras obras dramáticas es posible ver con mucha claridad la influencia de las tradiciones filosóficas que la impactaron.

## 1. Las huellas filosóficas

Mauricio Beuchot<sup>427</sup> ha estudiado concienzudamente las improntas filosóficas que se observan en los textos de Sor Juana. De acuerdo con este investigador, “ella reunió una notable erudición filosófica y teológica, que manifiesta en su poesía, tanto lírica como dramática. La antigüedad, la escolástica, el hermetismo y aun la modernidad, le dejan su

---

<sup>426</sup> Cfr. Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 87. Véase Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano*, 111-3.

<sup>427</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*.

huella. Fue atenta a todos esos movimientos del pensamiento, los supo recibir y transmitir<sup>428</sup>. Como lo hemos comentado, la erudición de la monja jerónima era notable, pues —como se observa en sus textos— lo mismo leía a Aristóteles y a escritores de la antigüedad clásica, que a San Agustín, San Bernardo y San Jerónimo, cuya profusión de obras nos permitiría rastrear muchos datos que Sor Juana solía usar en sus textos y otros que influyeron en su pensamiento; pero también se ha demostrado que la monja estaba al tanto de las novedades filosóficas de la época, como el neoplatonismo o hermetismo en Atanasio Kircher e ideas de Descartes que, se dice<sup>429</sup>, ella solía comentar con su amigo Carlos de Sigüenza y Góngora.

Laura Benítez apunta precisamente a este eclecticismo:

Intento verla como cercana a la modernidad, no sólo en tanto retoma algunas propuestas cartesianas, sino precisamente porque exhibe propuestas escolásticas, ideas humanistas, imágenes herméticas y una actitud crítica ante el conocimiento que me parece el signo más importante de su modernidad filosófica<sup>430</sup>.

Esta suma de corrientes es, por lo demás, parte del barroquismo, que, según Benítez, formaba parte del equilibrio que ella deseaba guardar y que implica “una actitud de lucha firme contra el escepticismo y el subjetivismo”<sup>431</sup>. Todo ello muestra su esencia barroca como escritora que recibe afluentes y los traduce en su nueva realidad<sup>432</sup>. Beuchot hace un recorrido puntual por las obras de Sor Juana, analizando aquí y allá las diversas referencias e interpretaciones de los filósofos que ella leyó. Ya en el primer capítulo

---

<sup>428</sup> Véase en el Anexo II de esta tesis la transcripción de la conferencia magistral de Mauricio Beuchot en el Segundo Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano: Filosofía, Arte e Historia.

<sup>429</sup> Véase en el Anexo II de esta tesis la transcripción de la entrevista para asesoría de Mauricio Beuchot.

<sup>430</sup> Laura Benítez Grobet, “Sor Juana Inés de la Cruz y la Filosofía Moderna” en *La literatura novohispana: Revisión crítica y propuestas metodológicas*, eds. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), 202.

<sup>431</sup> *Ibíd.*

<sup>432</sup> *Ibíd.*

comentábamos la comparación de sus poemas con obras de Ovidio que realizó Herrera Zapién<sup>433</sup>. En este caso, Beuchot va comparando diversos poemas, trozos de obras dramáticas, de villancicos y autos sacramentales, con las corrientes filosóficas conocidas en la época y con la teología que en aquellos años se esforzaban los eclesiásticos en implantar en tierras americanas, tanto para responder a las disputas con el naciente protestantismo como para afianzar en la sociedad novohispana los dogmas católicos frente a las posibles desviaciones procedentes de la cosmogonía indígena. Aquí unos ejemplos de esa correlación<sup>434</sup>:

Para el funcionamiento del conocimiento sensible y del inteligible, los escolásticos ponían las especies (cf. v. 403), o representaciones mentales de las cosas, que eran las formas mismas de los objetos que en ellas tenían un ser físico, y en el alma un ser psíquico o intencional, signo interior de las cosas. Las especies intelectivas (no las sensitivas) eran los conceptos. Mas, dado que muchos nominalistas negaban estos intermediarios cognoscitivos, Sor Juana pone buen cuidado en subrayar que son indispensables para el funcionamiento del conocer:

*... como 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 una, cedió...*

Cómo se ve la desesperación de nuestra monja jerónima al atender a las especies o conceptos confusos, que se obtienen muchísimas veces, cuando no es alcanzable un conocimiento distinto y preciso. Eso ocurría con su entendimiento:

---

<sup>433</sup> Véase Capítulo I de esta tesis para observar ejemplos.

<sup>434</sup> Las citas iniciales en prosa corresponden al comentario de Beuchot y las de poemas a las obras de Sor Juana.

*... permitiéndole apenas  
de un concepto confuso  
el informe embrión que, mal formado  
inordinado caos retrataba  
de confusas especies que abrazaba...*<sup>435</sup>

Al referirse al tema del libre albedrío, que comentaremos con más amplitud en los Capítulos IV y V, Beuchot advierte que, desde el prólogo a *Inundación Castálida*, el primer volumen de sus obras editado en España, Sor Juana escribe una dedicatoria en verso que se refiere al don que Dios otorgó a los seres humanos, de elegir libremente:

[...] todo lo que el hombre hace Dios lo conoce como libre, id est como realizado con libertad. Sor Juana presenta esta doctrina de manera correcta y abreviada:

*No hay cosa más libre que  
el entendimiento humano;  
¿pues lo que Dios no violenta,  
por qué yo he de violentarlo?*<sup>436</sup>

Por otro lado, encuentra la influencia del hermetismo:

[...] acepta Sor Juana el esquema hermético-kircheriano de Dios como el círculo o la esfera cuyo centro y cuya circunferencia están en todas partes, por ser infinitos:

*Pues si la Combinatoria,  
en que a veces kirkerizo,  
en el cálculo no engaña  
y no yerra en el guarismo...*

---

<sup>435</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*, 7.

<sup>436</sup> *Ibíd.*, 13.

Y en un soneto al Virrey Marqués de la Laguna:

*Vuestra edad, gran Señor, en tanto exceda  
a la capacidad que abraza el cero,  
que la combinatoria de Kirkerio  
multiplicar su cantidad no pueda<sup>437</sup>.*

Beuchot también alude a lo que Sor Juana manifiesta respecto a la conquista y la evangelización, pues fue menester que se diera una para que ocurriera la otra:

Después de que el personaje que representa al Celo menciona la victoria de las armas españolas, y quiere matar a América, se queja de que la religión le impida hacerlo, y, al preguntarle por qué la deja viva, la Religión responde:

*Sí, porque haberla vencido  
le tocó a tu valentía,  
pero a mi piedad le toca  
el conservarle la vida:  
porque vencerla por fuerza  
te tocó; mas el rendirla  
con razón, me toca a mí,  
con suavidad persuasiva.*

No admite, pues, Sor Juana la evangelización por la fuerza, sino por la persuasión mediante el razonamiento. Pero acepta que primero tuvo que ser vencida, para España, y luego para la fe cristiana. Con ello vemos a Sor Juana participar en el arduo debate de los juristas, filósofos y teólogos acerca de la conquista y la evangelización, o por lo menos se le ve recoger algunas opiniones de éstos, y a través de sus compactos versos dejar caer su opinión en el ánimo de la gente<sup>438</sup>.

---

<sup>437</sup> *Ibíd.*, 61-2.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, 79. (El verso sorjuanino pertenece a la Loa del Divino Narciso)

Tanto en esta obra como en una conferencia dictada en la Universidad Autónoma del Estado de México, Beuchot <sup>439</sup>, afirma que el manejo de la teoría aristotélico-escolástica (específicamente tomista), es “paradigmático” en sus textos. Subraya su apego a los conceptos como poseedores de signos interiores y exteriores, frente a los nominalistas. También adopta las categorías y la física de Aristóteles y el hermetismo de los neoplatónicos en el uso de imágenes, como es el caso de la esfera en donde concurren todos los saberes y objetos. Además, aunque Juana hace gala de erudición en muchas de las referencias que contienen sus obras, va más allá al mostrar un manejo atinado de los conceptos y sus implicaciones en diversas situaciones, ya sea en el desarrollo dramático de los textos (como en el *Divino Narciso*, donde mezcla hermetismo con tradición indígena) o en sus escasas obras en prosa, como la *Carta Atenagórica*, de la que nos ocuparemos más tarde.

Pero donde Sor Juana se muestra maestra es en *Primero Sueño*, poema crítico de estilo gongorista que ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Beuchot mira en este poema una concurrencia de las corrientes racionalistas y de la vía “intuitiva”, que a la postre habrá de culminar en un cierto escepticismo no pesimista, sino realista, en cuanto a las limitaciones del ser humano por adquirir el conocimiento de lo que existe<sup>440</sup>. También, “singularmente filosófico-teológicos son sus autos sacramentales [...] recoge todo tipo de ideas y con amor las engasta en los ornamentos barrocos de su poesía dramática”<sup>441</sup>. De esta forma, el investigador dominico, va analizando los tres autos sacramentales que se refieren a dos de los principios fundacionales del Catolicismo (encarnación y eucaristía) y que van encaminados a educar a los espectadores en el origen

---

<sup>439</sup> Véase en el Anexo II de esta tesis la transcripción de la conferencia magistral de Mauricio Beuchot en el Segundo Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano: Filosofía, Arte e Historia

<sup>440</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*, 106. Véase teología negativa en el Capítulo V de esta tesis.

<sup>441</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*, 147-8.

y significado del dogma (recordemos que una de las características de la pedagogía jesuita era el uso de las obras de teatro en la tarea de evangelización)<sup>442</sup>, utilizando para ello la historia, la mitología y la *Biblia*<sup>443</sup>.

Si bien las obras de Sor Juana son una muestra innegable de sus conocimientos, no es menos cierto que en ellas se observa también su propia forma de concebir el mundo. En unos textos asume la defensa de la dignidad humana; en otros, defiende su ortodoxia frente a herejías como el arrianismo, el pelagianismo o el luteranismo. En otras más, se adhiere anticipadamente a lo que años más tarde se convertirán en dogmas, como la Inmaculada Concepción<sup>444</sup>, cuya devoción fue ampliamente difundida en aquellos años en España y Nueva España y de la cual Núñez de Miranda era un entusiasta promotor<sup>445</sup>. Y precisamente esta labor educativa en favor de la ortodoxia de los dogmas, se muestra en sus tres “autos sacramentales”, dedicados a la eucaristía, la encarnación y la fidelidad a la Iglesia. La idea era aprovechar la pedagogía del teatro para mostrar las dudas, las razones en contrario o la ignorancia del dogma y por el otro lado, las razones que apoyaban la doctrina institucional.

En el *Divino Narciso*, por ejemplo, Sor Juana utiliza el mito griego de Narciso, pero le da una interpretación novedosa, mostrando a Jesucristo como el Narciso que mira en su esencia y ve al ser humano, del que se enamora y por el cual se encarna. En este auto, la ninfa Eco quiere evitar que Cristo se enamore del hombre, pero el amor se impone. Así, Narciso dirá:

---

<sup>442</sup> Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*, 112. Cfr. en el Anexo II de esta tesis la transcripción de la entrevista y asesoría de Mauricio Beuchot.

<sup>443</sup> Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*, 112.

<sup>444</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*. (225-275) Véase los *Villancicos a la Inmaculada Concepción*, entre otras referencias múltiples. Recordemos que el dogma de la Inmaculada Concepción sólo será declarado como tal en 1877, con Pío IX, pero que ya por entonces se hallaba muy extendida esta devoción.

<sup>445</sup> Véase el apartado 2 de este capítulo, sobre Núñez de Miranda

Selvas, ¿quién habéis mirado,  
el tiempo que habéis vivido,  
que ame como Yo he querido,  
que quiera como Yo he amado?

.....

No me puedo engañar Yo,  
que Mi ciencia bien alcanza  
que Mi propia semejanza  
es quien mi pena causó.  
De ella estoy enamorado;  
y aunque amor Me ha de matar  
me es más fácil el dejar  
la vida, que no el cuidado<sup>446</sup>.

En esta obra dramática se aprecia perfectamente la coincidencia entre el conocimiento de los mitos griegos, de los dogmas católicos, de la destreza literaria y de la sensibilidad de la autora, lo cual, por cierto, también es parte de la corriente jesuita novohispana, imbuida en el espíritu del humanismo y de la modernidad. Esta pieza, como muchas otras, se inscribe en el estilo barroco de la época y va en consonancia con las de otros autores del Siglo de Oro español, que solían escribir autos sacramentales, así como comedias de las llamadas de “capa y espada” —de las cuales Sor Juana escribe dos—, poemas con frases limpias o compuestas e hiperbólicas, en diversos tipos de verso y otros con imágenes engarzadas, a veces con preciosismo, a veces con ironía, con agudeza o con mucha emotividad.

En su poesía lírica se advierte tanto su erudición, como su sensibilidad y su convicción de que el amor libera, tanto como los celos esclavizan:

---

<sup>446</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 69-70. (368)

Solo los celos ignoran  
fábricas de fingimientos,  
que, como son locos, tienen  
propiedad de verdaderos  
.....  
En prueba de esta verdad  
mírense cuántos ejemplos  
en bibliotecas de siglos  
guarda el archivo del tiempo  
A Dido fingió el troyano,  
Mintió a Ariadna Teseo,  
Ofendió a Minos Pasife  
Y engañaba a Marte Venus;  
Semíramis mató a Nino,  
Elena deshonró al griego,  
Jasón agravió a Medea,  
y dejó a Olimpia Bireno;  
Bersabé engañaba a Urías,  
Dalida al caudillo hebreo,  
Jael a Sísara horrible,  
Judit a Holofernes fiero.  
Estos y otros que mostraban  
tener amor sin tenerlo,  
todos fingieron amor,  
mas ninguno fingió celos,  
Pues aquél puede fingirse  
con otro color, mas éstos  
son la prueba del amor,  
y la prueba de sí mismos.  
...

Y también discurre la forma de atajarlos:

La confianza ha de ser  
con proporcionado medio:  
que deje de ser modestia  
sin pasar a ser despego.

...

El que es discreto, a quien ama  
le ha de mostrar que el recelo  
lo tiene en la voluntad  
y no en el entendimiento.

...

Para también encontrar que la confianza (fruto de un amor purificado) es un  
remedio seguro para abatir el martirio de los celos:

Tenla, pues, que si consigues,  
persuadirla al Universo,  
colgará el género humano  
sus cadenas en tu templo.  
No habrá quejosos de amor,  
y en sus dulces prisioneros  
serán las cadenas oro,  
y no dorados los hierros,  
Será la sospecha inútil,  
estará ocioso el recelo,  
desterrárase el indicio  
y perderá el ser el miedo,  
todo será dicha, todo  
felicidad y contento,  
todo venturas; y en fin,  
pasará el mundo a ser cielo.  
Deberánle los mortales  
a tu valeroso esfuerzo  
la más dulce libertad  
del más duro cautiverio<sup>447</sup>.

---

<sup>447</sup> *Ibíd.*, 14. (03)

Sor Juana muestra también su sensibilidad humana hacia “el otro”, enraizada en la tierra novohispana. Así cultivará el Tocatín <sup>448</sup>, dentro de los villancicos, loas y novenas, usando además idiomas diversos. Sus temáticas contemplarán también el deseo de libertad de los negros, esclavos, y cantarán las glorias de España. Sobre el cultivo del Tocatín, Sainz dice:

Sor Juana Inés de la Cruz, de quien poseemos tocotines escritos en náhuatl [...]. No podemos pasar por alto la producción híbrida sorjuanina, en términos lingüísticos, debido a que hallamos un tocotín escrito en español y náhuatl (que) comienza así: “Los Padres bendito / tiene un Redentor; / *amo nic neltoca / quimati* no Dios”. Desde este instante podemos observar el complejo mestizaje de esta pieza, dado que ambos idiomas (náhuatl y español) poseen casi la misma fuerza en el poema... (y estrofas como) “*Huel ni machicáhuac*; / no soy hablador: / no *teco qui mati*, / que soy valentón”, donde se complementan ambos idiomas para lograr la cohesión del poema.

En concordancia con la corriente instaurada como resultado de las polémicas de Ginés de Sepúlveda con Bartolomé de las Casas, que encontraba sustento en Gerson y Vitoria y que había sido ampliamente desarrollada por los jesuitas de Salamanca, Coímbra y Nueva España, Sor Juana se adhiere al humanismo y cree profundamente en la ley natural, la dignidad intrínseca de toda persona y la libertad<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> “La voz tocotín no proviene del náhuatl, sino que se trata de un término onomatopéyico creado por los españoles que hace referencia tanto al baile en sí como a la canción y la música que lo acompañan. Dichas piezas se danzaban y cantaban al ritmo de un instrumento genuino llamado teponaztle [...]”. Isabel Sainz Baráin, *El “tocotín” en los fastos novohispanos: una muestra de sincretismo cultural* (España: Universidad de Navarra, 2016), 127.

<sup>449</sup> Véase Benítez Grobet, “Sor Juana Inés de la Cruz”; Rovira Gaspar, *El angustioso juego filosófico de Sor Juana*; Pérez Martínez, *La reina de las ciencias en la concepción filosófica de Sor Juana*; Aspe Armella, *Approaches of the Theory*; Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*.

Asimismo, un ejemplo sobre la Ley Natural lo encontramos en la *Loa para el Auto Sacramental de El Cetro de José*, donde precisamente hay un personaje llamado Ley Natural (LN). Hay que hacer notar que aun cuando este personaje tiene una interacción con la Ley de Gracia (LG) donde LN le concede a LG un grado superior, pues dice que “perfecciona” su ser, ésta admite a Ley Natural como “una parte” del todo que es la Ley de Gracia e incluso la llama “hermana”. Cfr. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 185-6.

Sobre las posibles influencias filosóficas que se advierten en el pensamiento de nuestra monja jerónima, Beuchot<sup>450</sup> alude a la cantidad de materias en las que incursionó Sor Juana, como literatura, música, teología, filosofía, etc., que la muestran como una erudita en las disciplinas de su tiempo. Según este investigador, las principales corrientes (o tradiciones) filosóficas que se han detectado en la monja son la hermética, la moderna y la escolástica. La hermética, dice Beuchot, le llegó a través de Atanasio Kircher y ésta a su vez, vía el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz y “su amigo Alejandro Favián, corresponsal del jesuita austriaco y que poseía varios de sus libros y los hacía circular entre algunos novohispanos connotados”<sup>451</sup>.

No obstante, como veremos más adelante, hay quien opina que la influencia hermética egipcia le llegaría más bien de su lectura de Nicolás de Cusa, pero una cosa no invalidaría a la otra. La filosofía moderna, continúa Beuchot, la asimila de Descartes a través de su amigo Carlos de Sigüenza y Góngora, quien era lector de este filósofo francés. La tercera influencia, el tomismo, “era uno de los ingredientes de la cultura de la

---

Sobre la dignidad intrínseca en cada persona, diversos poemas suyos atestiguan esto, pero quizás la referencia más importante la encontramos en el Auto *El Divino Narciso*, donde el Divino Narciso (Jesucristo, el Hijo) se enamora de Naturaleza Humana: “[...] viendo en el hombre Su imagen, / se enamoró de Sí mismo. / Su propia Similitud/ fue su amoroso atractivo...”. Aun cuando no hay un verso que explícitamente señale la dignidad intrínseca humana, todo el Auto en sí, es un reconocimiento al hombre como la máxima creatura de Dios.

En ese sentido, en *Primero Sueño* (696-699) se lee: “[...] el Hombre, digo, en fin, mayor portento/ que discurre el humano entendimiento; /compendio que absoluto/parece al Ángel, a la planta, al bruto...”. Como Alatorre consigna en la nota correspondiente, Sor Juana alude al hombre como “portento” de la creación. En la edición de Méndez Plancarte (nota a los versos 695-703; p. 598 del Tomo I de la edición de 1951) la alusión es aún más clara en este sentido: “Divino plan, este de compendiar toda la Creación en la Naturaleza Humana que el Unigénito de Dios iba a tomar en unidad personal [...]”. Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*.

En cuanto a la libertad, hay que anotar que la jerónima la tiene muy presente en toda su obra, aunque es importante señalar que el concepto de libertad en aquella época tiene más que ver con el libre albedrío que con nuestra concepción de derechos actual. (Véase las Conclusiones de esta tesis). En sus aproximadamente 400 obras Sor Juana menciona en más de 300 ocasiones diversos tipos de libertad y en el objeto de esta investigación se hace énfasis en la libertad de acceder al conocimiento.

Sin embargo, como referencia, en algunos Villancicos Sor Juana incluye los Tocatines (ver nota anterior) y en los *Villancicos de la Asunción*, sobresale el verso del Villancico VIII (Ensaladilla), cuya copla Reina dice: “Y os hacemos homenaje de las vidas; y así, Vos guardad los fueros que Dios le dio al humano linaje”. Méndez Plancarte, ed., *Obras Completas*, 15; y Alatorre, ed., *Obras Completas*, 15. En el comentario de la página 362 en ambas ediciones se explica que los “fueros” del hombre son la dignidad racional y el libre albedrío. También véase la nota 438 sobre la Loa a *El Divino Narciso*, entre otras.

<sup>450</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*, 135

<sup>451</sup> *Ibíd.*

época”, dice el investigador, y los jesuitas lo tenían incorporado en su currícula, de forma que no es difícil que Sor Juana hubiera tenido un amplio acceso a esos libros. Por lo demás, hace notar Beuchot, como es posible verlo en las reproducciones disponibles, en el cuadro de la monja jerónima que pintó Cabrera aparecen diversos nombres en los lomos de los libros de su Biblioteca: desde Santo Tomás, San Agustín y San Juan Crisóstomo hasta Ovidio y Aristóteles y, desde luego, la *Biblia*.

De las influencias de estas tradiciones en la poesía sorjuanina existen muchos estudios, en particular sobre *Primero Sueño*. Pero en lo que respecta a la prosa que, como vemos, es escasa en relación con su lírica y la dramaturgia, lo más importante son las tradiciones jesuitas suarecianas que se nutren de la escolástica, como se desprende del análisis de las tres cartas que se abordan en esta investigación. Y hay que anotar que, pese a que algunos consideran al *Neptuno Alegórico* como prosa, esta obra es, en realidad, “prosa poética o poesía en prosa”, según asegura Herrera Zapién<sup>452</sup>.

Beuchot, sin embargo, considera que la noción de libertad en Sor Juana procede del tomismo, pues “para ella, la libertad, en la línea de Santo Tomás, está en la deliberación [...] más que en la acción. Claro, ahí se completaría, pero está [más] en la deliberación”<sup>453</sup>. Beuchot explica que en Tomás de Aquino la libertad es inteligencia y voluntad “porque la voluntad no ve el bien, sino la inteligencia, la voluntad nada más decide”, cuestiones que Suárez desarrollará extensamente porque —como ya se dijo— el granadino recoge muchos conceptos de Aristóteles, del Aquinate y de Escoto y hace sus

---

<sup>452</sup> Entrevista para asesoría de tesis con Tarsicio Herrera Zapién.

<sup>453</sup> Véase en el Anexo II de esta tesis la transcripción de la entrevista para asesoría de Mauricio Beuchot; sobre el caso de Tomás de Aquino y su concepto de libertad, como se menciona en el Cap. III la idea del Aquinate es después analizada por Escoto y Suárez completará el concepto para poner el acento en la voluntad más que en el entendimiento.

propias aportaciones<sup>454</sup>. En el caso de la monja jerónima, la impronta será jesuita y por lo mismo, imbuida de escolasticismo, aunque ya no medieval, sino barroco.

Por otro lado, el estudioso dominico hace un recuento de las herramientas filosóficas que maneja Sor Juana: desde la lógica, que muestra en el uso de las categorías o predicamentos, las operaciones de la inteligencia (conceptualización, juicio y raciocinio); conoce los silogismos, utiliza términos argumentativos propios de la escolástica y conoce los sofismas. Además, usa la retórica, se refiere a la filosofía de la ciencia y del lenguaje y no sólo eso, ya que aborda la teoría del conocimiento y distingue diversos elementos; aborda la metafísica, la filosofía natural y una serie de autores y conceptos que la sitúan como una verdadera estudiosa y filósofa del siglo XVII novohispano. Añadiríamos nosotros que —como demostraremos más adelante en esta investigación— se adentra en la filosofía de Francisco Suárez, con el conocimiento de las Causas Primera y Segunda y de la Ciencia Media, que cree en la libertad del ser humano para hacer sus elecciones y aborda las temáticas de su época con un espíritu abierto y sensible.

No abundaremos más en este apartado sobre las ideas filosóficas que se advierten en la poesía y la dramaturgia de Sor Juana. Como ya mencionamos, muchas de sus ideas expresadas en prosa tuvieron su correspondencia en textos poéticos, pero fueron muchos más los ejemplos de su conocimiento e ideas filosóficas vertidos en su poesía, lo cual reafirma la propia declaración de la autora de que “su natural” era hacer versos <sup>455</sup>. Sin duda, como ya se ha dicho, la obra cumbre es, en ese sentido y género el *Primero Sueño*, del cual se han hecho análisis filosóficos extensos<sup>456</sup>, y donde también es posible advertir tanto su pensamiento como sus lecturas y aspiraciones.

---

<sup>454</sup> Véase el apartado 3 del capítulo III sobre los elementos que Escoto y Suárez desarrollan y comparten sobre la libertad en Tomás de Aquino.

<sup>455</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 459. (405)

<sup>456</sup> Cfr. Aspe, Beuchot, Soriano Vallés, Xirau, Reyes, Paz, etc.

## 2. Núñez de Miranda y la formación de los religiosos

Ya hemos comentado que para comprender a Sor Juana es sumamente importante ubicarla en su tiempo y circunstancia y además, seguir las huellas que dejaron quienes influyeron en su pensamiento, tanto a través de sus lecturas como de aquellos que fungieron como mentores, o fueron sus consejeros y amigos. A pesar de que Ermilo Abreu Gómez y Ezequiel A. Chávez ya habían iniciado una especie de psicoanálisis extemporáneo de la personalidad de la monja jerónima, lo cierto es que desde que Octavio Paz publicó su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, se creó una especie de leyenda —que, como ya comentamos, contradecía la hagiografía de su persona— y que ubicaba a la poeta como una “monja tibia”, es decir, con poca convicción acerca de la fe que profesaba, pues —de algún modo— ella habría utilizado el convento como único refugio, soportando estoicamente los deberes derivados de su condición de monja, a cambio de los mínimos requeridos para estudiar y escribir.

La escritora francesa Marie-Cécile Bénassy Berling comenta que, aunque la jerónima no era una gran escritora mística, los lectores atentos están convencidos de la sinceridad de su fe religiosa, ya que de lo contrario sus textos relativos a esos temas serían mucho más conformistas<sup>457</sup>. Hace notar, asimismo, que algo que llama la atención en Sor Juana es su racionalismo, pero no en el sentido moderno, sino al estilo de Santo Tomás, y que, en su caso, “el uso de la inteligencia es la nobleza del ser humano, un derecho y un deber [que] ha de servir para la propia santidad y la del prójimo”<sup>458</sup>.

---

<sup>457</sup> Marie-Cécile Bénassy Berling, “La lucha por la libertad en Sor Juana Inés de la Cruz” en *Sor Juana Inés de la Cruz*, coord. Luis Sáinz Medrano Arce (España: Bulzoni Editore, 1997), 104.

<sup>458</sup> *Ibíd.*

En su ensayo sobre las ideas de libertad en Sor Juana, Virginia Aspe<sup>459</sup> llama la atención sobre varios puntos que no han sido calibrados correctamente por muchos de los estudiosos de la obra de la poeta novohispana, pues existe la tendencia a desarraigar la personalidad de la poeta de su ambiente religioso y espiritual. Recordemos que en el barroco confluían diversas tradiciones filosóficas y aunque la formación de Sor Juana era preponderantemente escolástica, como ya vimos, también tuvo acceso a otras corrientes y escritores que le permitieron moldear su pensamiento.

Al referirse a lo que Marie-Cécile Bénassy Berling reflexiona acerca de la espiritualidad cristiana que se advierte en las obras de Sor Juana, para quien “humanizar y cristianizar” eran parte de lo mismo, Aspe explica que la presencia del “Otro” y el Catolicismo están “indisolublemente unidos”, y esto se puede ver muy claro en la obra sorjuanina, por ejemplo en los villancicos para los negros y los indígenas, así como en los *Ejercicios de la Encarnación* donde se observa su huella jesuita. A ella se aúna tanto su tendencia a conciliar contrarios como su sincretismo (tal como se ve en el *Divino Narciso*, donde la “comunión” azteca antecede a la eucaristía, un signo claro de la premisa del *semina verbi*).

Asimismo, la teoría de la ciencia media, que analizamos en el capítulo anterior, tendrá en los jesuitas, Núñez de Miranda entre ellos, y desde luego en su más destacada alumna, Sor Juana Inés de la Cruz, la resonancia que plantará el germen de la libertad en las tierras americanas y, como explica la misma investigadora, al incorporarse las tesis éticas y jurídico-políticas de Suárez, también se estará forjando la conciencia patriótica que se aprecia en sus poemas, villancicos y autos sacramentales, donde vemos a una Sor Juana orgullosa de sus orígenes: el español, por parte de padre, y el de la nación mexicana, a la que descubre en innumerables estampas con sensibilidad y gracia.

---

<sup>459</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*.

El análisis de esos aspectos en su obra rebasa los límites de este estudio, pues sólo nos centraremos en la prosa y en el tema de la libertad, pero resulta importante resaltarlo como trasunto de la formación de la monja jerónima, eminentemente barroca y jesuita (es decir, conciliadora de contrarios y cristiana).

En el caso de la Ciencia Media, como veremos en éste y el siguiente capítulos, Sor Juana es una clara muestra de la impronta jesuita del concepto de la libertad como don divino, que se realiza haciendo uso de la razón y la voluntad presentes en el ser humano, hombre o mujer, don que Sor Juana ejercerá de una manera sorprendente aún para sus propios maestros, como es el caso de Antonio Núñez de Miranda, el jesuita que fue su mentor y confesor durante los años más importantes de su formación intelectual.

En este sentido, Aspe hace notar que aunque Sor Juana fue influida por la tradición suareciana, también “se vuelve influyente” a través de sus textos, sobre todo en la *Carta Atenagórica*, donde demuestra su libertad al criticar aquellas ideas que obstaculizan la autonomía de pensamiento y acción, basándose justamente en la mayor “fineza” de Dios, al otorgar al hombre la “Carta de Libertad”. Si bien su texto puede interpretarse erróneamente desde categorías actuales o ser vista con una perspectiva tradicional —como realmente ha ocurrido— la verdad, sigue diciendo la investigadora, es que debe ser vista tomando en cuenta “esta particular confluencia heterodoxa del pasado y el presente del siglo XVII”<sup>460</sup>.

Por ello, para interpretar correctamente a Sor Juana en sus textos en prosa (las ya mencionadas: *Autodefensa*, *Carta Atenagórica* y *Carta a Sor Filotea de la Cruz*), tendremos que tomar en cuenta lo ya explicado hasta ahora sobre la tesis jesuita de la Ciencia Media, así como la huella que dejó en ella la educación que recibió, así haya sido informal, donde Núñez de Miranda habría de ser factor decisivo.

---

<sup>460</sup> *Ibíd.*, 84.

Aunque la *Carta Atenagórica* se habría de convertir en el texto más importante en el terreno filosófico, ya hay algunos atisbos en una prosa mucho menos tamizada de recursos de retórica racional, en la carta descubierta en Monterrey por el P. Aureliano Tapia, quien bautizó ese texto como *Autodefensa Espiritual*. Dicha carta al P. Núñez muestra, por una parte, las tensiones que debió vivir la monja en su formación y vida cotidiana en San Jerónimo, acerca de lo cual abundaremos al analizar otros textos pedagógicos de Núñez de Miranda, mientras que también se aprecia cómo los conceptos suarecianos del libre albedrío y la gracia, la importancia de la razón, así como la libertad y la igualdad de capacidades intelectuales, se encontraban ya bien cimentados en el pensamiento de la autora. Esta huella es lo que trataremos de demostrar aquí a través de la correlación de textos de Núñez de Miranda y de Sor Juana, así como las intersecciones con otras tradiciones filosóficas que se asoman en la poeta mexicana.

Sin duda, sería imposible abordar el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz sin mencionar y estudiar la persona de Antonio Núñez de Miranda, el jesuita que fue su mentor, su confesor durante varios años, su detractor —si atendemos a lo expresado en la *Carta de Monterrey*, mejor conocida como *Autodefensa*— y su último apoyo espiritual. Núñez de Miranda nació en 1618 en Fresnillo, Zacatecas, que en aquella época era apenas una villa al amparo de una mina descubierta por sus padres. Hizo sus primeros estudios en el colegio de los jesuitas en Zacatecas y en 1631, se traslada a la Ciudad de México donde estudia filosofía en el Real Colegio de San Ildefonso y ya desde entonces se le reconocía como “discípulo muy aprovechado y virtuoso”<sup>461</sup>. En 1637 pide su ingreso a la Compañía de Jesús para iniciar su noviciado en Tepotzotlán en 1638.

Según las anotaciones de sus maestros, incluidas en los catálogos de la citada biografía, en sus primeros años se le describe como “de ingenio y juicio, óptimo; de

---

<sup>461</sup> Francisco Zambrano, *Diccionario Bio Bibliográfico de la Compañía de Jesús*, XVI (México: Jus, 1961).

prudencia, bueno; de experiencia, mediano; de aprovechamiento en letras, bueno; de complexión, sanguínea y de talento, bueno”<sup>462</sup>. En los siguientes años las observaciones se irán haciendo más elogiosas respecto a sus posibilidades como maestro y guía, pues se le reputa como prudente, de buen juicio, y como modelo de observancia religiosa, aunque, como se comenta en los catálogos, su carácter se fue decantando hacia un perfil riguroso que le permitió ser a la vez un asceta y un director espiritual disciplinado y eficaz, sin obviar sus características a veces irascibles que los biógrafos consignan y disculpan, como se verá más adelante. Su ordenación sacerdotal fue en 1644 y a partir de ahí su carrera al interior de la compañía se hizo ascendente, mientras su fama como predicador, profesor y escritor de obras que simplificaban para la práctica las observancias teológicas y morales, se fue acrecentando.

Esto le permitió también ser calificador del Santo Oficio por más de 30 años; fue prefecto de estudios en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; confesor de Virreyes y Arzobispos, así como de monjas —entre ellas Sor Juana—; maestro de generaciones de jesuitas, algunos de los cuales ocuparon posteriormente cargos importantes y además, se desempeñó como prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María, desde donde defendió tanto la práctica de la comunión frecuente como la tesis de que la madre de Jesucristo fue concebida sin el pecado original

---

<sup>462</sup> De acuerdo con la clasificación hipocrática, las características del temperamento sanguíneo son: “persona cálida, campante, vivaz y que disfruta de la vida... receptiva por naturaleza [...] tiende a tomar decisiones basándose en los sentimientos más que en la reflexión; [...] considerado un superextrovertido; [...] muy activas e intuitivas”.

No obstante, a lo largo de los siguientes años de formación, la inicial caracterización de Núñez de Miranda se vería modificada, pues ya en 1648 el Catálogo lo definía como Colérico-Sanguíneo y en 1650, se le clasifica como de complexión colérica cuyas características son: “caluroso, rápido, activo, práctico, voluntarioso, autosuficiente y muy independiente; [...] decidido y de firmes opiniones, tanto para él mismo como para otras personas, y tiende a tratar de imponerlas; [...] prefiere la actividad; no necesita ser estimulado por su ambiente, sino que más bien lo estimula él con sus inacabables ideas, planes, metas; tiende a fijarse metas muy altas, porque considera que es capaz, [...] dominante y hasta manipula para su objetivo; [...] también es muy intolerante; y quiere hacer todo lo que le da la gana”. Cfr. “Los Temperamentos y Morfologías Hipocráticas”, *Micomedicina.com* (n. d.), <https://www.micomedicina.com/wordpress/wp-content/uploads/2014/07/ippocrate.pdf>.

con que nacen la totalidad de los seres humanos, una doctrina que ya por aquel entonces estaba muy difundida, aunque no llegaría a ser declarada dogma sino hasta dos siglos más tarde.

La Cofradía de la Purísima Concepción fue fundada en el Colegio Máximo por el P. Pedro Juan Castini, S.J., quien en su lecho de muerte —según apunta Zambrano— se la encomendó personalmente a Núñez, el cual la encabezaría por los siguientes 32 años. En la “hermandad” participaban eclesiásticos y seculares, criollos y españoles e incluso algunos Virreyes; estaba abierta para todos con exclusión de los que “no fuesen cristianos viejos”<sup>463</sup>. Núñez cuidó de esta cofradía con especial empeño, la hizo crecer en todos sentidos e incluso, se menciona una anécdota que lo hace protagonista del robo de una imagen de la Virgen María, para darle más decoro a su capilla<sup>464</sup>. Como escritor, Núñez de Miranda se distinguió por sus textos sobre la eucaristía, a la que incluye en la categoría de “fineza de Cristo”, varios tratados pedagógicos, tanto para la realización de los *Ejercicios de San Ignacio* (para hombres y mujeres), como para la formación de las religiosas, así como el *Tractatus de Scientia Dei* y el *Tractatus de Scientia Media y De Auxiliis*, donde aborda las tesis molinistas y suarecianas en un lenguaje accesible<sup>465</sup>, el cual abordaremos en este capítulo.

Las menciones a Núñez de Miranda pueden encontrarse en diversos artículos y libros, la inmensa mayoría en relación directa con su labor como confesor de Sor Juana Inés de la Cruz. Sin embargo, es un personaje que brilló con luz propia y fue tanto alabado

---

<sup>463</sup> Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 465.

<sup>464</sup> Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*. Específicamente el apartado sobre De Oviedo y su *Vida exemplar*. A pesar de que se trata de una sustracción, pues la mencionada imagen estaba en la hacienda de Acolman que Núñez administró unos años pues le fue heredada a la Compañía de Jesús. La anécdota se cuenta como una especie de “travesura”.

<sup>465</sup> Para una revisión exhaustiva de su obra, ver al final de la Bibliografía la lista de textos de la autoría de Núñez de Miranda publicados (algunos no están disponibles o sólo en los fondos reservados).

como respetado en su momento, pues se le tenía por persona de buen juicio, excelente memoria y buen teólogo.

De sus textos más importantes hemos de entresacar algunas frases que nos muestran tanto su pedagogía como la profundidad con que analizaba la personalidad de sus discípulos y de quienes estaban bajo su dirección espiritual, ya que su estilo era eminentemente práctico y está basado en la observación y conocimiento de las almas confiadas a su cuidado. En especial, comentaremos la traducción del manuscrito *Tractatus de Scientia Dei y Tractatus de Scientia Media y de Auxiliis*, cuyo manuscrito original en latín se obtuvo en la Biblioteca Nacional y parte del cual fue traducido al español gracias al latinista Edgar Vargas Oledo<sup>466</sup>.

Del aprecio que los jesuitas en México y España llegaron a tener a Núñez de Miranda, encontramos algunos datos tanto en la ya citada *Bio Biografía* de la Compañía de Jesús —donde se incluyen tanto información de los catálogos de la orden como comentarios de personajes que estudiaron a Núñez, como es el P. José Mariano Dávila—. También hay innumerables datos en las biografías de su alumno y estrecho colaborador, el también jesuita Juan Antonio de Oviedo y algunos más que menciona Eguiara y Eguren en la biografía citada. En este compendio se destaca como notable la tesis de teología de Núñez de Miranda, la cual —asienta la entrada que le dedica a esta obra— versó sobre teología escolástica y derechos canónico y civil, que constaba de 18 capítulos. Núñez defendió públicamente “por un día completo” en el Colegio Máximo esta tesis, a partir de lo cual se le reconoció como de “una erudición jurídica notable”<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> Una selección de apartados del manuscrito fue paleografiado, traducido y revisado por Edgar Vargas Oledo, con la participación de la autora de esta tesis y con el apoyo del Doctor Ramón Kuri Camacho. La selección de textos y su traducción puede consultarse al final, en el Anexo III. La traducción del texto completo es una tarea que sería motivo de otro trabajo. Conviene mencionar que el doctor Ramón Kuri Camacho ha comentado fragmentos de esta obra en sus libros y ha incluido en ellos párrafos de *Tractatus...*, pero dichas partes las ha leído y traducido él mismo directamente del manuscrito original, del cual no existe aún una traducción al español.

<sup>467</sup> De Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, 460-81.

Asimismo, se señala que fue cinco veces superior de novicios para atender a su formación, tarea para la cual se le encontraron particulares dotes. De su cosecha como maestro descollaron dos obispos (Isidoro de Sariñana, obispo de Antequera —Oaxaca— y Alfonso Alberto de Velasco, de Manila —Filipinas—); el inquisidor Fr. Agustín Dorantes; Juan de Urquiola, Oidor de la Real Audiencia de Guatemala; Fr. Pascasio Treto, de la Orden de la Merced, entre otros.

También se destaca que su opinión era muy apreciada “como oráculo” tanto en México como en España en cuestiones que debía dilucidar el Santo Oficio. Al respecto, la propia Sor Juana lo describe así en su Autodefensa: “[...] y esto no ignorando yo la veneración y crédito grande que V. R. (con mucha razón) tiene con todos, y que le oyen como a un oráculo divino y aprecian sus palabras como dictadas del Espíritu Santo [...]”<sup>468</sup>.

Las biografías de la época que de él se disponen suelen desvivirse en elogios, pero es importante mencionar que las cualidades intelectuales mencionadas para su persona son similares a las que se le adjudicaban a Sor Juana, tales como: una memoria privilegiada, la lectura constante de textos que le eran obsequiados o que solicitaba que le fueran traídos de Europa; inclinación a las letras; capacidad de razonar y argüir con métodos escolásticos; un ingenio notable por su agudeza; un juicio certero y pronto, etc. Estos rasgos adjudicados a ambos ayudan a comprender la mutua admiración y la impronta que Núñez dejó en su alumna más famosa, así como la relación estrecha que mantuvieron a lo largo de la adolescencia y primera juventud de la poeta y al final de su vida. Uno de los enigmas que habría que desentrañar es el tipo de relación que mantuvieron desde la fecha en que Sor Juana le envía su carta (*Autodefensa*, cuya fecha se sitúa aproximadamente en 1682) y el momento en que ella le pide que vuelva a ser su

---

<sup>468</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 26.

confesor (también aproximadamente, en 1693), ya que hay indicios de que frecuentaban amistades comunes y abordaban temáticas similares en los textos y prédicas que, respectivamente, les eran solicitados a Sor Juana y a Núñez de Miranda, asunto que abordaremos más adelante.

Entre los temas de los que Núñez se ocupó en su labor de educador y predicador, destaca el de la eucaristía, en el cual defendió el decreto de 1679 promulgado por el Papa Inocencio XI sobre la conveniencia de la comunión frecuente. Núñez hará una especie de cruzada en favor de esta práctica, ya que consideraba la institución de la eucaristía como la mayor “fineza de Cristo”. Este de las finezas fue tema de disquisiciones en discursos y sermones de la época, en especial el “sermón de jueves santo” del jesuita portugués Antonio Vieyra, al cual Sor Juana Inés de la Cruz interpuso su “Crisis de un Sermón” o *Carta Atenagórica*.

Núñez publicó un tratado donde habla del decreto del Papa Inocencio XI, impreso en Francia, y el *Comulgador Penitente de la Purísima*, ambos textos en fechas cercanas<sup>469</sup>, pero del primero no se conserva ningún ejemplar y del segundo hay un ejemplar de la edición de 1690 en la Biblioteca Nacional. Como muchos textos de la época y en especial en el caso de Núñez, los temas se retoman de libros españoles. En el caso del *Comulgador* es notable la influencia del libro de meditaciones titulado *El Comulgatorio*, de la autoría de Baltazar Gracián, publicado en 1669, y que fue de los pocos que Gracián firmó con su nombre, con idéntico propósito, es decir, promover la comunión frecuente y las reflexiones sobre diversos temas teológicos para acompañar esta práctica.<sup>470</sup> Gracián incluye una meditación para cada día del año, en tanto que Núñez sólo escribe una por cada día de la semana.

---

<sup>469</sup> Véase la lista de obras de Núñez de Miranda en el Anexo I de esta tesis.

<sup>470</sup> Baltasar Gracián, *El comulgatorio* (Amberes: Casa de Geronimo y Juanbapt, 1669).

Del carácter del jesuita novohispano sus biógrafos suelen comentar que era severo, austero al punto del ascetismo, e incluso “bilioso” (lo llama su biógrafo Oviedo), pues: “[...] tenía muchas ocasiones de tropezar fácilmente en movimientos de ira y cosas semejantes en trato con tantas y diversas gentes [...]”<sup>471</sup>. En contraposición, se cuenta que solía ser humilde con su persona, sumamente austero en su vestimenta, al punto de mostrarla luida y con parches. Solía practicar flagelaciones y usar cilicio, como era normal en los religiosos de la época.

Por otro lado, también se le reconocía cierto sentido del humor. Juan Antonio de Oviedo afirma que una vez leyó un libro de la Biblioteca de la C. J. y al llegar al punto donde se asentaba su nombre como “insigne por sus letras y virtudes” tachó la frase y escribió encima: “hermano mayor de los locos de San Hipólito” (este sitio era un hospital donde se encerraba a los enfermos mentales, institución a la que el propio Núñez asistía con recursos económicos)<sup>472</sup>. La causa de su muerte fue una pleuresía y le llegaría a los 77 años, el 17 de febrero de 1695, exactamente dos meses antes que a Sor Juana. Como era de esperarse, su funeral congregó a una gran cantidad de personalidades del Virreinato, entre clérigos, funcionarios, nobles y desde luego, el Virrey Don Juan de Ortega y Montañés, así como el Arzobispo, Francisco de Aguiar y Seijas y el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, entre otros preladados.

Ana Isabel Pliego<sup>473</sup> señala que Núñez de Miranda fue:

---

<sup>471</sup> Zambrano, *Diccionario Bio Bibliográfico*, 534-5. Cfr. De Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, 534-5. También citado por De Eguiara y Eguren en *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, 471

<sup>472</sup> *Ibid.*, 472.

<sup>473</sup> Ana Isabel Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano, la virtud en lo cotidiano, estudio crítico de las obras selectas del P. Antonio Núñez de Miranda” en *Análisis Crítico de Textos Filosóficos Siglo XVII*, comp. Aspe Armella, V. (México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2018), 161.

[...] un prolífico escritor de ascética y teología; como sacerdote jesuita, fue partidario de una tradición que entiende al ser humano en su individualidad, con su condición carnal; como teólogo buscó develar el misterio de la libertad y el origen del pecado [...] y un trato especial a la autoridad, la cual es metáfora de la razón y la obediencia, que es metáfora de la voluntad... [al modo ignaciano].

De entre los textos que se conservan de Núñez de Miranda, Pliego analiza aquellos que tienen que ver con su labor de director espiritual, en particular de las monjas. De la “Distribución de las Obras Ordinarias y Extraordinarias del Día”, que Núñez de Miranda dedica especialmente a las religiosas en doce máximas “substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir”<sup>474</sup>, cuyo original se encuentra en el fondo reservado de la Universidad Iberoamericana, se desprenden 12 preceptos los cuales tienen una frase inicial a modo de sentencia y, enseguida, una explicación de la misma, donde se ilustra qué implica y cómo debe cuidar cada religiosa la vida cotidiana conforme a esos preceptos. Así, por ejemplo, en la primera se asienta:

1.- Antes morir, y padecer todo mal,  
que hazer pecado mortal.

Esta es la primera vaza, y piedra fundamental del edificio espiritual, vn propósito, deliberado, eficaz constante de no cometer pecado, especialmente mortal, aunque por escusado perdiessse todos los bienes, y padeciesse todos los males, no solo temporales, sino eternos. Primero morir mil muertes, dexarse hacer mil pedazos: padecer mil infiernos: que cometer vn pecado mortal [...].

---

<sup>474</sup> Ana Isabel PLIEGO RAMOS, “Antonio Núñez de Miranda, S.J. (1618-1695)” en *Antología del Pensamiento Filosófico Novohispano. Siglo XVII*, comp. Aspe Armella V (México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2018). Para estos dos pasajes: Antonio Núñez de Miranda, “Distribucion de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas: instruida con doze máximas substanciales, para la vida regular, y espiritual, que deben seguir”, ed. Viuda de Miguel de Ribera Calderón (México: El empedradillo, 1712), 31, <https://repositorio.unam.mx/112>.

\* Pliego Ramos hace notar que los textos están escritos en un español arcaico, que si bien conserva cierta congruencia, presenta un uso indistinto de acentuación y de la ortografía. Para ser legible se sustituyó al uso moderno de la letra s.

Y después, advierte:

[...] aunque en lo material sensible parezca ligero, ó pequeño, como vn juramento, con mentira en materia leve, vna maldicion de corazón, con desseo deliberado de que le alcance, y venga al próximo aquel daño grave; vn pensamiento consentido de cosa pecaminosa, y otros semejantes, que comunmente se desprecian por cosas leves hacederas, &c [...]

El resto de las máximas va mostrando qué tipo de pensamientos, sentimientos y conductas deben cultivar (o evitar) las religiosas para tener una vida conforme a lo que debía ser el ideal de la monja. Las siguientes máximas son:

2.- No venir en pecar, ni venialmente,  
es un amor, y espíritu valiente.

Al respecto, hace notar Núñez que esta segunda máxima “ya entra el pie en la vía iluminativa de los Proficientes [...]”. Es decir, esta es una guía del camino de la perfección al modo de los místicos españoles, a los cuales Núñez toma como modelo y en este caso, de las monjas, en especial a Santa Teresa, lo que también se muestra en la siguiente:

3.- La más extraordinaria perfección de mi estado,  
es hacer con perfección las obras ordinarias de mi grado.

En este punto y a propósito de Santa Teresa, Núñez apunta que:

El más sustancial alimento de las más verdaderas virtudes no consisten estas en ruidosas exterioridades, ó aparentes demostraciones de éxtasis, y revelaciones, Prophecias, &c. De que Santa Theresa tubo tanto: y con toda esta admirabilidad, mostró tan poco aprecio de ellas en comparación de las Religiosas virtudes [...] sino el fino, é intenso amor de Dios, y desseo solido de agradarle: el qual puede ser tan extraordinario en las obras ordinarias [...] <sup>475</sup>

4.- Con su propia vocación  
te determina Dios tu perfeccion.

En este pasaje, Núñez se refiere a las reglas y normas de la congregación a la que está adscrita la religiosa “[...] quiero que me sirvas y te salves [...] con los Santos ejercicios de su Regla, y tradiciones...”. Y continua:

Servidle ay y con estos medios y no echéis menos otros, pues estos quiere vuestro Esposo y con ellos se da por contento [...]. Que hacer su voluntad, que es la voluntad del Señor, declarada en vuestra vocacion; y confirmada con los actos positivos de tantos impedimentos, opuestos a la entrada en otros Conventos, y la facilidad para este, es que les sirvas en el por esos medios; manos pues á la obra, hijas mias <sup>476</sup>.

Habrà que hacer notar que, quizás afincada en este precepto, Sor Juana apelará siempre a su tradición jerónima para justificar sus estudios y en la *Autodefensa* arguye en su favor este espíritu:

---

<sup>475</sup> *Ibíd.*, 317-8.

<sup>476</sup> *Ibíd.*, 320-1. Hay que recordar que Sor Juana ingresó inicialmente en la Orden de las Carmelitas en la cual enfermó y por ello tuvo que salir para después ingresar a San Jerónimo.

Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿No estudió Santa Catalina, Santa Gertrudis, mi Madre Santa Paula sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta griego? ¿El aprender hebreo? ¿Enseñada de mi Padre San Jerónimo, el resolver y el entender las Santas Escrituras, como el mismo santo lo dice? Ponderando también en una epístola suya en todo género de estudios doctísima a Blegilla, hija de la misma santa, y en tan tiernos años que murió de veinte? Pues ¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme? Si he leído los profetas y oradores profanos (descuido en que incurrió el mismo Santo) también leo los Doctores Sagrados y Santas Escrituras, de más que a los primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de buen vivir<sup>477</sup>.

5.- Si quereis conservar paz con las otras:  
la guerra haveis de hazeros á vosotras.

El espíritu de esta máxima es que la religiosa deberá luchar contra sus deseos y comodidades, contra todo pensamiento, acción, etc., para hacerse “violencia a sí misma” en pro de su propia perfección, tomando esto como “la cruz personal”.

6.- Virtud que no me duele, no entra en cuenta,  
tanto la estimo, quanto me atormenta.

Se refiere a que cultivar una virtud es tanto más meritorio cuanto sea justamente la que más trabajo le cueste a la religiosa.

7.- Sin algun modo de Oracion mental,  
no ay virtud racional, vera, y real”.

---

<sup>477</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 31-2. Notemos aquí la referencia a las lecturas clásicas que solía hacer San Jerónimo, como ya se comentó anteriormente en el Capítulo II de esta tesis.

Estima la oración mental (ya sea meditación o contemplación) como “la primera raíz, sustento, y fomento de las verdades sólidas”, que no surgirán sin oración.

8.- Devocion, que no ayuda; y estorva a la obligacion,  
no es devocion, sino tentación.

Se refiere a aquellas que atienden a ciertas devociones con mucho fervor pero al mismo tiempo, descuidan las obligaciones que su estado conlleva (las reglas y constituciones).

9.- La mexor devocion con los Santos del Cielo,  
es imitar sus virtudes, y zelo.

En este apartado insiste en que la devoción a un santo es imitarlo en cuanto a lo que hacía cotidianamente y no tanto en estar inmersas en la celebración *per se*, en la cual a veces se cultiva sólo lo exterior.

10.- Sufre; pues que te sufren; y no intentes  
lo que ofendida de las otras sientes.

Aquí, Núñez habla de una de las principales características de la vida en comunidad, ya que, de forma natural, se dan las contradicciones y desafecciones entre los miembros de ésta, a lo cual, dice el jesuita “[...] assi es necessario, que resulte por igual de entrambos el efecto de enfadarse, o aborrecerse, &c. Si la prudencia natural, ó sobre natural gracia de Dios, no los modera, tiempla, y compone”<sup>478</sup>.

---

<sup>478</sup> Pliego Ramos, “Antonio Núñez de Miranda”, 340.

Y también: “cada vno de nosotros, pondera, encarece, exagera, lo que ay que sufrir, y lo que sufre el en la Comunidad, como si el solo pasivamente sufriesse, y no tuviesse nada que le sufran: todos encarecen lo que sufren, y pocos se acuerdan de lo que a ellos les sufren los otros [...]”.

Añadirá que quienes piensan que no tienen ninguna característica que los demás les sufran es por diversas razones, entre las cuales “Quarta, y capitalissima, por la carencia total de conocimiento propio. Que conoce de si, quien piensa, que no tiene, que le sufran? Nada, nada, nada, porque si se conociera, aunque fuera muy crasamente, hallará tanto, que le sufran, que se admirará, como lo podrán sufrir [...]”<sup>479</sup>.

Además, hace una serie de recomendaciones para lograr la armonía:

No hagas tú a los otros, ó con los otros, lo que no quieres tú que los otros hagan contigo. No quieres que te mormuren? Pues habla bien de todas. Gustas que te aplaudan, y alaven, lo que haces? Aplaude, y alava con sincera charidad, las cosas laudables, y plaudibles de la otras. Te cansa ver aquella entremetida? ¿A esta jactanciosa, a la otra parcial: a otras poco puntuales en la Comunidad? &c. Pues guárdate de hacer nada de eso que te enfada en las otras, no seas jactanciosa, ni entremetida, ni parcial, ni faltes a la Comunidad, &c. porque no las enfades a ellas, como las otras te enfadan á ti<sup>480</sup>.

Y tal vez en cierto modo a esto alude Sor Juana en la *Autodefensa* cuando le expresa “¿Por qué ha de ser malo que el rato que yo había de estar en una reja hablando disparates o en una celda murmurando cuanto pasa fuera y dentro de casa, o pelear con otra, o riñendo a la triste sirvienta, o vagando por todo el mundo con el pensamiento, lo gastara en estudiar?”<sup>481</sup>.

---

<sup>479</sup> *Ibíd.*, 341.

<sup>480</sup> *Ibíd.*, 343

<sup>481</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 32.

Interesante es encontrar en el siguiente pasaje descripciones del carácter de supuestas o reales religiosas, una a la que llama Cathalina y a la otra, precisamente, Juana.

De la primera dice:

Tú hja mía Cathalina, eres algo flemática, picante en melancolía, aunque corregido este negro humor con lo sanguíneo, que te favorece algo...[...]... Mi Juana, es colérica, sanguínea, blanca como la nieve, viva, arojada, ingenua, clara, patente, veraz, sincera, confiada, con el corazón en las manos, y el alma en los labios [...] <sup>482</sup>.

11.- Por tu comodidad, en no buscarla,  
vendrás assi á tenerla, con dexarla,  
Aquella es la mejor acomodada,  
que no busca, ni aun hecha menos nada.  
Nadie passa mas incomodidades,  
que el que anda a caza de comodidades.

Aquí Núñez de Miranda se refiere a la mortificación, virtud que les pide cultivar: “[...] pues su Religiosa Profession, le obliga, a ser pobre, templada y mortificada” y a lo que -dice- les ayudará el no desear ninguna comodidad:

[...] si quieres no haver menester mucho: gasta poco; no ay persona mas sobrada, que la a quien hace falta; si no quieres mucha comodidad, poca falta te hará; lo que no desseas, no te hará falta. O, y de quantas incomodidades se redime, el que no busca muchas comodidades. Quanto mas, y mayores comodidades te han de costar, los reditos de las comodidades, son de ciento por ciento, y se pagan en incomodidades, &c <sup>483</sup>.

---

<sup>482</sup> Pliego Ramos, “Antonio Núñez de Miranda”, 343. Imposible no pensar en Juana Inés de la Cruz, como bien lo apunta la propia Ana Isabel Pliego en su análisis crítico. Cfr. Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano”, 185. Véase comentario en la duodécima máxima.

<sup>483</sup> Pliego Ramos, “Antonio Núñez de Miranda”, 345-6. Hay que hacer notar que Núñez tenía fama de ser un ejercitador de la mortificación a través de ayunos, privaciones, austeridades y penitencias.

12.- Guardate de ostentar en tu Convento,  
mas gracia, mas favor, y mas talento<sup>484</sup>.

Aun cuando nos extenderemos ampliamente en este apartado, consideramos que es crucial para entender cómo esta máxima es, quizás, la que más se ajusta al contexto del diferendo que sostuvieron Sor Juana y su confesor, pues —de acuerdo con la *Autodefensa*— la querrela del jesuita tenía que ver con “los negros versos de que el cielo tan contra la voluntad de V. R. me dotó<sup>485</sup>”, lo cual motivó el que varias personas le informaran que: “soy la única reprehensible en las conversaciones de V. R. fiscalizando mis acciones con tan agria ponderación como llegarlas a escándalo público, y otros epítetos no menos horrorosos”<sup>486</sup>.

Si bien en la *Autodefensa* no se dice explícitamente que el jesuita se haya quejado de que Sor Juana buscara los reflectores, todo el contexto de la carta muestra su justificación en el sentido de que ella no ha buscado ser la protagonista de honores, sino que éstos le han llegado de fuera, muy a su pesar. Precisamente en la duodécima máxima de la *Distribución*, Núñez afirma que “los talentos deben estar ordenados al beneficio de la comunidad, pues de otra manera son vana gloria y estorban a nuestra santidad”<sup>487</sup>.

Y la siguiente máxima es la más ambigua de todas, ya que al mismo tiempo que anima a las religiosas a perfeccionar sus artes, les pide no ostentarlas:

---

<sup>484</sup> Toda la explicación de este apartado está en el texto mencionado, página 347 y subsecuentes, salvo los párrafos de la *Autodefensa*.

<sup>485</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 25-6.

<sup>486</sup> *Ibíd.*

<sup>487</sup> Pliego Ramos, “Antonio Núñez de Miranda”, 338. Para todas las referencias de este apartado y el contraste con *Autodefensa*...

Esta Maxima, es no menos complicada que la pasada, y por incluir mas heroica, es mas dificil de ajustarla en la obra: esplicareme con mis designios en vuestra educación. Deseo mucho para alivio, y decoro de vuestro Convento, y estimacion de vuestras personas que os aventajeis en todas buenas prendas, desde las primeras ínfimas, hasta las vltimas supremas. Que leais ventajosamente en romance, y latín; que labreis, y bordeis, con todo aseo, que aprendais perfectamente musica, y si el Señor os dire voz, canteis, y que toqueis todos los generos de instrumentos que pudiereis, para alavar a Dios en el Choro, y servir al Convento en su ejercicio, que aprehendais á escribir, y contar aun con eminencia, y la gramatica, para rezar con inteligencia; finalmente, adquirais todas las buenas prentdas, y talentos, que podais. ¿Y para qué, si pensais? ¿Para vsarlos de ostentacion, ó lograrlos de empeño? De ninguna manera: para que los tengais guardados, y apañados, y solo los saqueis, y vseis, quando, y como el Convento los hubiere menester [...] <sup>488</sup>.

Sin duda que estos ordenamientos debieron ser sumamente dificiles de cumplir, pues la tensión entre desarrollar todas estas cualidades —para las que Sor Juana estaba especial y ricamente dotada— y al mismo tiempo estar en guardia permanente para no mostrarlas por encima del resto de su comunidad, a nuestra poeta le hubiese sido muy dificil mantenerse por debajo, aun cuando el convento hubiese contado con varias personalidades con talentos notables.

Añade Núñez: “Pero en igual, y superior grado de eminencia, sean tan poco amigas de lucir, y ostentarse, que nunca salgan á vistas, sino arrastradas con la necesidad, y fuerza de vuestro Convento”.

A esto parece responder Sor Juana con las explicaciones varias que incluye en su *Autodefensa* sobre las circunstancias en que se dieron no sólo la redacción de sus textos (los cuales) “he rehusado sumamente el hacerlos y me he excusado todo lo posible [...]

---

<sup>488</sup> *Ibíd.*

la natural repugnancia que siempre he tenido a hacerlos, como consta a cuantas personas me conocen”<sup>489</sup> y las visitas, peticiones y halagos que en compensación comenzó a recibir desde entonces, al grado de poner como testigo (y causante de su exposición a los visitantes) a la misma priora.

Más aún, la glosa de la máxima despliega todo un programa que —casi— parece dirigido a Sor Juana, de cómo utilizar los talentos propios:

Muy sobresalientes quiero yo vuestras pre(n)das, pero no quiero yo, pero no quiero yo (sic), que sobresalgais con ellas en su continuo exercicio, que alôbreis á las otras, ó les quiteis su lugar [...]. Sean tales eminentes, que pueda hacer siempre en las primeras funciones ventajas; pero sean tan detenidas de modestas, que ni las segundas hagan, sino mádades, y quando menos apetecible sea el empleo, tanto mas lo apetiescais para suplirlo: dejad de muy buena gana las acciones lustrosas, que apetedecen otras, y apeteded las trabajosas, y oscuras de que todas huyen.

Esto es servir a Dios, y al convento, sin atencion a vuestro gusto, y lucimiento: lo demas es ambiciosa ligereza de lucir sus buenas prendas: no gana de servir a la Religion. ¿Y para esso solo hemos de aprender con tanto trabajo, y trabajar con tanto costo? Si hijas mías, haveis de criar, engrosar, y regalar las pingues rezes, de vuestros talentos, y prendas, para degollarlas con el cuchillo de la mortificacion a las Aras de la charidad, en el templo de la obediencia. Esto es sacrificar á Dios vuestras gracias: lo otro, ofrecer al ídolo de la vanidad los talentos: ¿y para esso han de ser tan ventajosas, y estudiadas? ¿Para guardarlas reundirlas, perderlas? Si con mucho logro, para guardarlas por Dios, rehundidas para Dios, sacrificarlas a su voluntad, que solo le sirvan, quando el quiera en su culto: no quando vosotras queráis a vuestro lucimiento.

Pero esta consideracion, no es de la linea, en que yo desseo ponerlos de mirar solo á Dios, a su voluntad, a su mayor agrado, Porq' Dios lo quiere, solo haveis de hazer, y lo haveis de dexar siempre, que su Magestad, no quiera que lo hagáis, ay entra el, hágase tu voluntas: yo no lo aprendí para mi, sino para vos, ¿vos no quereis? no sea. Y solo sirva quando, y como vos queráis, y no mas.

---

<sup>489</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 26.

En este punto es aún más arduo tratar de interpretar la intención de Núñez, puesto que esa “voluntad de Dios” que se expresaba, por un lado, en las recomendaciones del director espiritual, podría también interpretarse en los talentos innatos que, en el caso de Sor Juana, incluía las letras, las matemáticas, la música y otras disciplinas más, pero esta voluntad también podría expresarse en las continuas peticiones de nuevos textos de diversa índole, incluso en la persona del Arzobispo y del cabildo, a lo cual Sor Juana obedece. El texto continúa:

Con esta modestia rehuireis el odio comun que incurren, las que todo lo quieren lucir, y hacer siempre, las primeras funciones, exasperando a las de dentro, que callan, y enfadando a los de fuera, que hablan, y dicen.

Desseo có todo mi corazon veros muy amadas en vuestra Comunidad, y no quisiera os hiziesen odiosas vuestras mismas prendas, mal ostentadas, demasiado de lucidas; sino, que quando fueren mas, y mejores, y menos afectadas, pompeadas, Y aun exercitadas; tanto mas amables, y venerables os hagan, y a Dios muy agradables, por la heroica mortificacion, que encierra esta practica, que aunque se sazona, tan facil de corrientes retruecanos, y equivococas volantes; no se hace tan facilmente, ni sin mucho dolor, y sentimiento de la naturaleza.

Sería muy aventurado decir que Núñez contesta en estos párrafos a lo que Sor Juana plantea en su *Autodefensa*, o viceversa, pero es imposible no notar la coincidencia entre la referida máxima y lo que la monja arguye:

Pues ahora Padre mío y mi señor, le suplico a V. R. deponga por un rato el cariño del propio dictamen (que aun a los muy santos arrastra) y dígame V. R. (ya que en su opinión es pecado hacer versos) ¿en cuál de estas ocasiones ha sido tan grave el delito de hacerlos? Pues cuando fuera culpa (que yo no sé por qué razón se le pueda llamar así) la disculparan las mismas circunstancias y ocasiones que para ello he tenido tan contra mi voluntad, y esto bien claro se prueba, pues en la facilidad que todos saben que tengo, si a esa se juntara motivo de vanidad (quizá lo es de mortificación) ¿qué más castigo quiere V. R. que el que entre los mismos aplausos que tanto se duelen, tengo? De qué envidia no soy blanco? ¿De qué mala intención no soy objeto? Qué acción hago sin temor? ¿Qué palabra digo sin recelo?

Las mujeres sienten que las excedan, los hombres que parezca que los iguale; unos no quisieran que supiera tanto, otros dicen que había de saber más, para tanto aplauso; las viejas no quisieran que otras supieran más, las mozas que otras parezcan bien, y unos y otros que viese conforme a las reglas de su dictamen, y de todos puntos resulta un tan extraño género de martirio cual no sé yo que otra persona haya experimentado.

¿Qué más podré decir ni ponderar?, que hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución no por más de porque dicen que parecía letra de hombre, y que no era decente, con que me obligaron a malearla adrede y de esto toda esta comunidad es testigo [...] <sup>490</sup>.

Aun cuando la fecha de publicación del ejemplar de la *Distribución de Obras...* que se tiene disponible es de 1712 (varios años después de la muerte de Sor Juana y del propio Núñez) no es posible saber la fecha de su redacción, posible impresión y distribución entre las diversas comunidades religiosas, de modo que es difícil establecer si la doceava máxima se da como reacción de lo ya vivido o existía antes del rompimiento de 1682. No obstante, es evidente que el cartabón que Núñez le establece a sus hijas espirituales no estaba preparado para una personalidad como la de Sor Juana y esto se traduciría, finalmente, en la decisión de la monja de cambiar de confesor. Sobre ello, en el Capítulo II de este trabajo se dieron algunos datos relativos al privilegio de que gozaban

---

<sup>490</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 28-9

las monjas para elegir a sus padres espirituales. Entraremos enseguida a hablar de la *Cartilla de la Doctrina Religiosa* que pareciera contradecir esta prerrogativa que la misma Santa Teresa —quien es puesta como ejemplo de la monja ideal—, utilizó varias veces en su vida al cambiar de confesor.

La *Cartilla* es el otro texto que Ana Isabel Pliego incluye y glosa en los dos volúmenes ya mencionados. Esta última es una especie de manual para monjas donde se establecen pautas sobre cómo conducirse para cumplir con los votos. Comentaremos lo relativo al voto de obediencia, pues con ello nos estaremos acercando al planteamiento del concepto y del ejercicio de la libertad. En este documento titulado la *Cartilla de la doctrina religiosa, dispuesta por el M. R. P. Antonio Núñez*,<sup>491</sup> se abordan en forma de diálogo los cuatro votos que pronuncian las religiosas al profesar. Es una especie de pedagogía de los votos, también utilizada en la *Cartilla de la Vida Religiosa, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús: Para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para Monjas y desean serlo con toda perfección*<sup>492</sup>, aunque esta última es un texto más educativo para jóvenes novicias, en tanto que la otra cartilla aquí citada, constituye una admonición para religiosas ya profesas, en el supuesto de que quebranten o se vean tentadas a hacerlo, sus votos. Contiene, además, una extensa explicación del sentido profundo de cada uno de ellos.

Hablando del voto de obediencia, sobre la que es debida “a la prelada” explica que consiste en hacer:

---

<sup>491</sup> Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano”, 189. En la nota al pie sobre la *Cartilla*, se lee: “Antonio Núñez, de la Compañía de Jesús, Prefecto de la ilustre Congregación de la Purísima, sacada a la luz en obsequio de las llamadas a la religión, y para alivio de las maestras que las instruyen”. Francisco Ramos, del hábito exterior del Orden tercero de N. S. P. S. Francisco, dedicada a todas las religiosas de este reino. Reimpreso en la oficina del ciudadano Alejandro Valdés en México en 1861.

<sup>492</sup> Antonio Núñez de Miranda, *Cartilla de la Doctrina Religiosa* (México: El Empedradillo, 1696).

“[...] prontísima y alegremente todo cuanto os manden, juzgándolo por mejor, y queriéndolo como tal: sujetando, y conformando vuestro juicio, y querer á los del superior... Por el (voto) de obediencia, (renuncia a) su propia voluntad y alvedrío libre [...] sujetándolo enteramente al de sus preladas y superiores, sin tener mas querer o no querer que el suyo [...]” (aquí repite la sujeción a las reglas, constituciones, tradiciones, y distribuciones de su congregación)<sup>493</sup>.

Insiste en la obediencia al superior y puntualiza: “[...] que son los tres grados de obediencia, esto es, de ejecución, de voluntad y de entendimiento; y este tercero es el ms (sic) perfecto que ofrece y sacrifica el juicio”. De acuerdo con la valoración de Pliego:

Existe una gradación progresiva en el desenvolvimiento de esta virtud, que implica todos los aspectos del ser humano: comienza con la negación del hacer, que se refiere a los actos exteriores del hombre; continúa con el sometimiento del querer, que involucra la potencia de la voluntad; para finalmente devenir en la renuncia del pensar, siendo este último el más perfecto grado de obediencia, que se refiere al núcleo más íntimo de nuestro ser, a la potencia de la razón, condición de posibilidad de todo acto libre<sup>494</sup>.

Esto se concibe así en orden a darle preeminencia a la búsqueda de la virtud para el servicio de los demás y la renuncia a todo lo que estorbe a este propósito. Para explicar la preeminencia de este voto, Núñez acude al magisterio de la Iglesia:

---

<sup>493</sup> *Ibíd.*, 350. Todas las citas siguientes son del mismo libro.

<sup>494</sup> Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano”, 188-9.

Este voto de obediencia, convienen todos los teólogos con santo Tomás, y los místicos con los santos Padres, que es el principal de todos, y como la forma y constitucion última de la religion; que por eso se llama vida de obediencia, y asi en faltando la debida obediencia, no queda religion, y solo quedamos religiosos de nombre ó de apariencia; [...]. Y por el contrario, descuidandonos en la obediencia las perdemos todas; y perdida la obediencia se relaja y pierde la religion, que no se puede conservar sin ella, porque es como la causa universal, única productiva, conservativa y asegurativa de todas sus virtudes.

Aún va más allá: “[...] como decía á Santa Teresa el P. Baltasar Alvarez: aunque las visiones, revelaciones &c., sean del demonio, se enderezan y logran con ejercicio y mejora de heroicas virtudes, si se gobierna por obediencia ciega y sincera de sus superiores y padres espirituales”.

Es muy importante tomar en cuenta que muchas de estas recomendaciones en la formación y estatuto del clero son resultado de las deliberaciones del Concilio de Trento, donde se hizo un énfasis muy especial a la reforma de las congregaciones, las órdenes religiosas, los conventos y monasterios. Independientemente de la necesaria reestructura que requería la institución, de la reconfiguración de la vida cotidiana para darle más orden, así como de la insistencia en la educación de clérigos y fieles, no hay que olvidar que en el proceso de la Reforma que inició Lutero se puso en tela de juicio la obediencia al Papa y a la Iglesia. En Trento, uno de los acentos más importantes se pondrá, por consiguiente, en el voto de obediencia y en la sujeción a las normas, a la autoridad eclesiástica y a la jerarquía establecida.

En este caso, el único punto que Sor Juana menciona donde tuvo algún incidente es el relacionado al período de tres meses en que una priora le prohibió estudiar. Este incidente se relata en la *Respuesta* y la jerónima explica que “han llegado a solicitar que se me prohíba el estudio”. Aunque no explica quién lo solicitó, se infiere que pudo ser Núñez de Miranda porque enseguida añade: “Una vez lo consiguieron con una prelada

muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase. Yo la obedecía [unos tres meses que duró el poder ella mandar] en cuanto a no tomar un libro [...]”<sup>495</sup>. Durante ese período, sin embargo, Sor Juana se dedicó a estudiar el medio ambiente que la rodeaba y a sacar conclusiones en cada fenómeno, persona o situación que encontraba. En todos los textos analizados encontramos en Sor Juana una defensa de la libertad de estudiar, de acceder al conocimiento, especialmente en las mujeres, pero aún más en su caso, debido a su inclinación natural.

Es interesante encontrar en las *Disputaciones* de Suárez, una defensa del conocimiento intelectual: “la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto”. Aquí el granadino explica que entre más perfección se busque, el conocimiento irá considerando qué medios son necesarios para determinados fines y cuál es indiferente pues habrá otro medio mejor, de modo que el apetito que sigue tendrá esa indiferencia y esto va desarrollando un conocimiento más libre. Compara las perfecciones de Dios en su intelectualidad que es indiferente y libre y concluye que “la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad”<sup>496</sup>.

Aun cuando no hay en las *Cartillas* o en la *Distribución* asertos que expliciten una diferencia entre la educación de sacerdotes y monjas, el marco general de las pedagogías para hombres y mujeres en la época —y en Núñez de Miranda mismo— hará una distinción que promueva los estudios para ellos y las “labores” de mano (coser, cocinar, etc.) para ellas. Pero, como ya se mencionó en lo relativo a la influencia jerónima, Sor Juana no aceptará que exista una diferencia entre hombres y mujeres en cuanto a su

---

<sup>495</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 732-40. (405) Recuérdese que Núñez de Miranda era calificador del Santo Oficio.

<sup>496</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 166-7.

capacidad de raciocinio y el acceso al estudio. De esta forma, la jerónima, aunque acepta la división de sexos en cuanto al acceso a escuelas públicas, cuestionará a Núñez:

[...] pero los privados y particulares estudios ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? ¿Pues por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellas? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? ¿Pues por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?<sup>497</sup>.

Anticipando alguna respuesta que pudiera apoyar esta prohibición, Sor Juana apelará a sus figuras de inspiración:

Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿No estudió Santa Catalina, Santa Gertrudis, mi Madre Santa Paula sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta griego? ¿El aprender hebreo? ¿Enseñada de mi Padre San Jerónimo, el resolver y el entender las Santas Escrituras, como el mismo santo lo dice? Ponderando también en una epístola suya en todo género de estudios doctísima a Blegilla, hija de la misma santa, y en tan tiernos años que murió de veinte? Pues ¿por qué en mí es malo lo que en todas fue bueno? ¿Sólo a mí me estorban los libros para salvarme?<sup>498</sup>

A continuación, dará varios ejemplos más de mujeres que destacaron en los estudios, tema que irá desarrollando con mayor profundidad a lo largo de los años y que, como ya vimos en el Capítulo II, serán de gran inspiración para la escritora.

---

<sup>497</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 30-1.

<sup>498</sup> *Ibíd.*

### 3. La alumna que se enfrenta al maestro

La labor de escritura de Núñez de Miranda no se circunscribió a la redacción de estas cartillas pedagógicas para religiosas o los textos dedicados a promover devociones y ejercicios ignacianos, pues, en el tema específico del libre albedrío dedicó buena parte de su intelecto a la composición de los *Tractatus de Scientia Dei* y *Tractatus de Scientia Media et De Auxiliis*, con objeto de explicar de forma sucinta y muy didáctica esta visión de la libertad humana que los jesuitas le debían a sus filósofos Molina y Suárez y que eran parte de su cátedra para los alumnos del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. La intención, menciona Ramón Kuri Camacho, era explicar cómo opera y se justifica la Ciencia Media y cuáles son los problemas al aceptar o negar el conocimiento previo de Dios acerca de lo que ocurrirá en el futuro (la *praescientia*)<sup>499</sup>. De acuerdo con Kuri, la intención de escribir el *Tractatus* es que con la Ciencia Media:

[...] el estudiante aprenderá que existe un vasto y complejo terreno dependiente de las decisiones libres del hombre; el arbitrio humano es el topos de la libertad en concordia con la gracia... porque aprendiendo a usar esta libertad, esta 'causa libre', aprenderá a tener capacidad de respuesta a una sociedad que tiene sus pautas y estructuras determinadas, asumiendo a la vez el reconocimiento de las limitaciones y puntos débiles del hombre, rectificando, modificando, cambiando y creciendo. Por último, porque ello arrastra consigo síntesis, imaginación, inventiva, construyendo un modo nuevo de entender el saber y la realidad [...] el propósito de Núñez es [...] : conocer las almas, conocer esta "causa libre" independiente de la voluntad divina, es la condición para salvarla<sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*, 55. Misma fuente para las citas en adelante

<sup>500</sup> *Ibíd.*, 57.

Núñez hace una especie de manual, práctico, sencillo, con proposiciones muy sucintas y esquemáticas, una obra de sistematización breve (frente a la inmensa obra de Molina y de Suárez, ya reseñada en el capítulo anterior), pero cuyo espíritu es más bien didáctico pues, explica Kuri, en él se dedica a reseñar la parte conceptual de la teoría, no su aplicación práctica, aunque este es precisamente el foco de atención para dilucidar la relación del hombre libre con su creador.

El *Tractatus* aborda las sutilezas de la Ciencia Media y los futuros contingentes, explicando cómo funcionan en casos hipotéticos pero plausibles. Se trata, abunda Kuri, de una teología “poseedora de una de las claves de un modo nuevo de entender el mundo”. Esto porque, en medio de las vicisitudes que se viven en Europa y en América, con el advenimiento de la ciencia experimental, ante la crisis de la Reforma y los retos que plantea la evangelización en el nuevo continente, se hacía necesario un planteamiento que diera al ser humano un papel protagónico en su historia.

Núñez de Miranda emprende la obra de los tratados y desde el proemio explica que esta es una doctrina que, basada en la que desarrollaron los dominicos (la orden angélica), fue posteriormente completada por la Compañía (es decir, los Jesuitas) “que adelanta a las restantes órdenes en el conocimiento de este tema”<sup>501</sup>. Enseguida, explica que la obra se divide en cinco partes, para tratar sobre: la ciencia de Dios, de manera

---

<sup>501</sup> “*Aggredimur supra electionem tractatum de Scientia Dei [hoc] scribendum anno gemino [scilicet] ordinis angelici et dignitatis magnae nomine praelectum; proxime utique excipit tractatum de visione superiori anno expositum, estque dignus a maiestate, subtilitate eminentialique continentia doctrinae societatis, qui eo titulo praeferatur cunctis. Relictis ergo pagenicis prologomenis totum tractatum in quicumplicem partem divisimus:*

*Prima disseret de Scientia Dei quasi generice et in communi.*

*2a. De scientia primaria*

*3a. De secundaria simplicis intelligentiae*

*4a. De scientia visionis*

*5º. De scientia Media*

*Quibus plene absolutis si per tempus ut spero liquerit, Appendicem compendiarium de Auxiliis [fibulem]. Scientiae conditionatae attemus. Articulus/os] autem et quaestiones Divini Thomae notiores etiam constan[tur], [quam] ut digitalem nostram indicationem desiderent, ideo eam sicut in Authorum longis albis iam usu fecimus, missam etiam faciemus. Oplacet Deo, cunctisque sedeat[ur]”.* Antonio Núñez de Miranda, “PROAEMIUM” en *Tractatus de Scientia Dei*, trad. Edgar Vargas Oledo. Véase la edición facsimilar y traducción en el Anexo III de esta tesis.

general; las Ciencias Primaria y Secundaria de Inteligencia Simple, la Ciencia de Visión y la Ciencia Media y advierte que al finalizar hará un breve apéndice con el tema de los auxilios. Algo muy importante a resaltar, tanto en Núñez como en el resto de los jesuitas, es que, tal como hicieron en su momento los maestros Molina y Suárez, lejos de contradecir a Tomás de Aquino intentan completar su obra y son sumamente cuidadosos en los puntos donde hay aparentes o reales contradicciones.

En el primer tratado *De Scientia Dei* se abordan todas las cuestiones ya mencionadas arriba, hasta la Ciencia de Visión y en el segundo *De Scientia Media et Auxiliis*, los últimos dos temas. Ante la imposibilidad de paleografiar y traducir todo el Manuscrito, que consta de más de 650 fojas, elegimos sólo algunas partes de este segundo tratado para la paleografía y posterior traducción, pues constituye lo más importante para los fines de este trabajo.

En la parte primera del *Tractatus de Scientia Media et Auxiliis*, el autor explica que las dos partes: Ciencia Media y *De Auxiliis*, deben estar unidos, porque precisamente la Ciencia Media se vincula con los auxilios, pero advierte que no profundizará en ello más allá de lo necesario<sup>502</sup>. En la primera parte hace una explicación y una defensa extensa de la tesis de la Ciencia Media, que fue la aportación de Molina y Suárez, la cual fue combatida, como ya vimos, sobre todo por los dominicos. En todo momento sale a relucir la defensa de la teoría jesuita y Núñez adopta, como era costumbre, la estructura de la polémica, mostrando las tesis contrarias y refutándolas. No se le escapa hacer notar

---

<sup>502</sup> Cfr. Anexo III de esta tesis “**PROAEMIUM [271]** *Partem hanc de Scientia Media a superiori tractatu de Scientia Dei [non] violenter abstrahimus, iure nempe restituendam tractatui de Auxiliis ad quem et affinitate [Magnae] et reciproco auxilio [Viri] inclinatur. Totum et tractatum bipartitum absolvemus, la pars de Scientia Media disseret. 2° Doctrinam de Auxiliis comprehendet: fugiemus ex professo ab acumine apologetico, facta [tunc] exponemus historice prout veritas ipsa requirat et necessitas compellat, [non] ultra.*

que “el fuego de la controversia cesó”, aunque no por haberse extinguido, porque<sup>503</sup> —advierte— “de las cenizas calientes la flama puede avivarse una vez más”.

De este modo, el jesuita va explicando los conceptos, se apoya en la autoridad de San Agustín y de Santo Tomás, después en los argumentos de la razón, para finalmente describir cómo funciona la ciencia media, en los términos suarecianos que ya se explicaron en el Capítulo III. Su conclusión es que se propone la ciencia media:

[...] para que se conserve ilesta la libertad creada por la eficacia divina: y se conservará incluso si el decreto eficaz por su naturaleza se colocara junto con la predefinición. [Se confirma] y se explica por medio de la ciencia media: Dios prevé infaliblemente tal consenso futuro bajo la condición de la existencia de un auxilio del mismo tipo; Dios puede predefinirlo por completo a través de ese auxilio; e incluso si la predefinición fuese eficaz por su propia naturaleza, dejará ilesta la libertad<sup>504</sup>.

Núñez explica que si no existiesen los auxilios otorgados justo en el momento y de la forma como se explica en la teoría de la Ciencia Media (es decir, simultánea e indiferentemente, en el momento mismo de la decisión voluntaria del hombre), como sería si existiese la “premoción física” de la que hablan los dominicos, se obligaría a condicionar la voluntad para conservar la eficacia del decreto divino. Es decir, la decisión sería eficaz, sin duda, pero no libre, y eso a pesar de que procedería de la Gracia y por tanto, [la voluntad de Dios] no se vería frustrada, aunque el hombre tuviese una voluntad contraria a la moción que la Gracia le provee pues, como la potestad es simultánea y

---

<sup>503</sup> *Rem igitur agrediamur in qua et si flamma illa aliquantulum sopita potius quam extincta cessare videatur calenti adhuc in cinere [non] semel [co]instillat...*”

<sup>504</sup> “*Pro decreto [naturā] suā efficaci: Scientia Media a nobis ponitur ut observetur illaessa libertas creata ab efficacīā divina: [et] talis conserbabitur et si praedefinitione apponatur [natura] suā, efficac. [Confirmatur] et explicatur per scientiam Mediam [:] praevideit Deus infalibiliter futurum talem consensum sub conditione talis auxilli : [et] po[est] Deus eum absolute praedefinire per tale auxilium; [et] [em/enim/etiam] praedefinitio sit n[aturā] suā efficac relinquet illaesam libertatem*”. Cfr. Todas las citas del manuscrito están en el Anexo III de esta tesis.

antecede a la decisión, pero ya en la causa segunda, de hecho “exige que pueda ser frustrada [...] para salvar la indiferencia antecedente de la potencia libre”<sup>505</sup>.

Ahora bien, en el apartado relativo a los auxilios, *De Auxiliis*, Núñez de Miranda explicará la forma como la Gracia actúa, qué clases de Gracia existen, si hay diferencias según la persona que la recibe, etc. Y el *Artículo Nono*, que es el último antes de las conclusiones, plantea la pregunta: “¿En qué consiste formalmente la eficacia del auxilio?” A esto, Núñez responde:

### “ARTÍCULO NONO

¿En qué consiste formalmente la eficacia del auxilio?

Esta pregunta es el verdadero trabajo, la verdadera labor, el meollo de toda la dificultad, el objetivo primario de la controversia a partir del propio romano. Dejemos de lado los asuntos externos y dirijámonos aprisa hacia la parte medular de esta dificultad. En ambas escuelas se tiene la certeza de que el auxilio eficaz es aquel que consigue su efecto infaliblemente en el asunto mismo, [aunque] hubiera podido absolutamente ser privado de él. De aquí surge la cuestión: ¿de dónde le viene esta infalible consecución? ¿Acaso viene de la naturaleza y esencia del propio auxilio, de manera que a partir de sí mismo y según sí mismo esté esencialmente conectado con el efecto para que funcione con cualquier voluntad y consiga su efecto infaliblemente en cualquier situación? ¿O, por otra parte, consigue su efecto a partir de una intención tal y mayor y no en una menor? ¿O, finalmente, parte de una oportunidad de posición, en la cual la voluntad cooperará libremente con el efecto exhibido en tal ocasión?<sup>506</sup>.

---

<sup>505</sup> “... eo quod est de obiecto libero ut tali exigat posse antecedenter frustrari ad salvandam [indriam/indiferentiam] antecedentem potentiae liberae” *Ibíd.*

<sup>506</sup> “**ARTICULUS NONUS** In quo constet formaliter efficacia auxilii? (579) Hoc opus, hic labor est, hic totius difficultatis cardo et controversiae a Romano [proprio] Scopus. Mittamus externa, statimque ad difficultatis medullam convolemus.

*Indubitatum est in utraque eschola,auxilium efficax[esse] illud quod re ipsa infalibiliter consequitur effectum cum absolute potuerit illo privari. Hinc quaestio, unde nam illi provenit [haec] infallibilis consequitio, a natura ne et essentia ipsius auxilii, adeo ut ex se et [secundum] se ita sit essentialiter conexum cum effectu ut cum quacumque voluntate fungatur, et in quacumque occasione ponatur illum infalibiliter consequatur ? An vero a tali intentione [et] maiori, non vero in [minori] illum consequeretur? An tandem aliunde ex oportunitate positionis, [quia] nimirum in tali occasione exhibitum libere cooperabit voluntas?” *Ibíd.**

Después explica que los predicadores (dominicos) y los tomistas (seguidores de Santo Tomás de Aquino) de cualquier otra orden, se inclinan por la primera opción. Por la segunda, varios están de acuerdo “y tienen su propia explicación” y en cuanto a los jesuitas, “defienden uniformemente” lo tercero. Es decir, que el Auxilio de Dios, la Gracia, requiere la cooperación libre del ser humano para que tenga el efecto que será visible según la ocasión específica.

En otras palabras, la Gracia no produce efectos inevitablemente, o como resultado de una determinada cantidad de fuerza, sino que está vinculada a la aceptación libre y específica del ser humano en una situación dada. Más adelante, Núñez sistematiza las posiciones encontradas en cuanto a la acción de la Gracia y la participación de la libertad y una de las que sostienen los jesuitas es:

[...] 5.- La eficacia de la gracia de alguna manera debe depender de nuestro consentimiento y debe explicarse según sí mismo por el orden, [porque] (*eium*) está constituida en esencia, de hecho, está constituida en la connotación de éste en esencia<sup>507</sup>.

Es decir, para que la Gracia sea eficaz (no sólo Suficiente, como ya se explicó en el Capítulo III) es indispensable que exista el consentimiento del ser humano y que este auxilio se dé en el orden en que están constituidos los futuros contingentes, es decir, simultáneamente al momento en que se da una elección y no antes. La propuesta dominica (de Báñez) se inclinaba por una predeterminación física ante lo que Núñez expresa:

---

<sup>507</sup> “5º *efficacia [gratiae] aliquomodo debet pendere a [nostro] consensu et per ordinem ad ipsum explicari, [quia] [eum/ eium / cum] essentialiter constat, imo in conno[tatione] eius essentialiter constat*”. *Ibid.*

1. Al contrario de todo lo dicho, en primer lugar, nuestros doctores, sin excepción alguna, están de acuerdo en negar la predeterminación física con su caudal [vi] de premoción del concurso previo y de los restantes elementos. En esta premoción, como dijimos, no existe entre nosotros una diferencia.
2. La predeterminación física destruye la libertad del libre albedrío, la suficiencia de los auxilios, la igualdad de la providencia, etcétera.
3. Hace a Dios autor del pecado [...]<sup>508</sup>.

Es notable cómo, precisamente, estos conceptos sobre el libre albedrío se observan en Sor Juana. En la *Autodefensa* ya le arguye a Núñez:

Pues ¿por qué es esta pesadumbre de V. R. y el decir "que a saber que yo había de hacer versos no me hubiera entrado religiosa, sino casándome? Pues, Padre amantísimo (a quien forzada y con vergüenza insto lo que no quisiera tomar en boca), ¿cuál era el dominio directo que tenía V. R. para disponer de mi persona y del albedrío (sacando el que mi amor le daba y le dará siempre) que Dios me dio?<sup>509</sup>.

Y aquí alude tanto a la Gracia como al esfuerzo personal por merecerla:

Dios que me crió y redimió, y que usa conmigo tantas misericordias, proveerá con remedio para mi alma que espera en su bondad no se perderá, aunque le falte la dirección de V. R., que del cielo hace muchas llaves y no se estrechó a un solo dictamen, sino que hay en él infinidad de mansiones para diversos genios, y en el mundo hay muchos teólogos, y cuando faltaran, en querer más que en saber consiste el salvarse y esto más estará en mí que en el confesor<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> "Contrario [nostri] D.D. 1° conveniunt invariabiliter in neganda physica [praedeterminatione] cum [ui] sua supellectilite [praemotionis] concursus [praeui] et caeterorum, in quo, ut diximus, nulla est inter nos diversitas.

<sup>2°</sup> physica [praedeterminatio] destruit humani arbitrii libertatem, auxiliis sufficientiam, providentiae aequitatem [etta / et cetera].

<sup>3°</sup> facit Deum auctorem peccati [...]" Ibid.

<sup>509</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 33.

<sup>510</sup> Ibid., 36-7. En adelante la misma fuente.

Y, dentro de la ortodoxia, insiste en su libertad de elección, en el momento en que “el Señor le dé luz” a ella y no antes:

[...] conque podré gobernarme con las reglas generales de la Santa Madre Iglesia, mientras el Señor no me da luz de que haga otra cosa, y elegir libremente Padre espiritual el que yo quisiere [...].

Y más adelante, para subrayar precisamente que el camino de la santidad es una elección que el hombre toma por decisión propia “si acepta el auxilio de la Gracia”, expresará:

¿Soy por ventura hereje? Y si lo fuera ¿había de ser santa a pura fuerza? Ojalá y la santidad fuera cosa que se pudiera mandar, que con eso la tuviera yo segura; pero yo juzgo que se persuade, no se manda, y si se manda, Prelados he tenido que lo hicieran; pero los preceptos y fuerzas exteriores si son moderados y prudentes hacen recatados y modestos, si son demasiados, hacen desesperados; pero santos, sólo la Gracia y auxilios de Dios saben hacerlos<sup>511</sup>.

En *De Auxiliis*, ya Núñez había anotado:

6. En la elección y la aplicación del auxilio [*congrui*] ante lo suficiente, a la que solo Dios hace; en principio [*optime cumpr*] el predestinado y el réprobo se discierne únicamente por Dios<sup>512</sup>.

Sor Juana será también muy incisiva en el tema de su razón como precondition para elegir sus comportamientos y hacerlo “en su momento”:

---

<sup>511</sup> *Ibíd.*

<sup>512</sup> “6° *electione et applicatione auxilii congrui [prae] sufficiente tantum, quam solus Deus facit optime [compr] a solo Deo primo discerni praedestinatum et [reprobum]*”.

Si es mera caridad, parezca mera caridad, y proceda como tal, suavemente, que el exasperarme no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil naturaleza que haga por amenazas lo que no me persuade la razón, ni por respetos humanos lo que no haga por Dios, que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea muy lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme, cuando yo quiera hacer penitencia; pero no para que V. R. lo quiera conseguir a fuerza de reprensiones [...].

Así también, juzga que los caminos no están pre-determinados:

V. R. quiere que por fuerza me salve ignorando, pues amado Padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo? Que al fin es camino para mí más suave. Pues, ¿por qué para salvarse ha de ir por el camino de la ignorancia si es repugnante a su natural?

¿No es Dios como suma bondad, suma sabiduría? Pues, ¿por qué le ha de ser más acepta la ignorancia que la ciencia? Sálvese San Antonio con su ignorancia santa, norabuena, que San Agustín va por otro camino, y ninguno va errado<sup>513</sup>.

Sin duda que esta misiva debió caerle por sorpresa al P. Núñez, quien era confesor de los más altos dignatarios del Virreinato. Kuri Camacho acotará:

Este hombre que despierta un miedo casi hipnótico en sus hijos espirituales, entra en conflicto con él mismo al descubrir las contradicciones que sobre el ser humano formula la ciencia media; que desde entonces se entrega a la grave dificultad de conciliar la libertad con la gracia; convencido de que la enseñanza religiosa no debe imponerse a contrapelo del espíritu humano, ni ser la Iglesia un obstáculo al desarrollo intelectual de la humanidad; que rechaza un racionalismo que no es sinónimo de razón, se encuentra él mismo inmerso en pedirle a la vida un mínimo de equilibrio<sup>514</sup>.

---

<sup>513</sup> Tapia Méndez, ed., *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor*, 33. Más adelante, en el Capítulo V, veremos cómo la llamada vía negativa, llamada “Docta Ignorancia” por Cusa, se le presentará a Sor Juana con otras luces.

<sup>514</sup> Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*, 63.

Y es que, por otro lado, el Núñez de Miranda que Sor Juana conoce y a quien, como vemos en sus expresiones, no sólo respeta sino admira y quiere, es también el maestro que le enseñó a conocer esta teología de la libertad, al mismo tiempo que la impelía a someterse voluntariamente a su método (el de Núñez, que era también el aceptado en la época). Este método incluía una rendición de la libertad intelectual. Ciertamente que —sobre todo en el caso de Sor Juana— no se trata sólo de una rendición ritual, de fórmula, sino una especie de ofrenda en favor de una libertad espiritual que él avizoraba para ella (la Santa o Docta Ignorancia<sup>515</sup>), pero que la poeta, al menos en ese momento, no consideraba un camino para sí misma.

Sobre esto, Pliego presenta algunos rasgos de Núñez que dan cuenta de su aspiración como formador de monjas: “Su espíritu barroco se trasluce en la advocación de los santos, los cuales los ve como espejos donde el alma puede reflejarse y en la oración contemplativa, que asciende sin discurso racional a la admiración de lo inefable”<sup>516</sup>. Esta pincelada sobre el carácter de Núñez de Miranda nos muestra el tipo de recorrido que deseaba para sus hijas espirituales, en particular para aquella que mostraba las dotes más altas y —de alguna manera, por su capacidad literaria— que se acercaba a un ideal que él mismo solía ponderar como ejemplo más sublime: Santa Teresa de Jesús. Sin embargo, era claro que Sor Juana no tenía este perfil místico, aunque no le faltasen dotes de inteligencia, agudeza, talento poético y demás, e incluso conocimiento teológico y ortodoxia, de lo cual no podía haber queja alguna. El mismo Núñez se encargó de instruirla y esto se observa en cómo coinciden en temas y enfoques.

Por su parte, Kuri observa que el *Tractatus*, que glosa la propuesta suareciana de la libertad, contiene un preciso sentido de las palabras:

---

<sup>515</sup> Sobre esto volveremos en la parte final cuando se hable de la teología negativa y la corriente de Dionisio Aeropagita y Nicolás de Cusa, donde se inscribe también San Antonio, al que ella alude cuando en la Carta al P. Núñez dice: “Sálvese San Antonio con su ignorancia santa...”

<sup>516</sup> Pliego Ramos, “El sentido religioso de lo humano”, 162.

Palabras que en su manual ponen todo un sentido en marcha: el problema de si el hombre no es libre, porque la libertad sea incompatible con la gracia divina o si, por el contrario, la ciencia media hace compatible al hombre con su Creador.... Porque si algo enseña la ciencia condicionada, es que conocer el alma humana es la condición para salvarla. Es lo que Núñez ha aprendido, escrito y enseñado. Es, por tanto, un hombre con contradicciones, ambivalencias, por más que sea calificador del Santo Oficio<sup>517</sup>.

En muchos sentidos se advierte la impronta jesuita en Sor Juana. Kuri resumirá en unas frases lo que ya se asoma en la *Autodefensa* y en muchas expresiones de la jerónima:

A mediados del siglo XVII, un jesuita novohispano posee una instrucción teológica general. Sabe que algo característico de la Compañía es la capacidad de usar su libertad y todos los medios humanos a su alcance (lenguas, filosofía, arte, erudición, ciencia, virtudes naturales), confiando siempre en la gracia de Dios<sup>518</sup>.

Pliego Ramos<sup>519</sup> analiza la forma cómo los jesuitas solían educar a sus miembros y especifica que en la *Ratio Studiorum Jesuitica* se incluía lo que todo jesuita debía estudiar en su primer año, donde los textos obligados eran de autores como Aristóteles y Santo Tomás de Aquino y en este período:

[...] se daban al estudiante las herramientas lógicas para poder desarrollar discursos científicos o filosóficos, ordenados y congruentes. Con ello se ofrecía la posibilidad de adquirir una mejor estructura de pensamiento. La verdad se expresa en la palabra y la falsedad se esconde también ahí, por lo que en el primer año se les preparaba para expresar la verdad de manera correcta y descubrir los argumentos falaces. Se les daban las herramientas para razonar de manera acertada y verdadera.

---

<sup>517</sup> Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús*, 65.

<sup>518</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>519</sup> Ana Isabel Pliego Ramos, *El Misterio de la Libertad. Humanismo Jesuita en Francisco Javier Clavijero desde Historia Antigua de México* (México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2019), 12 y 21.

Sor Juana no tuvo una educación formal, como ella misma lo comenta en la *Respuesta*, y desde luego no acudió al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en donde Núñez de Miranda fue maestro de muchas generaciones. No obstante, es innegable que ella adquirió todas estas “competencias” jesuitas y es plausible que, si bien gran parte de su formación fue autodidacta, su mentor le apoyara en adquirir estas destrezas que mucho tienen de prácticas. Por otro lado, y a pesar de que la *Autodefensa* termina en rompimiento, a partir de lo cual Sor Juana buscará otro confesor, hasta 1693 en que vuelve a llamar a Núñez, en su carta se trasluce una relación filial y amistosa que no puede negarse. De hecho, es precisamente este elemento emotivo el que salta a la vista en el reclamo de la monja ante las expresiones públicas de su confesor. De algunas pistas que abordaremos más adelante, se deduce que a partir de 1682 esta relación —aunque distante— continuará existiendo.

Alatorre nos hace notar que, en todo caso, las expresiones de amor y gratitud abundan en la carta:

Estas declaraciones tienen todos los visos de la sinceridad (lo que (sic) contrasta con Filotea) Sor Juana [...] voló libremente por más que tan sinceramente ansiase siempre subordinarse con la más dulce y confiada sumisión a su director espiritual. Es casi lo que dice Sor Juana al final de la Carta... ‘Si como Nuestro Señor inclinó a V.R. con tanto amor y fuerza mi voluntad conformara también mi dictamen, (mi guía espiritual) no fuera otro que V.R.’<sup>520</sup>.

---

<sup>520</sup> Antonio Alatorre, “La carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXV/ 2 (1987): 671.

## CAPÍTULO V

### El camino al conocimiento

La mayoría de los estudiosos de la obra de Sor Juana están de acuerdo en que el período que va de 1682, fecha más probable de la redacción de la *Autodefensa*, al momento en que se publican la *Carta Atenagórica* y las secuelas de ésta, entre 1690 y 1691, la monja vive el período de mayor florecimiento de su obra poética y dramática. Esto es difícil demostrarlo porque aun cuando se conocen las fechas de ciertas publicaciones (por ejemplo, los *Villancicos* y el *Neptuno Alegórico* a los que alude en la *Autodefensa*), no se tiene certeza del momento de producción de todos sus textos. Muchos de ellos tienen que ver con la presencia en México de la Condesa de Paredes, su amiga Lissy, durante el gobierno de su esposo, el Marqués de la Laguna, al frente del Virreinato, que ocurre entre los años de 1680 y 1686, con un período extra de estancia en la Ciudad de México en lo que la pareja regresaba a España.

La misiva al P. Núñez forma parte del acervo aceptado como de la plena autoría de Sor Juana, debido a los muchos datos autobiográficos que aporta y a un estilo que, aunque es mucho menos reposado que el de la *Respuesta*, es plenamente compatible con ésta y evidencia rasgos inconfundibles de la prosa sorjuanina. No obstante, después de desplegar su talento literario en una gran diversidad de obras (alrededor de 400 se han conservado hasta nuestros días), en géneros sobre todo líricos y dramáticos, unos años más tarde Juana Inés se internará en el mundo de la argumentación teológica al refutar los argumentos de un jesuita portugués sobre las “Finezas de Cristo” para con los hombres.

## 1. La *Carta Atenagórica*

La llamada *Carta Atenagórica* fue un texto donde Sor Juana hace una crítica al sermón pronunciado por el Padre Antonio Vieyra (o Vieira) oriundo de Portugal, en el año de 1645 y que aún circulaba impreso, como era usual en esas épocas. Sor Juana hace un análisis crítico pretendidamente a solicitud del Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, aunque hay quienes dudan que la petición sea del Obispo<sup>521</sup>. Lo importante es que dicho texto le fue entregado a Sor Juana tiempo después, impreso y aprobado precisamente por el Obispo de Puebla en donde, a manera de prólogo, se incluía una carta de parte de Sor Filotea de la Cruz, una supuesta monja “hermana de velo” como la llama Sor Juana, pero que no es otro que el propio Obispo<sup>522</sup>. El texto, al que Sor Juana tituló *Crisis de un Sermón* (es decir, crítica), fue rebautizado por Fernández de Santa Cruz como “*Carta Atenagórica*”<sup>523</sup> y tuvo una distribución bastante amplia. En general la carta fue bien recibida, excepto por algunos —pocos— que la reprobaron, entre ellos un anónimo detractor autodenominado “El Soldado” que publicó un libelo titulado *Fe de erratas*, el cual no se conoce más que a través de referencias pero que, visto lo que después Sor Juana escribe en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (al Obispo), sí hizo mella en su ánimo. A esto nos referiremos un poco más adelante.

La *Atenagórica*<sup>524</sup> contiene dos partes. La primera se enfoca a analizar y rebatir los argumentos de Vieyra respecto a cuál fue la “mayor fineza” (es decir, demostración de amor) de Cristo hacia el género humano en sus últimos días. Vieyra hará un discurso

---

<sup>521</sup> Alejandro Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana: cartas del Obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 13.

<sup>522</sup> Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 307.

<sup>523</sup> Aún se discute el origen de la palabra, que unos hacen derivar de Atenea (Diosa de la Sabiduría) y otros de Atenágoras, uno de los primeros cristianos que se distinguió por defender los principios de la fe. Cfr. Alatorre, Paz, Chávez, Abreu Gómez, entre otros.

<sup>524</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 414. (404)

donde —además de oponerse a la opinión de tres Santos de la Iglesia (San Agustín, Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo)— propondrá su propia hipótesis en cada caso. Además, asegura que nadie podrá “adelantársele” (ganarle) en su propia propuesta acerca de cuál fue la “mayor fineza” de Cristo. Sor Juana pondera todos estos alegatos con el objeto de “restituirle” a cada Santo la justeza de su demostración, por sobre la opinión del jesuita portugués. En resumen, el texto dice que San Agustín afirma que la mayor fineza de Cristo fue morir por los hombres, a lo que Vieyra rebate que en realidad la mayor fineza fue ausentarse, puesto que amaba tanto a los hombres que le fue menos penoso morir que ausentarse.

A ello Sor Juana dirá que la ausencia la remedia por estar presente en la eucaristía e irá oponiendo sus argumentos de contradefensa en cada punto. Más adelante, se enfoca en Santo Tomás, quien asegura que la mayor fineza de Cristo fue haberse quedado presente en la eucaristía, a lo cual Vieyra dirá que la fineza estriba no en la eucaristía, sino en “quedarse (en ella) sin el uso de los sentidos”. Sor Juana trata a este argumento como sofisma, pues juzga que el portugués confunde el género con la especie y termina diciendo que es mayor fineza estar presente en el sacramento justo con el uso de los sentidos y expuesto a las ofensas. Por último, San Juan Crisóstomo arguye que la mayor fineza de Cristo fue haber lavado los pies de sus discípulos el jueves santo, a lo que Vieyra opone que la fineza no fue el hecho en sí, sino la causa por la que lo hizo. Aquí también Sor Juana interpone la lógica, pues dice que la causa es el amor, y el efecto la fineza, como es obvio, pues “la obra, que es exterior, expresa; la causa, la supone, y como inexplicable la deja de decir”.

Por último, viene la fineza que Vieyra, a su vez, considera la mayor, en la que dice que “nadie podrá adelantarle”, y que es que “Cristo no quiso la correspondencia de su amor para sí, sino para los hombres, y que ésta fue la mayor fineza: amar sin

correspondencia". A esto, Sor Juana arguye que en realidad Dios sí pide correspondencia desde el momento en que el primer mandamiento es: "Amar a Dios sobre todas las cosas", así como otras muchas sentencias en donde se pide poner el amor a Dios en primer lugar y por encima de cualquier otro apego o relación.

Respondiendo a Vieyra, Sor Juana apunta que —en realidad— aquí la fineza mayor está en que la correspondencia del amor la pide Cristo para sí, pero la utilidad de la correspondencia la pide para el prójimo, ya que él no la necesita, pero lo hace por nosotros, pues ese amor redundaba en bien del hombre (del que da y del que recibe). En este sentido dice: "Si Cristo no ha menester el amor del hombre para bien suyo, sino para el bien del mismo hombre, y para este bien basta el amor de Cristo, que es quien nos ha de hacer el bien, ¿para qué solicita el amor del hombre, pues sin que el hombre le ame, puede Cristo hacerle bien?"<sup>525</sup>. Y enseguida explica un argumento central en su concepción de la libertad humana: "Para responder a esta réplica es menester acordarnos que Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó".

Aquí, como en muchos otros pasajes, Sor Juana sí integra la postura jesuita de la gracia y el auxilio de Dios que se ofrece, pero no se impone, que Núñez solía enseñar. De hecho, en el *Tractatus* Núñez se refiere a este punto: "[...] nunca puede permanecer un acto predefinido libre si se propone una predefinición eficaz por naturaleza, porque ésta induce esencialmente los medios naturales y obliga violentamente los libres"<sup>526</sup>.

---

<sup>525</sup> *Ibíd.*, 431-2.

<sup>526</sup> "...negato [*compro*] *na[xio]* ad ind[*iffer*entiam] po[*tentia*e], et deffectibilitatem actus liberi, qui proinde evaderet [*narius*], atque adeo specificè distinctus a libero praedefinito, numquam et posset manere actus praedefinitus liber si ponatur praedefinitio natura sua efficax, [*quia*] haec essentialiter inducet media [*naria*] et nescitat violentè libera". Antonio Núñez de Miranda, *Tractatus de Scientia Dei*. Véase la edición facsimilar y traducción en el Anexo III de esta tesis.

Enseguida, Sor Juana añade un párrafo que muestra la tradición suareciana de la libertad con la que el ser humano decide aceptar o no la gracia:

Pues ahora, de la raíz de esta libertad nace que no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que Dios sea suyo. Y como el ser Dios del hombre es el sumo bien del hombre y esto no puede ser sin que el hombre quiera, por eso quiere Dios, solicita y manda al hombre que le ame, porque el amar a Dios es el bien del hombre<sup>527</sup>.

Aquí conviene anotar que el que “Dios quiera ser del hombre pero el hombre no quiera que Dios sea suyo” puede también interpretarse como que la voluntad de Dios pudiera “frustrarse”. Respecto que la decisión del hombre fuese contraria a la gracia excitante de Dios, Núñez explicaba en el *Tractatus* que:

Tampoco disminuye por ello la dignidad divina, porque Dios posee una ‘frustrabilidad’ antecedente del decreto, elegida de manera libre y unida sabiamente con la necesidad simultánea del efecto, y tampoco surge por el defecto de la potencia y de la sabiduría, sino a partir de un voluntario y prudente equilibrio de Dios, que conjunta magistralmente aquellos elementos extremos, tan distintos entre sí, aunque él mismo absolutamente pudiera, de manera incontrarrestable e independiente de todo arbitrio creado, incluso completar [rem] su voluntad [nario], al obligar a la propia voluntad [de otros] a cualquier acto obligado de nolición y volición, porque en esencia implica con tal decreto que el defecto no es imputado por ello a Dios, como tampoco se le imputa no poder cambiar las esencias de las cosas y producir eficazmente quimeras<sup>528</sup>.

---

<sup>527</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 431-2. (404)

<sup>528</sup> “[...] nec inde minuitur dignitas divina [452] cum talis frustrabilitas antecedens decreti, et sit spontanea ipsi Deo, libere electa et sapientissime coniuncta cum necessitate coente [effectus], nec oriatur ex defectu potentiae et sapientiae, sed ex voluntaria prudentissimaque [attemperazione] Dei, ita extrema illa aprime inter se [disita / disiuncta] suavissime componentis, licet ipse absolute possit irrefragabiliter et independenter ab omni arbitrio creato, et implere [rem] voluntantem suam [nario], nescitando et ipsam voluntatem ad quemcumque actum nolitionis et volitionis, non tunc liberum, quia essentialiter implicat cum tali decreto, qui proinde defectus non imputatur Deo, sicut non imputatur illi non posse mutare essentias rerum et producere efficaciter chimeras”. Antonio Núñez de Miranda, *Tractatus de Scientia Dei*. Véase la edición facsimilar y traducción en el Anexo III de esta tesis.

Es decir, para la Ciencia Media, en la inteligencia de Dios ya existe la posibilidad, de alguna manera, de que su “querer ser del hombre” se vea “frustrado” por la decisión del hombre “de no querer que sea suyo”, ya que, explica Núñez en el *Tractatus*, fraseando a Suárez, esta posibilidad surge de un voluntario y prudente equilibrio divino elegido de manera libre y sabia para darle al hombre lo que Sor Juana llama “carta de libertad”. Más adelante, la jerónima alude a la frase del Rey David acerca de que Dios es Señor porque no necesita de nuestros bienes ni de holocaustos o sacrificios, pues todo es suyo. Pero Dios mismo quiere que el hombre pida más “y eso recibo yo por paga”. A esto es lo que ella llama “fineza sólo digna de Dios”. Este concepto de estar obligados a la gratitud (por haber recibido desde la existencia hasta el resto de los dones) Santo Tomás lo desarrolla en sus obras atendiendo a San Agustín y la tradición escolástica.<sup>529</sup>

Sor Juana quiere dejar claro que “no tiene animadversión al autor” (del sermón), como podría deducirse de sus comentarios, y para ello da tres razones por las cuales tiene “amor y reverencia” a Vieyra, tan venerado por muchos. Sin embargo, no está dispuesta a no argüir con la fuerza de su razón, ya que ve en el entendimiento una potencia libre que le autoriza a hacer la tal refutación, así es que advertirá: “[...] pero no bastarán (las razones de la veneración) a que el entendimiento humano, potencia libre y que asiente o disiente necesario a lo que juzga ser o no ser verdad, se rinda por lisonjear el comedimiento de la voluntad”<sup>530</sup>. Aunque es el entendimiento el que recibe los objetos pasivamente en el sentido suareciano que se explicó en el Capítulo III, la acción de disentir o asentir está en la voluntad, que en este caso “no se rinde al comedimiento”, y por ello, es libre<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> Pérez López, “Aproximaciones a la Teología de la Gracia”.

<sup>530</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 413. (404)

<sup>531</sup> De hecho, esta es una frase que puede interpretarse en dos sentidos: la interpretación suareciana del entendimiento como una potencia “esencialmente racional pero no libre sino natural [...porque] obra necesariamente una vez que ha recibido la verdad, [pues] el entendimiento no goza de indiferencia de

La *Atenagórica* mostrará, entre otras cosas, las capacidades retóricas de Sor Juana, pero también su ironía y agudeza, elementos que sin duda debieron irritar a más de uno, saliendo, como fue, de la pluma de una mujer. Hay que mencionar que la publicación de la *Carta Atenagórica*, aparecida en enero de 1691, suscitó revuelo en ciertos círculos de la sociedad de la Ciudad de México. Tan es así que el 26 de ese mes, día de Santa Paula, el jesuita Francisco Xavier Palaviccino y Villarrasa es invitado a pronunciar el sermón de la celebración de ese día en el Convento de San Jerónimo y Santa Paula, hogar de Sor Juana. Ahí, Palaviccino no puede eludir el tema de las finezas de Cristo y hace una defensa contundente de la *Carta Atenagórica*.<sup>532</sup> Precisamente Alatorre y Tenorio hacen notar que en nuestra época la discusión de las “finezas” de Cristo no despertaría mayor interés, ni siquiera en un teólogo, pero en aquellos años:

[...] los cristianos comunes y corrientes de la época de Sor Juana -y no digamos los clérigos cultos- estaban empapados en teología a causa, precisamente, de los sermones que oían y leían. Para ellos se escribió la enorme masa de autos sacramentales; para ellos escribió Tirso de Molina El condenado por desconfiado, cuyo tema es la grave cuestión de la salvación eterna y el libre albedrío<sup>533</sup>.

Añaden que, salvo las excepciones que vamos a mencionar adelante, en lo general la crítica recibió bien la obra, sobre todo —cuando llegó a conocerse— en España, donde mereció alabanzas de clérigos y otros participantes en las muchas aprobaciones y elogios

---

elección sino que es una potencia que es determinada por su objeto (la verdad) de modo necesario”, explica González-Ayesta, y añade que [en Suárez] “... el entendimiento es potencia esencialmente racional mientras que la voluntad sólo lo es por participación”. Véase: González-Ayesta, Cruz: “Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia”, 147. En ese sentido, aunque la frase literal dice “el entendimiento, potencia libre que asiente o disiente necesario a lo que juzga o no ser verdad...”, la clave está en lo necesario [del juicio] de ser o no verdad y de ahí la voluntad asiente o disiente.

<sup>532</sup> Alatorre y Tenorio, *Serafina y Sor Juana*, 115. Cabe mencionar que Antonio Alatorre falleció en el año de 2010, antes de la fecha de publicación de esta segunda edición del libro, el cual fue terminado por Martha Lilia Tenorio, pero que incluye muchas de las anotaciones de Alatorre para asentar que lo que ahí se dice es de la autoría de ambos. Cfr. José Antonio Rodríguez Garrido, *La Carta Atenagórica de Sor Juana: textos inéditos de una polémica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004); y véase Bénassy Berling, “La lucha por la libertad”, 464.

<sup>533</sup> Alatorre y Tenorio, *Serafina y Sor Juana*, 25.

para el volumen II de las obras de la monja en Madrid. Incluso, en la *Fama y Obras Póstumas*, ya en 1700, Calleja la alaba:

También Calleja siente, como fray Gaspar, que la crítica del sermón de Vieira es la obra maestra de sor Juana. A sus elogios -'rigor escolástico', 'puntualidad clara, formal y limpia' de los silogismos- suma los de los PP. Francisco Ribera y Sebastián Sánchez ('valgan dos nombrados por muchos'), 'que aviendo leído este papel de la Crisis se deshazían en su alabanza', y sobre todo el del exigentísimo P. Francisco Morejón, 'cuya sutil robustez en las consecuencias ha sido siempre tan dolorosa para muchos', y de cuyos labios oyó Calleja este juicio sobre la refutación de Vieira por sor Juana: 'que quatro o cinco vezes convencía con evidencia'<sup>534</sup>.

No obstante, hubo algunos detractores de este texto. En particular uno, anónimo, que se apodó a sí mismo "El Soldado" y que escribió una diatriba que circuló profusamente, titulada *Fe de Erratas*. Aunque el documento no se conserva, sabemos de su contenido sobre todo por los textos que, en defensa de Sor Juana, también circularon y de las cuales poseemos algunos. Uno de ellos es el ya mencionado sermón de Palaviccino, el cual fue remitido al Santo Oficio por un alumno de Núñez de Miranda, Alonso Alberto de Velasco, quien también acusó a Sor Juana de ser "una mujer introducida a teóloga y escriturista"<sup>535</sup>, aunque —según Soriano Vallés— no fue a causa de la defensa de Sor Juana y sus impugnaciones a Vieyra, sino por una "desviación" teológica que se incluye en el texto, relativa a la eucaristía.<sup>536</sup>

Los demás documentos han ido apareciendo en los últimos años como resultado de las pesquisas de investigadores modernos y se cuentan hasta ocho textos diversos, pero

---

<sup>534</sup> *Ibíd.* Cfr. Alatorre, *Sor Juana a través de los siglos*, 244-5.

<sup>535</sup> Josu Bijuesca y Pablo Brescia, "Sor Juana y Vieira, trescientos años después", *Tinta*, (1998), <https://www.jstor.org/stable/40853512>.

<sup>536</sup> Alejandro Soriano Vallés, *Sor Juana Inés de la Cruz. La Doncella del Verbo* (México: Editorial Garabatos, 2010), 309. Cfr. Alatorre y Tenorio, *Serafina y Sor Juana*, 115.

tal vez el más famoso es el firmado por Serafina de Cristo, una supuesta hermana jerónima que dirige a Sor Juana una carta donde elogia la *Crisis del Sermón* (la *Atenagórica*) y se lanza en contra del Soldado. Dicha *Carta de Serafina de Cristo* fue difundida por el sorjuanista Elías Trabulse en 1996<sup>537</sup> y su hipótesis es que fue Sor Juana misma la que escribió esta “segunda carta” para exonerarse y —de alguna manera— poder enfrentar al anónimo que la había infamado desde un pseudónimo. Alatorre y Tenorio discrepan de esta teoría y en sendas ediciones (la primera de 1998 y la segunda de 2014) analizan el estilo y las formas para concluir que esta obra no puede ser de Sor Juana (entre otras cosas porque está hecha en un lenguaje demasiado simple —rayano en lo vulgar— con una mala rima y otros detalles que serían indignos de la monja jerónima, además de que la firma no corresponde a las grafías de Sor Juana).

Pero en el año de 2002 hubo un hallazgo realmente notable. Se trata de dos manuscritos encontrados en la Biblioteca Nacional de Perú, en la Ciudad de Lima, donde José Antonio Rodríguez Garrido<sup>538</sup>, un investigador peruano, encontró dos documentos desconocidos hasta ese momento. Este hallazgo responde en gran parte a muchos de los interrogantes que los estudiosos de Sor Juana no lograban dilucidar sobre los efectos que la *Atenagórica* tuvo en su momento y las razones por las cuales Sor Juana se refiere a sus críticos de forma tan amarga en la *Respuesta*. Por un lado, está la *Defensa del Sermón del Mandato* de Pedro Muñoz de Castro, un personaje que intenta conciliar la deferencia hacia la monja con la defensa de Vieyra. El otro documento es el *Discurso Apologético en respuesta a la Fe de Erratas que sacó un Soldado sobre la Carta Atenagórica de la Madre Juana Inés de la Cruz* de autor anónimo. Es gracias a este último que se comprenden muchas de las ofensas que el Soldado profirió contra Sor Juana, pues —según este documento—, el autor incluso exige que se rompa la *Carta Atenagórica*

---

<sup>537</sup> Trabulse, ed., *Cartas de Serafina de Cristo*.

<sup>538</sup> Rodríguez Garrido, *La Carta Atenagórica*.

publicada en Puebla. Realmente este texto encontrado en Lima es muy interesante en lo que respecta a la presente investigación, ya que menciona expresamente la teoría suareciana de la Ciencia Media.

Antes de aludir a ello, sólo comentaremos que el libro de Rodríguez expone las vicisitudes que conllevó el descubrimiento de estos dos manuscritos y de un fragmento de la *Carta de Sor Filotea*, pues los documentos se encontraban en un estado muy lamentable debido que fueron resguardados en una sección de la biblioteca que sufrió un incendio en 1943. El archivo fue salvado por la acción de los bomberos que combatieron el incendio con agua, pero el efecto del fuego y del agua dañó de manera muy importante a los manuscritos. Por esta razón hay vacíos en los textos debido a la tinta corrida o deslavada, párrafos ilegibles y por ello, algunos huecos tuvieron que ser subsanados con la ayuda de investigadores mexicanos que conocen la obra de Sor Juana, como Margo Glanz, María Dolores Bravo y María Águeda Méndez, entre otros.

Ambos documentos están datados en febrero de 1691, con lo cual se colige que la polémica real se dio justo en el primer trimestre de ese año y es probable que más adelante las aguas se hayan calmado hasta la aparición de la *Atenagórica* en España. El primero, como ya se mencionó, es un documento de la autoría de Pedro Muñoz de Castro (un escribano conocido de Sor Juana), quien defiende a Vieyra pero tratando de no fustigar a la jerónima. En él Muñoz de Castro trata de “salvar” a Sor Juana, con el pretexto de que la traducción y edición de los sermones del jesuita portugués eran de mala calidad, razón por la cual, la monja habría malinterpretado los argumentos atribuidos a Vieyra.<sup>539</sup>

El *Discurso Apologético* sí es, en verdad, una defensa sólida. Este texto, al cual nos referiremos enseguida, se publicó el 19 de febrero de 1691, o sea, 10 días antes de que Sor Juana escribiera la *Respuesta a Sor Filotea*. Se sabe, por lo demás, que el texto

---

<sup>539</sup> *Ibíd.*, 31.

de Palaviccino se publica en marzo, alrededor del día 14 y este jesuita lo da a la imprenta para despejar las dudas acerca de que él mismo habría sido el autor del libelo que firmó el Soldado. Por aquellos días también circularon otros tres textos contra Sor Juana: el *Epítome Platónico*, firmado por María de Ataíde, otro libelo atribuido a *Carabinero* y uno más de Mari Dominga (o Maringas), así como otro probablemente en su favor, titulado *Las Quintillas de un Capellán y Romance de un Cura*, además de la ya mencionada *Carta de Serafina de Cristo*, a la que Rodríguez tampoco considera como de la autoría de Sor Juana. Ninguno de los textos ya mencionados contaba con una argumentación sólida.

En cambio, sobre el *Discurso Apologético*, explica Rodríguez

[...] sigue escrupulosamente el modelo de la refutación, con un detallado análisis de las declaraciones del contrario para lograr su desarticulación, el Discurso Apologético viene a enriquecer de modo notable esa limitada percepción, pues nos deja conocer algo de las partes argumentativas del texto del Soldado. Más aún, a partir de la refutación, la más detallada que hasta ahora conocemos, que hace el Discurso Apologético podemos obtener una reconstrucción bastante aproximada del texto del ‘Soldado’<sup>540</sup>.

En resumen, de lo que fue posible rescatar del *Discurso Apologético*, se deduce que el *Soldado* criticaba en Sor Juana el que siendo mujer terciara en cuestiones teológicas (y para ello usa el argumento de San Pablo “*Mulieres in Ecclesia taceant*”, razón por la cual Sor Juana retoma este punto en la *Respuesta* y esgrime varios argumentos para defender su postura, además de afirmar que no todo el que conoce algo de latín y de las Escrituras está preparado para entender el sentido de las mismas). El Soldado también cuestiona la teoría de los beneficios negativos, a la cual considera absurda pues “en cuanto negativos no pueden ser demostraciones”<sup>541</sup>. El autor del *Discurso Apologético*, por su

---

<sup>540</sup> *Ibíd.*

<sup>541</sup> *Ibíd.*, 58.

parte, defiende a Juana y le opone a esta interpretación nada menos que a San Agustín y al propio Vieyra en otro Sermón:

[...] sobre de[fen]der que la maior fineza que Dios hace son los beneficios [ne]gativos, esto es, los que nos dexa de hacer viendo nuestra [ing]ratitude, le pone varios argumentos. Esta opinión, en[ten]dida como se debe entender y como la entiende la Madre [Ju]ana, es de muchos doctores clásicos de la Yglesia, es[to] es, que no habla absolutamente de los actos negativos en [D]ios respecto de nosotros, porque esto no fuera absurdo solo, [s]ino que a dos consecuencias se sacaran más de dos here(j)ías, sino de aquellos actos negativos que se deben llamar y son beneficios, y ai destos muchos. Dexo las [p]alabras expresas de Ruperto en este punto por traer [l]as del gran Padre de la Yglesia San Agustín, que fue de [e]sta opinión quando dixo: multa concedit Deus irabus quae negaret propitius<sup>542</sup> [...] el mismo Padre ( Vieyra) en el tomo 5, folio 86, en aquel in[g]eniosísimo y agudísimo como suyo Sermón del Nom[bre], de la misma feria, para prueba de los beneficios nega[ti]vos, trae el caso del rey don Juan el Segundo de Portugal, a quien le presentó un memorial un vasallo [su]yo pidiéndole no sé qué merced, y en la primera audi[ enc ]ia el Rey le respondió que no tenía lugar lo que pe[ día], y el vasallo entonces le besó la mano. ¿Entendéis- [f. 28r] [me?], le replicó el Rey. Señor, sí, respondió el vasal[lo]. ¿[Y] por qué me besáis la mano?, le instó el Rey. Y conclu[yó el] vasallo: Conque me hace Vuestra Majestad merced del dinero [que traje] para gastar en la Corte y aora lo buelvo al l·ev[ ar a] mi casa. Atqui en este caso hubo beneficio, y fue e[I bene ]ficio negativo; luego, en sentencia del mismo Padre, ay [be ]neficios que son negativos<sup>543</sup>.

Y en el terreno de la Ciencia Media, el *Discurso Apologético* dice:

Exorta éste mucho a que atendamos con cu[i]dado las palabras con que la Madre Juana principia su discurso, que dice: predica el Redemptor su mila-

---

<sup>542</sup> Ibid., 183. “Dios concede enojado mucho de lo que negaría siendo benévolo ” (nota del trad. Sólo habría que modificar el *irabus* por *iratus*).

<sup>543</sup> Ibid., 182-3. La ortografía y los vacíos son de la traducción y la paleografía. Rodríguez dice que no logra ubicar la cita de San Agustín.

grosa doctr[i]na hasta el fin, porque le parece que dicho discurso para p[ro]bar los beneficios negativos, redolet *haeresim Massilient[ium] et Semi Pelagianorum*<sup>544</sup>. Respóndesele que ia se le ha leíd[ o] todo su discurso con toda atención y que las pruebas que [dio] la Madre Juana para defender su asunto son las que el Sold[a]do traxera para probar la ciencia media, pues segú[n] su papel, es desta dotrina, cuya principal prueba de Escritura son aquellas palabras *Vae tibi Corosain: Vae [ti]bi Betsaidae quia si in Tyro, et Sidone factae essent, v[ir] tutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio, et cine[re] ]paenitentiam, egissent*<sup>545</sup>. Y que pues estas palabras y esta p[ru]eba para defender la *sciencia media non redolet haeres[im] Massilientium, et Semi Pelagianorum*, tampoco red[ o] ]let para probar los beneficios negativos, y más quando [la] Madre Juana los defiende, según parece, según los princ[ipi]os de *sciencia media*.

En otras palabras, según el autor del *Discurso*, el Soldado refutó a Sor Juana como una oponente a la Ciencia Media y la acusa de que estos textos parecen ser “heréticos y cuasi pelagianos” (en esto, el Soldado pareciera coincidir con lo que señala Alberto Pérez-Amador Adam<sup>546</sup>, quien, sin embargo, ve en la teoría de los beneficios negativos de Sor Juana una adhesión a las tesis de Domingo Báñez, como veremos enseguida). Lo que llama la atención es que ambos (el detractor y el defensor de la *Carta Atenagórica*) aludan a la Ciencia Media y la tomen no sólo como un principio válido sino como una proposición ampliamente conocida, lo que haría pensar que ambos son jesuitas o se educaron en la tradición suareciana. De hecho, el autor del *Discurso* defiende el derecho a disentir (de Sor Juana y de cualquier otra persona) pues afirma que:

---

<sup>544</sup> “Tiene señas / parece/ tiene la pinta de la herejía de los masilentes y de los semipelagianos ”.

<sup>545</sup> “¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en vosotras, tiempo ha que se hubieran arrepentido en cilicio y en ceniza. Nótese cómo este autor recurre al argumento usado por Luis de Molina en Concordia [...]” (Mt 11:21), en Capítulo III de esta tesis. Cfr. *Atenagórica*: Alatorre, *Obras Completas*, 437, donde la propia Sor Juana toma este pasaje para ilustrar los beneficios negativos a esas dos ciudades, tal como lo dijera Molina.

<sup>546</sup> Pérez-Amador, *De finezas y libertad*, 110.

[...] y [no] es menor theólogo Santo Tomás porque se le opone Scoto, n[i] Suárez porque lo contradice Vásquez. Contradiciones de [en]tendimiento no son yerros, son quilates. Y si lo que uno diz[e] no hubiera mil que lo contradixeran, ya todo fuera Eva[nge]lio, y ni hubiera disputas, ni controversias. No todos a[n] de decir a todo: et cum spiritu tuo; que ya sabe de San J[uan] en su Apocalipsis y de Tardio en uno de sus sermon[es] que solos los animales eran los que a todo decían amen: animalia dicebant amen y tanto montan los anim[ales] como los ignorantes. Sólo los animales como no sabe[n po]ner réplicas condecienden a todo con el et cum spiri[tu] tuo, et animalia dicebant amen<sup>547</sup>.

Es decir, sólo los animales no discurren y por eso no se contradicen en sus interpretaciones, pero los seres humanos, al utilizar su razón, pueden tener diversas opiniones y en su libertad está el emitirlas. Otro punto a destacar es que, como lo expuso Rodríguez Garrido, el *Discurso Apologético* es un documento bien estructurado, que va analizando punto por punto el contenido de la *Carta Atenagórica* y los argumentos que el Soldado opone (esto último se infiere, pues tal texto no está disponible), pero además, contiene muchas referencias a temas, personajes y argumentos que Sor Juana utilizará en la *Respuesta* a Sor Filotea, lo que sugiere que el autor de éste era amigo de la monja y que de alguna manera compartieron sus argumentos.

Al parecer, según se desprende del *Discurso*, el Soldado concluye su libelo no apelando a Sor Juana, sino al Obispo de Puebla —quien aprobó la publicación de la *Atenagórica*—, conminándolo a que “no se siembren discordias ni sediciones” en la Iglesia para lo cual, “exorta el Soldado a que se rom(pa) el papel de la Madre Juana para que quede multad(o) su escrito”<sup>548</sup> Rodríguez también menciona la posibilidad de que el autor del *Discurso* es el propio Palaviccino, quien habría firmado el primer texto (el de la *Defensa de las Finezas*) pero no este segundo, debido a la investigación que le abrió el

---

<sup>547</sup> Rodríguez Garrido, *La Carta Atenagórica*, 163.

<sup>548</sup> *Ibíd.*, 60.

Santo Oficio. Pero, aunque considera que ambos textos coinciden en ciertas cosas, el investigador peruano concluye que el autor del *Discurso* y Palavicino no son la misma persona:

Hay que observar que... los dos textos discurren por vías distintas y no coinciden en la determinación de cuál fue la fineza mayor de Cristo. Mientras que el *Discurso Apologético* se empeña en defender la validez de la postura de Sor Juana, Francisco Xavier Palavicino se anima a proponer en su sermón su propia idea al respecto y, de esta manera, se aparta de la demostración de Sor Juana [...] (pero) puede apreciarse una intención común en los dos textos al reconocer el carácter modélico de la Carta Atenagórica. [...] El *Discurso Apologético*, como se ha visto, lee la obra de Sor Juana como un ejercicio de la libertad intelectual que se manifiesta a través de la opinión y desarrolla una profunda defensa de este principio. En *La fineza mayor*, Palavicino pone en práctica ese postulado y se anima a exponer su propia opinión<sup>549</sup>.

## 2. De vía y beneficios negativos

De toda la primera parte de la *Atenagórica*, destaca el uso que Sor Juana hace del lenguaje, el empleo de silogismos, categorías aristotélicas y otros elementos retóricos manejados con toda corrección. Recurre a los “argumentos de autoridad” y también es muy notable cómo hace gala de conocimientos teológicos, de los argumentos que cada uno de los Padres de la Iglesia impugnados por Vieyra utilizó en sus comentarios y de su manejo de la *Biblia*, citando versículos en latín y explicando su pertinencia en cada argumento con ejemplos puntuales, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, arguyendo con puntualidad en cada caso el versículo expreso que apoya su disquisición.

---

<sup>549</sup> *Ibíd.*, 83-4.

Esta primera parte termina con un remate en donde pareciera que ha finalizado su crítica por completo. Sin embargo, después del muy común cierre “*Vale*”, viene una segunda parte que incluso ella menciona que es un añadido para no contaminar el texto con el resto del discurso. Aquí Sor Juana desplegará su propia argumentación en lo que ella considera “la mayor fineza del Amor Divino” que es, dice, los beneficios negativos, es decir, aquellas cosas que Dios deja de hacer por los seres humanos para beneficiarlos, en el sentido de que no incurran en el pecado de la ingratitud con su creador. Pablo A. J. Brescia<sup>550</sup>, hace notar que:

Esta línea argumentativa muestra la tendencia de Sor Juana de apoyar sus juicios en justamente lo contrario de la creencia popular; es decir, privilegia la “episteme” sobre la dóxa platónicas. En este caso, por lo general se asume que Dios es generoso porque ofrece finezas a los seres humanos; Sor Juana adopta el principio opuesto.

De esta forma, Sor Juana dirá que la mayor fineza —no de Cristo, sino del “Divino Amor”— son aquellos beneficios que “nos deja de hacer” debido a la ingratitud humana. En su opinión, negar los beneficios le cuesta más a Dios que darnos todo aquello que pedimos, ya que es infinita bondad y su naturaleza es hacer el bien a sus creaturas y no le costaría ningún trabajo hacerles bienes infinitos pues sería “ir con el corriente natural de su propia bondad”. Pero, arguye, Dios se priva de hacer los beneficios porque el propio ser humano los puede convertir en su daño, de modo que Dios “reprime su liberalidad” y como le cuesta más detener su amor y estancar su absoluto poder, luego su “mayor fineza es el suspenderlos que el ejecutarlos, pues deja Dios de ser liberal —que es propia condición suya—, porque nosotros no seamos ingratos —que es propio retorno

---

<sup>550</sup> Pablo Brescia, “El Crimen y el Castigo: la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz” *Caravelle*, 70 (1998): 76, <https://www.jstor.org/stable/40854623>.

nuestro—; y quiere más parecer escaso, porque los hombres no sean peores, que ostentar su largueza con daño de los mismos beneficiados [...]”. De este modo —dice— antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión<sup>551</sup>.

Sobre este punto, como mencionamos anteriormente, Alberto Pérez-Amador<sup>552</sup> considera que los beneficios que “Dios deja de hacer” equivalen a una “premoción física”. Es decir, para este investigador Sor Juana parece adoptar el argumento de los Dominicos (Báñez y otros) en el sentido de que el beneficio no hecho anula la decisión del ser humano sobre la actuación consiguiente, es decir, ya está predeterminada por la Primera Causa (Dios). Así, menciona Pérez-Amador:

Para Báñez, el libre albedrío se inicia en la facultad racional y la voluntad, pero es originado en el acto cognoscitivo, por el cual el entendimiento juzga. Si el acto de la voluntad se origina en el juicio del entendimiento, será acto libre [...]. El problema arrojado por la “Teoría de las Finezas Negativas” es claro, por un lado, la Causa Prima concede los espacios para la libertad, mientras que al discriminar entre finezas positivas y negativas, da los presupuestos de la obra salvífica velando, y en esto reside el mayor problema, la silueta de la libertad de obrar de la Segunda Causa<sup>553</sup>.

Por lo anterior, Pérez-Amador asegura que la teoría de Báñez es más acorde con la postura de los beneficios negativos, ya que la premoción (o sea el negar el beneficio) elimina la necesidad de usar la gracia para decidir. Para Báñez, sin embargo, una predeterminación divina de este género no se opone a la libertad:

---

<sup>551</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 436.

<sup>552</sup> Pérez-Amador, *De finezas y libertad*.

<sup>553</sup> *Ibíd.*, 113.

Considera imposible el acto de la Causa Segunda (que es la que, con su sacrificio, otorga la gracia al ser humano) si previamente no es determinada eficientemente por la Primera Causa. Es decir, toda indiferencia (es decir, la facultad de elegir una u otra alternativa) en una Segunda Causa es predeterminada por una acción de la Primera<sup>554</sup>.

Los argumentos de Pérez-Amador están descritos ampliamente en su obra, donde se explaya con la llamada *Polémica de Auxiliis* y determina que Sor Juana estaría inclinándose por la postura de los dominicos en su teoría de las finezas negativas, al dejarle a Dios la decisión de la conducta del hombre (no darle un beneficio para evitar que incurra en pecado). Pese a lo aparentemente lógico de esta observación, es muy claro que la monja se refiere a lo que ella llama “beneficios negativos” como una muestra de la liberalidad divina al “exonerarnos de mayor cargo” o bien, de no otorgar un beneficio porque “lo habréis de emplear mal”, pero casi al final de la *Atenagórica* ella misma replantea el argumento, como se verá enseguida, pues, sin mencionar ni a Santo Tomás ni a Báñez o a Suárez, la idea de las finezas negativas también llamará la atención del obispo Fernández de Santa Cruz en su *Carta de Sor Filotea*, aludiendo a este párrafo final de la *Atenagórica*:

Y así juzgo ser ésta la mayor fineza que Dios hace por los hombres. Su Majestad nos dé gracia para conocerlas, correspondiéndolas, que es mejor conocimiento; y que el ponderar sus beneficios no se quede en discursos especulativos, sino que pase a servicios prácticos, para que sus beneficios negativos se pasen a positivos hallando en nosotros digna disposición que rompa la presa a los estancados raudales de la liberalidad divina, que detiene y represa nuestra ingratitud [...]<sup>555</sup>.

en el que parece Sor Juana retrotraer el argumento de los beneficios negativos y así, Fernández de Santa Cruz (Sor Filotea) completará la idea:

---

<sup>554</sup> *Ibíd.*, 114.

<sup>555</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 439 (404)

[...] que por más que la discreción de V. md. les llame finezas [a los beneficios negativos) yo les tengo por castigos: porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores<sup>556</sup>.

El investigador Pablo A. Brescia concluirá que: “La postura del Obispo de Puebla es antagónica a la de Sor Juana: lo que para ella es fineza, para él es castigo. Es que la apuesta de Sor Juana era fuerte: el regalo más grande que nos hace Dios es dejarnos libres para poder manejar nuestro propio destino”<sup>557</sup>.

Añade Brescia que en la *Atenagórica* Sor Juana llamará la atención en un tema que sale a relucir frecuentemente en otros de sus textos, la envidia

Envidiamos en nuestros prójimos los bienes de fortuna, los dotes naturales. ¡Oh, qué errado va el objeto de la envidia, pues sólo debía serlo de la lástima el gran cargo que tiene, de que ha de dar cuenta estrecha! Y ya que queramos envidiar no envidiemos las mercedes que Dios le hizo, sino lo bien que corresponde a ellas, que esto es lo que se debe envidiar, que es lo que le da mérito; no el haberlas recibido, que eso es cargo<sup>558</sup>.

Al respecto, Brescia anota que

[...] lo que dice Sor Juana es que son las maneras de hacer uso de las ‘mercedes’ que Dios nos dio -y no las mercedes mismas- las que deben ser objeto de envidia [...]. Esta declaración increíblemente valiente, esta determinación de vivir y morir respetando sus propias convicciones alude de manera oblicua al tema del

---

<sup>556</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 696. (Anexo II)

<sup>557</sup> Pablo Brescia, “Las razones de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Anales de Literatura Española* / 13 (1999): 92, [https://www.researchgate.net/publication/277241289\\_Las\\_razones\\_de\\_sor\\_Juana\\_Ines\\_de\\_la\\_Cruz](https://www.researchgate.net/publication/277241289_Las_razones_de_sor_Juana_Ines_de_la_Cruz).

<sup>558</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 438-9. (404)

libre albedrío [...]. La fineza propuesta por Sor Juana también apunta en esta dirección [...] <sup>559</sup>.

Es decir, envidiar en otros lo que creemos que debería ser para nosotros, es eludir que el beneficio que se le otorgó al prójimo también conlleva para él una responsabilidad, que en el caso de la poeta novohispana constituía un permanente desafío, ya que sus muchos dones solían despertar rivalidades, sin que los envidiosos comprendieran la responsabilidad concomitante. Para Sor Juana, los beneficios que se han recibido se traducen en cargos debido a que ello obliga al ser humano a corresponder con amor y obras a las finezas (muestras de amor) del Creador. Esto está íntimamente conectado con su afirmación de “la carta de libertad auténtica” que le otorga Dios al hombre pues, a pesar de toda la liberalidad y bienes de que Dios hace gala, el hombre puede querer o no querer reconocerlos, aumentarlos, ejercerlos y devolver con generosidad esas gracias que Dios le otorga. Es decir, aunque el amor —las finezas, los beneficios— obligan, podemos o no corresponder a ellos y en esa decisión está nuestra libertad.

Al respecto, Alejandro Soriano Vallés, en un artículo sobre esta teoría de Sor Juana <sup>560</sup> encuentra “desafortunada” la frase de la jerónima: “Y siendo así que ésta es una como nota en la opinión de liberal, (Dios) antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión y a su propio natural”, basándose en Tomás de Aquino, pues de acuerdo al Aquinate, Dios “no le debe” nada a la creatura, sino que le proporciona lo necesario para alcanzarlo [...]” y “entre los seres que Dios quiere ninguno es causa del querer divino” <sup>561</sup> y “el costo de la fineza resultaría en este caso de que Él, al suspender los beneficios (positivos), se apartara de su naturaleza (!), lo cual resulta ridículo”.

---

<sup>559</sup> *Ibíd.*

<sup>560</sup> Alejandro Soriano Vallés, “Un género supremo de providencia: sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la Carta Atenagórica”, *Academia.edu*, (2003): 32, [https://www.academia.edu/6158683/Un\\_g%C3%A9nero\\_supremo\\_de\\_providencia\\_sor\\_Juana\\_In%C3%A9s\\_de\\_la\\_Cruz\\_y\\_la\\_tesis\\_de\\_los\\_beneficios\\_negativos\\_en\\_la\\_Carta\\_atenag%C3%B3rica](https://www.academia.edu/6158683/Un_g%C3%A9nero_supremo_de_providencia_sor_Juana_In%C3%A9s_de_la_Cruz_y_la_tesis_de_los_beneficios_negativos_en_la_Carta_atenag%C3%B3rica).

<sup>561</sup> *Ibíd.*

Soriano atribuye al descuido esta especie de desliz por parte de la monja y retoma a Tomás de Aquino para remachar que los bienes que Dios otorga al hombre son de naturaleza diversa pero que “mal empleados alejan al hombre de la virtud”, así es que pone en tela de juicio que el negar esos bienes sea “la mayor fineza de Dios”.<sup>562</sup> En todo caso, señala, la privación no sería un bien (o beneficio) sino un “mal medicinal”. Un punto que resalta Brescia<sup>563</sup> es que —al contrario de lo que hace al refutar a Vieyra en cada punto de su sermón— Sor Juana no se basa en la autoridad de las Sagradas Escrituras para enunciar su teoría de los beneficios negativos, aunque sí notamos que las utiliza para mostrar ejemplos.

Una vez que la monja jerónima ha desmontado los argumentos del jesuita portugués, la tesis de “los beneficios negativos” de la *Carta Atenagórica* constituye la aportación específica de Sor Juana a la discusión de las finezas de Cristo. Aunque en el texto de la *Atenagórica* Sor Juana no le da mucho sustento filosófico a su tesis de los beneficios negativos, esto no significa que el tema carezca de razones para ser planteado, a pesar de que, como ya vimos, hay quien opina que la jerónima fue demasiado lejos ya que no sólo se atrevió a criticar a Vieyra sino que introdujo una nueva visión, diversa incluso de los tres santos a quienes estaba defendiendo y con ésta da una nueva perspectiva que debemos analizar cuidadosamente. Si bien los llamados beneficios negativos no son sinónimo de vía o teología negativa, existe un pequeño nexo entre ambos (Bernardo de Claraval), además de que la propia Sor Juana fue poco a poco conociendo y admitiendo esta corriente teológica en algunos textos, como analizaremos más adelante.

Aun cuando en la época en que Sor Juana escribe la *Autodefensa* su pensamiento está más apegado a la escolástica, tanto en la *Atenagórica* como en la *Respuesta* se muestran claramente ya las huellas del neoplatonismo y en cuanto a la llamada “teología

---

<sup>562</sup> *Ibíd.*, 34

<sup>563</sup> Brescia, “Las razones de Sor Juana”, 93.

negativa” o vía negativa, aunque no llegará a apreciarse plenamente en su obra, sí se encuentra en su sustrato, según veremos. De hecho, esta tradición fue tema de las cartas que cruzó con el obispo Fernández de Santa Cruz, como se observará en la última correspondencia del Obispo.

La vía o teología negativa se nombra así porque sus exponentes niegan que a Dios se le pueda conocer por vías ordinarias de conocimiento, en particular por el uso de la razón. Su origen se encuentra en el neoplatonismo y se menciona como insigne representante al pseudo Dionisio o Dionisio Aeropagita, un monje bizantino del siglo VI, quien decía que “hay dos caminos para conocer a Dios: el catafático (teología positiva) o el apofático (teología negativa). El primero es imperfecto; el segundo, no”. Este último defiende que el conocimiento humano no puede expresar los símbolos con el lenguaje y si el objeto de análisis es Dios, ni siquiera permite decirlo<sup>564</sup>. En otros términos, todo lo que se diga de Dios no alcanza para comprenderlo, por eso es una vía negativa. Esta escuela de pensamiento se desprende de las enseñanzas de Platón y continúa con Plotino, y en la línea cristiana se hermana con la patrística a través de Clemente de Alejandría y Gregorio de Niza, por una parte, y por la otra con Juan Casiano y San Antonio, entre otros de los llamados Padres del Desierto.

La tradición “negativa” encuentra diversos estadios y personajes, pero —en síntesis— puede expresarse como:

[...] una manera superior de conocer a Dios... Además del conocimiento de Dios, fruto de un proceso de especulación filosófica y teológica, existe el más divino conocimiento de Dios que tiene lugar a través de la ignorancia. En este conocimiento el intelecto es iluminado por «la insondable hondura de sabiduría».

---

<sup>564</sup> Celia Palacios Gómez Tagle, “Sobre la imposibilidad de conocer los atributos de Dios. Teología negativa o apofatismo”, ensayo académico para la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (mayo de 2012): 6, [https://www.academia.edu/2483307/Sobre\\_la\\_imposibilidad\\_de\\_conocer\\_los\\_atributos\\_de\\_Dios](https://www.academia.edu/2483307/Sobre_la_imposibilidad_de_conocer_los_atributos_de_Dios).

Este conocimiento no se encuentra en los libros ni se obtiene mediante el esfuerzo humano, pues es un don divino<sup>565</sup>.

En la *Respuesta*, Juana Inés se quejará de quienes, amándola y deseando su bien, “me han mortificado y atormentado más que los otros, con aquel: ‘No conviene a la santa ignorancia que deben, este estudio; se ha de perder, se ha de desvanecer en tanta altura con su misma perspicacia y agudeza’. ¿Qué me habrá costado resistir esto? ¡Rara especie de martirio donde yo era el mártir y me era el verdugo!”<sup>566</sup>.

Pero aun cuando la vía negativa no desestima el conocimiento racional, pone por encima de él una vía más intuitiva de conocimiento.

Según Dionisio, el hombre puede conocer a Dios de dos maneras: una es la vía de la razón (logos) y la otra de la contemplación mística (*mystikon zeama*). El conocimiento racional de Dios se obtiene por medio de la teología especulativa y la filosofía. Pero el conocimiento místico es infinitamente superior a éste, ya que proporciona un conocimiento de Dios intuitivo e inefable [...]. De hecho, enseña dos vías de conocimiento de Dios por la razón, una afirmativa y otra negativa... hemos de grabar en la mente que las ideas que tenemos de Él son totalmente inadecuadas para contenerle<sup>567</sup>.

Sobre esto último, en la *Carta Atenagórica*, Sor Juana alude a lo que no se puede conocer directamente:

Para encender nuestros deseos en los bienes eternos, se nos dice que ni ojos vieron, ni oídos oyeron, ni corazón humano puede comprender cómo es aquella felicidad eterna. Pues ¿no fuera mejor, para excitarnos el deseo, pintarnos la Gloria? No, que lo que no cabe en las voces queda más decente en el silencio; y

---

<sup>565</sup> *La nube del no saber* (España: Ediciones Paulinas, 1981), 46-7.

<sup>566</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 452.

<sup>567</sup> *La nube del no saber*, 46. (404)

expresa y da a entender más un: 'no se puede explicar cómo es la Gloria', que un: 'así es la Gloria'<sup>568</sup>.

Un estudio atento de *Primero Sueño* como el que hacen Aspe, Alatorre y otros estudiosos, muestra que Sor Juana define vías de conocimiento diversas, racional e intuitiva. De hecho, la investigadora de la UNAM Rocío Olivares Zorrilla, desarrolla una tesis sobre la influencia de Nicolás de Cusa en *Primero Sueño*<sup>569</sup>, donde asegura que la supuesta influencia kircheriana en la obra de Sor Juana no corresponde a la realidad pues, aunque la jerónima menciona al jesuita alemán en la *Respuesta*, a propósito de su obra *De Magneto, los orígenes de las pirámides de luz y sombra y de Dios como un círculo infinito*, que Sor Juana incluye en su poema favorito, se encuentran en los textos de Cusa mucho más desarrollados y puntuales. Así:

El planteamiento de Cusa está íntimamente relacionado con otra metáfora que a través de su 'De Docta Ignorantia' tuvo gran difusión en el mundo cristiano: la metáfora de Dios como un círculo infinito. Ha sido ya muy comentado cómo Sor Juana favorece esta figura del círculo en todas sus obras importantes: en el *Primero Sueño* no sólo aparece anagómicamente al mencionar el círculo divino de Nicolás de Cusa, sino también cuando alude a la vigilancia siempre renovada de todos los que llevan una corona [...].

Olivares añade las alusiones a estos símbolos también en la *Respuesta* y el *Neptuno Alegórico*<sup>570</sup>. Sobre *Primero Sueño*, obra escrita antes de la *Atenagórica* y desde luego antes que la *Respuesta* (en esta última menciona ese poema como "el único" que ha escrito por su gusto), Olivares dice que ahí Sor Juana "equilibra y pone en función brillantemente el legado aristotélico-escolástico con el platónico y neoplatónico y todo

---

<sup>568</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 423.

<sup>569</sup> Rocío Olivares Zorrilla, "Sor Juana y Nicolás de Cusa", *Hipogrifo, Revista de Literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2/ 2 (2014): 111, <https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/85>.

<sup>570</sup> *Ibíd.*

ello en una filigrana poética ubérrima en dibujos, inflexiones y texturas<sup>571</sup>. Y es posible rastrear en los textos de Molina cierta influencia de Cusa. Por ejemplo, en *De Docta Ignorantia* Cusa se refiere a la providencia divina que “une las cosas contradictorias” en su propia visión<sup>572</sup>. En *Concordia*, como ya se mencionó, Luis de Molina ampliará la idea escolástica de los futuros contingentes para mostrar que Dios tiene el poder de prever futuros posibles, aunque parezcan contradictorios. Más allá de ello, la idea de libertad en el cusano es también un referente que es posible encontrar en esta tradición que llega hasta la misma Sor Juana. En *De Visione Dei* (La Visión de Dios), Cusa afirma:

Me has dado el ser, Señor, y un ser tal que puede hacerse continuamente más capaz de tu gracia y de tu bondad. Y esta fuerza, que yo obtengo de ti y en la que poseo la viva imagen de la fuerza de tu omnipotencia, es la voluntad libre, mediante la cual puedo ampliar o restringir la capacidad de recibir tu gracia; puedo ampliarla por la conformidad contigo<sup>573</sup>.

Más adelante, explicita: “[...] has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tu no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo”. Y después explica, que el mismo Dios enseña que “el sentido debe obedecer a

---

<sup>571</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>572</sup> “[...] aunque Dios pudiera prever muchas cosas, que ni previó ni preverá, sin embargo prevé muchas cosas que pudo no prever. Nada puede, sin embargo, añadirse a la Divina Providencia, ni disminuirse, como se ve en el siguiente ejemplo: la naturaleza humana es una y simple; si naciera un hombre que nunca se esperaba que hubiera de nacer, nada se añadiría a la naturaleza humana, al igual que nada se disminuiría en ella, si no naciera, como ocurre cuando mueren los nacidos. Y esto es así porque la naturaleza humana complica tanto a los que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran ser. Así, aunque ocurriera lo que nunca ocurre, nada se añadiría a la providencia divina, puesto que ella misma complica tanto las cosas que suceden como las que no suceden, sino que pueden suceder... Así, pues, de la misma manera que potencialmente hay muchas cosas en la materia que nunca tienen lugar, del mismo modo, por el contrario, cualquier cosa que no tiene lugar, ni puede ocurrir, si puede ocurrir, estando en la providencia de Dios, no está potencialmente, sino en acto. Y no se sigue de ahí, que estas cosas existan en acto”. Nicolas de Cusa, *De Docta Ignorantia*, ed. Manuel Fuentes Benot (n. d.: Aguilar, 2013), 43-4, <https://es.slideshare.net/bitocchi/nicolas-de-cusa-de-docta-ignorantia>.

<sup>573</sup> Nicolas de Cusa, *La Visión de Dios (De Visione Dei)*, trad. Ángel Luis González (España: Ediciones Universidad de Navarra, 2009), 74.

la razón” y que ésta debe dominar, pues “cuando el sentido sirve a la razón, yo soy yo mismo”, condición que, como vimos, es la que posibilita la libertad para que Dios sea del hombre.

Imposible no remitirnos a lo que Sor Juana expresa en la *Atenagórica*: “no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que sea suyo”<sup>574</sup>. En ese sentido, el cusano hace énfasis que la libertad nos ha sido concedida “porque somos hijos tuyos, tú que eres la libertad misma [...] pero eres tan noble, Dios mío, que quieres que amarte o no amarte dependa de la libertad de las almas racionales”<sup>575</sup>.

Otro de los representantes de esta vía negativa es Bernardo de Claraval, San Bernardo, quien —como veremos enseguida— influye en Sor Juana para la conformación de su alegato de los beneficios negativos. Bernardo vive en los siglos XI y XII, y es posible también ver en sus textos conceptos que aparecerán más adelante en el cusano. Por ejemplo, Bernardo explica que “todo hombre tiene obligación de amar a Dios sobre todas las cosas. Esto no lo prueba porque es evidente: lo pide la razón misma de la criatura, el poseer libre albedrío”<sup>576</sup>. Continúa explicando que la búsqueda del hombre se da en dos pasos: “conocerse el hombre a sí mismo, persuadiéndose de lo que es, y después, conocer a Dios [...] para finalmente] liberarse y volver a la perdida semejanza con Dios”. Un concepto coincidente con el cusano.

Lo relevante de la vía negativa en Sor Juana, es que la visión de los teólogos como Dionisio Aeropagita, San Bernardo y Nicolás de Cusa, que sostienen que el conocimiento de Dios es inaccesible para las habilidades cognitivas del hombre —y por lo tanto, lo sitúan en una esfera completamente separada del mundo tangible—, representa una oportunidad que Dios mismo le otorga al ser humano, un espacio en la acción cotidiana.

---

<sup>574</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 431.

<sup>575</sup> De Cusa, *La Visión de Dios*, 123.

<sup>576</sup> Pedro Fuentes Crespo, “El conocimiento místico en San Bernardo de Claraval”, *Revista de Espiritualidad* (1958): 9, <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/933articulo.pdf>.

Esa “retirada de Dios” que supone una presencia inefable que lo hace inaccesible, abre precisamente un ámbito que el ser humano requiere para conocerse a sí mismo y ejercer su libertad. Esto se ve reforzado en la idea de las finezas negativas. Sobre ello, Aspe apunta:

[Para Sor Juana...] La mayor fineza de Cristo en su advenimiento fue no legar ninguna fineza, es decir, dejar a los seres humanos la libertad de decidir su futuro mediante actos libres. Las decisiones sobre el mayor legado de Cristo tienen que ver con el libre albedrío, ya que la ciencia condicionada afirma que el ser humano tiene plena autonomía moral en el dominio práctico-prudencial (*practical-prudential*), en particular con respecto a la vida (acción) salvadora de la gracia. Es decir, en la polémica teológica entre la gracia y la libertad, los jesuitas novohispanos creían que la gracia divina salvaba de manera absoluta; sin embargo, desde la perspectiva “eficiente” (la gracia eficiente) de la libertad, la gracia no actúa, sino que deja al ser humano en autonomía<sup>577</sup>.

Concretamente en el caso de San Bernardo de Clairevaux o de Claraval, monje cisterciense que sirve de inspiración a Sor Juana, la experiencia de Dios excede todo discurso y es incomparablemente mayor en claridad que lo que el entendimiento logra por sus propias fuerzas y uno de sus ejemplos será San Pablo, quien “se ve mezclado entre los ángeles; recibe los secretos de Dios; asciende arrebatado hasta el tercer cielo, en donde oye palabras inefables, en donde ve a Cristo con sus propios ojos, en donde contempla al Padre Celestial, el cual, por no poder ser enviado, no puede de otra suerte ser visto y contemplado”<sup>578</sup>. En la *Respuesta*, la jerónima aludirá a este pasaje bíblico para justificar su silencio ante la publicación de la *Atenagórica*<sup>579</sup>, quizás en parte porque era un honor

---

<sup>577</sup> Aspe Armella, *Approaches of the Theory*, 84.

<sup>578</sup> Cfr. Fuentes Crespo, “El conocimiento místico”, 9. “Esta manera nueva de conocer a Dios excluye y rechaza cualquier raciocinio actual, y en su calidad de infusa, prescinde también de cualquier deducción precedente”.

<sup>579</sup> “Fue arrebatado el Sagrado Vaso de Elección al tercer Cielo, y habiendo visto los arcanos secretos de Dios dice: *Audivit arcana Dei, quae non licet homini loqui*. No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir”. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 441-2.

y un halago, quizás también porque con la publicación, de alguna manera, la deja expuesta a la crítica y a la envidia.

Las alusiones a Bernardo resultan relevantes porque, de acuerdo con Pérez-Amador<sup>580</sup>, la génesis de los “beneficios negativos” de Sor Juana hay que buscarla en un sermón de Bernardo de Clairevaux titulado *Sobre el pésimo vicio de la ingratitude*<sup>581</sup> y realmente es notable la huella que deja en Sor Juana este sermón de San Bernardo, del cual mostramos a continuación algunos párrafos correlacionados con algunas frases extraídas de la *Carta Atenagórica*<sup>582</sup>.

Dice San Bernardo:

Al meditar abiertamente en el peso de nuestra miseria, comprendemos de algún modo qué grande es la misericordia que nos da la libertad [...]. Para eso estamos aquí, para no ser esclavos del pecado —fruto destinado a la muerte— ni del mundo.

Sor Juana dice:

[...] es menester acordarnos que Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó [...]”. Y: “[dije que] la mayor fineza de Dios, en mi sentir, eran los beneficios negativos; esto es, los beneficios que nos deja de hacer porque sabe lo mal que los hemos de corresponder.

Dice San Bernardo:

Lo que me inquieta, hermanos, es que la misericordia divina parece ser ahora menos generosa con nosotros. Cuando no se lo pedíamos ni lo deseábamos, o

---

<sup>580</sup> Cfr. Pérez-Amador, *De finezas y libertad*, 116.

<sup>581</sup> Bernardo de Claraval, *Obras completas*, trad. Jaime Pons (Barcelona: S. J, 1925), XXVII.

<sup>582</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 431. (404)

incluso lo rechazábamos, se volcó sobre nosotros; y ahora oramos, rogamos y suplicamos muchas veces o sin cesar, y parece que nos niega cosas mucho menores. ¿Cómo se explica esto, queridos hermanos? ¿Tan corta es la mano del Señor o están tan exhaustos los restos de su gracia? ¿A qué se debe? ¿Ha cambiado su voluntad o se han agotado sus riquezas? En Dios esto es impensable; imposible creer tal cosa de quien es la majestad omnipotente e inmutable.

Sor Juana dice:

Y hace de manera ostentación de su amor en sus celos que, después de haber hecho varias amenazas a la Sinagoga por sus maldades, la última y más terrible es: *Auferam a te zelum meum*<sup>583</sup>. Como si le dijera: pues con tantos beneficios no te quieres reducir, ni con tantos castigos te quieres enmendar, yo ejecutaré en ti el mayor de todos. ¿Y cuál es, Señor? ¿Cuál? *Auferam a te zelum meum*: quitaré de ti mis celos, que es señal de que quito de ti mi amor.

Y:

[...] reprime Dios los raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su absoluto poder. Luego, según nuestro modo de concebir, más le cuesta a Dios el no hacernos beneficios que el hacérselos y, por consiguiente, mayor fineza es el suspenderlos que el ejecutarlos, pues deja Dios de ser liberal -que es propia condición suya-, porque nosotros no seamos ingratos —que es propio retorno nuestro—; y quiere más parecer escaso, porque los hombres no sean peores, que ostentar su largueza con daño de los mismo beneficiados.

Dice San Bernardo:

Entonces, ¿por qué a pesar de orar, pedir e insistirle tanto, Dios no nos escucha, si antes fue tan misericordioso y liberal con nosotros?

---

<sup>583</sup> *Ibíd.*, 427.

Sor Juana dice:

Tiene el otro poca salud y le parece que está Dios sordo, porque no oye sus lamentos. No está tal, sino haciéndoos el beneficio de no daros salud, porque la habéis de emplear mal [...]. De manera que se arrepiente Dios de haber hecho beneficios al hombre que han de ser para mayor daño del hombre. Luego es mayor beneficio el no hacerle beneficios. ¡Ah, Señor y Dios mío, qué torpes y ciegos andamos cuando no os reconocemos esta especie de beneficio negativo que nos hacéis!

Dice San Bernardo:

[...] están tan seguros de la gracia de su Señor, que abusan de la confianza que creen haber comprado con largos años de servicio. Hay un refrán que lo dice perfectamente: A patrono condescendiente, obrero impertinente.

Sor Juana dice:

Ellos, no entendiendo la satisfacción y prosiguiendo en la calumnia, le quisieron precipitar, confirmando con esta maldad el motivo por que Cristo no les hacía beneficios positivos, sino el negativo de no darles ocasión de cometer mayor pecado [...]. Luego de este mayor cargo excusa el Señor a Nazaret con no hacerle beneficios, y entonces es el mayor beneficio el no hacerlos, porque excusa el mayor cargo que de él le resultara [...]. Mientras más es lo recibido más grave es el cargo de la cuenta. Luego es beneficio el no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos.

Dice San Bernardo:

[...] hoy vemos cuántos piden con insistencia lo que necesitan y qué pocos agradecen las gracias recibidas. No tiene nada de reprehensible pedir de manera insistente; pero con la ingratitud hacemos estériles nuestras peticiones y tal vez sea una señal de misericordia no acceder a las súplicas de los ingratos, para no ser juzgados con más rigor por nuestra ingratitud si resulta evidente que somos ingratos a tal cúmulo de beneficios. Si, en este caso concreto negar la misericordia es la mayor misericordia; y al contrario, conceder misericordia puede ser un gesto de cólera e indignación. Así lo dice el mismo Padre de la misericordia por boca del Profeta: Si trato con misericordia al malvado no aprende la justicia.

Sor Juana dice:

Tiene el otro corta fortuna y, cuando mucho, dice que es castigo de Dios. [...] Cuando sea castigo, el castigo también es beneficio, pues mira a nuestra enmienda, y Dios castiga a quien ama. Pero no es sólo el beneficio de castigarnos el que nos hace, sino el beneficio de exonerarnos de mayor cuenta [...]. Gravius —dice el glorioso San Gregorio— *inde iudicemur, cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum*<sup>584</sup>. Mientras más es lo recibido más grave es el cargo de la cuenta. Luego es beneficio el no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos.

Dice San Bernardo:

Al no ser ingratos por lo que recibimos, nos hacemos más capaces de la gracia y dignos de mayores dones. Lo único que nos impide progresar en la perfección es la ingratitud: el donante tiene por perdido lo que recibe el ingrato, y en lo sucesivo se cuida de no dar más para no perderlo.

Sor Juana dice:

---

<sup>584</sup> “[...] Más gravemente seremos juzgados por ello, pues cuando se aumentan los dones, crecen también las responsabilidades de los dones”. *Ibíd.*, 645.

Estimemos el beneficio que Dios nos hace en no hacernos todos los beneficios que queremos, y los que también Su Majestad quiere hacernos y suspende por no darnos mayor cargo. Agradecemos y ponderemos este primor del Divino Amor en quien el premiar es beneficio, el castigar es beneficio y el suspender los beneficios es el mayor beneficio, y el no hacer finezas la mayor fineza... Su Majestad nos dé gracia para conocerlas, correspondiéndolas, que es mejor conocimiento... para que sus beneficios negativos se pasen a positivos [...].

Dice San Bernardo:

[...] olvidamos fácilmente el carácter gratuito de Dios, sin darnos cuenta de que merecemos se nos diga que los enemigos del Señor son los de su propia casa. Sí, nuestra ofensa es mayor porque sabemos que nuestra manera de actuar será juzgada con más severidad, como leemos en el salmo: Si mi enemigo me injuriase lo aguantaría.

Sor Juana dice:

Predica el Redentor su milagrosa doctrina, y habiendo hecho en tantos lugares tantos milagros y maravillas, llega a su patria, que parece que debía ser preferida en el cariño, y apenas llega, cuando en vez de aplaudirle sus vecinos y compatriotas, empiezan a censurarle y a sacarle las que, a su parecer de ellos, eran faltas [...]. De manera que Cristo bien quería hacer milagros en su patria, bien quería hacerles beneficios, pero mostraron ellos luego su dañado ánimo en la murmuración y el modo con que recibirían los favores de Cristo, y por eso se contuvo Cristo en hacerlos: por no darles ocasión de ser más malos<sup>585</sup>.

---

<sup>585</sup> *Ibíd.*, 437.

Como se ve, efectivamente Sor Juana se inspira en este sermón, aunque le da un nuevo sentido para apuntalar su tesis de la libertad, enraizada en la soledad del ser humano, y al hacerse consciente tanto de los dones que se le han otorgado como de aquellas debilidades, flaquezas y carencias que muestra en su vida, las cuales servirán para agradecer lo que se tiene, ponderar en otros lo que usan bien aunque uno mismo no lo posea y pedir a Dios el auxilio en sus trabajos<sup>586</sup>. En todo caso, hacer conciencia de unos (dones) y otros (carencias), acentúa la condición de libertad en el ser humano, que ha de buscar por sí mismo los caminos hacia su propia realización y de su propio bien.

---

<sup>586</sup> *Ibíd.* “Hombre, ¿quieres corresponder a lo mucho que te he dado? Pues pídemme más, y eso recibo yo por paga. Llámame en tus trabajos para que te libre de ellos; que esa confianza tuya tengo yo por honra mía. ¡Oh primor del Divino Amor: decir que es honor suyo lo que es provecho nuestro! ¡Oh sabiduría de Dios! ¡Oh liberalidad de Dios! Y ¡oh finezas sólo de Dios y sólo dignas de Dios! Para esto quiere Dios nuestro amor: para nuestro bien, no para el suyo. Y esto fue el primor de su fineza: no el no querer nuestra correspondencia —como quiere el autor— sino el quererla para bien nuestro ”

### 3. Las finezas de Juana y Filotea

Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de Puebla en el momento en que Sor Juana escribe la *Carta Atenagórica*, nació en Palencia, España, en 1633. Acudió a la Universidad de Salamanca donde estudió filosofía y teología, fue canónigo de la Catedral de Segovia y en 1672 fue enviado al Nuevo Mundo como Obispo de Chiapas, cargo que no llegó a desempeñar y en su lugar pasó al obispado de Guadalajara en donde ejerció por cuatro años, antes de ser promovido a Puebla<sup>587</sup>. De acuerdo con su biógrafo más conocido, Fray Miguel Torres, a la sazón sobrino de la monja jerónima, le fueron ofrecidos tanto el cargo de Arzobispo de México como de Virrey de la Nueva España, que él rehusó. En todo caso, el obispado de Puebla, que fue sede de dos ilustres antecesores, como Juan de Palafox y Mendoza y Diego de Escobar y Llamas, fue en su momento una de las diócesis más ilustres y Fernández de Santa Cruz sería un promotor de las artes y la cultura, fundación de conventos y recogimientos de mujeres, así como animador de la enseñanza de la teología.

Entre las actividades que sus biógrafos mencionan está la construcción y remodelación de varios templos y conventos, la protección de colegios para varones, la fundación de un coro de niños en la Catedral, la ampliación de la Biblioteca Palafoxiana y el fomento de las artes visuales. Otra de sus aficiones era la correspondencia epistolar con diversas monjas, a quienes solía aconsejar espiritualmente. Se sabe del caso de una escritora acusada de “iluminista”, a la que Fernández de Santa Cruz salvó de ser

---

<sup>587</sup> Cfr. Margo Glanz, “La ascesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla”, *Anales de literatura Hispanoamericana*, 25 (1996): 92; y Monserrat Galí Boadella, “El Patrocinio episcopal en la Ciudad de Puebla: El caso del Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1669”, ponencia para Congreso en la Universidad Autónoma de Puebla (México: n. d, n. d.).

condenada por el Santo Oficio.<sup>588</sup> Este personaje sería clave en la vida de Sor Juana, sobre todo en sus últimos años.

La *Carta Atenagórica* venía impresa con una misiva inicial firmada por Sor Filotea de la Cruz, que no era otro que el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. El texto es una especie de “prólogo” que resulta muy elogioso para Sor Juana, pues le expresa su admiración pero también alude muy claramente a la teoría de los beneficios negativos. Ya desde el segundo párrafo, donde encomia la claridad de la prosa sorjuanina, le expresa que éste es “uno de los muchos beneficios que debe V. md. a Dios; porque la claridad no se adquiere con el trabajo e industria: es don que se infunde con el alma”<sup>589</sup>.

Enseguida se refiere a la necesidad de reconocer los “tesoros” que Dios puso en su alma y, “como más entendida, más agradecida” le sea. Se extiende el Obispo en ponderar las cualidades de la monja, le reconoce que las ha empleado bien, sobre todo en los versos que le han sido tan celebrados, pues santos como Santa Teresa, Gregorio Nacianceno y otros que canonizaron con los suyos esta habilidad, pero le expresa su deseo de que “les imitara, así como en el metro, también en la elección de los asuntos”. Si bien el Obispo declara no aprobar “la vulgaridad” de los que reprobaban en las mujeres el uso de las letras, sí le previene “el riesgo de elación”, a pesar de que le reconoce no estar en ese caso, pues ha perfeccionado “primores de obediente” y que en ella “cautiva el entendimiento, que es el más arduo y agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión”<sup>590</sup>. Sobre esto último, Sor Filotea incluye un párrafo que ha merecido toda clase de interpretaciones:

---

<sup>588</sup> Concepción Zayas, “La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz. Estudio de caso”, *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII/ 1 (2001).

<sup>589</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 695. (Anexo II) Misma fuente para las siguientes citas.

<sup>590</sup> *Ibíd.*

No pretendo, según este dictamen, que V. md. mude el genio renunciando a los libros, sino que le mejore, leyendo alguna vez el de Jesucristo. Ninguno de los evangelistas llamó libro a la genealogía de Cristo, si no es San Mateo, porque en su conversión no quiso este Señor mudarle la inclinación, sino mejorarla, para que si antes, cuando publicano, se ocupaba en libros de sus tratos e intereses, cuando apóstol mejorase el genio, mudando los libros de su ruina en el libro de Jesucristo. Mucho tiempo ha gastado V. md. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros<sup>591</sup>.

Sobre este punto, conviene mencionar que Sor Juana hacía gala de su erudición en materia de Sagradas Escrituras. Vistos sus muchos villancicos, comedias, letras, autos sacramentales, etc., y la misma *Carta Atenagórica*, era evidente su conocimiento de los diversos libros del Antiguo Testamento, Evangelios, Salmos, personajes, enseñanzas, dogmas, devociones, hechos históricos, herejías y demás. Este conocimiento se hará aún más evidente en la *Respuesta*, donde Sor Juana despliega sus vastos conocimientos, como respondiendo a esta exhortación. Pero no parece que el Obispo ignorara la vasta cultura teológica de la monja, sino que, cuando habla de que mejore los libros “leyendo alguna vez el de Jesucristo” se refiriera a algo más personal, un tipo de conocimiento más cercano a la contemplación, o como se mencionó en el caso de San Bernardo, “a la experiencia que excede todo discurso”.

Fernández de Santa Cruz continúa su texto y sin reprobar expresamente el conocimiento de las ciencias e incluso encomiando lo que hizo San Jerónimo al estudiar a Cicerón y otros autores<sup>592</sup>, se apoya en Gerson para pedirle a Sor Juana que ocupe más tiempo en meditar otro tipo de Sabiduría (la divina) y añade que es “una lástima” que teniendo ese entendimiento se quede en “la rateras noticias de la tierra” sin desear penetrar lo que pasa en el cielo. Menciona que, como Boecio, “ese tiempo que ha gastado en

---

<sup>591</sup> *Ibíd.*

<sup>592</sup> Véase pasaje del Capítulo II sobre la herencia jerónima, donde se comenta el sueño de San Jerónimo durante la fiebre que lo acometió y lo lleva a prescindir de su biblioteca.

ciencias curiosas [...] las pase a las provechosas, juntando a las sutilezas de la [filosofía] natural, la utilidad de una filosofía moral”<sup>593</sup>.

Le da algunos ejemplos para ilustrar lo que quiere decirle a Sor Juana:

Y si gustare algunas veces de inteligencias dulces y tiernas, aplique su entendimiento al Monte Calvario, donde viendo finezas del Redentor e ingraticudes del redimido, hallará gran campo para ponderar excesos de un amor infinito y para formar apologías, no sin lágrimas contra una ingraticud que llega a lo sumo. O que útilmente, otras veces, se engolfara ese rico galeón de su ingenio de V. md. en la alta mar de las perfecciones divinas.

Le menciona a Apeles, que “copiando el retrato de Campaspe, cuantas líneas corría con el pincel por el lienzo, tantas heridas hacía en su corazón la saeta del amor, quedando al mismo tiempo perfeccionado el retrato y herido mortalmente de amor del original el corazón del pintor”. Aquí parece decirle que si ella se enfocara en esa contemplación con su pluma y “pintase una idea de las perfecciones divinas (cual se permite entre las tinieblas de la fe)”<sup>594</sup> iría sufriendo un proceso semejante a Apeles y sería “dulcemente herida de amor de su Dios”. Es decir, la exhorta a que se deje arrebatar del afecto de las perfecciones divinas y ponga su sentir en ello o, en otras palabras, parece que le está pidiendo que realice prácticas contemplativas y escriba textos místicos, al estilo teresiano que, como ya se mencionó antes, era un modelo ideal para las religiosas de esa época en España y Nueva España.

Para finalizar le reitera su visión de los beneficios:

---

<sup>593</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 696. (Anexo II) Misma fuente en las citas en adelante.

<sup>594</sup> Esta referencia es muy cercana a la ya mencionada como parte de la “teología negativa”.

[...] para que este Señor, que ha llovido tan abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre V. md., no se vea obligado a concederla beneficios solamente negativos en lo sobrenatural; que por más que la discreción de V. md. les llame finezas, yo les tengo por castigos: porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia para que le corresponda agradecido, disponiéndose con un beneficio reconocido, para que no represada, la liberalidad divina se los haga mayores<sup>595</sup>.

El Obispo ve en los talentos intelectuales de Sor Juana muchos beneficios positivos, pero parece advertir que en el terreno místico (beneficios sobrenaturales) no ha logrado recibir muchos, pues no ha aceptado la gracia para disponerse a ellos: mediante el reconocimiento y la gratitud, hacerlos crecer; y, a través de la práctica, ir perfeccionándolos. Más que disentir en la teoría de los beneficios negativos, la lleva más allá para que, mediante el reconocimiento de esa gracia aceptada con su libertad, ésta se haga eficaz para elegir un (nuevo) camino.

Sobre la naturaleza de este camino, caben dos posibilidades: podría tratarse de una exhortación para que la monja escriba más disertaciones teológicas y muestre nuevas perspectivas, viniendo de una escritora que conoce tan bien los dogmas y ha estudiado —como buena jerónima— las Sagradas Escrituras. Esto es muy claro en toda la obra de Sor Juana, según apunta Beuchot <sup>596</sup>, pues sus diversas producciones: autos sacramentales, villancicos y otras obras, que son un material rico que ayuda a los fines de la Iglesia al manejar a la perfección todos los asuntos que en aquellos momentos de asentamiento de la evangelización en Nueva España y de consolidación tridentina, eran críticos. Pero se trata de piezas educativas y se abocan a enseñar el dogma, no a disertar sobre filosofía o teología.

---

<sup>595</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*.

<sup>596</sup> Beuchot, *Sor Juana una filosofía barroca*.

Es decir, una interpretación sería que Fernández de Santa Cruz conminaba a Juana a continuar por el camino que le trazó la *Carta Atenagórica*, razón por la cual él mismo la manda publicar, corriendo con todos los gastos y asegurándose de que tenga la autorización debida. Recordemos que en aquellas épocas un impreso no era cosa menor y requería de muchos pasos antes de ver la luz.

La segunda hipótesis sugiere que en la carta del Obispo existe otra intención más particular en la orientación de la monja, a la que por lo visto ya aconseja como “hija espiritual” —papel que ella parece aceptar del todo, como se confirmará en la *Respuesta*—. En este sentido, Fernández muestra un estilo refinado y persuasivo, y como asiduo lector de poemas místicos, según Martínez Cuesta<sup>597</sup>, el Obispo parece sugerir que Sor Juana muestre su lado “emotivo”, en una especie de “rendición amorosa”, como era habitual en los poetas místicos españoles.

Y es que de la lectura y análisis de la poesía amorosa de Sor Juana se advierte una gran intensidad y una enorme profundidad psicológica y emotiva, aunque en ese caso en un terreno muy humano. Bien puede ser una analista de los celos y el amor como “fenómeno”, pero también sabe rendirse a él, en una faceta de su personalidad que no se le escapa a Fernández de Santa Cruz. La propia Sor Juana da acuse de recibo de esta observación en la *Respuesta*<sup>598</sup>.

Esta segunda hipótesis se ve apoyada por los descubrimientos que en la Biblioteca de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) hiciera Jesús Joel Peña Espinosa<sup>599</sup> y que, como ya se mencionó antes, también fueron publicados en un

---

<sup>597</sup> Ángel Martínez Cuesta, “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, *Thesaurus*, 50/ 1-3 (1995): 611.

<sup>598</sup> “Bien conozco que no cae sobre ella vuestra cuerdisima advertencia, sino sobre lo mucho que habréis visto de asuntos humanos que he escrito; y así, lo que he dicho no es más que satisfaceros con ella a la falta de aplicación que habréis inferido (con mucha razón) de otros escritos míos”. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 443.

<sup>599</sup> Rocío Hitzel Fierro Trujillo, “Del discreto embozo de sor Filotea, a la ilustrísima pluma de Manuel Fernández de Santa Cruz: aproximaciones a un manuscrito inédito de la ‘*Carta de sor Filotea de la Cruz a*

libro comentado por Soriano Vallés<sup>600</sup>. Fierro Trujillo explica que durante las labores de catalogación del acervo palafoxiano y otros archivos, se encontraron tres documentos inéditos de la autoría del Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Dichas cartas fueron escritas en los años de 1690 y 1691 y corresponden a un borrador de la *Carta de Sor Filotea*, con variantes significativas respecto a la que después se imprimió como prolegómenos a la *Carta Atenagórica*; una carta inédita que responde a su vez, a la *Respuesta* de Sor Juana y que Soriano llama *Carta de Puebla*, la cual está fechada en marzo de 1691.

Además, se encontró un texto del Obispo de Puebla, que es un extracto de una nueva carta, fechada el 31 de enero de 1692, a la que se le denominó *Carta de San Miguel* (pues se escribió en el Santuario de San Miguel del Milagro). De estos dos textos nos ocuparemos más adelante, pero ciertamente arrojan datos que permiten vislumbrar no sólo la índole de la relación entre Sor Juana y el Obispo, sino los temas que abordaron en sus conversaciones epistolares y que pueden dar luz acerca de las tradiciones filosóficas y teológicas que ocuparon los últimos años de la monja jerónima.

Ahora bien, en medio de polémica de la que hemos hablado en el apartado de la *Atenagórica*, Sor Juana redacta su *Respuesta* a Sor Filotea que, como ya hemos comentado ampliamente en otros capítulos, se trata del testimonio de su vida, su amor al estudio y su profunda convicción de que ser mujer no la hace ni menos inteligente ni menos capaz, que cuenta con razones suficientes y rectas para dedicarse a ello y que Dios la ha dotado de la libertad para hacerlo. La *Respuesta* será un largo recorrido por su vida, es su autobiografía y su justificación, pero también es un texto donde despliega su erudición. Contiene 76 citas en latín, tanto de la *Biblia* (Antiguo y Nuevo Testamento),

---

*Sor Juana*” en *Arte, Poder y Cultura en el Nueva España*, comp. Robin Ann Rice (New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016).

<sup>600</sup> Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana*.

como de autores clásicos; alude a situaciones históricas y a justificaciones teológicas. Aprovecha ese espacio para suavizar su opinión sobre Vieyra y afirma su ortodoxia, su sujeción a los dogmas y las normas de la Iglesia, así como la obediencia a este Obispo que se ha erigido en su nuevo director espiritual. Todo lo cual, sin embargo, no inhibe su libertad de disentir.

Debido a que la *Respuesta* es más una autobiografía y un texto más personal que filosófico —“un canto de libertad”, como lo adjetivara Asunción Lavrin—<sup>601</sup>, sólo haremos algunas anotaciones sobre este documento, en particular lo que se refiere a su punto de vista sobre el uso de la libertad y de los beneficios negativos, para comentar después los manuscritos encontrados en la Biblioteca de la UPAEP, que ya mencionamos, y que dan una perspectiva de ideas y tradiciones filosóficas que pudieron orientar estos últimos años de Sor Juana.

En el curso del extenso relato de su vida, al mencionar su amor por las letras Sor Juana explica que esas inclinaciones “no la hacen responsable del resultado” puesto que “obra necesariamente” y por lo mismo no tiene culpa, que es un argumento utilizado por Molina para explicar que el libre arbitrio no puede actuar desde la necesidad<sup>602</sup>. “Si estos, Señora, fueran méritos (como los veo por tales celebrar en los hombres), no lo hubieran sido en mi, porque obro necesariamente [...]. Si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido”<sup>603</sup>.

Y al defender su texto sobre el sermón de Vieyra, donde se refiere a los ataques de que ha sido víctima, Sor Juana afirma su libertad para disentir con autores muy reconocidos, como el propio Vieyra y otros, así como de expresar sus opiniones:

---

<sup>601</sup> Cfr. nota 301 en Capítulo II de esta tesis.

<sup>602</sup> Véase el argumento de Luis de Molina en el Capítulo III. En ese sentido, Sor Juana se cuida de no ser acusada de desacato a la autoridad, tal como sucede con el *Sueño*; como menciona Aspe en “Approaches...”, ya que estos dos estados (la necesidad y el estado de sueño), la hacen “no imputable”.

<sup>603</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 460. (405)

Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria de Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad llevarla contra los tres Santos Padres de la Iglesia? Mi entendimiento tal cual ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? ¿Es alguno de los principios de la Santa Fe, revelados, su opinión, para que la hayamos de creer a ojos cerrados?<sup>604</sup>.

Hay que resaltar que Sor Juana es muy enfática en su pertenencia a la Iglesia. A esta declaración sobre Vieyra añadirá: “que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta”. Es decir, ella intenta un equilibrio entre ejercer su libertad y mantenerse dentro de la ortodoxia, pero no disiente sobre lo esencial en la doctrina. Esta aparente tensión, por lo demás, no parece causarle conflicto en la base de las verdades instituidas, pero sí en lo tocante a la interpretación que de ello hacen las personas y estructuras concretas:

[...] que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar ...[...]... pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa y los críticos con censura; y ésta, *iusta vel iniusta, timenda non est*, pues deja comulgar y oír misa, por lo cual me da poco o ningún cuidado [...] <sup>605</sup>.

Y añadirá que a quienes no les parece sería su interpretación y la consideran “bárbara” (es decir, de escaso valor intelectual), “[...] ríase, aunque sea con la risa que dicen del conejo, que yo no le digo que me aplauda, pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen”. Aquí, como en otros textos,

---

<sup>604</sup> Ibíd., 468.

<sup>605</sup> Ibíd. “*iusta vel iniusta, timenda non est*... justa o injusta, no hay por qué temerla”.

Sor Juana mantiene su libertad intelectual tanto para estudiar como para disentir de un parecer u otro. Pero también, en cierto modo, la monja “aprovecha” el desdén de quienes consideran que las mujeres no deberían terciar en asuntos teológicos: “[...] según la misma decisión de los que lo calumnian, ni tengo obligación para saber ni aptitud para acertar; luego, si lo yerro, ni es culpa ni es descrédito. No es culpa, porque no tengo obligación; no es descrédito, pues no tengo posibilidad de acertar, y *ad impossibilia nemo tenetur*”. Además, insiste en que todo lo que ha escrito ha sido forzada “y sólo por dar gusto” a otros, aunque sí se adueña de *Primero Sueño* como el poema que realmente escribió por gusto.

Los dos temas que podemos considerar nodales en lo que se refiere a nuestro estudio, son los que tienen que ver con la libertad y con los beneficios negativos. Ya desde la *Autodefensa*, pero con mucho más firmeza en la *Respuesta*, Sor Juana pondrá el acento en la libertad para conocer: “Yo no estudio para escribir ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos”; “desde que me rayó la primer luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —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”; “[...] podía conmigo más el deseo de saber que el de comer”; “[...] despiqué el deseo de leer muchos libros varios que tenía mi abuelo”; “no me parecía razón que estuviera vestida de cabellos cabeza que estaba tan desnuda de noticias”; “proseguí, digo a la estudianta tarea de leer y más leer, de estudiar y más estudiar”<sup>606</sup>, etc.

Esta poderosa fuerza de la inclinación natural será para ella un fuerte incentivo para pugnar por la libertad intelectual. En un párrafo de la *Respuesta*, Sor Juana se quejará de las persecuciones “porque he tenido amor a la sabiduría y a las letras” y fustigará a

---

<sup>606</sup> *Ibíd.*, 405.

quienes insinúan que el “*Mulieres in Ecclesia Taceant*” significa que no estudien y para ello interpondrá otra frase del mismo Apóstol, “*Mulier in silentio discat*” (la mujer aprenda en silencio) que refuerza su argumento. En ese sentido no abundaremos más en el texto de la *Respuesta*, sino puntualizaremos las frases que se refieren a sus comentarios sobre los beneficios negativos. Como mencionamos más arriba, esta tesis estaría presente en la relación epistolar de Sor Juana con Fernández de Santa Cruz. La *Respuesta* no podía eludir la referencia que el obispo había hecho a ello y, así, la monja dirá desde el inicio:

[...] porque me pareció que vuestro favor (la publicación de la Atenagórica) no era más que una reconvención que Dios hace a lo mal que le correspondo; y que como a otros corrige con castigos, a mí me quiere reducir a fuerza de beneficios. Especial favor de que conozco ser su deudora, como de otros infinitos de su inmensa bondad; pero también especial modo de avergonzarme y confundirme: que es más primoroso medio de castigar hacer que yo misma, con mi conocimiento, sea el juez que me sentencie y condene mi ingratitud.<sup>607</sup>

Sor Juana acepta, en efecto, la refutación de su tesis hecha por Fernández de Santa Cruz, e inmediatamente añade que:

[...] cuando esto considero acá a mis solas, suelo decir: Bendito seáis vos, Señor, que no sólo no quisisteis en manos de otra criatura el juzgarme, y que ni aun en la mía lo pusisteis, sino que lo reservasteis a la vuestra, y me librasteis a mí de mí y de la sentencia que yo misma me daría —que, forzada de mi propio conocimiento, no pudiera ser menos que de condenación—, y vos la reservasteis a vuestra misericordia, porque me amáis más de lo que yo me puedo amar<sup>608</sup>.

---

<sup>607</sup> *Ibíd.*, 441.

<sup>608</sup> *Ibíd.*

Sobre los beneficios negativos, ya habíamos aludido al comentario de Soriano Vallés<sup>609</sup> respecto a que Dios no le debe nada a sus criaturas, sino que le proporciona al hombre lo necesario para alcanzarlo y lo hace por misericordia, pero, según este investigador, el orden de los beneficios de los que habla la monja jerónima corresponde a los bienes naturales, no sobrenaturales (que proceden de la gracia), porque los primeros pueden causar daños al ser humano, pero los sobrenaturales no pueden “hacerlo peor” (al ser humano) y añade que:

Dios le quita —o le deja de dar— algo al hombre para ayudarlo a progresar en la virtud, pero, estrictamente hablando, no hay en ello un beneficio, sino una pena. Son éstas conocidas como penas medicinales, y su fin es evitar el mal moral de la culpa [...]. Sin embargo, dichas penas se deben siempre a alguna culpa, y sólo subsidiariamente, porque sirven para progresar en la virtud, pueden considerarse beneficios<sup>610</sup>.

De ahí concluye que las penas son benéficas porque si se aprovechan nos acercan a la virtud “y, en caso contrario, habrán de librarnos de mayor cuenta”, como apunta Sor Juana.

Aludiendo a San Juan Crisóstomo, Soriano afirma que en cualquier caso, dando beneficios o penas, Dios ejercita su bondad, pero aclara que siempre los causantes de unas y otras somos los seres humanos, por lo cual la afirmación de Sor Juana se matiza al final cuando exhorta a que “los discursos especulativos pasen a servicios prácticos” con objeto de que “se pasen a positivos” por la propia disposición, una vez que la “voluntad, luego de verse privada de los bienes que antes deseó o utilizó mal [...] llegue a estimar esta privación como algo provechoso” y esto mismo dispone (al individuo) a cambiar su uso

---

<sup>609</sup> Soriano Vallés, “Un género supremo de providencia”, 32.

<sup>610</sup> *Ibíd.*, 35.

para el bien. Y, en síntesis, Soriano termina cuestionando que Sor Juana vea los beneficios negativos como “la mayor fineza” de Dios, pues remata su tesis con una exhortación a hacerlos positivos, lo cual —según él— es incoherente.

Otro punto que de alguna manera se enlaza con lo anterior es lo relativo a la envidia por los beneficios otorgados a otras personas. Como ya habíamos anotado en la *Atenagórica*, Pablo Brescia se refiere a este punto también en la *Respuesta a Sor Filotea*, donde la monja dice, casi con las mismas palabras que había utilizado en su carta a Núñez, lo siguiente:

¿Quién no creerá, viendo tan generales aplausos, que he navegado viento en popa y mar en leche, sobre las palmas de las aclamaciones comunes? Pues Dios sabe que no ha sido muy así, porque entre las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar, y los que más nocivos y sensibles para mí han sido, no son aquéllos que con declarado odio y malevolencia me han perseguido, sino los que amándome y deseando mi bien (y por ventura, mereciendo mucho con Dios por la buena intención), me han mortificado y atormentado más que los otros [...] <sup>611</sup>.

Y añadirá que aquellos que tienen prendas especiales —como es su caso— es recibido como “enemigo común” pues parece que “usurpa los aplausos” que otros merecen. Pone como ejemplo la costumbre ateniense de expulsar a los más virtuosos o adelantados para que “no tiranizaran” la libertad pública. Citando a Maquiavelo dirá que se aborrece al que se señala (es decir, al que posee prendas) porque desluce a otros.

Brescia hace notar que al “aplauzo no solicitado”, se aúna la envidia y se pregunta si “¿no estará poniendo a funcionar Sor Juana su teoría sobre los beneficios negativos, aplicada a su caso? Se diría que es una exhortación a sus más «amorosos» detractores

---

<sup>611</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 452-3. (405)

(vaya paradoja): «no me hagan más favores, que la mayor fineza es dejarme libre», parece decir sor Juana”.<sup>612</sup> También es interesante ver cómo nuestra poeta entrelaza tres aspectos para mostrar su pensamiento en el tema de la libertad: los beneficios negativos, la envidia y la aceptación o no de la gracia o la liberalidad divina. Habla de cómo los beneficios que se le otorgan a personas que no están abiertas a recibirlos o tienen envidia de quien los hace, a pesar de que tienen razones para que su voluntad se mueva en otro sentido, desarrollan resistencias. Pone el ejemplo de los fariseos en el caso de Jesús, que al ver sus milagros buscan la forma de deshacerse de él, en lugar de admirar los milagros, recibirlos y/o agradecerlos. Y añadirá que por eso mismo no lo amaban, sino que lo aborrecían.

También acudiré a otros ejemplos para mostrar los efectos que en ciertas personas pueden tener los abundantes dones, debido a los cuales están en riesgo de envanecerse. Por ejemplo, los Césares romanos, que entre los aplausos por sus victorias siempre prevenían que algún personaje les recordara su mortalidad. Sor Juana razona que se requieren contrapesos a las alabanzas y sobre las calumnias (en una referencia clara al Soldado) dice:

[...] puedo asegurar que las calumnias algunas veces me han mortificado, pero nunca me han hecho daño, estas cosas creo que aprovechan más que dañan, y tengo por mayor el riesgo de los aplausos en la flaqueza humana, que suelen apropiarse lo que no es suyo, y es menester estar con mucho cuidado y tener escritas en el corazón aquellas palabras del Apóstol: *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* [...] para que sirvan de escudo que resista las puntas de las alabanzas, que son lanzas que, en no atribuyéndose a Dios, cuyas son, nos quitan la vida y nos hacen ser ladrones de la honra de Dios y usurpadores de los talentos que nos entregó y de los dones que nos prestó y de que hemos de dar estrechísima cuenta<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> Brescia, “Las razones de Sor Juana”, 98.

<sup>613</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 473. *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*: ¿Qué tienes tú que no hayas recibido? Y si lo has recibido ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido? (I Cor. IV,7)

Los dos aspectos: la envidia y los beneficios negativos que se “hacen” positivos, abordados por Brescia y Soriano Vallés, respectivamente, nos permiten ir un poco más allá. El hilo conductor sería que los beneficios generan una obligación de agradecimiento en quien los recibe. El beneficio no agradecido se convierte en cargo por la ingratitud; los beneficios para otros, pueden resultar en envidia; en tanto que los beneficios que Dios no nos hace (las finezas del amor divino de no otorgar finezas) estarían permitiendo al hombre la libertad de elegir su derrotero en la vida sin tener el “cargo” de la ingratitud. De hecho, incluye aquí la necesidad de reconocer que el único merecedor de aplausos por un don no es quien lo posee, sino Dios que lo ha otorgado.

Por otro lado, al reconocer como finezas los beneficios no otorgados, se pueden lograr dos cosas: “curar” la envidia que produce ver los beneficios otorgados a otros (al ver cuántas obligaciones de agradecimiento les atraen) y/o agradecer los que se tienen y aquellos que no se tienen (los beneficios negativos) para que se traduzcan en servicios prácticos, y así se conviertan en beneficios positivos.

Esto es lo que Fernández de Santa Cruz le replica a Sor Juana en su *Carta de Sor Filotea*: que ella debiera reconocer los muchos beneficios que Dios le ha otorgado para que los agradezca y los aumente, tema que —como se verá— seguirá siendo importante en la misión que Fernández de Santa Cruz se ha propuesto con nuestra jerónima. Incluso, le propone que aplique su entendimiento “al Monte Calvario, donde viendo finezas del Redentor e ingraticudes del redimido, hallará gran campo para ponderar excesos de un amor infinito y para formar apologías, no sin lágrimas contra una ingratitud que llega a lo sumo”<sup>614</sup>. En otras palabras, la mayor ingratitud estriba en no reconocer la fineza de la redención.

---

<sup>614</sup> *Ibíd.*, 696.

Otro asunto adicional que se aborda en la *Respuesta* y que tiene qué ver con las tradiciones filosóficas que nutren a Sor Juana, es la importancia de la razón. En las *Disputaciones Metafísicas*, Suárez explicita que la razón es la raíz de la libertad. En el apartado 21 de la sección V de la disputación XIX, que se titula “¿En qué facultad radica formalmente la libertad de la causa creada?”<sup>615</sup>, el granadino se aboca a explicar los fundamentos filosóficos para apuntalar esta tesis. Para él, la razón es la raíz de la libertad:

“...aunque Escoto, Enrique y otros digan que es sólo condición necesaria para la libertad, ya que es más cuestión de nombres pues ‘las potencias apetitivas siguen a las cognoscitivas’ [...] el apetito más perfecto radica próximamente en la potencia cognoscitiva más perfecta; luego también esta perfección formal de la libertad procede de la perfección de entender o de razonar. Por tanto... la libertad de la voluntad radica en la inteligencia de la razón”<sup>616</sup>.

Para Sor Juana, su razón, su entendimiento, será lo que le permita discernir y por lo tanto, ejercer su libertad. Por eso, defenderá que las mujeres son “tan racionales” como los hombres, pues ella encarna esta cualidad y la muestra como ninguna en su época. Hay obras en las que aborda el tema de la gracia y la libertad y otras en las que ensalza a la razón y el estudio como una cualidad notable en las mujeres. Por ejemplo, en los *Villancicos a Santa Catarina* (dedicados a Santa Catalina de Alejandría, mujer del siglo IV famosa por defender a través de su sapiencia las verdades de la fe), se lee:

---

<sup>615</sup> Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, 183-205.

<sup>616</sup> *Ibíd.*, 199.

De una mujer se convencen  
todos los sabios de Egipto,  
para prueba de que el sexo  
no es esencia en lo entendido.

¡Víctor, víctor!

--

¡Qué bien se ve que eran Sabios  
en confesarse rendidos,  
que es triunfo el obedecer  
de la razón el dominio!

¡Víctor, víctor!

--

Estudia, arguye y enseña,  
y es de la Iglesia servicio,  
que no la quiere ignorante  
El que racional la hizo.

¡Víctor, víctor!<sup>617</sup>

Este último pasaje se muestra conforme con la idea suareciana de que el conocimiento perfecciona al entendimiento y por lo tanto es más libre quien conoce más. Y esta libertad también será “fundamento de todo orden moral”. Esta congruencia entre el pensamiento sorjuanino con las *Disputaciones*, permite ver que Sor Juana puede llamarse con toda justicia suareciana.

Ahora bien, para encontrar los rastros de otras tradiciones y en particular, aquellas que Sor Juana pudo adoptar al final de su vida, conviene revisar lo poco que se conserva de la prosa de la jerónima, es decir, la correspondencia que sostuvo con Fernández de Santa Cruz y lo que éste pudo influir en la siguiente etapa de la monja. Para ello, es importante atender a lo que dice en la propia *Respuesta*:

---

<sup>617</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 171. (317)

[...] digo que recibo en mi alma vuestra santísima amonestación de aplicar el estudio a Libros Sagrados, que aunque viene en traje de consejo, tendrá para mí sustancia de precepto; con no pequeño consuelo de que aun antes parece que prevenía mi obediencia vuestra pastoral insinuación, como a vuestra dirección, inferido del asunto y pruebas de la misma Carta. Bien conozco que no cae sobre ella vuestra cuerdisima advertencia, sino sobre lo mucho que habréis visto de asuntos humanos que he escrito; y así, lo que he dicho no es más que satisfaceros con ella a la falta de aplicación que habréis inferido (con mucha razón) de otros escritos míos<sup>618</sup>.

Como hicimos notar antes, aquí Sor Juana parece aludir a sus obras publicadas en España, la manera más segura de que Fernández de Santa Cruz hubiese leído su poesía lírica. Sin embargo, enseguida se disculpa: “[...] no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna”. Tampoco hay que descartar la prevención que pudo tener nuestra monja poeta por el tema de la censura, vistas las consecuencias que tuvo la *Atenagórica* en las semanas posteriores a su publicación. Respecto a la poesía mística a la que parece animarle el Obispo, también es posible que —aunque este género era practicado por monjas e incluso mujeres casadas de la época— lo cierto es que las autoras no proliferaron y las que incursionaron en ello lo hicieron con escasa fortuna, pues la vara de Santa Teresa estaba muy alta, pero además, hubo no pocos de estos textos que fueron vistos con sospecha<sup>619</sup>.

Sin embargo, el tono con que Sor Juana se dirige al Obispo y las dos cartas encontradas en Puebla, que ya mencionamos, muestran aspectos diferentes a los que durante muchos años fueron analizados por los sorjuanistas. Según Rocío Fierro, el

---

<sup>618</sup> Alatorre, *Obras Completas*, 443 (405)

<sup>619</sup> Cfr. Lavrin, Loreto López, Glanz, Arenal. Tómese también en cuenta el ya citado caso de Ana Zayas, al que aludimos antes, a la cual el propio Fernández de Santa Cruz salvó de una investigación del Santo Oficio. Precisamente, Zayas solía escribir sobre temas religiosos que levantaron sospechas de “iluminismo”.

primer manuscrito encontrado en la biblioteca de la UPAEP, corresponde a una versión de la *Carta de Sor Filotea*, diferente a la que se publicó junto con la *Carta Atenagórica*. Así, esta investigadora menciona que:

[...] el uso del lenguaje, las palabras elegidas, el tono, así como las motivaciones de ambos documentos giran en dimensiones discursivas distintas y hasta contradictorias, con juegos ambivalentes en torno del poder y sujeción... el texto de sor Filotea, aunque firmado por una monja, está cargado del discurso de poder masculino y patriarcal, jerárquico y vertical imperante en el ambiente novohispano del siglo xvii, sobre todo dentro de la esfera eclesiástica y conventual. Se trata de una durísima reconvención en voz de una humilde y desconocida monja trinitaria<sup>620</sup>.

En cambio, el manuscrito encontrado en la biblioteca de Puebla en 2010, tiene otra lectura porque —aunque aquí tampoco aparece el nombre de Fernández de Santa Cruz— éste:

[...] está presente, a través de su pluma, como interlocutor masculino directo, amigo que reprende, que aconseja, que amonesta, pero sobre todo como él mismo, dando cierta tregua a su dignidad episcopal, haciendo a un lado la mitra y el báculo en un encuentro filial con la pluma más brillante de San Jerónimo, arrepintiéndose de lo que escribe, acomodando ideas, citas, frases que ciertamente no emulan las de su interlocutora en belleza, pero tratando de ponerse a su altura retórica, hablándole a la ausencia de la monja pero con la certeza de la respuesta<sup>621</sup>.

En otras palabras, el manuscrito encontrado hace unos años es una carta más cercana y filial que la que, al final, fue publicada bajo el nombre de Sor Filotea, pero que al destinarse a tal efecto, Fernández de Santa Cruz consideró más propia de las formas

---

<sup>620</sup> Fierro Trujillo, “Del discreto embozo de sor Filotea”, 258.

<sup>621</sup> *Ibíd.*

usadas en la época, en contraposición con un manuscrito “más familiar, cercano a una sensibilidad intimista [...] como un acto de su auténtica voluntad amorosa, amor a las letras, a la verdad, su verdad, a las personas, a las monjas, a Sor Juana”<sup>622</sup>.

De acuerdo con ello, el escrito del Obispo habría sido un texto distinto, más que por el contenido por el tono, el estilo, la sensibilidad que rezuma y esto contrasta con las fórmulas retóricas y un poco secas que se advierten en la carta que se publicó como proemio a la *Atenagórica*. El texto completo comparado puede revisarse en la compilación citada anteriormente, donde se reseñan nueve diferencias específicas, las cuales muestran frases modificadas respecto a las que aparecen en la *Carta de Sor Filotea*, lo que apuntala las consideraciones de Fierro Trujillo ya mencionadas.

Pero esto no hace más que abrir la nueva perspectiva que se advierte más claramente en los textos de la *Carta de Puebla* y la de *San Miguel* y que, para los fines de esta investigación, nos arroja otras tradiciones que estuvieron al alcance de Sor Juana. La *Carta de Puebla* es la más amplia y es inmediatamente posterior a la *Respuesta*, de hecho, es una “respuesta a la *Respuesta*”, fechada apenas unas dos semanas más tarde. De estas dos misivas analizaremos sólo lo más importante, tomando en cuenta que se dirigen a Sor Juana en el afán de continuar la labor de conducirla hacia una vía más contemplativa y menos especulativa. Esta tradición sería, quizás, la última que Sor Juana incorporara en su pensamiento, pero de ello no tendremos ya muestras escritas por la jerónima sino, acaso, algunos atisbos.

En la *Carta de Puebla*, el Obispo alude a lo dicho por el Soldado en su *Fe de Erratas*:

---

<sup>622</sup> *Ibíd.*, 259.

Siendo, pues, este mal necesario, no hay medio para evitarle, ni fuera prudencia responder a ese contrario, porque como dice S. Francisco de Sales, ¿qué se ha de sacar de resistir a las olas y los vientos sino levantar espuma? Grande agravio se hiciera V. md. y glorioso castigo diera a ese papel del Soldado i si la mereciera alguna atención o respuesta. Detracciones hay, dice Séneca, que sólo han de castigarse con el desprecio, porque los que hablan mal, por no saber hablar bien y murmuran más por costumbre que por enfermedad<sup>623</sup>.

Aquí, Fernández de Santa Cruz, ya metido de lleno a director espiritual de Sor Juana, le devuelve un beneficio “negativo”. Su carta es una verdadera respuesta a la *Respuesta*, pues a ella alude continuamente, la desglosa y con los mismos argumentos ahí vertidos, pretende convencer a su “hija espiritual” de “mudar de libros”. Fernández de Santa Cruz empieza por proponerle a Sor Juana que se inicie en la lectura del libro *Teología Mística* de Dionisio el Aeropagita (o Pseudo Dionisio), a quien se atribuye la autoría y quien como ya se comentó es el posible fundador de la teología negativa, y cómo ésta va encaminada a usar la vía afectiva como manera de conocer a Dios sin definir sus atributos, es decir, es un camino de acercamiento basado más en la oración contemplativa que en la especulación filosófica:

---

<sup>623</sup> Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana*, 193.

¿Cómo podría V. md. negarse a remedio que es el más agradable cebo a su inclinación? Para curar accidente que ocasionó el estudio la aconsejo que estudie prácticamente dos horas al día en la mística teología. ¿No será lástima que una violenta propensión a todas las ciencias sea defraudada de la principal? ¿Y que siendo grato empleo de su poderosa inclinación las naturales, escolástica teología y expositiva, sea tan desgraciada la mística que no la deba algún suspiro? Las demás son ciencias, ésta es altísima Sabiduría; las demás ilustran el entendimiento, ésta da sabor a la voluntad, que bebiendo de la misma fuente de la divinidad es inebriada con los inefables deleites y vehemencia del amor; es una ardentísima intuición, caliginosa claridad, altísimo conocimiento de Dios por un frutivo y suavísimo amor de este divino objeto íntimamente unido y poseído; es una dichosa ignorancia del entendimiento que, penetrando poco, hace que la voluntad ame mucho, porque por lo inaccesible de la luz, siendo confuso el entender, es ferventísimo el ejercicio de amar. Últimamente, para que arrastre esta divina ciencia nuestra afición bastaba la ventaja que hace a todas, pues cuando las demás nos hacen doctos, ésta hace juntamente santos<sup>624</sup>.

Aquí el Obispo se revela abiertamente como promotor de esta tradición que, por otro lado, no parece serle desconocida a Sor Juana. Uno de los elementos que pueden corroborarlo es lo que la poeta dice en la *Respuesta* acerca el Silencio:

[...] para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada. Fue arrebatado el Sagrado Vaso de Elección al tercer Cielo, y habiendo visto los arcanos secretos de Dios dice: *Audivit arcana Dei, quae no licet homini loqui*. No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir. Dice San Juan que si hubiera de escribir todas las maravillas que obró nuestro Redentor, no cupieran en todo el mundo los libros [...] <sup>625</sup>.

---

<sup>624</sup> *Ibíd.*, 196.

<sup>625</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 441-2.

Precisamente la *Teología Mística* del Aeropagita comienza con una expresión acerca del silencio, donde “están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas [...] la sabiduría divina de los cristianos [...]”<sup>626</sup>. Hay muchas más referencias en las obras de Sor Juana a los diversos modos de comprender esta tradición teológica, como podría ser el mismo *Primero Sueño*<sup>627</sup> o algunos de sus poemas y en especial, cuando alude a la “Santa Ignorancia” (sic) a la que en varias ocasiones le han pedido aspirar. Precisamente, Fernández de Santa Cruz menciona a Cusa y la “Docta Ignorancia” en esta *Carta de Puebla*. Cusa es uno de los más insignes seguidores del pseudo Dionisio y exponente de la tradición citada. La *Teología Mística*, que le ha sido sugerida por el Obispo a Sor Juana, muestra de inicio el propósito del método que propone:

[...] los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas [...]. Ojalá me sea concedido esto, y tú, amigo Teófilo, con un continuo ejercicio de la contemplación mística abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y no es, y en la medida posible, dejando tu entender, esfuérate por subir a unirte con aquel que está más allá de todo ser y conocer. En efecto, si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas<sup>628</sup>.

Hay que hacer notar que precisamente es este método el que llevará a la persona que incursiona en su práctica, hasta la contemplación. Los textos de Dionisio el

---

<sup>626</sup> Dionisio Aeropagita, *Obras Completas, Teología Mística* (Madrid: BAC, 2007), 245.

<sup>627</sup> Para más datos cfr. Olivares Zorrilla, “Sor Juana y Nicolás de Cusa”; donde la autora hace un análisis comparativo de *Primero Sueño* con la *Docta Ignorancia* de Cusa.

<sup>628</sup> Olivares Zorrilla, “Sor Juana y Nicolás de Cusa”.

Aeropagita sirvieron de aliento a toda una tradición contemplativa y de silencio, con San Benito, Juan Casiano, San Antonio y otros de los llamados Padres del Desierto. Fernández de Santa Cruz incita a Sor Juana a iniciarse en esta vía, compara su saber, su erudición, con lo que adquiriría si emprende este nuevo derrotero, incluso tomando como referencia todos los argumentos que ella esgrime en la *Respuesta* sobre el camino que ha seguido en sus estudios de cada ciencia, como un peldaño de la escalera hacia la ciencia más importante, la teología. Sor Juana describe su itinerario<sup>629</sup> “porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aun no sabe el de las ancilas?”, hablando del estudio que ella emprendió de lógica, retórica, física, música, aritmética, geometría, arquitectura, historia, derecho, etc. Ante eso, el Obispo dirá:

Pues, ¿no es lamentable desgracia emplear tan breve vida en muchas de las ciencias que, aprendidas, conviene olvidarlas, y no dar algo del tiempo a la Sabiduría con que se compra la vida eterna?

[¿]Qué importa disputar cultísimamente de la Sma. Trinidad, dice el devotísimo Kempis, si ignoro la ciencia que da vigor para no desagradar sino amar a la Sma. Trinidad[?]

¿Qué importa saber el curso de los cielos, la influencia individual de los astros, si ignoramos nuestras secretas torcidas inclinaciones?

¿Qué importa saber las medidas de la geometría si no sabemos compasar nuestras acciones?

¿Qué importa la destreza de la música, saber sus modos hilares y flébiles, si no trabajamos en concordar los movimientos de los sentidos a la razón, y de ésta a la suprema voluntad de Dios, origen de la imponderable felicidad que brota la tranquila, invariable igualdad entre lo próspero y adverso?

¿De qué sirve registrar en las historias los hechos de los reyes, los atrevimientos de los pueblos, cuando mejor será hacer guerra a nuestros males que saber los ajenos y enseñarles a la posteridad?

---

<sup>629</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 447.

Y termina esta parte con su propuesta:

Pues la teología mística práctica es la fuente de todos estos bienes, porque dispone la mente para recibir el singular ilapso<sup>630</sup> de Dios, en quien se hallan todas las demás facultades mejoradas; porque, uniéndola con su Último Fin, hace al hombre imperturbable en los peligros, en la ignominia feliz, en las tempestades sereno, en las adversidades constante, siempre libre, siempre tranquilo y siempre semejante a sí mismo. Es, finalmente, Olimpo donde no llegan los vientos de los acasos para inmutarle, ni se le atreven deseos ni temores<sup>631</sup>.

Como vemos, el Obispo se da el tiempo para aludir a cada uno de los argumentos de la poeta en el asunto de sus estudios, “las ancilas” de la teología a que alude en la *Respuesta*, y a cada uno de ellos les va oponiendo un mejor empleo a través de la vía contemplativa. Sor Juana recurre a San Jerónimo y Santa Paula como parte de su inspiración para el estudio: “[...] y más siendo hija de un San Jerónimo y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija”<sup>632</sup>. Fernández de Santa Cruz menciona tres veces en la *Carta de Puebla* a San Jerónimo y Santa Paula, para ponerlos como ejemplo:

[...] que emulase a sus nobles progenitores, S. Hierónimo y Sta. Paula (ambos llenos de ciencias), pero usando de ellas como maravillosos medios para pasar a conocer más la hermosura y poder de su Criador, y para encenderse en su amor, alcanzando victorias de sí, avasallando y triunfando de sus pasiones. Estas victorias quisiera yo que con sagrada envidia quitaran a V. md. el sueño [...]<sup>633</sup>.

---

<sup>630</sup> “Especie de éxtasis contemplativo, durante el cual se suspenden las sensaciones exteriores y queda el espíritu en un estado de quietud y arrobamiento” (DRAE).

<sup>631</sup> Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana*, 197.

<sup>632</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 447.

<sup>633</sup> Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana*, 198.

No olvida mencionar a San Agustín y citar a Sor María de Jesús de Agreda (por aquel entonces muy apreciada y comparada con Santa Teresa, incluso por Núñez de Miranda), quien pondera como “maestro que enseña” a Dios en la contemplación. Y para mostrarle a la jerónima qué es exactamente lo que el Obispo le propone hacer, alude a que ahora tendrá maestro “como el de San Agustín”, es decir, Dios, a través de admirar la naturaleza y hablando con éste a lo íntimo en el centro de su alma: “¡Oh, cuánto se aprende con tan sabio Maestro en una hora de oración! ¡Oh, cómo se sacia la más ambiciosa curiosidad, no sólo con las noticias más altas, pero también con las ínfimas de la naturaleza, sin que nada se encubra a la luz que Dios comunica al entendimiento!”<sup>634</sup>

También pone el ejemplo de Santa Gertrudis quien —dice— se perdió en los libros de ciencia por “un ligero abuso del estudio” que retardó y resfrió “el fuego de la devoción”, lo cual “lloraba”, ya que “se vio reducida al estado miserable de una vida común por demasiado entender”<sup>635</sup>. Finalmente, remata con estas palabras:

Entre pues V. md. con la intención y tesón con que se ha aplicado hasta aquí a las letras, en la escuela de la oración, que confío en pocos días experimentará las suavidades de tan agradable ejercicio, y se hallará en la conducta de tantos que no suspiran ni respiran sino por el Cielo; y que ayudado el blando natural de V. md. de las influencias de la gracia, ha de merecer que llueva la liberalidad de Dios, ansiosa de comunicarse, un rocío de fuego divino semejante al que encendió en el corazón de S. Hierónimo y Sta. Paula. Ésta será la súplica continua de mis oraciones, pidiendo también en ellas guarde Dios a V. md. muchos años en toda prosperidad.

Ángeles y marzo 20 de 91.<sup>636</sup>

---

<sup>634</sup> *Ibíd.*, 200.

<sup>635</sup> *Ibíd.*, 197.

<sup>636</sup> *Ibíd.*, 202.

Lo más probable es que esta exhortación de entrar “en la escuela de la oración” se refiera precisamente a la oración contemplativa, como se desprende de la carta, ya que parte de los hábitos diarios de la Orden de San Jerónimo consistía en rezos y oraciones, pero no está claro si de esta clase de oración y práctica. La posterior *Carta de San Miguel* es un texto mucho más breve donde, sin embargo, se nota un tema que a muchos se les ha pasado por alto: la “quebrantada” salud de Sor Juana, quien ya había mencionado este punto en la *Respuesta* <sup>637</sup>. La carta tiene fecha de enero de 1692, es decir, varios meses después de las tres anteriores y en ella se trasluce que Sor Juana ha estado ocupada en buscar nuevas lecturas que apoyen el estudio que le encomendó el Obispo, aunque éste le comenta:

¿Hasta cuándo hemos de ver solamente flores? Ya es tiempo de que V. md. dé maduros y sazonados frutos; y pues está en estado de poder enseñar, no dé pasos ociosos al aprender. Cíñase con constancia a un asunto, donde mezcle V. md. algo afectivo de la voluntad y a que pueda reducir las más especiosas noticias de cuanto ha leído. El que a mí se me ofrece es amparo y desamparo de Dios en Saúl, en que puede V. md. explayarse en documentos políticos, morales y místicos.

Según Soriano Vallés, esta indicación de Fernández de Santa Cruz es para que la monja trabaje en un texto sobre un tema que ya había abordado (Saúl en el Antiguo Testamento), pero que en este contexto alude a otro del predecesor de Fernández, Juan de Palafox, donde se explaya sobre la historia de Saúl y dice que “enseña a los príncipes en lo político, a los fieles en lo moral, a los espirituales en lo místico [...]”<sup>638</sup>.

¿Siguió Sor Juana la vía de la oración contemplativa, tal como se lo aconsejaba el Obispo de Puebla? Es difícil saberlo porque no se tienen muchas obras escritas

---

<sup>637</sup> Alatorre, ed., *Obras Completas*, 440. (405)

<sup>638</sup> Soriano Vallés, ed., *Sor Filotea y Sor Juana*, 242.

posteriores, si acaso los llamados *Enigmas entregados a la Casa del Placer*, cuya fecha de edición en Portugal es de 1695, según se desprende de las investigaciones<sup>639</sup>, aunque se ignore su fecha de elaboración. Lo único que sabemos, por los testimonios que ya hemos anotado, de *Fama y Obras Póstumas*, del biógrafo de Núñez de Miranda, Juan Antonio de Oviedo y del *Libro de Profesiones* de San Jerónimo, todo lo cual ya lo hemos reseñado ampliamente, es que Sor Juana estampó su firma con sangre en el mencionado *Libro de Profesiones* con una “Petición que en forma Casuística presenta al Tribunal Divino la Madre Juana Inés de la Cruz, por impetrar perdón de sus culpas”.<sup>640</sup>

Pocos textos de sor Juana levantaron tantos interrogantes como éste. Sin embargo, de entre las diversas explicaciones que se le han dado, la de Josefina Muriel en *Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda*<sup>641</sup> parece ser la más plausible, vistos los textos que comentamos más arriba. De acuerdo con Muriel, partiendo del hecho de que en la carta al P. Núñez (*Autodefensa*) ella había decidido con toda libertad que éste dejara de ser su confesor, cuando vuelve a llamarlo es muy probable que aceptara también el camino que Núñez de Miranda trazaba a sus dirigidas, sobre todo lo que se aprecia en los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola aplicados a las Señoras Religiosas*. Esta obra fue publicada en México en 1695, pero es muy probable que hubiera sido elaborada y practicada desde mucho tiempo antes, pues para ello se redactó como un manual, como era usual en Núñez de Miranda. Estos ejercicios suelen durar algunas semanas y en ellos se da un proceso de introspección que culmina con un

---

<sup>639</sup> Juana Inés de la Cruz, *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*, ed. Yadira Munguía (España: Ediciones Universidad de Navarra, 2019), 121. Véase también Martínez López, Enrique. “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos”. *Revista de Literatura*, 33

<sup>640</sup> Cfr. Alatorre, ed., *Obras Completas*, 520. (410)

<sup>641</sup> Josefina Muriel, “Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda” en *Y diversa de mí misma, entre vuestras plumas ando*, ed. Sara Poot Herrera (México: El Colegio de México, México 1993), 71.

cambio de vida aceptado que, en este caso, iría “de bueno a mejor”, según conjetura Muriel y añade que al final, Sor Juana:

[...] escribe la *Petición Causídica*. Este escrito, si lo examinamos con atención, no es otra cosa que la Confesión General o "Yo pecador", oración que todo católico, lo mismo hoy que en el siglo XVII, [...] declarando sus graves culpas ante Dios, la Virgen María y la Corte Celestial rogándoles su intercesión para alcanzar el perdón. Pero, en la *Petición Causídica*, esto mismo está escrito en el lenguaje de Sor Juana, que con su imaginación barroca todo magnifica, todo adorna, todo expresa bella y apasionadamente [...] como una realidad evidente a sus ojos, esto es, frente a un tribunal ante el cual, conceptuándose pecadora, confiesa e implora clemencia barrocamente, mientras cada uno del común de los fieles escuetamente pide a la misma corte celestial ‘...que intercedáis ante Dios Nuestro Señor’<sup>642</sup>.

En todo caso, lo del tribunal no es inédito. En el documento titulado *Testamento Mystico*, impresión póstuma de un texto que Núñez de Miranda dejó a las religiosas y que fue publicado por un “sacerdote congregante de la Purísima” después del fallecimiento del jesuita, se incluye la idea de hacer una especie de examen general de vida de la religiosa que esté próxima a morir (en este caso nunca sabremos si la quebrantada salud de Sor Juana era ya un indicio de su próxima muerte). En todo caso, dice Bravo que en:

---

<sup>642</sup> *Ibíd.*, 82. Recuérdese también el ejemplo de San Jerónimo en el que el Santo se enfrenta en un sueño ante un tribunal que lo condena por leer libros profanos. Véase el Capítulo II de esta tesis.

[...] el final del Testamento Mystico, se entrelazan con mayor intensidad la intención de un juramento o de un propósito declarados durante la existencia terrena, a los que se obliga la monja en vida, con su legado, y aunado al deseo de que éste se cumpla en la eternidad. Ambos juramentos adquieren, así, el doble nivel de lo ético y lo metafísico. El sentido pragmático-jurídico y el espiritual designan nuevamente la perdurabilidad de lo temporal en lo eterno, cuando la profesora declara que deberá responder en el «Tribunal de cuentas en el día de la cuenta y juicio universal» (f. 5r). Es sabido que el dicho tribunal de cuentas era una instancia administrativa en la que se examinaba y censuraba la contabilidad de todas las dependencias del Estado... Sin expresarlo, queda sugerido que las acciones presentadas en este Juzgado simbólico-moral se declaran finalmente en el Tribunal de Dios, que es el juicio que el Creador hace de los hombres después de su muerte. En estas palabras observamos la alternancia de planos y tiempos en el texto: el cronológico-terrenal y el espiritual-eterno. La suscrita se declara, como es común ante su Creador, indigna, «vil e ingrata criatura» (loc. cit.). El propósito de abandonar todo lo temporal se cifra en la triple acción verbal: «mi entendimiento solo piense, juzgue y discurra de el Cielo, sin atender á la tierra»<sup>643</sup>.

Algunos indicios hay que muestran que Núñez de Miranda y Sor Juana nunca estuvieron demasiado lejos uno de la otra, aunque sólo sea porque ella fue su alumna más brillante. Por ejemplo, en el año de 1690 las monjas bernardas hicieron la dedicación de la Iglesia de su convento. Para ello se llevaron a cabo varias celebraciones y se solicitaron obras escritas y entre ellas, se cuentan dos: las *Letras de San Bernardo*, de Sor Juana Inés de la Cruz y el sermón de Antonio Núñez de Miranda. Ambos textos parecen salidos de la misma pluma (ambos tratan del significado del templo en términos humanos y en términos teológicos).

---

<sup>643</sup> María Dolores Bravo Arriaga, *Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana: el discurso de la espiritualidad dirigida*, tesis de doctorado (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 130.

Otro ejemplo son los *Villancicos a Santa Catarina* (de Alejandría), una santa a la que Sor Juana alude constantemente como modelo de enseñanza de las Escrituras. En 1691, el Obispo de Antequera (o sea, Oaxaca), Isidro de Sariñana, quien fue alumno de Núñez de Miranda y muy cercano a él desde sus épocas de estudiante, le solicita a Sor Juana estos villancicos, los cuales, además, fueron muy celebrados por el propio Obispo y por su cabildo en los términos más elogiosos<sup>644</sup>. Como se ve, ambos andaban en los mismos círculos y con los mismos temas, cosa que —por lo demás— no debe extrañar, pues estamos hablando de un pequeño número de personajes que se conocían mucho y donde, desde luego, no había demasiados escritores con las dotes de Sor Juana y Núñez de Miranda.

Finalmente, aun cuando es muy difícil saber cuál fue el camino que siguió la práctica contemplativa que Fernández de Santa Cruz le sugirió a Sor Juana, hay tres romances, los catalogados con los números 56, 57 y 58 en las dos ediciones de las *Obras Completas* (Méndez Plancarte y Alatorre) y que posiblemente corresponden a su última producción, puesto que fueron incluidos en *Fama y Obras Póstumas* y no en los primeros volúmenes editados en España<sup>645</sup>. En estos poemas se muestra una lírica sorjuanina que intenta una expresión más emotiva y menos racional, en la descripción de los “efectos del amor divino”, tal como titula la autora a los primeros dos. Veamos la secuencia:

---

<sup>644</sup> Bénassy Berling, “La lucha por la libertad”, 465.

<sup>645</sup> Sobre los 3 romances mencionados existe un diferendo entre los dos editores de las *Obras Completas*. En ambos casos, estos poemas se incluyen en el volumen I, *Lírica personal*; pero en la primera edición de 1951, Alfonso Méndez Plancarte (Notas páginas 451- 454) comenta que estos tres romances son “acaso lo más pura y genuinamente místico de Sor Juana”. El análisis de Méndez Plancarte atribuye a la relación con Dios estos tres romances y en particular en el tercero, menciona que “el lince”, quien conoce sus secretos, es Dios mismo. En contraposición, Alatorre comenta en su introducción al volumen I (pp. XXXIV-XXXVII) que estos romances son una descripción de los desencuentros de Sor Juana con Núñez de Miranda y conjetura que estos poemas no los dio a la imprenta en los primeros dos volúmenes porque son “confesiones terriblemente personales e íntimas” y como dichos poemas no se conocieron hasta después de su muerte, “Castorena debe de haber pensado que databan de los años finales, los de la presunta ‘santidad’ ” y aventura que la “gracia que la excita” es Núñez, mientras que los “ojos” que Méndez Plancarte atribuye al amor divino, Alatorre los coloca en el confesor de Sor Juana. Independientemente de estas diferencias de criterio, lo cierto es que los tres romances mencionados sí muestran una forma diferente de abordar el amor que, como ya se mencionó en Sor Juana es regularmente un amor humano pero que, en este caso, indudablemente, alude a lo divino.

Del número 56, “Romance en que expresa los efectos del amor divino, y propone morir amante, a pesar de todo riesgo”:

Traigo conmigo un cuidado,  
y tan esquivo, que creo  
que aunque sé sentirlo tanto,  
aun yo misma no lo siento.  
Es amor; pero es amor,  
que faltándole lo ciego,  
los ojos que tiene son  
para darme más tormento.

...

Que amor que se tiene en Dios  
es calidad sin opuestos.  
De lo lícito no puede  
hacer contrarios conceptos,  
con que es amor que al olvido  
no puede vivir expuesto.  
Yo me acuerdo (¡oh, nunca fuera!),  
que he querido en otro tiempo  
lo que pasó de locura  
y lo que excedió de extremo;  
mas como era amor bastardo,  
y de contrarios compuesto,  
fue fácil desvanecerse  
de achaque de su ser mismo.  
Mas ahora (¡ay de mi!) está  
tan en su natural centro,  
que la virtud y razón  
son quien aviva su incendio.  
Quien tal oyere, dirá  
que si es así, ¿por qué peno?  
mas mi corazón ansioso  
dirá que por eso mismo.

¡Oh humana flaqueza nuestra,  
adonde el más puro afecto  
aún no sabe desnudarse  
del natural sentimiento!  
Tan precisa es la apetencia  
que a ser amados tenemos,  
que, aun sabiendo que no sirve,  
nunca dejarla sabemos.  
Que corresponda a mi amor,  
nada añade; mas no puedo,  
por más que lo solicito,  
dejar yo de apetecerlo.  
....

En este Romance Sor Juana muestra que “aunque sabe sentir” ese “cuidado tan esquivo” aún no lo siente, aunque sabe que es amor pero una clase de amor diferente porque “le falta lo ciego” y es lícito porque es de Dios pero “aun no sabe desnudarse del natural sentimiento”, es decir, aún no encuentra el cauce de la vía contemplativa que se enajena de sí y no pide nada, ninguna correspondencia.

El siguiente (57, “Romance al mismo intento”) es muy interesante, porque alude, justamente, a la Gracia excitante:

Mientras la Gracia me excita  
por elevarme a la esfera,  
más me abate hasta el profundo  
el peso de mis miserias.  
La virtud y la costumbre  
en el corazón pelean,  
y el corazón agoniza  
en tanto que lidian ellas.  
....

Oscurésese el discurso  
entre confusas tinieblas;  
¿pues quién podrá darme luz  
si está la razón a ciegas?  
...  
Amo a Dios y siento en Dios;  
y hace mi voluntad mesma  
de lo que es alivio, cruz;  
del mismo puerto, tormenta.  
....

Aquí descubre la lucha interna de quien recibe la gracia excitante pero lidia con su propia naturaleza y muestra cómo se oscurece el discurso, al tiempo que se pregunta quién podrá “darle luz, si está la razón a ciegas”.

Por último, en el número 58, “Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos amorosos) a Cristo Sacramentado, día de comunión”, parece haber encontrado ya un tono mucho más parecido a lo que se denomina poesía mística:

Amante dulce del alma,  
bien soberano a que aspiro;  
tú que sabes las ofensas  
castigar a beneficios;  
    divino imán en que adoro:  
hoy, que tan propicio os miro,  
que me animáis la osadía  
de poder llamaron mío;  
    hoy que en unión amorosa  
pareció a vuestro cariño,  
que si no estabais en mí,  
era poco estar conmigo;

hoy, que para examinar  
el afecto con que os sirvo,  
al corazón en persona  
habéis entrado vos mismo,  
pregunto: ¿Es amor o celos  
tan cuidadoso escrutinio?  
Que quien lo registra todo  
da de sospechar indicios.

Mas ¡ay, bárbara ignorante,  
y qué de errores he dicho,  
como si el estorbo humano  
obstara al lince divino!

Para ver los corazones  
no es menester asistirlos;  
que para vos, son patentes  
las entrañas del abismo:

con una intuición, presente  
tenéis, en vuestro registro,  
el infinito pasado  
hasta el presente finito.

Luego no necesitabais,  
para ver el pecho mío,  
si lo estáis mirando, sabio,  
entrar a mirarlo, fino;

luego es amor, no celos,  
lo que en vos miro.

Podríamos decir que, en este último Romance se entabla una relación entre Sor Juana y “Cristo sacramentado” en un lenguaje más íntimo, aunque no exento de la proverbial capacidad de disección racional de la jerónima: “con una intuición, presente tenéis en vuestro registro, el infinito pasado hasta el presente infinito”, que alude a la Ciencia de Visión atribuida a Dios. Genio y figura, diría Xirau, pero sin duda hasta en la

poesía amorosa —o mística, si se quiere—, Sor Juana demuestra su cierta, viva y tenaz mirada crítica y racional, soporte de la filosofía.

## CONCLUSIONES

Hemos hecho un recorrido por la vida y la obra en prosa de Sor Juana Inés de la Cruz, con el fin de probar nuestra hipótesis acerca de la ruta filosófica que siguió y sus aportes al pensamiento novohispano. Ella pudo, gracias a su talento literario y, aunque en gran parte en forma autodidacta, acceder al conocimiento de su tiempo y alcanzar un saber que, incluso para un hombre en su época, hubiese resultado muy notable. Pudimos comprobar con claridad nuestra hipótesis de que la obra de Sor Juana Inés de la Cruz refleja la asimilación de la tradición suareciana que le llega directamente a través de su mentor y confesor, Antonio Núñez de Miranda quien, además, escribe él mismo, en un manuscrito hasta ahora inédito, una obra que sintetiza y presenta de forma sucinta los argumentos de la Ciencia Media y los Auxilios de la Gracia, tesis que desarrollaron Luis de Molina y Francisco Suárez primero en España y después en Portugal, en las Universidades de Coímbra y de Évora. Dicho manuscrito de Núñez de Miranda lo encontramos en la Biblioteca Nacional y de él fueron paleografiados y traducidos segmentos escogidos por su pertinencia a esta tesis, por Edgar Vargas Oledo y revisados por el Doctor Ramón Kuri Camacho, especialista en el barroco jesuita novohispano.

A través de la comparación de los textos del manuscrito, de las obras de Luis de Molina y de Francisco Suárez, de otros documentos de Núñez de Miranda y las obras en prosa de Sor Juana, fue posible establecer la correlación entre ellos y probar la huella que dejaron en la jerónima.

También fue posible demostrar que en la obra en prosa de la monja novohispana, su idea de libertad más que corresponder a una idea moderna de orden social y político, está vinculada a la noción suareciana del uso del libre albedrío, como un don que Dios le otorga al ser humano. En ese sentido, Sor Juana pertenece a la tradición barroca jesuita

que para la época y circunstancia representaba la vanguardia, tanto por la concepción de la razón como raíz de la libertad, como porque ésta se considera el fundamento de todo el orden moral.

Asimismo, de la lectura de los tres textos en prosa que se conservan de ella, fue posible probar que para Sor Juana lo más importante era contar con la oportunidad de acceder al conocimiento, es decir, a través de su itinerario alcanzar la libertad intelectual que le permite observar el mundo y, como consecuencia, describirlo e interpretarlo en su vasta obra poética y sus pocos textos en prosa.

El itinerario que seguimos inicia situando a la poeta novohispana en su siglo y desde su perspectiva de monja católica, tomando como base la metodología propuesta por Quentin Skinner, para acercarnos directamente a los textos originales y situarlos en su época. Así, en el Capítulo I abordamos los principales rasgos —descritos por ella misma— de la personalidad de la monja jerónima, quien desde muy niña tuvo una vocación “irresistible” por los libros y el acceso al conocimiento. Esta vocación fue tan fuerte que la llevó a dejar de lado cualquier otro deseo o posibilidad para su vida, de tal forma que —vistas las opciones que una mujer de su tiempo podía elegir— y sin detrimento de una fe que sin duda poseía, decide tomar los hábitos de religiosa y ya en ello, dirigirse a aquel convento que le asegurara las condiciones para proseguir con su educación, ya bastante adelantada para su edad y su época.

Sin olvidar su paso por la Corte Virreinal, que a no dudar le proveyó de experiencias que supo reflejar en su poesía, lo que verdaderamente apasiona a Juana es la lectura de los filósofos, de la antigüedad a su tiempo, y los aprendizajes en ciencias diversas que obtiene de su extensa biblioteca, un hecho insólito para una monja que ni nació rica ni acudió a la universidad, posibilidad inexistente por lo demás.

Aún así, podemos asegurar que Juana Inés contó con la ayuda de buenos mentores, algunos de ellos sobresalientes, que le facilitaron su acceso al conocimiento y una amplia formación en términos de habilidades retóricas, literarias y de una cultura adecuada a su tiempo: el siglo XVII novohispano, crisol de tradiciones filosóficas, cosmovisiones diversas y a veces encontradas, asentamiento de una visión del mundo de fuerte raigambre medieval pero abierta a una modernidad en el sentido del “encuentro con el Otro” y el sincretismo cultural forjado a través del mismo, y con una explosión de estilos divergentes que se materializan en el barroco.

Esta poeta y dramaturga no sólo va a descollar en el estilo literario de su época, sino que, gracias a su capacidad de aprender —que la lleva a la erudición— logra transmitir en sus obras tanto corrección estilística, como un contenido amplio en propuestas novedosas, integradoras de culturas, afirmación de la condición humana en su libertad y lo que ésta implica para la creación de la propia identidad.

Nos acercamos así a este proceso, para descubrir en él una existencia humana excepcional que nos entrega la experiencia de la plenitud de la palabra. Experiencia poética vital en la que tiene lugar una suerte de transfiguración o de transformación de la vida cotidiana en poemas, autos, letras sacras, etc., de una gran drama escénico universal. Drama de la vida cotidiana al que Juana Inés consagró su vida en el arte de la palabra.

Sor Juana sería también, de forma consciente y consentida, una activa promotora de los valores evangélicos, sobre todo en cuanto a la aceptación de las diferencias, el reconocimiento universal de la dignidad de cada persona y los dones de la razón y la voluntad, donde se asienta el ser libre y responsable de su acción en el mundo, valores plenamente cristianos y decididamente jesuitas. Esta sería una tradición que ella absorbe gracias a la formación que le proporciona su principal mentor, Antonio Núñez de Miranda con quien, sin embargo, entrará en conflicto haciendo uso precisamente de los

instrumentos intelectuales que él le ayudará a desarrollar: su razón, su autonomía, su libertad de elección y su propia interpretación de cuál sería la vía de conocimiento que escogerá, tanto para ejercer su libertad de pensamiento como para ir en camino de la sabiduría, la salvación de su alma y su relación con Dios, todo siempre dentro de la ortodoxia.

Juana Inés es, pues, una escritora barroca en cuanto a sus temáticas y sus estilos. El valor literario de sus obras, muy celebrada durante su vida, cosa que no suele ser común con los escritores notables, será, sin embargo, soslayada durante dos siglos (el XVIII y XIX) para resurgir con fuerza en el siglo XX, donde habrá una profusión de ensayos, estudios, novelas y encuentros de especialistas en su vida y obra, para redescubrir su aporte cultural, pero también para disertar sobre su vida, sus razones para tomar decisiones y el entorno que vivió en siglo XVII, tan importante para la formación de la conciencia nacional.

En este sentido, sus tópicos abarcarán no sólo amplios espacios culturales, desde la antigüedad, lo clásico, lo medieval y lo renacentista o lo moderno; sino lo filosófico, desde el aristotelismo, la escolástica medieval, el neoplatonismo y lo hermético, incluyendo la vía negativa de los místicos, hasta la modernizada escolástica de la propuesta jesuita de Francisco Suárez. Sor Juana es protagonista de una visión filosófica que apela a la razón, con la cual el hombre comprende su mundo y lo cuestiona y transforma. Tanto su formación como la comprensión de su entorno específico, el barroco jesuita novohispano, como le llama Ramón Kuri Camacho, será el mundo desde el cual la monja jerónima desarrolle su aporte filosófico.

Con el análisis de los escasos textos en prosa de la autora, apoyados ligeramente en algunos ejemplos de su lírica y dramaturgia, pudimos comparar su pensamiento con el de autores escogidos, como Molina y Suárez, jesuitas refugiados en Coimbra, Portugal,

debido a la Polémica *De Auxiliis* con los dominicos. Esta polémica, si bien para muchos autores no resulta tan llamativa, es en realidad una importante aportación del pensamiento jesuita a la propuesta del nuevo hombre que se enfrentará a la modernidad del racionalismo y a la novedad del descubrimiento de los pueblos americanos. Hay que resaltar, además, que dicho aporte se da justamente en el contexto de la Reforma encabezada por Lutero y la llamada Contrarreforma, a través del Concilio de Trento, momento crucial en que la Iglesia Católica retoma sus dogmas más importantes e inaugura un estricto control de la ortodoxia y de la praxis de sus miembros, en tanto que el mundo protestante prescinde de las intermediaciones para buscar un camino diverso hacia la cosmovisión del mundo.

Herederos de la propuesta de Suárez son los jesuitas novohispanos, entre quienes se encontraba precisamente Antonio Núñez de Miranda, el mentor de Sor Juana, autor de un manuscrito en latín, hasta ahora inédito, del cual logramos traducir algunos fragmentos importantes y que sintetiza las teorías de Molina y Suárez, para tener un manual que permita la enseñanza de sus propuestas filosóficas a los alumnos de los colegios jesuitas en el Nuevo Mundo.

El grupo al que pertenece Núñez de Miranda será el formador de las élites criollas en Nueva España y otros virreinos, a través de sus colegios, y tendrá por ello una incidencia fundamental en la manera cómo se conformará el pensamiento de las nuevas sociedades surgidas del mestizaje en el Nuevo Mundo. Los jesuitas, además, tendrán un impacto muy grande en la formación de otros estratos sociales, a través de escuelas pero también con sus misiones y el uso de sus pedagogías de teatro para explicar las verdades del Evangelio.

Sor Juana tuvo, pues, la impronta jesuita que incluye la tradición aristotélico-tomista que Molina y Suárez asumen y a la cual le aportan descubrimientos novedosos,

pero también —como se probó al comparar otros textos—, beberá de fuentes complementarias, como la llamada vía negativa que tiene a Dionisio Aeropagita, San Bernardo y Nicolás de Cusa entre sus más conspicuos representantes. Ellos, con su propuesta de un Dios inaccesible al entendimiento humano, nos revelan un mundo donde la divinidad se mantiene ajena al devenir del hombre, espacio que Sor Juana asume como el terreno humano que le permite actuar con libertad para afianzarse y por otro lado, para acceder a un tipo de conocimiento inefable. Esta vía llamada “negativa” (que incluye en San Bernardo los beneficios que Dios deja de hacer al hombre para su propio crecimiento), será otra de las tradiciones que Sor Juana adoptará, con mayor atención hacia el final de su vida, pero que completan su pensamiento y le dan fuerza a su propuesta de libertad. Es decir, no sólo no le quitan fuerza a su tradición suareciana, sino que la robustece.

Es importante destacar el papel que cumplió el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien, con un conocimiento más fino de la personalidad de Sor Juana —a quien trata ya en la madurez— y una propuesta sugerente sobre la búsqueda del conocimiento de lo inefable sobre vías alternativas, logra despertar el interés de la poeta novohispana y propiciar una relación epistolar de la que, desgraciadamente, tenemos pocas muestras, aunque suficientes para intuir el itinerario final de la trayectoria intelectual y espiritual de la jerónima.

Y aun cuando son importantes para comprender su mundo y la forma cómo fue incorporando las tradiciones filosóficas que nutrieron su pensamiento, los incidentes ocurridos en la vida de Sor Juana no constituyeron el foco principal de este trabajo, de forma que no podemos dar opiniones acerca de las presiones de autoridad, si las hubo, o bien otras razones por las cuales ella decide, al final de su vida, deshacerse de su preciada

biblioteca o entrar en un proceso de internalización al modo ignaciano, de la mano de su maestro Núñez de Miranda.

Podemos saber que lo hizo, pero no las razones que la llevaron a ello, aunque —una vez conocida su trayectoria y su forma valiente de expresar sus ideas y defender su propio raciocinio y voluntad asentada en él— sí podemos inferir que, no importa cuál haya sido el motivo de sus decisiones, éstas fueron tomadas libremente. En ese sentido, también la figura de Núñez de Miranda —tan desacreditada por una lectura que no contaba con toda la información que hoy se tiene— debería sea reevaluada no sólo en sí misma, sino como alguien fundamental en la formación y desarrollo del pensamiento de Sor Juana.

Asimismo, no podemos soslayar el aporte que la poeta novohispana hace a la educación femenina demostrando con sus actos, que el acceso a la educación y a la cultura no debía ser vedado a las mujeres y que en cuestión de talento, el sexo no hace diferencias. Además, hay que resaltar que un punto fundamental para que hoy podamos disertar sobre la obra de Sor Juana, fue el hecho de que su obra fue preservada gracias a la publicación de sus textos en un momento en que publicar —sobre todo en la metrópoli madrileña— no era cosa fácil, lo cual logra gracias a la invaluable labor de su amiga, la Condesa de Paredes, la entrañable Lissy. Una muestra de que la amistad femenina es primordial en el impulso de las mujeres hacia el conocimiento.

Si bien no fue parte de esta investigación un análisis sistemático y comparativo con textos filosóficos de la obra lírica y dramática de Sor Juana, creemos que esta sería una invaluable aportación para completar la propuesta filosófica de la monja jerónima. Asimismo, la traducción del resto del manuscrito sobre la Ciencia Media y los Auxilios Divinos de Núñez de Miranda, sería un trabajo que queda pendiente para los latinistas y

los estudiosos de esta propuesta de libertad de los jesuitas y su impacto en la filosofía iberoamericana.

Consideramos, además, que la propuesta del barroco jesuita sobre la libertad, desarrollada sobre todo por Luis de Molina y Francisco Suárez, que hacen al hombre responsable de su acción en el mundo, además de que reconoce el derecho natural de las personas y de los pueblos, lo que prefigura la idea moderna de los Derechos Humanos, es una herencia que los países de Iberoamérica tendremos que revalorar, a la luz de una comparación necesaria entre los procesos de colonización de otros pueblos y sus motivaciones filosóficas (o la ausencia de ellas). Tendríamos, sin duda, muchas razones para sentirnos orgullosos de la doble herencia, indígena y española, con sus otros aportes raciales, que cupieron en el marco de la Conquista y el desarrollo de la cultura y la identidad de la región.

**Esta tesis forma parte del proyecto de investigación Autoridad, Libertad y Dominio en las transformaciones de México. Una aproximación de los argumentos filosóficos fundamentales. Primera etapa: la Ilustración mexicana de los siglos XVIII y primeros años del XIX. UP-CI-2019-FIL-MX-36 del Fondo de Investigación UP 2019.**

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo habría sido imposible sin la guía experimentada y amistosa de la Dra. Virginia Aspe Armella, novohispanista ampliamente reconocida. Mención especial merece también Edgar Vargas Oledo, el latinista traductor del manuscrito en latín hallado en la Biblioteca Nacional, por su paciente trabajo y gran entusiasmo. Al Doctor Kuri Camacho por la atención y sus consejos tan pertinentes como amables. Agradezco también a mis auxiliares de investigación quienes, cada uno en su tiempo, se turnaron para acompañarme en esta empresa. Gracias a María Inés del Rocío García Arroyo, Jimena Da Silva, Adrián Gastélum, Pablo Hoz Canabal y Adriana del Moral; a Jocelyn García por la corrección y el formato. Especiales agradecimientos a Honorio López Alfonso, quien me apoyó y asesoró infinitas veces. Y, desde luego, gracias a mi familia que tuvo una paciencia increíble. A mi esposo, José Luis, quien fue el principal animador de mis estudios; a mis hijos, propios y del corazón: Amaranta, Antonio, José Pablo, Mariam y Pablo Antonio.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes Primarias

- Alatorre, Antonio, ed. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.<sup>646</sup>
- De Hipona, Agustín. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- De Molina, Luis. *Concordia de Libre Arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducido por Juan Antonio Hevia Echevarría. Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 2007.
- Méndez Plancarte, Antonio, ed. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Núñez de Miranda, Antonio. *Tratado sobre la Ciencia de Dios / Tratado sobre la Ciencia Media y sobre los Auxilios*. Paleografiado y traducido por Edgar Vargas Oledo, México, 1669.<sup>647</sup>
- Rodríguez Garrido, José Antonio. *La Carta Atenagórica de Sor Juana: textos inéditos de una polémica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Soriano Vallés, Alejandro, ed. *Sor Filotea y Sor Juana: cartas del Obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. España: Tecnos, 2011.
- Tapia Méndez, Aureliano, ed. *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor: autodefensa espiritual*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1981.

### Fuentes secundarias

#### (impresas)

#### Libros

- Abreu Gómez, Ermilio. *Iconografía de Sor Juana*. México: Museo Nacional de México, 1934.
- \_\_\_\_\_, ed. *Poesías completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Editorial Botas, 1940.

---

<sup>646</sup> En cada obra se pondrá el número que le fue asignado por los editores para facilitar la consulta

<sup>647</sup> Versión inédita en el Anexo III de este trabajo.

- Alatorre, Antonio. *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer*. México: El Colegio de México, 1994.
- \_\_\_\_\_. y Martha Lilia Tenorio. *Serafina y Sor Juana: 2a. Edición (“corregida y muy aumentada”)*. México: El Colegio de México, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Sor Juana a través de los siglos*. México: El Colegio de México / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Alonso Pedraz, Martín. *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*. 2. México: Aguilar, 1990.
- Aspe Armella, Virginia. *Approaches of the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*. Traducido por Erick Norvelle y Mario Murgia. México: Aliosventos Ediciones / Universidad Panamericana / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2018.
- Báñez, Domingo. “Apología Fratrum Praedicatorum”. En *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. I. Compilado por Raoul de Scorraile. Barcelona: Subirana, 1917.
- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Bénassy Berling, Marie-Cécile. “La lucha por la libertad en Sor Juana Inés de la Cruz”. En *Sor Juana Inés de la Cruz*. Coordinado por Luis Sáinz Medrano Arce. España: Bulzoni Editore, 1997.
- Benítez Grobet, Laura. “Sor Juana Inés de la Cruz y la Filosofía Moderna”. En *La literatura novohispana: Revisión crítica y propuestas metodológicas*, editado por José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Beorlegui Rodríguez, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. España: Universidad de Deusto, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: la filosofía durante la colonia española y portuguesa*. España: Universidad de Deusto, 2010.
- Beuchot, Mauricio. *Sor Juana una filosofía barroca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Trazos en el camino del pensar Barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessor and Their Female Penitents, 1450-1750*. New York: Cornell University Press, 2005.
- Bonet, Alberto. *La Filosofía de la Libertad en las Controversias Teológicas del siglo XVI*

- y primera mitad del XVII*. Barcelona: Imprenta Subirana, 1932.
- Brading, David. *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria Criolla*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.
- Bustillo, Carmen. *Barroco y América Latina: un itinerario inconcluso*. Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana / Equinoccio / Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1996.
- Buxó, José Pascual. *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su Sueño*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Castellanos, Rosario. *Sobre Cultura Femenina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Castorena Ursúa, Juan Ignacio. *Fama y obras póstumas del Fénix de México, Décima Musa, poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa profesora en el Convento de San Gerónimo de la Imperial Ciudad de México*. España: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700.
- Chávez, Ezequiel Adeodato. *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz: y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*. España: Casa Editorial Araluce, 1931.
- Chávez Castro, Adriana. *Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Editores Mexicanos Unidos, 2005.
- Concilio de Trento*. Traducido por Ignacio López de Ayala. México / París: Librería de Ch. Bouret, 1787.
- De Claraval, Bernardo. *Obras completas*. Traducido por Jaime Pons. Barcelona: S. J, 1925.
- De Cusa, Nicolas. *La Visión de Dios (De Visione Dei)*. Traducido por Ángel Luis González. España: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.
- De Eguiara y Eguren, Juan José. *Prólogos a la Biblioteca mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- De la Cruz, Juana Inés. *Enigmas ofrecidos a la soberana asamblea de la Casa del Placer*. Editado por Yadira Munguía. España: Ediciones Universidad de Navarra, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Inundación Castálida*. Editado por Aureliano Tapia Méndez. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Los Empeños de una casa*. Editado por Julio Jiménez Rueda. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1940.

- \_\_\_\_\_. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. México: Grupo Feminista de Cultura, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Soledades. Primero Sueño*. Editado por Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Dionisio Aeropagita. *Obras Completas, Teología Mística*. Madrid: BAC, 2007.
- Enciclopedia biográfica de la mujer*. I-II. España: Ediciones Garriga, 1967.
- Enríquez Calleja, Isidoro. *Las tres celdas de Sor Juana*. México: Editorial Intercontinental, 1953.
- Fernández, Sergio. *Homenajes: a sor Juana, a López Velarde, a José Gorostiza*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972.
- \_\_\_\_\_, ed. *Una antología general de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Secretaría de Educación Pública / Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Fierro Trujillo, Rocío Hitzel. “Del discreto embozo de sor Filotea, a la ilustrísima pluma de Manuel Fernández de Santa Cruz: aproximaciones a un manuscrito inédito de la ‘Carta de sor Filotea de la Cruz a Sor Juana’”. En *Arte, Poder y Cultura en el Nueva España*. Compilado por Robin Ann Rice. New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016.
- Flores, Miguel Cirilo. *Los Juristas*. España: Universidad de Salamanca, 2012.
- García Álvarez, Jesús. *El pensamiento filosófico de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 1997.
- García Cárcel, Ricardo, coord. *Historia de España Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Gaxiola de Almada, Blanca Elva. *Los Amores de Juana Inés*. México: El Labrador, 1990.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Berta Ares Queija. *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. México / Sevilla: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos, 2004.
- González Boixó, José Carlos, ed. *Poesía Lírica de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Red Editorial Iberoamericana, 1993.
- Herrera Guillén, Rafael. *Tratado del pensamiento del corazón*. España: Universidad de Murcia, 2004.
- Herrera Zapién, Tarsicio. *Buena Fe y Humanismo en Sor Juana*. México: Porrúa, 1984.
- \_\_\_\_\_. *López Velarde y Sor Juana, feministas opuestos: y otros ensayos premiados*. México: Porrúa, 1984.
- Hill, Ruth. *Sceptres and Sciences in the Spains. Four Humanists and the New Philosophy (ca. 1680-1740)*. U. K.: Liverpool University Press, 2017.

- Inmujeres, *Sor Juana Inés de la Cruz entre nosotras*. México: Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México, 2006.
- Junco, Alfonso. *Al amor de Sor Juana*, México: Editorial Jus, 1951.
- Kuri Camacho, Ramón. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. México: Universidad Veracruzana, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- La nube del no saber*. España: Ediciones Paulinas, 1981.
- Leonard, Irving Albert. *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Méndez Plancarte, Alfonso. *Crítica de críticas sorjuaninas*. Compilado por Octaviano Valdés. México: Ediciones Las Hojas del Mate, 1981.
- \_\_\_\_\_. y Alfonso G. Salceda, eds., *Documentos en el Libro de Profesiones del Convento de San Jerónimo, IV*. México: n. d., 1957.
- \_\_\_\_\_. *Poetas novohispanos: 1621-1721*. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.
- Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Editorial Jus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Los recogimientos de Mujeres*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda”. En *Y diversa de mí misma, entre vuestras plumas ando*. Editado por Sara Poot Herrera. México: El Colegio de México, México 1993.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Peñalosa, Joaquín Antonio. *Alrededores de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1997.
- Pérez-Amador Adam, Alberto. *De finezas y libertad. Acerca de la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz y de las ideas de Domingo de Báñez*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Pliego Ramos, Ana Isabel. “Antonio Núñez de Miranda, S.J. (1618-1695)”. En *Antología del Pensamiento Filosófico Novohispano. Siglo XVII*. Compilado por Virginia Aspe Armella. México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2018.

- \_\_\_\_\_. “El sentido religioso de lo humano, la virtud en lo cotidiano, estudio crítico de las obras selectas del P. Antonio Núñez de Miranda”. En *Análisis Crítico de Textos Filosóficos Siglo XVII*. Compilado por Virginia Aspe Armella. México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2018.
- \_\_\_\_\_. *El Misterio de la Libertad. Humanismo Jesuita en Francisco Javier Clavijero desde Historia Antigua de México*. México: Editorial Porrúa / Universidad Panamericana, 2019.
- Pfandl, Ludwig. *Sor Juana Inés de la Cruz, la décima musa de México: su vida, su poesía, su psique*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Poot Herrera, Sara, ed. *Y diversa de mí misma, entre vuestras plumas ando*. México: El Colegio de México, 1993.
- Proust, Marcel. *En busca del Tiempo Perdido. Por el Camino de Swann*. 1. Buenos Aires: Pluma y Papel Ediciones, 2002.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas, Letras de la Nueva España, XII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Cartas de San Jerónimo*. España: Biblioteca de Autores, 1962.
- Sainz Baráin, Isabel. *El “tocolín” en los fastos novohispanos: una muestra de sincretismo cultural*. España: Universidad de Navarra, 2016.
- Schmidhuber de la Mora, Guillermo. *Amigos de Sor Juana. Sexteto Biográfico*. México: Bonilla Artigas Editores, 2014.
- \_\_\_\_\_. *De Juana Inés de Asuaje a Juana Inés de la Cruz: el libro de profesiones del Convento de San Jerónimo de México*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013.
- Soriano Vallés, Alejandro. *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz: Bases Tomistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La hora más bella de Sor Juana*. México: El Centauro / Instituto Queretano de la Cultura y las Artes / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sor Juana Inés de la Cruz. La Doncella del Verbo*. México: Editorial Garabatos, 2010.
- Soto Rangel, Laura. “Francisco Suárez ante la polémica de auxiliis. El problema del libre arbitro”. En *Francisco Suárez, Metaphysics, Politics and Ethics*. Editado por Mario Santiago De Carvalho, Manuela Lázaro Puliso y Simone Guidi. Portugal: Universidad de Coímbra, 2020.
- Störig, Hans Joachim. *Historia universal de la Filosofía*. Madrid: Tecnos, 1990.

- Suárez, Francisco. *Tractatus de Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de las Leyes y del Dios Legislador*. Editado por José Ramón Eguillor Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Tostado Gutiérrez, Marcela. *El álbum de la mujer: Antología ilustrada de las mexicanas*. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- Trabulse, Elías, ed. *Cartas de Serafina de Cristo 1691, Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Gobierno del Estado de México, 1996.
- Velásquez García, Erik y otros. *Nueva Historia General de México*. México: El Colegio de México, 2010.
- Widow, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*. Chile: RIL Editores, 2014.
- Xirau, Ramón. *Genio y Figura de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: El Colegio Nacional, 2016.
- \_\_\_\_\_. “*Sor Juana: Primero Sueño. La dialéctica del conocer*”. En *Antología*. México: Diana, 1989.
- Zambrano, Francisco. *Diccionario Bio Bibliográfico de la Compañía de Jesús*. XVI. México: Jus, 1961.
- Zatrilla y Vico, José. *Poema Heroyco al merecido aplauso de Soror Ivana Inés de la Crvz*. Editado por Aureliano Tapia Méndez. México: Al voleo, el troquel, 1696<sup>648</sup>.

## Tesis

- Bravo Arriaga, María Dolores. *Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana: el discurso de la espiritualidad dirigida*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Velásquez Figueroa, Macaria Magloris. *Débora como modelo de liderazgo femenino por la iglesia*. Tesis de Licenciatura, Universidad Rafael Landívar, 2014.

## Artículos

- Alatorre, Antonio. “La carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXV/ 2 (1987): 591-673.

---

<sup>648</sup> Edición facsimilar.

- Atienza López, Ángela. "De Beatarios a Conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna". *Historia Social*, 57 (2007): 145-68.
- Carreño Velázquez, Elvia. "Antonio Núñez de Miranda y los libros para la formación femenina en la Nueva España". *Titivillus: Revista internacional sobre el libro antiguo*, 1 (2015): 295-303.
- Castro Pallares, Alfonso. "Los empeños de una casta". *Efemérides Mexicana*, 34 (1994).
- García Cuadrado, José Ángel. "Báñez: entre la controversia y el olvido". *Azafea, revista de filosofía*, 18 (2016): 147-69.
- Gerson, Jean Charlier. "Tratados de Potestate Ecclesiae y de Mystica Theologica Practica". *Estudios*, 109 (2014): 159-63.
- Glanz, Margo. "La ascesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla". *Anales de literatura Hispanoamericana*, 25 (1996): 92.
- González-Ayesta, Cruz. "Escotismo y Tomismo en la interpretación Suareciana del entendimiento como potencia". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011): 137-150.
- \_\_\_\_\_. "La influencia de Escoto sobre la Concepción de la Libertad Expuesta por Suárez en la Disputación XIX". *Bibliografía Suareciana* (2009): 243-58.
- Lavrin, Asunción. "Los senderos interiores de los conventos de monjas". *Boletín de monumentos históricos*, 30 (2014): 6-21.
- \_\_\_\_\_. "Santa Teresa en los conventos de monjas de nueva España". *Hispana Sacra*, 67 (2015): 505-29.
- López Molina, Antonio Miguel. "Causalidad y libertad en Suárez y en la polémica 'De Auxiliis'". *Logos, Anales del seminario de metafísica*, 3 (2001): 67-100.
- Loreto López, Rosalva. "Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana". *Estudios Humanísticos*, 5 (2006): 93-119.
- Martínez Cuesta, Ángel. "Las monjas en la América colonial 1530-1824". *Thesaurus*, 50/1-3 (1995): 572-626.
- Myers, Kathleen Ann. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America". *Colonial Latin American Review*, 9/ 2 (2000): 151-65.
- Peiró, Juliana y María Idoya Zorroza. "La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino". *Cauriensia, Revista anual de ciencias eclesiásticas*, IX (2014): 449.
- Riva, Fernando. "San Jerónimo en el eje de la polémica en torno de la 'Carta Atenagórica' de Sor Juana Inés de la Cruz". *Hispanic Review*, 82/ 1 (2014): 1-20.

Stadthege-Gómez, Helga. "Mulieres in Ecclesia taceant: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz". *Contribuciones desde Coatepec*, 25 (2013): 83-107.

Zayas, Concepción. "La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz. Estudio de caso". *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII/ 1 (2001).

Zorroza, María Idoya. "Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca". *Revista empresa y humanismo*, XVI (2013): 53-72.

### **Ponencias y ensayos**

Galí Boadella, Monserrat. "El Patrocinio episcopal en la Ciudad de Puebla: El caso del Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1669". Ponencia para Congreso en la Universidad Autónoma de Puebla (México: n. d, n. d.).

## **Fuentes Secundarias**

### **(digitales)**

#### **Libros**

De Aquino, Tomás. "Tratado V, La Gracia", *Mercaba.org*, [https://mercaba.org/MORAL/ROYO/161-172\\_tratado\\_v\\_la\\_gracia.htm](https://mercaba.org/MORAL/ROYO/161-172_tratado_v_la_gracia.htm) (consultado el 30 de junio de 2020).

De Cusa, Nicolas. "De Docta Ignorantia". En *Slideshare*, <https://es.slideshare.net/bitocchi/nicolas-de-cusa-de-docta-ignorantia> (consultado el 30 de junio de 2020).

De Florencia, Francisco. "Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Elogio del P. Juan Antonio de Oviedo a Antonio Núñez de Miranda". En *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/menologio-de-los-varones-mas-sealados-en-perfeccion-religiosa-de-la-provincia-de-la-compaia-de-jesus-de-nueva-espaa/> (consultado el 30 de junio de 2020).

Ferrater Mora, José. "Diccionario de Filosofía, I (A-K)". En *Mercaba.org*, <https://mercaba.org/Filosofia/FERRATER/Jos%C3%A9%20Ferrater%20Mora%20-%20Diccionario%20Filos%C3%B3fico%20A.pdf> (consultado el 30 de junio de 2020).

- Lutero, Martín. “De Serbo Arbitrio”. En *Seminario Luterano Augsburgo*, <http://semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Nervo, Amado. “Juana de Asbaje: contribución al centenario de la independencia de México”. En *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, [http://www.cervantesvirtual.com/obra/juana-de-asbaje-contribucion-al-centenario-de-la-independencia-de-mexico--0/\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra/juana-de-asbaje-contribucion-al-centenario-de-la-independencia-de-mexico--0/_) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Paulo V. “Breve de Paulo V. Bulas y Breves”. En *Portal de Archivos Españoles*, [http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/17621\\_](http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/17621_) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Zagal, Héctor. “El Barroco Criollo. Una visión mexicana del mundo: Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional” En *SCRIBD*, <https://es.scribd.com/document/447379370/hector-zagal-barroco-criollo> (consultado el 30 de junio de 2020).

## Artículos

- Alatorre, Antonio. “Hacia una edición Crítica de Sor Juana”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LI/ 2 (2003), <https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/2217/2207> (consultado el 30 de junio de 2020).
- \_\_\_\_\_ y Martha Lilia Tenorio. “Una enfermedad contagiosa: los fantaseos sobre Sor Juana”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 46 (1998), <https://doi.org/10.24201/nrfh.v46i1.2621> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Aspe Armella, Virginia. “Las Aporías fundamentales del periodo novohispano”. *Tópicos*, 22 (2002), <http://testrepo.up.edu.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/3934/R0010179.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Bijuesca, Josu y Pablo Brescia. “Sor Juana y Vieira, trescientos años después”, *Tinta*, (1998), <https://www.jstor.org/stable/40853512> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Bravo Arriaga, María Dolores. “La Vida y virtudes del padre Antonio Núñez de Miranda, de Juan Antonio de Oviedo, y algunas consideraciones sobre la biografía

- novohispana del siglo XVII”. *Saber Novohispano*, 1 (1994), [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-excepcion-y-la-regla-estudios-sobre-espiritualidad-y-cultura-en-la-nueva-espana--0/html/80da0900-d158-4d1c-bb0c-a359c84f70b2\\_32.html#I\\_16\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-excepcion-y-la-regla-estudios-sobre-espiritualidad-y-cultura-en-la-nueva-espana--0/html/80da0900-d158-4d1c-bb0c-a359c84f70b2_32.html#I_16_) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Brescia, Pablo. “El Crimen y el Castigo: la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Caravelle*, 70 (1998), <https://www.jstor.org/stable/40854623> (consultado el 30 de junio de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Las razones de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Anales de la Literatura Española*, 13 (1999), <http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-razones-de-sor-juana-ins-de-la-cruz-0/> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Carpentier, Alejo. “Lo Barroco y lo Real Maravilloso”. *Círculo de Poesía*, 6 (2010), <https://circulodepoesia.com/2010/12/lo-barroco-y-lo-real-maravilloso-conferencia-de-alejo-carpentier/> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Dias Marianno, Lilia. “Profetisas en el Antiguo Israel. Entre un consejo y otro, interfiriendo en el curso de la historia”. *Revista de Interpretación Bíblica*, 60 (2008), [https://www.academia.edu/37172021/Profetisas\\_en\\_el\\_antiguo\\_Israel\\_-\\_entre\\_un\\_consejo\\_y\\_otro\\_interfiriendo\\_en\\_el\\_curso\\_de\\_la\\_historia?auto=download](https://www.academia.edu/37172021/Profetisas_en_el_antiguo_Israel_-_entre_un_consejo_y_otro_interfiriendo_en_el_curso_de_la_historia?auto=download) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Fernández, Martha. “El barroco mexicano visto a distancia”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 65 (1994), [www.analesiie.unam.mx/pdf/65\\_201-213.pdf](http://www.analesiie.unam.mx/pdf/65_201-213.pdf) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Fuentes Crespo, Pedro. “El conocimiento místico en San Bernardo de Claraval”. *Revista de Espiritualidad* (1958), [http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/933articulo.pdf\\_\\_](http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/933articulo.pdf__) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Glanz, Margo. “Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura”. *Debate feminista*, 5 (1992), [http://www.jstor.org/stable/42624048\\_](http://www.jstor.org/stable/42624048_) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Gómez Arboleya, Enrique. “Suárez y el Mundo Moderno”. *Revista nacional de educación*, 26-7 (1943), <http://www.educacionyfp.gob.es/revista-de-educacion/dam/jcr:78041e76-eb3e-4602-aa59-2261d5c07368/1943re30figuraspensamiento08-pdf> (consultado el 30 de junio de 2020).

- Jünke, Claudia y Jutta Weiser. “Sor Juana Inés de la Cruz: identidad criolla y procesos de transculturación”. *Imex*, 15 (2018), <https://www.imex-revista.com/ediciones/xv-sor-juana-ines-de-la-cruz> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Kirk, Stephanie y Sarah Rivett. “Religious Transformations in the Early Modern Americas”. *Early American Literature* 45/ 1 (2010), <https://www.jstor.org/stable/27856604?seq=1> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Kuri Camacho, Ramón. “Libertad Divina y Humana en algunos jesuitas novohispanos. Pedro Abarca, Miguel de Castilla y Antonio Figueroa Valdés”. *Estudio de Historia Novohispana*, 37 (2007), <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3669> (consultado el 30 de junio de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Presencia del padre Antonio Vieyra, S.J. en la historia novohispana”. *Anuario saber novohispano*, (1995), [http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/sabernovo94/1994\\_art\\_22.pdf](http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/sabernovo94/1994_art_22.pdf) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Lavrin, Asunción. “Sor Juana Inés de la Cruz: Obediencia y autoridad en su entorno religioso”. *Revista Iberoamericana*, 172-3 (1995), <http://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6364> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Lehfeldt, Elizabeth. “Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate”. *The Sixteenth Century Journal*, 30/ 4 (1999), [www.jstor.org/stable/2544609](http://www.jstor.org/stable/2544609) (consultado el 30 de junio de 2020).
- Martínez López, Enrique. “Sor Juana Inés de la Cruz en Portugal: un desconocido homenaje y versos inéditos”. *Revista de Literatura*, 33 (1968), [http://www.journals.unam.mx/index.php/prolija/article/view/31253\\_\\_](http://www.journals.unam.mx/index.php/prolija/article/view/31253__) (consultado el 30 de junio de 2020).
- O’Hear, Anthony. “Was Descartes a Voluntarist?”. *Philosophy*, 54 (1974), <http://www.jstor.org/stable/3750196> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Olivares Zorrilla, Rocío. “Sor Juana y Nicolás de Cusa”. *Hipogrifo, Revista de Literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2 (2014), [https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/85\\_](https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/85_) (consultado el 30 de junio de 2020).

- Pérez López, Segundo. “Aproximaciones a la Teología de la Gracia en Santo Tomás”. *Lumen Veritatis*, (2011), <https://lumenveritatis.arautos.org/2011/07/aproximacion-al-contexto-de-la-teologia-de-la-gracia-en-santo-tomas/> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Pérez Martínez, Herón. “La Vigencia de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Acta Universitaria*, 18 (2008), <http://www.actauniversitaria.ugto.mx/index.php/acta/article/viewFile/127/112> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Ranft, Patricia. “A Key to Counter Reformation Women’s Activism: The Confessor-Spiritual Director”. *Source: Journal of Feminist Studies in Religion*, 10/ 2 (1994), <http://www.jstor.org/stable/25002230> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Rodríguez Fernández, Alicia., “Las beguinas: su historia y su forma de vida alternativa”. *Gomeres. Salud, historia, cultura y pensamiento*, (2015), <http://www.fundacionindex.com/gomeres/?p=1098> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Rubial García, Antonio. “La Formación de una nueva sensibilidad en el paso a la modernidad. Nueva España entre los siglos XVII y XVIII”. *Romance Notes*, 56/ 3 (2016), <https://doi.org/10.1353/rmc.2016.0045> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Schlau, Stacey. “Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority”. *Hispanic Issue*, 117/ 2 (2002), <http://www.jstor.org/stable/3251655> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Schmitz, Timothy. “The Spanish Hieronymites and the Reformed Texts of the Council of Trent”. *The Sixteenth Century Journal*, 37/ 2 (2006), <http://www.jstor.org/stable/20477841> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Schons, Dorothy. “Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés De La Cruz”. *Modern Philology*, 24/ 2, (1926), <https://www.jstor.org/stable/433807> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Soriano Vallés, Alejandro. “Sor Juana y la Vireina”. *Senderos verdad* 2, (2015), [https://www.academia.edu/5982844/Sor\\_Juana\\_y\\_la\\_Virreina](https://www.academia.edu/5982844/Sor_Juana_y_la_Virreina) (consultado el 30 de junio de 2020).
- \_\_\_\_\_. “Un género supremo de providencia: sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la Carta Atenagórica”. *Academia.edu*, (2003), [https://www.academia.edu/6158683/Un\\_g%C3%A9nero\\_supremo\\_de\\_providen](https://www.academia.edu/6158683/Un_g%C3%A9nero_supremo_de_providen)

- cia\_sor\_Juana\_In% C3% A9s\_de\_la\_Cruz\_y\_la\_tesis\_de\_los\_beneficios\_negativos\_en\_la\_Carta\_atenag% C3% B3rica (consultado el 30 de junio de 2020).
- Strasser, Ulrike. "Early Modern Nuns and the Feminists Politics of Religion". *The Journal of the religion*, 84/ 4, (2004), <http://www.jstor.org/stable/10.1086/422479> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Traslosheros, Jorge. "Los motivos de una monja: sor Feliciana de San Francisco". *Historia mexicana*, 47/ 4 (1998), <http://www.jstor.org/stable/25139198> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Van Pitte, Frederick. "International Phenomenological Society: Descartes Role In the Faith- Reason Controversy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 40/ 3 (1980), <http://www.jstor.org/stable/2106398> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Vera, Rodrigo. "El Enigma de la biblioteca de Sor Juana". *Vlex*, (12 de marzo de 2011), <http://noticias.vlex.com.mx/vid/enigma-biblioteca-sor-juana-306731853>
- Vollendorf, Lisa., "Llevar una opinion contraria: The Evolution of Early Modern and Colonial Women's". *Letras Feministas*, 35/ 1 (2009), <http://www.jstor.org/stable/23023060> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Zanotti, Gabriel. "El libre albedrio y sus implicancias lógicas". *Revista Libertas*, 2 (1985), <https://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/07/Zanotti.pdf> (consultado el 30 de junio de 2020).

### **Ponencias y ensayos**

- Fumagalli, Carla. "Fama y Obras Póstumas: el nacimiento del mito 'Sor Juana'". Ponencia presentada en el IX Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, Argentina, 3-5 de junio de 2015, [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.8646/ev.8646.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8646/ev.8646.pdf) (consultado el 30 de junio de 2020).
- O' Gorman, Edmundo. "Meditaciones sobre el criollismo". Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, México, 24 de julio de 1970, <http://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-edmundo-o-gorman> (consultado el 30 de junio de 2020).
- Palacios Gómez Tagle, Celia. "Sobre la imposibilidad de conocer los atributos de Dios. Teología negativa o apofatismo". Ensayo académico para la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, mayo de 2012,

[https://www.academia.edu/2483307/Sobre\\_la\\_imposibilidad\\_de\\_conocer\\_los\\_atributos\\_de\\_Dios](https://www.academia.edu/2483307/Sobre_la_imposibilidad_de_conocer_los_atributos_de_Dios) (consultado el 30 de junio de 2020).

### **Blogs**

*CatholicSaints.Info*, “Saint Blaesilla”. <http://catholicsaints.info/saint-blaesilla> (consultado el 30 de junio de 2020 2010)

Soriano Vallés, Alejandro. “*Sor Juana: su familia y el año de su nacimiento*”. <http://alejandrosoriano.blogspot.mx/2017/01/sor-juana-su-familia-y-el-ano-de-su.html> (consultado el 30 de junio de 2020 2010).

## ANEXO I

### Los libros de Antonio Núñez de Miranda

Josefina Muriel hace un listado de lo escritos de Núñez de Miranda en “Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda” (contenido en *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*, compilado por Sara Poot); el cual reproducimos a continuación.

- Coloquio sobre los Actos de Contrición.* Impr. en México por Calderón, 1664.
- Compendio de las obligaciones de los Congregantes de la Purísima Concepción, y medios generales de cumplirlas.* Impr. en México, 1664.
- Práctica de las Estaciones de Semana Santa.* Impr. en México, 1665.
- Ejercicios espirituales de San Ignacio con notas y advertencias oportunas.* Impr. en México, 1665.
- Práctica de la frecuente Comunión y Confesión con siete Consideraciones para la Semana.* Impr. en México, 1665.
- Los misterios de Jesús caído en el camino del Calvario.* Impr. en México, 1665.
- Honorario Túmulo para las Honras que el Tribunal de la Inquisición de México celebró al Sr. Felipe IV y el Grande.* Impr. en México, 1666.
- Elogio de Santa Teresa de Jesús.* Impr. en México por Calderón, 1678.
- Sermón moral en la Profesión de una Religiosa del Monasterio de San Lorenzo.* Impr. en México, 1679.
- Misterios fúnebres de la Soledad de la Virgen y de la Sepultura de Cristo.* Impr. en México, 1670.
- Meditaciones sobre el Purgatorio.* Impr. en México, 1676.
- Práctica de devoción al Esposo de María, San José.* Impr. en México, 1681.
- Historia moral de las virtudes y dotes de los Padres de María, San Joaquín y Santa Ana.* Impr. en México, 1682.
- Elogio fúnebre de Don Juan Echeverría, Caballero del Orden de Santiago, fundador del Convento de S. Lorenzo de México.* Impr. en México, 1684.
- Elogio fúnebre de Don Juan de Echeverría fundador del Colegio de San Gregorio de México, pronunciado en esta Iglesia.* Impr. en México, 1684. *Método de la Oración Mental.* Impr. en México, 1684.
- Exposición teórica y aplicación práctica del Lib. 4º. del Contemptus Mundi de Tomás de Kempis, para la frecuente Comunión.* Impr. en Puebla, 1691.
- Testamento místico de una Alma religiosa.* Impr. en México, 1707.
- Explicación ascética, teórica y práctica de la Oración vocal.* Impr. en México, 1685.
- Exposición mística de la Regla 18 de la Congregación de la Purísima Concepción sobre la Confesión y Comunión.* Impr. en México, 1714.

*Exposición literal y sumada del Decreto de los intérpretes del Concilio, publicado por el papa Inocencio XI, sobre la frecuente Comunión.* Impr. en México, 1687, y reimpr. en León de Francia por Anisson dicho año.

*Elogio de San Francisco de Borja en las fiestas de su Canonización.* Impr. en México, 1672.

*Penagórico en la Dedicación del Templo de San Bernardo de México.* Impr. en México, 1691.

*Ejercicios espirituales de San Ignacio acomodados al Estado y profesión religiosa de las señoras esposas de Cristo.* Impr. en México, 1695.

*Penagórico del Arcángel San Miguel.* Impr. en México, 1684.

*Advertencias a las Religiosas sobre las Devociones.* Impr. 1685.

*El Día bueno y entero.* Impr. en México, 1667.

*Máximas sustanciales para la Vida regular y espiritual.* Impr. en México, 1712.

*Cartilla de la doctrina religiosa dispuesta por uno de la Compañía de Jesús para dos niñas hijas espirituales suyas, que se crían para monjas y desean serlo con toda perfección.* Impr. de Bernardo Calderón, México, 1696. (De ésta hay varias ediciones anteriores.)

*Tabla Abecedario de doctrinas religiosas.* Impr. en 1708.

Muriel declara al respecto que:

Hubo muchos otros sermones y disertaciones que se conservaban manuscritos en la Biblioteca de la Universidad de México, entre éstos una *Exposición de la Quest. 14. de la Primera Parte de Santo Tomás* escrita el año 1667 y un *Tratado de Auxiliis Gratia* del año 1669

De las veintinueve obras que hemos podido constatar como publicadas de 1664 a 1712, hay once que en forma directa o indirecta fueron dirigidas a las monjas.

El padre Núñez de Miranda atendía casi todos los conventos de religiosas, según su biógrafo Oviedo, lo cual significa que daba en ellos pláticas formativas y sermones, ya que era director espiritual y confesor de las que lo solicitaban, pues cada institución tenía, además del confesor general, uno extraordinario.

Fue por esto que tuvo la oportunidad de conocer profundamente a las monjas; sus obras tienen como propósito moverlas a vivir la vida religiosa que habían profesado de acuerdo con el contenido de los votos, haciendo hincapié en lo que le constaba que era violado con más frecuencia y que producía relajación en la vida conventual en perjuicio aun de las monjas más observantes<sup>649</sup>.

---

<sup>649</sup> Muriel, “Sor Juana Inés de la Cruz”, 74. Esta fue una referencia importante para encontrar el *Tractatus de Scientia Dei* y *Tractatus de Scientia Media et de Auxiliis*, en latín, del cual algunos segmentos fueron traducidos y pueden leerse en el anexo III

## ANEXO II

### Conferencia Magistral de Mauricio Beuchot

El 17 de noviembre de 2018, dentro del margen del Segundo Coloquio Nacional sobre Pensamiento Novohispano: Filosofía, Arte e Historia, se llevó a cabo la conferencia magistral titulada “Sor Juana Inés de la Cruz y la sabiduría filosófica” a cargo del filósofo Mauricio Hardie Beuchot, la cual tuvo como sede el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México.

A continuación, presentamos una transcripción de dicha conferencia magistral:

Sor Juana alcanzó una notable erudición y es que en ella confluyen varias corrientes de la filosofía de su época. Por una parte, se encuentra, por supuesto, la filosofía escolástica que era inevitable, pues era la línea más presente en la Colonia, sobre todo, la escuela de Santo Toma de Aquino, el tomismo. Esa corriente trata de colocarse en la tradición de Aristóteles y los desarrollos que añadió el Aquinate, con muchos otros elementos de la Edad Media.

Por otra parte, estaba también la segunda corriente, la filosofía hermética, el hermetismo, que había sido fomentado mucho en el Renacimiento y era de un eclecticismo muy fuerte, el cual pretendía reunir enseñanzas que se habían desplegado desde la más remota antigüedad, a partir del mitológico Hermes Trismegisto, que más bien era un conglomerado de doctrinas neoplatónicas, del helenismo como fue mostrado por Isaac Casaubon, ya en el año de 1614.

Finalmente pueden señalarse rasgos de la incorporación de la modernidad, de la filosofía moderna, sobre todo de Descartes, quien era estudiado, entre otros, por un amigo de Sor Juana, el catedrático de matemáticas y astronomía en la Universidad Mexicana, Don Carlos de Sigüenza y Góngora.

Tenemos así, esas tres corrientes principales, que a su vez agregan otras corrientes, pero estas son las principales: el tomismo, el hermetismo y el racionalismo cartesiano; tal vez este último, el modernismo cartesiano pigmentó a Sor Juana de cierto escepticismo muy acorde con el criticismo del filósofo francés que es contado como iniciador de la modernidad.

Tanto el neoplatonismo como el hermetismo han sido señalados en el pensamiento de Sor Juana. El neoplatonismo, por Robert Ricard y por Octavio

Paz. El hermetismo, por Carl Vossler, por Francisco de la Maza, por el mismo Ricard, por Paz y por Elías Trabulse (un gran historiador mexicano). Igualmente se ha resaltado su modernismo cartesiano, en los estudios de Francisco López Cámara, José Gaos, Rafael Moreno y más recientemente Laura Benítez. Pero el tomismo de Sor Juana ha sido escasamente tratado. A veces se lo ha mencionado en forma de aristotelismo, como por Ramón Xirau y José Pascual Buxó. Propiamente de su tomismo, algo habló Alfonso Méndez Plancarte, en algunas notas al *Primero Sueño* (que es el gran poema de Sor Juana). Octavio Castro López lo menciona en un par de páginas de su comentario a ese poema, y la doctora Montross en un libro, pero sólo en el plano de la ética y no en el de las otras partes de la filosofía.

Al resaltar esa vena escolástica sorjuaniana he dedicado otros trabajos, aquí sólo voy a sintetizar. Han tenido eco, por ejemplo en los trabajos de un alumno mío, Alejandro Soriano, quien dedica toda una tesis al señalar esta influencia. Haré un balance de las tres influencias y cómo se presentan en Sor Juana, insistiendo en esa presencia del tomismo que hemos venido señalando.

Pasemos a la influencia que ejerce sobre Sor Juana la escolástica. Llama mucho la atención que en las bibliografías se reportan unas sùmulas de lógica escritas por Sor Juana, ahora perdidas. Es una lástima que no se conserve esa obra lógica de nuestra monja genial, ya que nos mostraría muy a las claras su vena escolástica, pues no había nada más en esa línea que las sùmulas. Las sùmulas eran unos compendios (de ahí su nombre, proveniente del latín, de «sùmulas» o pequeñas sumas) en el que se recogía lo más esencial de la lógica. Encontramos también mención de las sùmulas en la *Respuesta a Sor Filotea*, donde dice: “Todo esto pide más lección de lo que piensan algunos, que, de meros gramáticos, o, cuando mucho, con cuatro términos de sùmulas, quieren interpretar las Escrituras y se aferran del *Mulieres in Ecclesia taceant* (que callen las mujeres en la iglesia), sin saber cómo se ha de entender”. Sor Juana se refiere a los que quieren hacer exégesis bíblica sin suficiente preparación, no sólo teológica sino también filosófica; que apenas han cursado la gramática y un poco de la filosofía, representada en la disciplina más básica de las que la configuran, a saber, la lógica, en las sùmulas que son su comienzo, antes de la dialéctica, y de ello sólo un poco también, apenas algunos conceptos.

En la misma *Respuesta a Sor Filotea* alude Sor Juana a la lógica como una disciplina auxiliar de la teología, sobre todo y precisamente para la interpretación de la Escritura, para la cual es muy necesaria. Da a entender que ella la ha estudiado pues dice:

Proseguí dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura?

Es decir, su manejo de la teología que era bastante bueno suponía el conocimiento de la lógica, junto con ella agrupa las demás partes de la filosofía que sirven de criadas arcillas al saber teológico.

Muchos textos de Sor Juana son paradigmáticos de su conocimiento y utilización de la escolástica. Pero atenderemos ahora al *Primer sueño*, donde encontramos varios pasajes que lo indican. En él aparecen, de entrada, alusiones a la filosofía del hombre. Se enumeran las facultades cognoscitivas del ser humano, y entre ellas son mencionados los sentidos internos. En la escolástica eran cuatro: el sentido común, la fantasía o imaginación, la cogitativa o estimativa y la memoria sensitiva. Sor Juana equivoca un poco el nombre de la cogitativa, y la llama “estimativa”, que era más bien el nombre con el que se designaba esa facultad en los animales: el hombre tenía cogitativa y los animales estimativa. Tal vez en ese momento se usaban de manera indistinta e intercambiable. La cogitativa era muy importante, pues se dedicaba a percibir las representaciones que no eran captadas por los sentidos. El sentido común no era tanto lo que hoy entendemos por él (que es el sano juicio), sino lo que daba unidad a los datos de los sentidos propios o particulares, que eran los cinco ya consabidos. La memoria sensitiva guardaba en su reservorio los datos de los sentidos, tanto externos como internos. Por lo que hace a la fantasía, Sor Juana la ve como una especie de pintor. Doy una cita de los versos del *Primer sueño*:

[..] así ella, sosegada, iba copiando  
las imágenes todas de las cosas,  
y el pincel invisible iba formando  
de mentales, sin luz, siempre vistosos  
colores, las figuras  
no sólo ya de todas las criaturas  
sublunares, mas aun también de aquellas  
que intelectuales claras son Estrellas [...]

Para el funcionamiento del conocimiento sensible y del inteligible, la filosofía ponía las especies o representaciones mentales de las cosas, que eran las formas mismas de los objetos que en ellas tenían un ser físico, y en el alma un ser

psíquico o intencional, signo interior de las cosas. Las especies intelectivas (no las sensitivas) eran los conceptos. Mas dado que muchos nominalistas negaban estos intermediarios cognoscitivos, Sor Juana pone buen cuidado en subrayar que son indispensables para el funcionamiento del conocer. Y cito otros versos, también del *Primer sueño*:

[...] como 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 una, cedió [...]

Cómo se ve la desesperación de nuestra Sor Juana al atender a las especies o conceptos confusos, que se obtienen muchísimas veces de los sentidos, cuando no es alcanzable un conocimiento distinto y preciso. Eso ocurría con su entendimiento. Y vuelvo a citar otros versos:

[...] permitiéndole apenas  
de un concepto confuso  
el informe embrión que, mal formado  
inordinado caos retrataba  
de confusas especies que abrazaba [...]

En estos versos, señala bien Sor Juana la teoría aristotélico-escolástica del conocimiento como información, en el sentido de recibir las formas de las cosas en el alma. Pero como en muchos casos es una información defectuosa, la llama informe embrión, confeccionado con especies confusas o conceptos imprecisos. Avanzando a otra disciplina filosófica, Sor Juana habla de la física aristotélica, lo que ahora llamamos cosmología o física filosófica, la que apenas estaba siendo suplantada por la cartesiana, ya no cualitativa, sino cuantitativa, ya no dinamicista, sino mecanicista. Pero nuestra monja jerónima todavía guarda mucho de esa física escolástica, por ejemplo cuando habla de Dios como causa final hacia la que tienden todas las cosas, causalidad que iba a ser excluida de la nueva ciencia. Dice en otros versos: “[...] y a la Causa Primera siempre aspira/ céntrico punto donde recta tira/ la línea, si ya no circunferencia, / que contiene, infinita, toda esencia [...]”

Igualmente filosófica es la partición que nuestra Sor Juana admite del alma en vegetativa, sensitiva y racional, división a la que Descartes fue muy opuesto. También, Sor Juana aborda la metafísica, la más subida de las ciencias

humanas. Ya al mencionar las causas lo hacía, pero también lo hace ahora al hablar de las categorías. Son las diez categorías aristotélicas: la substancia y nueve accidentes, a saber, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Eran el esquema de los predicamentos en el que tenían que caber todas las cosas, reducirse a uno de ellos, por eso ella tenía que hacer esto, como se ve en los siguientes versos: “[...] una por una discurrir las cosas/ que vienen a ceñirse/ en las que artificiosas/ dos veces cinco son Categorías”.

Podría desconcertar el que Sor Juana llame artificiosas a las categorías. Estaríamos tentados a interpretar eso como otro rasgo más del fuerte criticismo y sutil escepticismo de la monja, como crítica e incluso oposición y rechazo de la teoría tradicional, signo de su modernidad o, por lo menos, de su libertad de espíritu. Pero no parece serlo, sino más bien algo menos peyorativo. Octavio Castro, en su comentario el *Primero sueño*, nos dice que artificiosas debe entenderse aquí no como artificiales o arbitrarias, sino como ingeniosas. Es decir, no como contrapuestas a lo natural en cuanto antinaturales, sino como obra del ingenio humano, que reflejaba lo natural. Aunque siempre queda abierta la duda de si estaba en verdad criticando al aristotelismo.

Un indicio de que tal vez no era crítica de esa corriente filosófica en bloque es que a Sor Juana no se la ve rechazar la metafísica, sino plantearla como camino de conocimiento, aunque ciertamente con reservas. Su propuesta principal es la reducción metafísica. La reducción o resolución —ambos nombres le daban en aquel tiempo— era lo que ahora llamamos análisis, análisis de los griegos, principalmente tal como se lo había expuesto en lógica. Tal reducción era un ascenso inductivo por el que se resolvían las cosas en sus principios y causas más universales. En cambio, el análisis de los modernos, como el de Descartes y Leibniz, consistía en descomponer las nociones en partes cada vez más simples. Después de llevar las cosas a sus causas y principios, se realizaba la composición o síntesis, que era el descenso opuesto, el camino deductivo, por el cual se daba cuenta explicativamente de todas las cosas a partir de esos principios encontrados. La metafísica era al mismo tiempo intelecto y ciencia, intuición y discurso, pero preponderantemente intuición, por ser inducción, más que deducción. Sin embargo, Sor Juana, alegando que la intuición intelectual no puede brindar el conocimiento firme, lo coloca en el discurrir argumentativo, aunque para darse cuenta luego de que tampoco éste colmaba sus aspiraciones. Cito otros versos:

[...] reducción metafísica que enseña  
los entes concibiendo generales  
en sólo unas mentales fantasías  
donde de la materia se desdeña  
el discurso abstraído  
ciencia a formar de los universales,  
reparando, advertido,  
de no poder con un intuitivo  
conocer acto todo lo criado,  
sino que, haciendo escala, de un concepto  
en otro va ascendiendo grado a grado  
y el de comprender orden relativo  
sigue, necesitado  
del de entendimiento  
limitado vigor, que a sucesivo  
discurso fía su aprovechamiento [...]

Cuando se topa Sor Juana con este fracaso de lo filosófico, en sus más altas expresiones, da paso a la intuición, que conoce de manera directa las cosas, más que con la razón, y sobrepasa su conocimiento racional con un conocimiento intuitivo. Más que una racionalista cartesiana, vemos que Sor Juana es como algunos de esa época, que desdeñando el sistema a veces muy cerrado y pesado, llegaron, después de criticarlo, a una postura intelectual, intuitiva por encima de todo. Pienso en Juan Gerson y aun en Nicolás de Autrecourt, ambos del siglo XIV, pero lo que más nos importa aquí es señalar la muy aceptable erudición que tenía Sor Juana en cuanto a la filosofía y que hemos visto en sus versos.

Dejemos ahora la filosofía escolástica y pasemos al hermetismo que ha sido muy estudiado en Sor Juana.

Sor Juana recibe el hermetismo principalmente a través del misterioso Athanasius Kircher, el erudito jesuita, que llegó a mantener correspondencia con algunos novohispanos. Hay varios temas herméticos en sus poemas, singularmente en el *Primero sueño*. Sólo aludiré a algunos de ellos, para dar apoyo a mi afirmación de la presencia que en ella tuvo el hermetismo. Uno de esos temas es la torre de Babel, mencionada en dicho poema. Es un tema que aparece en la obra de Kircher *Turris Babel*, publicada en Ámsterdam, 1679. Igualmente, el tópico de las pirámides y los jeroglíficos, que aparece en otras obras de Kircher, principalmente en *Lingua aegyptiaca restituta*, publicada en Roma, 1643; *Oedipus aegyptiacus*, en Roma, 1656; y *Obeliscus aegyptiacus*, Roma, 166.

También se puede ver en el influjo renacentista, que recibió Sor Juana como el motivo del ser humano como microcosmos, el cual nos recuerda mucho la idea del microcosmos a Pico de la Mirándola, con su diálogo sobre la dignidad

del hombre y a Luis Vives, con su fábula del ser humano. El mismo motivo del sueño es hermético, porque como que separa el alma del cuerpo, y parece hacerlo más sutil y ágil. Por una parte es la abstracción, por otra parte es una especie de revelación, como la que daba Dios a los profetas por medio de algún ángel o espíritu puro. En todo caso, permitía una intuición muy sutil, precisamente porque arrebatava el alma del cuerpo y de los sentidos. Era una intuición intelectual, y la más pura que se podía alcanzar, todos esos eran rasgos herméticos de nuestra poetisa.

Paso al último punto que es el de la modernidad en Sor Juana. Hay varios rasgos de modernidad en Sor Juana uno de ellos es como en el propio *Primero sueño* trasciende el hermetismo hacia el racionalismo, cambiando el medio de conocimiento del hermetismo, que era la intuición, por el de la modernidad, que es el raciocinio deductivo. Este último es el que prefiere Sor Juana, declarando impotente a la intuición para dar la verdad; pero sólo pasa al deductivismo cartesiano para declararlo también incapaz al poco de haberlo adoptado.

Otros rastros de un sutil escepticismo, aunque no declarado ni pleno, se encuentran en algunos poemas de Sor Juana (ya no en el *Primero sueño*, voy a citar otros). No llegan, ni mucho menos, a un escepticismo fuerte como el pirrónico, ya que Pirrón no aceptaba ningún argumento, ni los suyos, y no era cognitivista, con lo cual se apartaba de la discusión filosófica y se condenaba al silencio. Ni siquiera llega Sor Juana al escepticismo académico, centrado no en la suspensión del juicio, como el pirrónico, sino en la duda, y, por lo mismo, menos completo y radical. El escepticismo académico, el dubitativo, encontraba un representante en Descartes, con su duda metódica. Sor Juana es más radical, dice en uno de sus romances:

Todo el mundo es opiniones  
de pareceres tan vanos,  
que lo que el uno que es negro,  
el otro prueba que es blanco.

Los dos filósofos griegos  
bien esta verdad probaron:  
pues lo que en el uno risa,  
causaba en el otro llanto.

Para todo se halla prueba  
y razón en que fundarlo;  
y no hay razón para nada,  
de haber razón para tanto.

Pero no se le puede adjudicar un escepticismo académico, como el de Descartes, que sea completo. Allí alude a la contraposición clásica entre Heráclito, a quien se representaba siempre llorando, y Demócrito, a quien se pintaba siempre riendo. Ambas posturas mostraban que tanto valía lo uno como lo otro. Parece también recoger la inquietud cartesiana del continuo desacuerdo entre los filósofos, con lo cual Descartes criticaba los fundamentos de toda la filosofía, y decía que sólo en matemáticas se llegaba a algo claro. Pero también parece tratarse de una actitud lúcida que ve con humildad realista la finitud y las limitaciones del conocimiento. Por eso se refugia en el no-saber de la teología y la mística, un no-saber que es, sin embargo, el mayor saber, según lo decía Nicolás de Cusa en su concepción de la docta ignorancia, con lo cual Sor Juana se muestra como tocando el Renacimiento y la modernidad. Esto se ve en algunos versos como:

No es saber, saber hacer  
discursos sutiles, vanos;  
que el saber consiste sólo  
en elegir lo más sano.

¡Qué feliz es la ignorancia  
del que, indoctamente sabio  
habla de lo que padece,  
en lo que ignora, sagrado!

Este saber por padecimiento, pathos o empatía, es también el de la mística, saber no por discurso, sino por conaturalidad, con la cual sobre todo se conocía lo que podía conocerse de la realidad. Cito unos versos:

También es vicio el saber:  
que si no se va atajando,  
cuanto menos se conoce  
es más nocivo el estrago;  
y si el vuelo no le abaten,  
en sutilezas cebado,  
por cuidar de lo curioso  
olvida lo necesario.

Este pésimo ejercicio,  
este duro afán pesado,  
a los hijos de los hombres  
dio Dios para ejercitarlos.

¡Oh, si como hay de saber,  
hubiera algún seminario  
o escuela donde a ignorar  
se enseñaran los trabajos!

Hay, pues, en Sor Juana un innegable criticismo, pero no parece llegar a constituir escepticismo. Por otra parte, en el *Primero sueño* encontramos asimismo la mención de los átomos y de los espíritus vitales. La idea de átomos ya venía desde los griegos, pero fue subrayada por modernos como Descartes y Gassendi en la idea de los corpúsculos básicos. Los espíritus vitales parecen corresponder a los espíritus animales, que para Descartes son partículas sutiles de sangre que pasan del corazón al cerebro y mueven la glándula pineal para que ésta envíe información al alma o bien reciben los movimientos de la glándula y se mueven a través de los nervios para producir las respuestas de los diferentes músculos de nuestro cuerpo. Igualmente, como ya se ha dicho, el subrayar los límites de la razón es me parece en Sor Juana un rasgo al menos muy general del cartesianismo.

Conclusión, encontramos pues a Sor Juana distendida entre su gran ansia de saber y su desengaño del conocimiento, su duda y su desconfianza del saber perfecto, su desencanto de los alcances del conocer humano. Pero de alguna manera colmó sus aspiraciones de saber, cuando entró en una especie de silencio hermético, y sobre todo cuando entró en el silencio de su muerte. Es lo que trata de cantar acerca de nuestra poetisa-filósofa, un poeta de su tiempo después de que ella muere, el doctor don Juan de Avilés en un soneto fúnebre dedicado a ella, con lo cual termino, y que dice:

Si en la pequeña clara luz de un día  
vive la fresca Rosa edad entera,  
la Rosa —cuando el día muere— muera,  
pues ya no ha de crecer su gallardía.

Si su débil fragante bizarría  
no ha de ser más —aunque su vida fuera  
émula de la Delfica carrera—,  
muera, que ocioso su vivir sería.

Pues si esta Rosa, que la Fama llora,  
en nueve lustros siglos ha tenido,  
ya no ha de saber más, ya nada ignora.

Muera ya, pues que docto acuerdo ha sido  
que a quien todo lo sabe en una hora  
le sobra mucho tiempo en lo vivido.

## **Entrevista (asesoría de tesis) con Mauricio Beuchot**

El 16 de enero de 2019 se llevó a cabo una entrevista para asesoría de la presente tesis con el Dr. Mauricio Beuchot. A continuación, presentamos una transcripción de ésta:

**Mauricio Hardie Beuchot.** - Son tres corrientes que desembocan en Sor Juana, una es la escolástica: era la de cajón, la de la época y ella era muy culta, es lo que yo manifiesto allí que encuentro muchísimas cosas de escolástica allí.

Era la escolástica, el hermetismo por supuesto, que también era una cosa ya del Renacimiento, pero también muy barroca y la modernidad porque se sabe que este amigo suyo, era muy amigo de ella Sigüenza y Góngora, él leía mucho a Descartes, modernos primeros, no los ilustrados porque todavía no era siglo XVIII pero sí pone ejemplo de mucho Descartes y por ejemplo cosas ya de ciencia moderna.

El tomismo de Sor Juana. De hecho, los que la han tratado, han sido dos nada más, y muy poquito.

Alfonso Méndez Plancarte señala en algún prólogo, pero así muy de pasadita El otro, es amigo mío, también ya murió, de Xalapa, Octavio Castro López; ni lo busque, ni se consigue, él publicó hace mucho un estudio sobre Primero sueño de Sor Juana.

Soriano Vallés, yo a él lo engatusé para que trabajaran la escolástica en Sor Juana, concretamente el tomismo, hizo una cosa muy barroca porque metió de más. se mete más a Santo Tomás que a Sor Juana... casi un libro es Santo Tomás.

Claro, él es de letras y no tiene obligación de conocer el tomismo, le explicaba y le decía... se metió demasiado en el tomismo, en escolásticas, explicarlo, a decirnos, yo me di unas aburridas porque yo... imagínese como dominico desde chico, lo he venido estudiando.

Buxó..., no, Santo Tomás, Aristóteles es otra cosa; pasaron mil años para que vinieran los árabes, los neoplatónicos, ya el tomismo de Santo Tomás ya no es el Aristotelismo de Aristóteles, tiene elementos platónicos de San Agustín, toda la teoría de las ideas de Dios, etc.

Ella toma la noción de libertad de Santo Tomás.

**Rosario Avilés Sánchez.** - Eso es lo que quería saber.

**MHB.** - En Santo Tomás, le resumo un poco, tenía toda su teoría San Tomás, en primer lugar no es la voluntad sola, es inteligencia y voluntad igual a libertad; inteligencia más

voluntad igual a libertad, porque la voluntad no ve el bien, el que lo ve es la inteligencia, la voluntad nada más decide y todo lo ve en la forma de bien; para el borracho es un bien emborracharse, para el suicida que ya no aguanta la vida.

En Santo Tomás la libertad está en la deliberación, ni siquiera en la acción, la deliberación es previa a la acción, sí porque uno puede por ejemplo ser esclavo, cautivo, un prisionero de guerra, pero puede estar en contra, por la deliberación.

**RAS.** - Es la libertad interior.

**MHB.** - Exactamente, curiosamente la deliberación también, a mí me encanta eso, es una parte de la virtud y la prudencia, la prudencia depende de la deliberación y hasta también es una parte de la retórica en la que uno da argumentos para hacer esto, para hacer lo otro.

Yo por ahí señalo, tiene una pieza teatral en la que pone a unos estudiantes, pero siguiendo todas las reglas de la retórica.

Niego, contra distingo, distingo, como solían hacer las discusiones escolásticas, tenían sus lineamientos, sus reglas.

**RAS.** - El *Divino Narciso*, ahí es donde se echan su quién vive... (América, Occidente, etc. En la *Loa al Auto sacramental*).

**MHB.** - Ándale, un cachito en el que pone a discutir a unos escolares.

Yo por ahí vería, fíjese, usted podría hacer una buena aportación explicando que, para ella, la libertad, en la línea de Santo Tomás, está en la deliberación. Yo por eso he querido entender que no se opuso, aunque no estaba de acuerdo

**RAS.** - Claro, yo creo que también, parte de la deliberación, es decir, qué opciones tengo.

**MHB.** - Exactamente, yo pongo este ejemplo en clase, según Santo Tomás, la libertad está más que en la acción, claro, ahí se completaría, pero está en la deliberación porque muchas veces no puedes, hay dos impedimentos, la violencia, por ejemplo si soy prisionero de guerra y me dicen que diga Hi Hitler, no estoy de acuerdo, ahí está mi libertad.

**RAS.** - Ahora sí que lo hago bajo protesta.

**MHB.** - Exacto, en mi fuero interno, tengo libertad porque me opongo a eso; la otra es la mentira o la ignorancia, que para él son atenuantes de la culpa pero no dirimentes, la

libertad en Santo Tomás, salió en unas memorias de un Congreso en Roma de la Sociedad Tomista Internacional (SITA).

### **ANEXO III**

Como se ha mencionado en la presente tesis, se encontró el manuscrito original de Núñez de Miranda, *Tractatus De Scientia Dei / Tractatus de Scientia Media et De Auxilis*, en el archivo reservado de la Biblioteca Nacional. De éste se logró hacer una edición facsimilar paleografiada y traducida por el latinista Edgar Vargas Oledo. A continuación, presentamos los segmentos escogidos de dicho manuscrito (en español y latín)<sup>650</sup>, supervisados por el Dr. Ramón Kuri Camacho, que se consideran pertinentes para esta investigación:

#### **ÍNDICE DEL MANUSCRITO 533 PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE CAPÍTULOOS**

*Tractatus de Scientia Dei / Tractatus de  
Scientia Media et De auxiliis*

**Edgar Vargas Oledo**

---

<sup>650</sup> Se respeta la disposición de espacio de las fojas, pero no se hace paginado diferente para facilitar la localización dentro índice y cuerpo de esta investigación.

**Traducción: Lic. Edgar Vargas Oleo<sup>651</sup>**

**PARTE PRIMERA. SOBRE LA CIENCIA DE DIOS DE MANERA GENERAL Y EN  
COMÚN**

**ART. I.** ¿Infirió correctamente santo Tomás lo intelectual de Dios a partir de lo espiritual de Dios?

**ART. II.** ¿En Dios se da un tipo de acto primero real, no solo del intelecto, sino también de otras líneas?

**ART. III.** ¿Hay una ciencia factual en Dios? ¿Cuál es? ¿De qué clase sería? ¿Cuán grande es?

**ART. IV.** ¿Cuántas vías tiene la ciencia divina?

**SEGUNDA PARTE. SOBRE LA CIENCIA PRIMARIA**

**ART. I.** ¿Únicamente la esencia divina y libre de atributos es el objeto primario, preparado de manera metafísica a la ciencia divina?

**ART. II.** ¿En el intelecto divino se brinda la formalidad verdaderamente real y la realmente preconocida?

**ART. III.** ¿Dios conoce lo posible en sí mismo y por sí mismo?

**TERCERA PARTE. SOBRE LA CIENCIA DE LA INTELIGENCIA SIMPLE**

**ART. I.** ¿Es buena la división de la ciencia secundaria distribuida en tres vías?

**ART. II.** Sobre el objeto de esta ciencia ¿Qué es?

**ART. III.** ¿A través de la inteligencia simple Dios conoce los eventos posibles en sí mismos? ¿Cómo lo hace?

**ART. IV.** ¿Dios se conoce a sí mismo en y a partir de los eventos posible?

**BREVE PARÉNTESIS SOBRE LA LIBERTAD DIVINA**

**Artículo único.** ¿En qué consiste el libre y primer acto de Dios o qué añade a lo necesario?

**CUARTA PARTE. SOBRE LA CIENCIA LIBRE, O DE VISIÓN**

**ART. I.** ¿Qué es la ciencia libre o cuál es su objeto?

**ART. II.** ¿Qué es el futuro más formal?

---

<sup>651</sup> Dentro de esta traducción, se encuentran entre paréntesis las palabras cuya abreviatura resultó incomprensible o los pasajes que podrían presentar dos lecturas.

**ART. III.** ¿Dios conoce los futuros absolutos en sí mismos?

**ART. IV.** ¿Dios conoce los futuros en la presencia real de la eternidad?

**ART. V.** ¿Dios conoce estos futuros en su decreto absoluto o en sus causas libres?

**ART. VI.** ¿Esta ciencia de visión es la causa de los futuros?

**ART. VII.** ¿Dios conoce los decretos libres que realiza, así como los que dependen de ellos?

¿Cómo lo hace?

(Se acabó este tratado hoy martes 10 de julio de 1665 años)

## **TRATADO SOBRE LA CIENCIA MEDIA Y LOS AUXILIOS**

### **PRIMERA PARTE. SOBRE LA CIENCIA MEDIA**

#### **PROEMIO**

**ARTÍCULO I.** ¿Qué es el futuro condicionado por el que se especifica la ciencia media?

**ARTÍCULO II.** ¿Existe la ciencia media en Dios? ¿Qué es? ¿Cuántas vías hay?

**ARTÍCULO III.** Se comprueba la existencia de la ciencia media por la autoridad de las Sagradas Escrituras, de los Padres y, principalmente, de san Agustín.

**ARTÍCULO IV.** Se comprueba la existencia de la ciencia media por la autoridad de los padres y, principalmente, por la del doctor angélico, santo Tomás.

**ARTÍCULO V.** Se comprueba en breve la existencia de la ciencia media a través de la razón y se elabora su defensa.

**ARTÍCULO VI.** ¿La ciencia media debe buscarse en Dios por parte del objeto o del sujeto?

**ARTÍCULO VII.** ¿Dios puede predeterminar los actos por beneficio de la ciencia media y los objetos libres antes de la previsión absoluta de los futuros en sí mismos? ¿Cómo puede hacerlo?

**ARTÍCULO ÚLTIMO.** Sobre la eficacia y la inexorabilidad de esta predeterminación divina.

**UNICO.** Se desarrollan y resuelven los argumentos contra las cuatro primeras conclusiones.

(Se acabo este tratado a 19 de febrero del año de 1669)

### **SEGUNDA PARTE. SOBRE LOS AUXILIOS**

#### **PROEMIO**

**PRIMERA PREPARACIÓN.** ¿Qué es la gracia? ¿Cuántos géneros hay?

**SEGUNDA PREPARACIÓN.** Planteamientos católicos en los que ambas escuelas están de acuerdo en reprobar a los heréticos.

**TERCERA PREPARACIÓN.** Imposturas por los cuales algunos contrarios a la doctrina de la Compañía la censuran sin fundamento.

**ARTÍCULO PRIMERO.** ¿Qué es la gracia ayudante o auxilio de la gracia? ¿Cuántos géneros hay?

**ARTÍCULO SEGUNDO.** Se desarrollan y resuelven en breve algunas pequeñas dudas sobre esta división.

**ARTÍCULO TERCERO.** ¿La gracia excitante es solo un acto espontáneo, o existe alguna cualidad suya *inducible* e impresa momentáneamente?

**ARTÍCULO CUARTO.** ¿La gracia excitante influye físicamente en el acto del cooperante?

**ARTÍCULO QUINTO.** ¿Dios da auxilios suficientes a todos, tanto los condenados, como a los que mueren en el vientre materno?

**ARTÍCULO SEXTO.** ¿Todos los auxilios, principalmente los suficientes, se conjuntan de igual manera tanto para los condenados, como para los elegidos?

**ARTÍCULO SÉPTIMO.** ¿Es posible que en el caso de dos hombres iguales entre sí y llamados con un auxilio igual o desigual, uno pueda ser consecuente con un menor auxilio, mientras el otro puede ser “discensiente” con uno mayor?

**ARTÍCULO OCTAVO.** ¿La voluntad creada se determina a sí misma y a la gracia según consenso, o la gracia, por el contrario, determina a la voluntad?

**ÚNICO.** Se desarrollan y se resuelven los argumentos contrarios.

**ARTÍCULO NONO.** ¿En qué consiste formalmente la eficacia del auxilio?

**F. PRIMERO.** Se disponen las conclusiones exclusivas.

**F. SEGUNDO.** Se desarrollan y resuelven los argumentos que prueban directamente la predeterminación.

**F. TERCERO.** Se disponen las conclusiones que explican la eficacia incluso en el acto primero.

(Se acabó este tratado hoy 29 de agosto del Año de 1669)

## **PARTE PRIMERA.**

### **SOBRE LA CIENCIA DE DIOS DE MANERA GENERAL Y EN COMÚN**

Más allá de nuestra elección, hemos emprendido durante dos años la tarea de redactar el tratado sobre la ciencia de Dios, una obra comentada en nombre de la orden angélica y de su inmensa dignidad. Posteriormente, en el siguiente año se ha añadido el tratado sobre la visión y recibe honor por la majestad, sutileza y la sobresaliente continencia de la doctrina de la Compañía, que adelanta a las restantes órdenes en el conocimiento de este tema.

Ahora bien, después de estos elogios introductorios, dividimos todo el tratado en cinco partes:

1. Sobre la ciencia de Dios de manera general y en los elementos más conocidos
2. Sobre la ciencia primaria
3. Sobre la ciencia secundaria de la inteligencia simple
4. Sobre la ciencia de visión
5. Sobre la ciencia media.

Una vez terminados estos capítulos, si el tiempo nos lo permitiese –según espero–, finalizaré a manera de calce con un breve apéndice sobre el tema de los auxilios. Lo relacionaremos con la ciencia condicionada. Por otra parte, en el libro resultan evidentes los artículos y las cuestiones de santo Tomás, tanto que podemos prescindir de dar una indicación escrita para cada una, por eso, la omitiremos, como ya lo hicimos en los largos blancos de los autores

¡Qué la obra agrade a Dios y sea bien recibida por todos!

## **TRATADO SOBRE LA CIENCIA MEDIA Y LOS AUXILIOS (271)**

### **PROEMIO**

No nos apartamos de manera abrupta del tratado anterior si abordamos en este capítulo la ciencia media, que justamente debe ser reelaborado por el tratado de los auxilios, con el que se vincula por la afinidad de la gran ciencia y por el auxilio recíproco del hombre. Resolveremos todo el tratado en dos apartados:

La primera parte abordará la ciencia media; la segunda, por otro lado, abarca los auxilios. De manera premeditada evitaremos el meollo apologético; de manera que expondremos en orden histórico los hechos, en la medida en que la verdad lo requiera y la necesidad nos lo apremie. No profundizaremos más allá de lo necesario.

### **PARTE SOBRE LA CIENCIA MEDIA**

De manera general exponemos a continuación los elementos intrínsecos generales sobre la perfección de la ciencia divina, en su manera de acercarse a los objetos, en su eternidad, en su inmutabilidad, y en las demás cualidades de su eminencia, que, conocidas por sí mismas, resultan harto patentes por sus palabras. Cuando las hayamos expuestos una a una, separaremos de modo preciso en esta parte aquellas que tengan una relación especial con la ciencia media.

## SEGUNDA PARTE. SOBRE LOS AUXILIOS (461-462)

Nos vemos obligados por el propio orden de la doctrina a invertir la propia disposición doctrinal y, en este decimotercer apartado, debemos traer a colación, a partir de la 1ª parte, 2, 3 sección, cuestión 112 con sus adyacentes, la bien dispuesta controversia, tenida en Roma y abarrotada por una numerosa concurrencia, que aborda magistralmente ambas posturas. Relacionamos esta gran controversia sobre la ciencia de Dios con su exposición gemela sobre la ciencia media. Ahora bien, resulta totalmente indispensable vincular esta última con su exposición consanguínea y deudora sobre los auxilios. El razonamiento eficaz sobre la verdad es el más adecuado y convincente.

Abordaremos entonces el tema; si llegase a parecer que el fuego de esta controversia cesó por la calma que existe –y no por haberse extinguido–, hay que recordar que en la ceniza caliente la flama se puede avivar más de una vez, pero eviten en nosotros lo festivo de un asunto tan serio, las charlas, menos los sarcasmos, las sales y las anécdotas, que no son más que cuentos, cuyo efecto termina por oscurecer en gran medida el nombre espléndido de la Compañía [...]. No obstante, en cuanto esté en nuestra capacidad, trataremos de refutar esta doctrina en favor de la nuestra, en la que hondaré mercedamente por el honor y la estimación que se le tiene a la importante [doctrina] de los tomistas. En todo momento tenemos presente que la escuela refuta perfectamente sobre asuntos de la Iglesia Católica y de la digna y segura república literaria. Refutaré –insisto– la opinión de aquellos hombres a quienes debemos amar y venerar en nombre de la religión y la sabiduría y a quienes he seguido siempre con un cuidado particular, incluso cuando me han faltado las fuerzas; en contra de la humilde costumbre de nuestros antecesores, citaré por nombre a los autores que están en contra, al incluir minuciosamente algunas de sus líneas, así lo amerita nuestra verdad. Para nosotros resulta de la mayor importancia que esto sea conocido, es decir, no sólo nos interesa decir la verdad, sino queremos rechazar lo falso, no sólo argumentar eficazmente con razonamientos, sino exponer, narrar y averiguar un hecho a partir de la verdad, que no se podrá conocer a menos que se confronten los argumentos como si estuviésemos a punto de participar en un certamen particular.

Finalmente, después de abordar las premisas generales intrínsecas sobre la gracia y todas las conjeturas [*suppositis*] en las que ambas escuelas han llegado católicamente a un acuerdo contra los herejes, nos ha parecido la manera más adecuada para que la disputa fluya de manera más rápida, llevadera y clara por el campo abierto de la controversia, la adición de cuatro prólogos a manera de ejercicios, en los cuales se expongan las proposiciones; para que bajo este método [*naxiis*] se procure la brevedad a la par de la claridad, ruego y pido al Dios de paz y sabiduría, con insistencia y tantas veces como sea posible, que brille en mí una mente inspirada por el divino ardor de su caridad, de modo que procure buscar la verdad y seguir nuestra doctrina: así en nada

harán daño a la caridad cristiana tan bien [*naxiam*] a nosotros. Confieso que he de procurar llevar esto a cabo y del mismo modo espero que lo obtenga por parte de Dios.

## ÚNICO. SE RESUELVEN LOS ARGUMENTOS CONTRA LAS PRIMERAS CUATRO CONCLUSIONES

Observación primera: En favor de la decisión eficaz por su propia naturaleza. Proponemos la ciencia media para que se conserve ileso la libertad creada por la eficacia divina: y se conservará incluso si el decreto eficaz por su naturaleza se colocara junto con la predefinición. Se confirma y se explica por medio de la ciencia media: Dios prevé infaliblemente tal consenso futuro bajo la condición de la existencia de un auxilio del mismo tipo; Dios puede predefinirlo por completo a través de ese auxilio; e incluso si la predefinición fuese eficaz por su propia naturaleza, dejará ileso la libertad.

Respuesta, negación a lo anterior que se nos ha impuesto por el excesivo abuso de la ciencia media y por la dificultad de la doctrina, que con mucho empeño concebimos apropiadamente y que fue retomada por nuestros adversarios. La ciencia media no se propone para conservar objetivamente la eficacia del auxilio, o la libertad de decisión o la concordancia entre ellas, sino se propone subjetivamente para que tenga de antemano el cuidado de sus criaturas gracias al conocimiento previo de Dios, como un mecanismo prudente, y por medio de la presciencia que se le debe adjudicar por su completa perfección divina, de esta manera no discernirá de manera fortuita al carecer de la posición y los conocimientos adecuados sobre los medios; esto se lleva a cabo para no exponer peligrosamente el decreto eficaz que impida y obligue la voluntad, si los medios libres [*sia*] no se cumplieran por completo, como puede ocurrir físicamente, ya que, con ello, se obligaría a condicionar la voluntad para conservar la eficacia de su decreto.

En confirmación, concedo el primer entimema, niego la última causa, (1) si el supuesto de esta proposición presentara como aplicada la predefinición eficaz por naturaleza. La razón es la siguiente: el hecho de suponer la ciencia media y una predefinición regulada por ella implica que sea eficaz por su naturaleza, a pesar de que la predefinición niegue la conexión con un medio libre, a la que la ciencia media engloba de manera esencial, lo que ha sido mencionado ya reiteradamente [*xa*].

[2] Aunque se da por gracia, no concedo que los medios libres pueden aplicarse por esta predefinición eficaz por naturaleza. Respondo que en un caso así estos medios son determinados por lo externo y son coercionados violentamente a un acto predefinido, a pesar de negar [*comprionario*] según la indiferencia de la potencia y la defectibilidad del acto libre, que deviene, por ello, de manera más natural y se distingue específicamente de un acto libre predefinido; nunca puede permanecer un acto predefinido libre si se propone una predefinición eficaz por naturaleza, porque ésta induce esencialmente los medios naturales y obliga violentamente los libres.

Segunda observación: Contra la frustrabilidad previa del decreto: si un decreto así se frustrara, Dios sería destruido, pero esto es simple y absolutamente imposible; y el hecho de que

pueda frustrarse el decreto de otra manera a partir del antecedente, que puede ser verdadero, termina por ser imposible, y se sigue que lo falso proviene de lo verdadero. Esto está en contra del dogma más patente de todos: lo verdadero proviene sólo de lo verdadero.

Confirmación: La intención eficaz en aquel que puede poner los medios de forma incontrarrestable es infrustrable de manera previa; de otro modo, ésta es ineficaz; sin embargo, Dios puede poner los medios de forma incontrarrestable y su intención eficaz es infrustrable de manera previa.

Respuesta. 1. Aunque concedo la parte mayor y la menor del argumento, niego la causa ilegítima desde el acto a la potencia, la cual no es válida; lo expone en la propuesta mayor: si se frustrara por el acto, incluso deriva en la causa; tampoco puede ser frustrada aquella que es una potencia no derivada legítimamente a partir de aquel acto, a no ser que sea explicada la potestad simultánea que se transforma con ese acto.

Con base en esto, la segunda digresión simultánea: concedo que tampoco puede ser frustrada, cuando la potestad es simultánea. Si resultara anterior, lo niego. La eficacia inmutable y lo incontrarrestable del decreto divino sólo requiere ser simultáneo; el hecho de que sea anterior resulta más bien incompatible, principalmente porque el propio decreto, por el hecho de tratarse del objeto libre como tal, exige que pueda ser frustrado de manera antecedente para salvar la indiferencia antecedente de la potencia libre; no está expuesta por el peligro de una actual frustración, aunque conozca infaliblemente que no puede ser frustrado; pero el futuro se presenta, sin ninguna duda, como predestinado: ha de notarse esto para desmentir la equivocación de aquella absurda ilación anterior, a saber, el que no resulta posible frustrar previamente lo que más bien es verdadero. *De facto*, se sigue esto a partir de la fuerza del decreto divino, pero se deriva también que la propia frustración del hecho y la susceptibilidad de ser frustrado de manera simultánea –a partir de la que se supondría una imperfección positiva en Dios– resultan falibles y susceptibles a ser frustradas, y de allí se supone también su propia destrucción. Con base en esto, aunque en la forma de un silogismo contrario parezca simultánea incluso la ilación para la frustrabilidad de manera previa, ni si quiera en ésta misma situación es un antecedente lógico para seguir la ilación de lo absurdo, porque [*em*] se infiere a partir del defecto del acto de cualquier suposición contingente: por ejemplo, Pedro correrá, lo que no se deduce a partir de la potencia, sino de la frustración del acto.

En confirmación de la digresión mayor: Concedo la propuesta sobre el objeto [*nario*] y sobre su producción adecuada por quien se acerca solo; niego la propuesta sobre el objeto libre como tal.

1. Sub-digresión. Niego que no sea susceptible de ser frustrado de manera previa; si fuese de manera simultánea, lo concedo. La razón y la disparidad se asume a partir de la diversidad de los medios y de la “tendencia” que son naturales en el primer caso, porque Dios no puede cambiar

la intención y, mientras se desarrolla, tampoco puede poner los medios naturales ni producir un efecto inmutable.

2. En [a] el segundo caso, influye de manera determinada en los medios libres y también en los que pueden ser frustrados de manera previa, a partir de los cuales la propia frustrabilidad antecedente se vuelca en el decreto.

Objeción tercera: ninguna creatura puede resistirse a la voluntad determinada de Dios ni frustrar sus decretos eficaces: y estos elementos se conectan esencialmente con el efecto, de manera que se torne incompatible proponerlos juntamente con su negación: y no son infruistrables de manera previa. Se confirma por la paridad: Así como la ciencia media es infalible en esencia, también la volición es infruistrable en esencia. Pero la ciencia divina es absoluta y simplemente infalible, porque es de esa manera, para que implique la posibilidad de no cumplirse de manera previa; ahora, la volición debe ser infruistrable, para que se torne incompatible a ser frustrada de manera previa.

La parte mayor: porque la volición en ser eficaz es igualmente perfecta que la ciencia media en ser infalible: así como la ciencia media en esencia y de manera previa es infalible, también la volición en esencia y de manera previa es infruistrable.

Respuesta, digresión antecedente del argumento: si la voluntad divina discerniera de la libertad creada un objeto de manera independiente y no dependiente y el objeto debiera ser elaborado por la misma voluntad, concedo la propuesta. Si el objeto fuese libre y tal como el decreto, la niego. 1. Sub-digresión: niego que no pueda ser frustrado, siendo la potestad antecedente; lo concedo, si es simultánea. Con base en esto, niego por completo la causa falsa. Tampoco disminuye por ello la dignidad divina, porque Dios posee una frustrabilidad antecedente del decreto, elegida de manera libre e unida sabiamente con la necesidad simultánea del efecto, y tampoco surge por el defecto de la potencia y de la sabiduría, sino a partir de un voluntario y prudente equilibrio de Dios, que conjunta magistralmente aquellos elementos extremos, tan distintos entre sí, aunque él mismo absolutamente pudiera, de manera incontrarrestable e independiente de todo arbitrio creado, incluso satisfacer [*rem*] su voluntad con [*nario*], al obligar a la propia voluntad de otros a cualquier acto obligado de nolición y volición, porque en esencia está implicado con tal decreto; este defecto no es imputado por ello a Dios, como tampoco se le imputa no poder cambiar las esencias de las cosas y producir eficazmente quimeras.

En confirmación, digo lo siguiente cuando se concede la paridad obligada con la proporción, en cuanto a la digresión menor: niego que implica que ocurra una falsedad, por el propio error que conjunta el objeto que existe de otra manera en este tipo de cognición. Concedo que de manera impropia y en sentido divino un objeto existe de una manera y se representa de otra.

En otras palabras, la voluntad que copera libre de otra forma, según pudo hacerlo, pudo incluso hacer que Dios conociera de otra forma, aunque nunca podría realmente engañarlo

haciendo conocer a Dios de una manera distinta a la del hecho mismo, porque un hecho supuesto así para su conocimiento tampoco puede frustrar el decreto eficaz de Dios con una potestad simultánea, aunque absolutamente puede hacerlo con una potestad antecedente bajo la aprobación de Dios y bajo una predefinición del objeto, como libre, la cual discierne de manera positiva. Sin embargo, se torna evidente la doble disparidad que se lleva a cabo según el hecho entre la volición eficaz y la ciencia divina.

1ª: A pesar de que la ciencia divina sea, en esencia, la imagen del objeto intencional en sí misma, se conecta en sí misma de manera esencial con el objeto cuando se conoce propiamente; sin embargo, a pesar de que la volición sea, en esencia, la causa remota, aunque eficaz, sólo se conecta con el efecto por tales medios y por su naturaleza [xa]: por ello, en cuanto [qto] estos medios son libres, existirá una segunda diferencia: A pesar de que la ciencia sea internamente [naria] a partir de su línea, en el momento en que un objeto sea colocado por primera vez y se determine, esta ciencia no puede ser engañada en sí misma en lo que respecta a este objeto, ni tampoco se le puede llamar propiamente falible, porque en esencia es verdadera y veraz; a pesar de que la volición pueda acercarse al objeto como libre, incluso cuando se deba llevar a cabo libremente un decreto dispuesto, puede decirse propiamente frustrable de manera absoluta y antecedente, incluso con ese decreto, porque esto es ser propiamente libre y a partir de un objeto defectible, lo que no habla de ninguna imperfección. Por todo esto, es congruente con Dios, aunque, de forma contraria, la falibilidad antecedente no resulta compatible, porque habla de una imperfección positiva.

Cuarta confirmación: ¿La volición de Dios determina el objeto de manera absoluta y lo realiza de manera dependiente a la voluntad creada, si ésta tuviese una volición libre? En primer lugar, si convierte al objeto de manera simple en uno [narium], porque lo que Dios discierne de manera absoluta debe ser hecho [narium]. En segundo lugar, si la voluntad es propiamente condicionada y está involucrada una predefinición absoluta y eficaz acerca del objeto libre como tal, e implica que permanezca frustrable de manera antecedente.

Confirmación: la voluntad divina se conecta con el objeto libre, porque ésta verdaderamente subsiste y antecede: y de manera antecedente se conecta con el objeto mismo; y en él causa una necesidad antecedente y se conecta de manera interna y esencial con él.

Respuesta al argumento: La volición divina determina de manera absoluta al objeto y lo hace de manera dependiente a la voluntad creada, porque lo determina como objeto libre de manera absoluta: no son sinónimos de manera dependiente y de manera condicionada. [1t] Entre la gente se suelen exponer de forma imprecisa para explicar un suave ajuste de la voluntad divina con la creada. Entonces, existe una voluntad propiamente absoluta, porque de manera absoluta se dirige hacia tal fin y, por la fuerza de una intención así, se obliga a poner de manera absoluta un remedio, gracias al que conocía previamente de manera infalible, pero sabía también que el efecto debía ser causado de manera libre. Entonces hay una intención efficacísima, tanto de manera

intencional, como inmediata, porque conjunta la existencia actual con el fin intencionado en el decreto divino, aunque haya sido mediado únicamente de manera física, porque sólo lo obliga a una posición absoluta de los medios eficaces, por los que se produzca de manera física el efecto predefinido, más allá de las causas.

Para la confirmación de la digresión antecedente: La niego, si se conecta inmutablemente de manera física. Si lo hace de manera media por los auxilios eficaces que se reúnen naturalmente, concedo. De la misma manera que la volición divina asume una eficacia segura para los objetos externos a través de los medios por los cuales genera las causas últimas, también asume una verdadera indiferencia antecedente a partir de la libertad de los objetos externos, a través de los medios por los cuales genera las causas últimas. De aquí procede que la [It] conexión sea antecedente, porque es una propiedad de la causa al efecto; lo que obliga es simultáneo, porque está supeditado a que el efecto deba ser causado de manera libre por los propios objetos indiferentes, en favor de toda señal que antecede a la determinación actual.

La necesidad antecedente puede [a] nombrarse incluso como una conexión inmediata, con respecto a una existencia intencional y absoluta del objeto, porque al existir de manera intencional se constituyó a partir de su fuerza [nario] y de manera inmutable, y Dios permanece obligadamente para colocar los medios libres, pero entonces esto no resulta más que una necesidad, por completo simultánea, que se torna necesariamente al objeto libre.

Objeción 5: La promesa de Dios sobre el objeto libre se conecta internamente, en sí mismo, y de manera esencial con el efecto prometido y entonces la suposición de la ciencia media no menoscaba la libertad; y se puede decir lo mismo sobre la predeterminación eficaz por naturaleza. La suposición mayor está clara, porque, con frecuencia, Dios prometió en las escrituras actos libres y dependientes de ellos; por ejemplo, la conversión de los pueblos, la penitencia de los pecadores, el desarrollo de las virtudes, etcétera. [maior vo ipsa pr], porque Dios es fiel en esencia y la infidelidad resulta incompatible en esencia con él. En esencia dice el cumplimiento de sus promesas, y su promesa se conecta en esencia con el objeto prometido, de manera que es incompatible con su negación; y es eficaz en su naturaleza e infrustrable de manera antecedente; y lo mismo se podría decir sobre la predefinición, por mediación de la mayor ciencia media.

Respuesta en la digresión mayor. Concedo que la promesa de Dios, en su ser de verdad inmutable, se conecta en sí misma con el efecto, como con el objeto verdadero y [nario]. Niego que ésta lo haga, en su ser de causa eficaz, así como con el efecto que debe producirse por sí mismo de manera inmutable. Por ello, al conceder el primer entimema de su prueba con la primera ilación, concedo la digresión segunda, bajo la misma distinción, como con el objeto infalible; si esto ocurriese como con el efecto inmediato, lo niego. A partir de esta doctrina debe distinguirse esa ilación con sus proposiciones semejantes. Concedo que se conecta de tal manera con el objeto, que resulta incompatible con su negación, al ser simultánea la necesidad y la incompatibilidad.

Al ser antecedente, niego la causa o la suposición, de modo que que pueda darse, en la predisposición divina, la necesidad antecedente en el encuentro con el objeto libre.

La razón de toda la doctrina es que la promesa divina es muy prudente de manera esencial, por ello, en cuanto a los objetos libres, está desarrollada sin la ciencia media que suministra los medios infalibles y libres de manera simultánea, conocidos para tal efecto, colocados en el tesoro de la omnipotencia, y [*cio*] dependientes de su voluntad; sin estos medios, [*n*] una promesa así resulta imprudente y temeraria. La promesa divina en esencia se guía por la ciencia media antecedente, que supone un objeto libre determinado por sí mismo y en sí mismo, bajo tal condición; de esa manera, esta promesa nombra en esencia a la necesidad como simultánea al punto que la necesidad antecedente no es menos incompatible que el defecto de imprudencia. Ahora bien, cuando se supone un objeto que existirá de manera condicionada en sí y de forma infalible a través de los medios hacia los cuales Dios permanece obligado, se tiene un efecto infalible y, más aún, una promesa divina con una infalibilidad simultánea, que sólo cubre la fidelidad: porque Dios sólo promete dar infaliblemente ese efecto, pero no promete que no pueda [*no*] suceder, de hecho se promete lo contrario.

Pero replicas contra lo inmutable. Así como la palabra de Dios es veraz en esencia, también la promesa divina es fiel en esencia, pero la palabra de Dios es [*nario*] verdadera de manera que implique que pueda ser falsa aún de manera antecedente y absoluta. Y la promesa divina es en esencia fiel, de manera que implique que pueda ser infiel de manera absoluta y antecedente. Así como la promesa es verdadera [*nario*] bajo una necesidad antecedente, también la promesa es infrustrable, incluso de manera antecedente.

Respuesta a la digresión en cuanto a la paridad de la mayor: concedo [*xa*] la naturaleza de cualquiera en su línea, si fuese de manera proporcional. La niego, si fuese de manera igual [*sio*]. Digresión: también en cuanto la segunda parte de la menor: una cosa resulta tan verdadera, que termina por ser incompatible con lo falso; la concedo, si es de manera propia; si es de manera impropia y en sentido divino, niego la parte menor y, más precisamente, la suposición que de allí parte: la palabra [*n*] de Dios sobre el futuro contingente es [*oio*] especulativa, porque, si seguimos esta idea, supone de manera esencial que el objeto existe de esa forma, como la propia palabra explica, [*n. n.*] por tanto es un objeto, porque la palabra es verdadera; ahora bien, ocurre también de manera inversa: la palabra es verdadera, porque el objeto existe. Así, de manera esencial dicta que la necesidad simultánea en el objeto se desarrolla de tal modo que resulta incompatible con el hecho de que Dios diga que el objeto no exista de esa manera, porque Dios determinó todas las cosas futuras desde la eternidad, desde la eternidad conoció de antemano y antes de que los objetos fuesen llevados a lo físico y antecedió a su existencia física por toda la eternidad. A través de esta existencia física, también de manera antecedente, se dicta de forma subjetiva que la palabra de Dios se subordina hacia el objeto, aunque de manera objetiva sea más correcto que el objeto se determine de manera absoluta antes de que sea conocido de antemano

por Dios, incluso porque pudo existir de manera absoluta en una manera distinta, [o] porque pudo no haber sido conocido de manera absoluta y pudo ser conocido de otra manera por Dios –lo que decimos “equivocarse de manera impropia”; el hecho de que se haya colocado el testimonio divino implica que se equivoca de manera propia, así como también implica que pueda incumplir la promesa que se ha realizado, porque todo lo que promete y según lo que promete [*nario*] lo coloca en aquel signo; el hecho de que pueda incumplirse la promesa no ocurre contra la fidelidad ni la veracidad divina, porque no se dan por sentadas [*id pra se ferunt*]; más bien sucede lo contrario; por ello, toda esta necesidad es simultánea de manera esencial.

Objeción 6: El decreto de Dios acerca de encontrarse con las causas libres es absoluto y eficaz: e implica carecer de efecto; además, se conecta por su propia naturaleza con el efecto y entonces, por mediación de la ciencia media, conserva íntegra la libertad: lo mismo se puede decir sobre la predefinición eficaz por naturaleza.

Confirmación: la gracia como eficaz, se conecta de manera esencial con el efecto, de modo que implica conjuntarse con su negación y entonces, por mediación de la ciencia media, no menoscaba la libertad.

Respuesta: el decreto sobre disponer la conjunción en el primer acto con cualquier acto libre es absoluto y eficaz por parte de Dios, porque es propio [*naxium*] por parte del acto primero para conservar la libertad del albedrío. Entonces, el decreto sólo es condicionado a partir de sí mismo en el descubrimiento de la conjunción en el acto segundo, si la voluntad se determinó de manera libre, si [*a*] se tiene la suposición de que el decreto absoluto sobre la conjunción en el acto segundo es frustrable de manera antecedente, así como la predefinición del acto libre, con la cual [*sio*] se apacigua en relación con [*oia*] antecedentes y simultáneas.

Respuesta en confirmación: a partir de estas palabras consta que la eficacia del auxilio no depende de manera objetiva de la ciencia media: por ejemplo, cómo se salve en el acto primero y se conecte con el acto segundo.

Objeción: Por último, hay innumerables testimonios de los padres y de las Escrituras, con los cuales se establece magistralmente que ninguna criatura puede resistirse a la voluntad divina: ésta siempre se lleva a cabo, etcétera. Es [*naria*] de manera antecedente: y esencialmente está conectada con el objeto; los testimonios se encuentran por todas partes y el asunto resulta muy claro, como para requerir las mismísimas tablas de la ley. Se confirma especialmente por el doctor Damasceno en su libro II, Sobre la fe, capítulo II, que inicia de la siguiente manera: Resulta importante saber que Dios lo sabe todo previamente, pero no todo lo predefine: sabe también todo lo que está en nuestra potestad, pero no lo determina, ni su voluntad es que se envíe un vicio ni un recurso puede brindar fuerza a la virtud. La predefinición divina es eficaz por naturaleza y en esencia está conectada con el efecto predefinido y es infrustrable de manera antecedente.

Respuesta: [*variabiliter oia*] los testimonios prefigurados proceden de un objeto [*nario*], de uno que debe ser colocado únicamente por Dios y de una necesidad simultánea, en cuya razón

se verifica que Dios siempre consigue infaliblemente lo que decidió eficazmente, y ninguna creatura puede resistirse con una resistencia eficaz o una potestad simultánea que, de facto, frustré su plan. Esta infalibilidad también la exponemos a nuestro pueblo bajo la fórmula que muestra una necesidad antecedente: por ejemplo, “no puede ser imposible”, etcétera, lo que nunca sucederá.

Respondo a las palabras de San Damasceno. De manera especial remarqué la diferencia del concurso divino en las causas necesarias y las libres, porque las predetermina con una necesidad antecedente en la primera producción que se fundó, con la que predefine [*res*] los efectos [*naris*] futuros de las causas, no sólo en sí mismos, sino en los conocidos a sí mismos en la causa completa. Damasceno llama a esta necesidad predefinición, que niega, por tanto, con las causas libres de manera justa. Dios ni predetermina de forma contingente ni conoce de manera previa en la causa los efectos de esas causas libres, [*como puede ocurrir antecedente e indiferentemente, de donde procede que, en el sentido de este octavo capítulo, el padre no los fija,*] sino que los conoce en sí mismos desde la eternidad tras la determinación libre, como queda claro a partir de su última cláusula: ni [n] vicio, etcétera.

Algunos otros elementos que pudieran faltar aquí se han abordado anteriormente en el tratado sobre la ciencia; otros más se dirán en el siguiente apartado sobre los auxilios. Allí también introduciré las restantes partes que nos pudieran ser útiles a partir de otros elementos [*mais*]; en este momento las omitimos para evitar que el tratado termine por ser excesivo.

Se acabó este tratado a 19 de febrero del año de 1669

## ARTÍCULO NONO

¿En qué consiste formalmente la eficacia del auxilio? (579)

Esta pregunta es el verdadero trabajo, la verdadera labor, el meollo de toda la dificultad, el objetivo primario de la controversia a partir del propio romano. Dejemos de lado los asuntos externos y dirijámonos aprisa hacia la parte medular de esta dificultad. En ambas escuelas se tiene la certeza de que el auxilio eficaz es aquel que consigue su efecto infaliblemente en el asunto mismo, aunque hubiera podido absolutamente ser privado de él. De aquí surge la cuestión: ¿de dónde le viene esta infalible consecución? ¿Acaso viene de la naturaleza y esencia del propio auxilio, de manera que a partir de sí mismo y según sí mismo esté esencialmente conectado con el efecto para que funcione con cualquier voluntad y consiga su efecto infaliblemente en cualquier situación? ¿O, por otra parte, consigue su efecto a partir de una intención tal y mayor y no en una menor? ¿O, finalmente, parte de una oportunidad de posición, en la cual la voluntad cooperará libremente con el efecto exhibido en tal ocasión?

Los padres predicadores y los tomistas extranjeros opinan en conjunto lo primero. En lo segundo, varios están de acuerdo y tiene cada uno su propia explicación. Lo tercero lo defienden uniformemente los nuestros, sin excepción alguna. Así mismo, el padre Miguel Marcos, durante los principios de esta controversia, se inclinó primero en contra de esta última posición movido por un arrebató de la opinión contraria, quizá para dar lugar a la ira de sus adversarios; sin embargo, conforme fue madurando en experiencia y doctrina se acogió a una mejor vida con una opinión más certera, haciendo la profesión de votos públicos en nuestra escuela salmantina.

Ahora bien, el cardenal Belamino y el padre Dessa se mencionan sólo por una clarísima injuria, porque circula entre el pueblo la noticia de que el Doctor Fernando de la Bastida, después de aquella disputa en Roma, fue expulsado de la Compañía y defendió la predeterminación física para obtener una ínfula doctoral en no sé que colegio de Teología, en una fecha que desconozco, bajo no sé qué motivaciones; en realidad, no está acorralado por estas circunstancias, principalmente porque el padre Ripalda y el padre Uzon aseguran que, cuando se lo preguntaron, les negó lo sucedido y juró que siempre había defendido la doctrina de la Compañía.

De una manera más justa y a favor de nuestra opinión, es posible citar los más sabios tomistas y a los principales maestros de los Predicadores: R. P. M. Fray Juan González, el sapientísimo P. M. fray Laurencio Gutiérrez, R. P. M. Fray Antonio de Bielma, todos los principales y los maestros de nuestra cátedra prima, a quienes menciona de manera prolija el Padre Uzón en su tratado *De auxiliis*, d. 2ª, memb. 3, n. 25.

Ahora bien, omitiendo las repeticiones innecesarias, resumiremos la doctrina completa de las dos escuelas en proposiciones precisas, claras y definidas, de modo que ambas estén bien preparadas encendidas en su interior y quede totalmente clara la posición que cada una defiende; podría, además, citar escrupulosamente a los autores transcribiendo cada línea y cada palabra; de

acuerdo con cada situación me reservo el derecho de nombrarlos y lo demostraré si fuese necesario. Ahora me corresponde ser juez en ella, para que no termine por considerarse como una exposición tendenciosa más que una erudición pertinente.

1. Los tomistas están de acuerdo en lo siguiente [*ocs*]: la predeterminación física existe internamente en el alma y la predetermina en la naturaleza antes de que la voluntad la determine en el acto segundo. Por ello no resulta tan sencillo el acuerdo en la explicación de la naturaleza de la cualidad física: ¿Acaso puede ser por el modo del acto primero y del segundo? Cada uno aborda la situación con diferentes explicaciones. En general, la cualidad física parece tener explicación precisamente por el modo del acto primero. La *praemotio* y el *concursum* previo parecen anteceder al acto segundo; por eso, cuando el P. P. M. Álvarez, en d. 23, n. 2, brindó las premisas del modo del acto primero, después lo limita, añadiendo que no es propiamente el acto primero, sino el intermedio, entre el primero y el segundo.

2. Están de acuerdo con que la predeterminación física se iba a encontrar con el acto libre, de modo que la determinación libre implica sin ella. La razón de la subordinación de la causa convence 12 hacia la segunda incluso sobre las que habrán de encontrarse, aunque en diferencia sólo esté de acuerdo con los libres; añaden entonces que existe una potencia para obrar sin ella, porque, aunque no sea una virtud, sino un complemento de la virtud, la potencia para obrar no implica sin ella.

3. Responden que no está en la potestad de la voluntad incluso tener la predeterminación física, incluso cuando se le presente un auxilio suficiente, sino que Dios da más allá [*sio*] libre y liberalmente para quien quiere, y la niega para quien no quiere.

4. Afirman que la predeterminación física, por sí misma, está conectada con el acto predeterminado de manera interna y esencial, de modo que implica que está privada de él y que la voluntad predeterminada no actúe y la negación del acto predeterminado esté conectada con esa voluntad; a partir de esto niegan de manera simultánea que el ejercicio de la eficacia del auxilio está subordinado al de la libre voluntad.

5. A partir de estos razonamientos infieren que los auxiliados obrarían igualmente con un auxilio igual que pudieran encontrar, pues si uno acercara sólo la predeterminación física, el otro simplemente obraría. De esta manera [*a*] tanto uno como otro responderá infaliblemente, y si uno no lo hace, el otro tampoco lo haría.

6. En contra, añaden que, sin importar qué tan unido esté en la esencia el propio acto elícito con el efecto de inducir, aún permanece el acto libre si se induce a partir de un juicio no perturbado indiferentemente, el cual le proponga el objeto.

7. Dicen que la predeterminación física forma parte de la perfecta providencia de Dios, [*ut prosee medium unice naxum*] para determinar cualquier acto libre. En estas proposiciones, parecen mantener un mayor acuerdo [*ses*] los contrarios. Hemos querido que éstas hayan sido conjeturadas así para conformar nuestra defensa y las refutaciones contra sus posturas; así mismo

hemos decidido dejar a un lado otras proposiciones que no presentan elementos contrarios y que se explican de manera distinta por muchos autores.

1. Al contrario de todo lo dicho, en primer lugar, nuestros doctores, sin excepción alguna, están de acuerdo en negar la predeterminación física con su caudal de premoción del concurso previo y de los restantes elementos. En esta premoción, como dijimos, no existe entre nosotros una diferencia.

2. La predeterminación física destruye la libertad del libre albedrío, la suficiencia de los auxilios, la igualdad de la providencia, etcétera.

3. Hace a Dios autor del pecado, y le quita a los hombres la potestad de pecar, así como la de obtener méritos; si se suprime la imputabilidad de actos, nada impide un juicio indiferente, si se determina a partir de esta conexión [*naxio*].

4. Nada se conjetura a partir de la parte de la potencia y del acto primero en la voluntad, aunque esté conectado en esencia con cualquier de las dos partes de la deliberación, y si el propio hecho viniera de lo externo, destruye por completo la libertad.

5. La eficacia de la gracia de alguna manera debe depender de nuestro consentimiento y debe explicarse según sí mismo por el orden, porque [*eum*] está constituida en esencia; de hecho, está constituida en la connotación de éste en esencia.

6. Resulta compatible con la elección y la aplicación del auxilio ante lo suficiente, a la que solo Dios hace; en principio [*optime cumpr*] Dios es el único que discierne el predestinado del réprobo.

Nos pareció adecuado introducir las proposiciones de ambas posturas, para que la doctrina de las dos partes se presentara como introducción en un solo vistazo y se contrapusieran, a manera de calentamiento, la defensa y la refutación.

Por lo demás, otros más de los nuestros han de estudiarse a continuación.

**Tractatus de Scientia Dei / Tractatus de Scientia Media et De auxiliis**

**Transcripción: Lic. Edgar Vargas Oledo<sup>652</sup>**

**[PARS PRIMA. DE SCIENTIA DEI QUASI GENERICE ET IN COMMUNI]**

**ART. I.** An bene intulerit D. Thomas intellectivum Dei ex spirituali eius ?

**ART. II.** An in Deo detur, aliquis actus primus realis non solum intellectus, sed etiam aliarum linearum ??

**ART. III.** An in Deo sit scientia actualis, quae, qualis et quanta? (48)<sup>653</sup>

**ART. IV.** Quotuplex sit scientia divina ? (57)

**II PARS. DE SCIENTIA PRIMARIA (59)**

**ART. I.** An sola essentia divina et [com]distincta ab atributis sit obiectus primarius metafisice adequatus scientiae divinae? (60)

**ART. II.** An in intellectu Divino detur formalitas realis vere, et realiter praescissiva? (71)

**ART. III.** An Deus cognoscat posibilia in se ipso, et ex se ipso ? (94)

**III PARS. DE SCIENTIA SIMPLICIS INTELLIGENTIAE (106)**

**ART. I.** An sit bona divissio scientiae secundariae in triplice assignatae? (107)

**ART. II.** De obiecto huius scientiae quid sit. (115)

**ART. III.** An simplici intelligentia Deus [se] cognoscat posibilia in se ipsis et quomodo? (130)

**ART. IV.** An Deus cognoscat se ipsum in et ex posibilibus ? (138)

**COMPENDIARIA DIGRESSIO DE LIBERTATE DIVINA (151)**

**ART. UNICUS.** In quo consistat actu[s] primu[s] liber Dei, quidve addat [AS] necessarium? (151)

**IV PARS. DE SCIENTIA LIBERA, SEU VISSIONIS (173)**

**ART. I.** Quid sit scientia libera, quodve eius obiectum ? (174)

**ART. II.** Quid sit futurum formalissime? (178)

**ART. III.** An Deus cognoscat futura absoluta in se ipsis? (189)

**ART. IV.** An Deus cognoscat futura in praesentia reali Aeternitatis? (193)

---

<sup>652</sup> Dentro de esta transcripción, los corchetes señalan las abreviaciones desatadas o los textos de difícil lectura, así como el número de folio del manuscrito.

<sup>653</sup> En este índice, el número de página al que corresponde cada título está indicado con paréntesis.

**ART. V.** An Deus cognoscat haec futura in suo absoluto decreto vel in causis liberis eorum? (220)

**ART. VI.** An haec scientia visionis sit causa futurorum? (235)

**ART. VII.** An et quomodo Deus cognoscat sua decreta libera, et alia ab eis pendentia? (251)

Se acabó este tratado oy Martes 10 de Julio de 1665 años (269)

## **TRACTATUS DE SCIENTIA MEDIA ET AUXILIIS (271)**

### **I PARS. DE SCIENTIA MEDIA (271)**

#### **PROEMIUM (271)**

**ART. I.** Quid sit futurus condicionatus a quo scientia media specificatur? (272)

**ART. II.** An, quid et quotuplex sit in Deo Scientia Media? (284)

**ART. III.** Probatur Scientia Media auctoritate Scripturae et PP. Et maxime Divi Augustini. (310)

**ART. IV.** Probatur Scientia Media auctoritate PP. Maxime Divini Angeli et Divi Thomae. (330)

**ART. V.** Rat[ion]e cursim probatur et defenditur Scientia Media. (346)

**ART. VI.** An Scientia Media requiratur in Deo ex parte obiecti, vel subiecti? (376)

**ART. VII.** An et quomodo possit Deus beneficio Scientia Mediae praedefinire actus, et obiecta libera ante absolutam praevisionem ipsorum in se ipsis futurorum? (404)

**ART. ULTIM.** De efficacia et infrustrabilitate huius praedefinitionis divinae. (428)

**UNICUS. Solvuntur Argumenta contra III priores conclusiones (448)**

Se acabo este tratado a 19 de febrero del año de 1669 (459)

### **SECUNDA PARS. DE AUXILIIS (461)**

#### **PROEMIUM (461)**

**PRAELUDIUM PRIMUM.** Quid et quotuplex sit gratia ut Sic? (462)

**PRAELUDIUM SECUNDUM.** Propositiones Chatolicae in quibus utraque Schola contra hereticos convenit. (469)

**PRAELUDIUM TERTIUM.** Imposturae a quibus falso calumniantur Doctrinā Societatis aliqui Contrariorum. (478)

**ARTICULUS PRIMUS.** Quid et quotuplex sit gratia auxilians vel auxilium gratiae ut Sic? (485)

**ARTICULUS SENCUNDUS.** Cursim resolvuntur aliquot dubiola circa hanc divissionem. (495)

**ARTICULUS TERTIUS.** An gratia excitans sit solus actus indeliberatus, vel aliqua qualitas transeunter [sic] impressa eius ellicitiva? (502)

**ARTICULUS QUARTUS.** An gratia excitans physice influat in actum cooperantis? (516)

**ARTICULUS QUINTUS.** An Deus det auxilia sufficientia omnibus etiam reprobis, vel, in utero materno decedentibus? (522)

**ARTICULUS SEXTUS.** An omnia auxilia maxime sufficientia tan [sic] Reprobis quam quam [sic] ellectis collata sint aequalia? (541)

**ARTICULUS SEPTIMUS.** An ex duobus hominibus aequalibus inter se et aequali, vel inaequali auxilio vocatis alter possit consentire cum minori auxilio discendente altero cum maiori? (547)

**ARTICULUS OCTAVUS.** An voluntas creata determinet se et gratiam ad consensum vel e contra gratia Voluntatem? (563)

**UNICUS. Solvuntur argumenta contraria (572)**

**ARTICULUS NONUS.** In quo constet formaliter efficacia auxilii? (579)

**F [US] PRIMUS.** Ponuntur conclusiones exclusivae. (584)

**F [US] SECUNDUS.** Solvuntur argumenta directe probantia praedeterminationem. (610)

**F. TERTIUS.** Ponuntur conclusiones explicantes efficaciam etiam in actu primo. (639)

Se acabo este tratado oy 29 de Agosto del Año de 1660 (663)

**PARS PRIMA**  
**DE SCIENTIA DEI QUASI GENERICAE ET IN COMMUNI**

PROAEMIUM [3]

Aggredimur supra electionem tractatum de Scientia Dei [hoc] scribendum anno gemino [scilicet / scilicet] ordinis angelici et dignitatis magnae nomine praelectum; proxime utique excipit tractatum de visione superiori anno expositum, estque dignus a maiestate, subtilitate eminentialique continentia doctrinae societatis, qui eo titulo praeferatur cunctis. Relictis ergo paginaticis prologomenis totum tractatum in quicumplicem partem divisimus:

Prima disseret de Scientia Dei quasi generice et in communi.

2a. De scientia primaria

3a. De secundaria simplicis intelligentiae

4a. De scientia visionis

5°. De scientia Media

Quibus plene absolutis si per tempus ut spero liquerit, Appendicem compendiariam de Auxiliis [fibulem]. Scientiae conditionatae attexemus. Articulos autem et quaestiones Divini Thomae notiores etiam constan[tur], [quam] ut digitalem nostram indicationem desiderent, ideo eam sicut in Authorum longis albis iam usu fecimus, missam etiam faciemus. Oplacet Deo, cunctisque sedeat[ur].

## **TRACTATUS DE SCIENTIA MEDIA, ET AUXILIIS**

### **PROAEMIUM [271]**

Partem hanc de Scientia Media a superiori tractatu de Scientia Dei [non] violenter abstrahimus, iure nempe restituendam tractatui de Auxiliis ad quem et affinitate [Magnae] et reciproco auxilio [Viri] inclinat. Totum et tractatum bipartitum absolvemus,

1a pars de Scientia Media disseret.

2° Doctrinam de Auxiliis comprehendet: fugiemus ex professo ab acumine apologetico, facta [tunc] exponemus historice prout veritas ipsa requirat et necessitas compellat, [non] ultra.

### **PARS DE SCIENTIA MEDIA**

Supponimus generaliter [propria] generalia de perfectione Scientiae divinae, modo tendendi in obiecta, aeternitate, immutabilitate aliisque qualitatibus eminentiae, quae et per se not[tae] ex dictis satis clarent. Quibus interim suppositis quae specialiter ad scientiam Mediam spectant selligemus praescisse in hac [parte].

## SECUNDA PARS DE AUXILIIS [461-462]

### PROAEMIUM [461]

Ipsa doctrinae ordine compellimur doctrinalem ipsum [ordinem] invertere et ex 1<sup>o</sup> 2[3] [quaestionibus]112 [cum] adiacentibus, utrimque pulcherrimam, publico[que] [etiam] et Romano [concurso] celeberrimam [controversiam] in hanc 13 partem ultro trahere, [magnae] utique de scientia Dei cognatam partem de Scientia Media [annexuimus], [huic] vero consanguineam de Auxiliis [annectere] [fas est] et [debiti\*em / debitorem]. Optima quidem et convincens ratio de [veritate] efficax.

Rem igitur agrediamur in qua et si flamma illa aliquantulum sopita potius quam extincta cessare videatur calenti adhuc in cinere [non] semel [co]instillat, sed nos festiva de re adeo seria, colloquia minus [dicteria] , sales, historiolas, [ni] potius fabulas, quae [non] parum splendidum Societatis nomen inumbrant, studiose [vitale/vitate] nihilominus quanta in nobis fuerit efficacia doctrinam impugnare conabimur pro doctrina [nostra]; quam et pro decoro et aestimatione grauissim[ae] Thomistarum debito pertractabo, memores ubique nos impugnare scholam optime de Ecclesia chatolica deque tuta republica literaria merita; homines, inquam, [462] quos utroque nomine et Religionis et Sapientiae, amare aequae ac venerari debemus, a meque Semper singulari observantia prosecutos nihilo [tunc] minus quantum vires tulerint illorum impugnabo sententiam, et praeter modestissimum Nostratum more[m] nominatim laudabo Auctores contrarios, citatis minutissime et lineis eorum, sic [nostram/non] veritatem [debet]. [Nostra] utique hinc maxime [interest] palam fieri, [non] solum vera dicere sed falsa repellere, nec solum efficaciter arguere rationibus, sed ex veritate dicere, narrare, supponereque factum, [quod] nini collatis [proxime] quasi singulari certamine argumentis utrimque obtineri [non] [potest].

Tandem ut praemissis [propriis] generalibus de [gratia], atque his suppositis, in quibus pars utraque scholastica contra Haereticos chatolice convenit, expeditior, levior, atque ideo clarior excurrat disputatio, per apertum controversiae campum, [vissum] est per modum [preae]ludii prologomena quattuor praemittere, quibus ea [declarentur]; quo brevitati simul et claritati aequae na[riis] methodo consulatur, interim atque iterum Deum pacis ac sapientiae quam emitissime precor, oroque mihi afulgeat, divino ut ipsius charitatis ardore, illustrata mens, sic veritati et doctrinae [nostrae] consulat ut christianam charitatem nobis aprime [nasiam] in nullo laedant, sic me curaturum [profiteror], sic me a Deo optenturum spero.

## UNICUS. SOLVUNTUR ARGUMENTA CONTRA III PRIORES CONCLUSIONES

[448-459]

Observatio 1<sup>a</sup>. Pro decreto [naturā] suā efficaci: Scientia Media a nobis ponitur ut observetur illaessa libertas creata ab efficaciā divina: [et] talis conserbabitur et si praedefinitione apponatur [natura] suā, efficax. [Confirmatur] et explicatur per scientiam Mediam [:] praevidit Deus infalibiliter futurum talem consensum sub conditione talis auxilli : [et] po[test] Deus eum absolute praedefinire per tale auxilium; [et] [etiam] praedefinitio sit n[naturā] suā efficax relinquet illaesam libertatem.

R<sup>o</sup>[esponsio] [negatio<sup>o</sup>] [antecedens] [talīs] nobis [imponitum] abussu nimio Scientiae Mediae. et difficultate doctrinae, [non] ita facile a [proprio] conceptae a [Nostris], et captae ab Adversariis. Scientia et Media non ponitur ad Salvandam [objective] efficaciam auxilii; libertatem arbitrii, et concordantiam utriusque, sed [subjective] ex [449] [parte] Dei praescisse ut prudente et cum praescientia sibi debita ex summa perfectione divina creaturis praevideat, ne temere discernens sine competente mediorum notitia et positione, periculose exponat frustrandi suum decretum efficax et [nescitandi] voluntatem, si, ut physice possunt, absolute fallerent [sia] media libera, indeque compelleretur nescitare voluntatem ad salvandam efficaciam sui [d]ecreti.

Ad [confirmationem], concesso 1<sup>o</sup> [entimem] nego ultimam [causam], et eius suppositum si ponat applicatam praedefinitionem natura sua efficacem. [Ratio] est, [quia] supposita scientia Media et praedefinitione per eam regulata, implicat [esse] natura sua efficacem, cum [haec] essentialiter neget connexionem cum medio libero, quam illa essentialiter involvit, [xa] saepe dicta.

[2<sup>o</sup>] gratis dato, non concesso [posse] applicari per eam praedefinitionem natura sua efficacem media libera, [respondeo] in tali casu haec ab [externo] [determinari] et violenter nescitari ad actum praedefinitum, negato [comprio] na[ri]o ad ind[ifferentiam] po[tentiae], et deffectibilitatem actus liberi, qui proinde evaderet [narius], atque adeo specificè distinctus a libero praedefinito, numquam et posset manere actus praedefinitus liber si ponatur praedefinitio natura sua efficax, [quia] haec essentialiter inducet media [naturalia] et nescitat violenter libera.

Observatio 2<sup>o</sup>. Contra frustrabilitatem antecedentem decreti: si tale decretum frustraretur; destrueretur Deus, sed hoc est [impossibile] simpliciter et absolute; [et] et [posse] frustrari decretum aliter ex antecedente quod potest [esse] verum sequeretur impossibile, atque adeo ex vero falsum, contra dogma [summulisticum], ex vero [non] nisi verum.

[Confirmatio] [450] intentio efficax in eo qui [irrefragabiliter] potest ponere media [est] antecedenter infrustrabilis, aliter [ea est] inefficax; sed Deus potest [irrefragabiliter] ponere media; et eius intentio efficax est infrustrabilis [antecedenter].

Responsio. 1° Concessis maiori et minori argumenti nego causam illegitimam ab actu ad potentiam, quae non valet, in maiori utique ponit: si frustaretur actu, et in [causa] infert; et non potest frustrari, quae est potentia non legitime illata ex illo actu, nisi explicetur de potestate [coente] quae convertitur cum illo.

Hinc 2° dis<sup>g</sup> coens: et non potest frustrari, potestate coente, [concedo], antecedente, nego; illud tantum requirit inmutabilis efficacia et irrefragabilitas divini decreti, hoc potius illi repugnat, cum ipsummet decretum, eo quod est de obiecto libero ut tali exigit posse antecedenter frustrari ad salvandam [indifferentiam] antecedentem potentiae liberae, nec exponitur periculo frustrationis actualis, cum infalibiter praesciat non esse frustrandum; sed certissime futurum ut praedestinatum est: notetur [et] ad tollendam aequivocationem [antecedentem] illius absurdi illati, non esse frustrabilitatem antecedentem, quae potius est vera, et de facto sequitur ex vi decreti divini, sed ipsam frustrationem actualem et frustrabilitatem coentem ex qua sequeretur imperfectio positiva in Deo, nempe falli et frustrari, atque adeo destructio ipsius. Hinc licet in forma contrarii syllogismi videatur coens et illatio ad frustrabilitatem antecedentem, [re] tunc ipsa est [antecedens] logicum ad illationem absurdi, quod [et] infertur ex actuali [deffectu] cuiusvis suppositionis contingentis, verbi gratia: Petrus curret, quod non ex potentia, sed ex actuali frustratione deducitur. [451]

Ad [confirmationem] dis<sup>g</sup> maiorem: de obiecto [nario] et adaequate producendo ab ipso intendente solo, [concedo]; de obiecto libero ut tali, nego.

1. [subdis<sup>g</sup>], est infrustrabilis antecedenter, nego, coenter [concedo]; ratio et disparitas sumitur a diversitate mediorum, et tendentiae quae in 1° casu sunt [naria], cum Deus nequeat mutare intentionem et ea durante non ponere media [naria] et [inmutabile] producere effectum; in 2° [•a•] casu [determinate] infert media libera, atque adeo antecedenter frustrabilia, a quibus refunditur in decretum ipsa frustrabilitas antecedens.

Obs. 3°. Nulla creatura potest resistere voluntati determinatae Dei nec frustrare eius decreta efficacia: et haec ita essentialiter conectuntur cum effectum, ut repugnent componi cum negatione eius: et sunt antecedenter infrustrabilia. [Confirmatur] a paritate: sicut scientia divina essentialiter est infallibilis, ita volitio essentialiter est infrustrabilis; sed illa [quia] talis ita est absolute et simpliciter infallibilis, ut implicet adhuc antecedenter posse falli: et haec ita debet esse infrustrabilis, ut antecedenter repugnet frustrari.

[Pars] maior, [quia] volitio in esse efficacis est aequae perfecta ac Scientia in esse infalibilis: et sicut haec essentialiter et antecedenter est infallibilis, ita illa essentialiter et antecedenter est infrustrabilis.

R° dis<sup>g</sup> ans. [argumenti]: si voluntas divina discernat tale obiectum independenter a libertate creata et non dependenter et a se sola faciendum [concedo]; si obiectum sit liberum et ut tale decretum, nego; et subdis<sup>g</sup> non potest frustrari, potestate antecedente, nego; coente , concedo; hinc nego absolute [causam] falsam; nec inde minuitur dignitas divina [452] cum talis

frustrabilitas antecedens decreti, et sit spontanea ipsi Deo, libere electa et sapientissime coniuncta cum necessitate coente [effectus], nec oriatur ex defectu potentiae et sapientiae, sed ex voluntaria prudentissimaque [attemperazione] Dei, ita extrema illa a prime inter se [disiuncta] suavissime componentis, licet ipse absolute possit irrefragabiliter et independenter ab omni arbitrio creato, et implere [rem] voluntatem suam [nario], nescitando et ipsam voluntatem ad quemcumque actum volitionis et volitionis, non tunc liberum, quia essentialiter implicat cum tali decreto, qui proinde defectus non imputatur Deo, sicut non imputatur illi non posse mutare essentias rerum et producere efficaciter chimeras.

Ad confirmationem, concessa debitā cum proportionem paritate, [disg] [minorem], implicat falli, proprio errore componendo cum tali cognitione [obiec]tum aliter se [habens], nego, improprie et in sensu divino objectum aliter se [habens], aliter representans, [concedo].

Id est, voluntas aliter libere cooperans pro ut absolute potuit, potuit [et] facere ut aliter Deus cognosceret, licet numquam possit fallere proprie faciens Deum cognoscere aliter, quam res de facto est quia [supposita] talis ad cognitionem, ita similiter non potest potestate coente frustrare decretum efficax Dei, licet potestate antecedente id absolute possit Deo ipso annuente, et positive discernente praedefinitione ipsa objecti ut liberi.

Ast notanda venit duplex disparitas ad rem faciens inter volitionem efficacem et scientiam divinam.

1a : quod haec cum essentialiter se ipsā sit imago intentionalis obiecti, [453] se ipsa essentialiter conectitur cum obiecto ut taliter se [sciente], at volitio cum essentialiter sit causa [remota] quamvis efficax solum coniungitur cum effectu per talia media et [xa] ipsorum naturam ; hinc, [qto] haec sunt libera [erit] 2a [differentia], quod cum scientia sit ex sua linea interne [naria] possito semel obiecto, et determinato in se nequit falli circa illud, nec dici fallibilis proprie quia essentialiter est vera et verax : at volitio cum possit tendere in obiectum ut liberum, et adhuc possito decreto libere producendo, adhuc eo possito decreto potest dici absolute et antecedenter frustrabilis proprie, quia hoc, quia hoc est esse proprie liberum et de obiecto ut defectibili, quod nullam dicit imperfectionem, ideo Deo convenit, licet a contrario falibilitas antecedens illi repugnat, quia dicit imperfectionem positivam.

Confirmation 4a : et volitio Dei absolute determinat obiectum et dependenter a voluntate creata si haec libere voluerit? Si primum: et reddit illud simpliciter [narium], quia quod Deus absolute discernit [nario] faciendum est. Si secundum: et est voluntas proprie conditionata et implicat praedefinitio absoluta et efficax de obiecto libero ut tali, et [etiam] implicat manere frustrabilem antecedentem.

Confirmatio, voluntas divina conectitur cum obiecto libero, quod ipsa vere constat et antecedit: et antecedenter conectitur cum ipso; et in eo [causat] nescitatem antecedentem et ipsa interne et essentialiter conectitur cum illo.

[Responsio] ad [argumentum], volitionem divinam absolute determinare obiectum, et [eum] dependenter a voluntate creata, quia determinat illud absolute ut liberum, [non] [n] sunt synonyma dependenter et conditionate, [1t] vulgo imperite soleant exponi ad explicandam suavem [454] attemperationem voluntatis divinae [...] creata ; est tunc propriissime absoluta voluntas, quia absolute intendit talem finem, et ex vi talis intentionis tenetur absolute ponere remedium ex quo praeoscerat infallibiliter, sed libere causandum effectum; est igitur efficacissima intentio et intentionaliter et immediata, [quia] confert [inmutabile] fini intento actualem [existentiam] in decreto, licet physice tantum sit mediata, quia tantum obligat ad absolutam positionem mediorum efficacium, quibus physice producat extra causas effectus praedefinitus.

Ad [confirmationem] [disg.] antecedens : conectitur [inmutabile] physice, nego. Mediate per auxilia efficacia [nario] colligenda, [concedo]: sicut et [tutam] efficaciam ad externa sumit a mediis per quae ultimate causat, ita a libertate eorundem sumit a mediis per quae ultimate causat veram in[differentiam] antecedentem; hinc primus [1t] conexio sit antecedens, quia est causae ad effectum, necessitans est coens quia respicit effectum ut libere causandum a propriis pro omni signo antecedente actualem determinationem indifferentibus.

Potest [a] dici nescitas antecedens [est] conexio immediata, quoad [existentiam] intentionalem et absolutam obiecti; quod ex vi eius [nario] et [inmutabile] constituit existens intentionaliter, et Deus manet nescitatus ad ponenda media libera, sed tunc [m] hoc nil aliud est quam nescitari ad obiectum liberum, quae nescitas tota est coens.

Obiectio 5 promissio Dei de objecto libero se ipsa interne et essentialiter conectitur cum effectu promisso, et tunc supposita Scientiā Mediā non laedit [455] libertatem: et idem potest dici de praedeterminatione naturā sua efficaci. Maioris suppositum constat, quia saepe Deus in scripturis promissit actus liberos et ab eis pendentes, verbi gratia, conversionem gentium peccato[orum] poenitentiam, virtutum incrementa, etcetera, [maior vo ipsa pr], quia Deus essentialiter est fidelis; et ei repugnat essentialiter infidelitas; et essentialiter dicit adimpletionem promissorum; et promissio eius ita essentialiter conectitur cum objecto premissio, ut sit incompatibilis cum negatione eius: et est naturā sua efficax, et infrustrabilis antecedenter; et idem poterit dici de praedefinitione, beneficio maximae Scientiae Mediae.

Responsio [disgr°] [maiolem]: [promissio] Dei, in esse veritatis inmutabilis, se ipsa conectitur cum effectu, tanquam cum obiecto vero et [nario], concedo, in esse causae efficacis, tanquam cum effectu a se [inmutabile] producendo, nego. Hinc concessio 1 entim. probationis cum 1a illatione, [disg°] secundam eadem distinctione, tanquam cum obiecto infalibili concedo, tanquam cum effectu immediato, nego, ex qua doctrina distinguenda est illa cum similibus propositionibus: et ita [nario] conectitur cum obiecto, ut sit incompatibilis cum negatione eius, nescitate et incompatibilitate coente, concedo, antecedente, nego [causam] vel [eum] suppositum, sit in premissione divina posse dari nescitatem antecedentem [reperitu] obiecti liberi.

[Ratio] totius doctrinae est, quia promissio divina essentialiter est prudentissima, unde circa obiecta ut libera implicat sine Scientia Media suggerente media infalibilia simul et libera, ad talem effectum sibi nota et reposita in thesauro [sipoe/opoe] et [cio] pendentia a voluntate sua, sine [illis] non est talis promissio [456] imprudens et temeraria: cum et promissio divina essentialiter [et] dirigatur per Scientiam Mediam antecedentem quae supponit obiectum liberum in se sub tali conditione et a se determinatum essentialiter dicit nescessitatem coentem adeo ut non minus illi repugnet nescessitas antecedens, quam deffectus imprudentiae, supposito vero iam obiecto in se conditionate futuro et infalibilter per talia media ad quae manet obligatus Deus, tenet [\*\*tur] effectus infallibilis atque adeo promissio divina infallibilitate coente quam tantum involvit fidelitas, quia solum promittit Deus dare infalibilter talem effectum, [non] vero quod [non] possit non esse, imo contrarium.

Sed contra [inmutabile] replicas, sicut Verbum Dei essentialiter est verax, ita promissio divina essentialiter est fidelis, sed verbum Dei ita [nario] est verum, ut implicet adhuc antecedenter et absolute posse esse falsum: et promissio divina ita essentialiter est fidelis ut [etiam] absolute et antecedenter implicet posse esse infidelem: et sicut promissio est vera [nario] nescessitate antecedente, ita promissio est infrustrabilis [et] antecedenter.

Responsio [disgr<sup>o</sup>] paritatem maioris: sicut, proportiona[liter] [xa] naturam cuiuslibet in sua linea, concedo: sicut [sio] aequaliter, nego; disg. Item secundam partem minoris, ita est verum, ut repugnet esse falsum, proprie, concedo; improprie et in sensu divino, nego minorem et potius suppositum, verbum [·n·] Dei de futuro contingente est [oio] speculativum quod proinde essentialiter supponit obiectum ita se habere, sicut ipsum explicat, [n.n.] ideo est obiectum, quia verbum est verum, sed e contra, ideo verbum [457] est verum, quia obiectum est ita: et essentialiter dicit nescessitatem coentem in eo adeo ut repugnet dici a Deo quod non ita se [habet], quia vero Deus omnia futura ab aeterno determinavit, ab aeterno praenovit et antequam physice exerceantur, antecedit per totam aeternitatem ad [existentiam] physicam eorum per quam etiam antecedenter subjective dicitur verbum Dei supponi ad obiectum, licet obiective [propius] sit determinari obiectum absolute quam a Deo praenosci, et quia potuit absolute aliter esse, potuit absolute non cognosci et aliter cognosci a Deo, quod dicimus improprie falli, semel [a] possitā [attestatio] divina implicat proprie falli, sicut implicat posse defficere promissionem semel factam, quia totum quod promittit et pro ut promittit [nario] ponit in eo signo, quod vero antecedenter possit defficere non est contra fidelitatem et veracitatem divinam, quod id non prae se ferunt, sed potius contrarium: unde tota ea necessitas est essentialiter coens.

Obiectio 6: decretum Dei de occurrendo cum causis liberis est absolutum et efficax: et implicat carere effectu: et naturā suā conectitur cum illo, et tunc beneficio Scientiae Mediae conservat integram libertatem: et idem potest dici de praedefinitione naturā suā efficaci.

[Confirmatio], gratiā ut efficax ita essentialiter conectitur cum effectu ut implicet componi cum negatione eius, et tunc beneficio Scientiae Mediae non laedit libertatem: et [Rco / responsio],

decretum de parando concursu in actu 1° ad quamlibet actum liberum esse ex [parte] Dei absolutum et efficax quia est prius [maximum] ex [parte] actus primi ad salvandam libertatem arbitrii; ex se tunc tantum est conditionatum [458] [xpu] concursus in actu 2° si voluntas se libere determinaverit, si [a] supponatur absolutum decretum de concursu in actu 2° esse frustrabile antecedenter, sicut ipsa praedefinitio actus liberi cum qua [sio] pacificatur quo ad [oia] antecedentia et coentia.

[Reo / Responsio] ad confirmationem, ex dictis constare efficaciam auxilii non pendere obiective a Scientia Mediā [quomodo] [verbigratia] salvetur in actu 1° et conectatur cum actu 2°.

[Obiectione] ultimo innumera [Patrum] et Scripturae testimonia, quibus praeclare statuitur nullam creaturam posse resistere voluntati divinae hanc semper impleri, etcetera. [s/Et] est [naria] antecedenter: [s] et essentialiter conexa cum obiecto, testimonia circumferuntur obvia, et res est clarior, quam ut authenticis adeo tabulis egeat. Confirmatio especialiter ex D. Damas. Lib. 2° de fide, c. 3°, quod sic incipit: illud scire interest, Deum omnia quidem praescire, sed non omnia praedefinire: praescit [enim] ea [etiam] quae in nostra sunt potestate, non ita praefinit, neque enim [vitium/visium] admitti vult nec recursus virtuti vim affert. Et: [e/s] praedefinitio divina est naturā suā efficax et essentialiter conexa cum effectu praedefinito et antecedenter infrustrabilis.

Responsio, [variabiliter] [oia] praeinsinuata testimonia procedere de obiecto [nario], et deponendo a solo Deo, et de necessitate coente, [ratione] cuius verificatur, Deum semper consequi infalibilter quidquid efficaciter decrevit, nec posse ullam creaturam illi resistere resistentiā efficaci et potestate coente, quae de facto frustret eius consilium: [459] quam infalibilitatem vulgo etiam [nostro] exponimus formulā praeseferente necessitatem antecedentem, verbigratia non puede ser es imposible etcetera quod numquam erit.

Ad verba Sancti Damase respondeo. Eis specialiter notavi [differentiam] concursus divini in causis necesariis et liberis, quia illas praedeterminat necessitate antecedente in ipsa productione fundata, qua ideo praefinit [res] earum effectus [naris] futuros, non tantum in se ipsis, sed in causā completā sibi notos. Hanc necessitatem vocat Damasconus praedefinitionem quam ideo iure negat causis liberis, quarum contingenter effectus nec praedeterminat, nec praenoscit Deus in causa, ut potest antecedenter indifferenter unde in sensu huius octavi [P] non praefinit eos, sed in se ipsis post determinationem liberam noscit ab aeterno, ut constat ex illa ultima clausula: nec [•n•] vicium etcetera.

Alia quae hic desiderari possint praemisa sunt tract. de Scientia; alia dicuntur ex professo sequenti [parte] de Auxiliis. Ubi etiam intersserem reliqua quae ex aliis [mais] usui nostro esse possunt, hic vero oportune omittunt nec plus iusto excrescat tractatus.

Se acabó este tratado a 19 de febrero del año de 1669

## ARTICULUS NONUS

In quo constet formaliter efficacia auxilii? [579-583]

Hoc opus, hic labor est, hic totius difficultatis cardo et controversiae a Romano [proprio] Scopus. Mittamus externa, statimque ad difficultatis medullam convolemus. Indubitatum est in utraque schola, auxilium efficax [esse] illud quod re ipsa infalibiliter consequitur effectum cum absolute potuerit illo privari. Hinc quaestio, unde nam illi provenit [haec] infallibilis consequitio, a natura ne et essentia ipsius auxilii, adeo ut ex se et [secundum] se ita sit essentialiter conexum cum effectum ut cum quacumque voluntate fungatur, et in quacumque occasione ponatur illum infalibiliter consequatur? An vero a tali intentione [et] maiori, non vero in [minori] illum consequeretur? An tandem aliunde ex oportunitate positionis, [quia] nimirum in tali occasione exhibitum libere cooperabit voluntas?

[Primum] Communiter opinant [patres] praedicatores et Thomistae extranei. [Secundum] varie varii explicant. [Tertium] uniformiter propugnant [res] [Nostri] nemine discrepante; etenim Pater Michael Marcos qui inter ipsa controversiae primordia vehementi contrariae sententiae impetu raptatus in eam inclinaverat, forte ut locum daret irae adversariorum, crescente postea cum aetate, experientia et doctrina ad meliorem opinandi frugem se recepit, [nostram] publice professus in eodem Salmanticae [gymnatio]: Cardinalis vero Belaminus et P. Dessa non nisi per apertam iniuriam citantur; quod [•a•] de Doctore Ferdinando de la Bastida [vulgo] circumfert[ur] post acrem illam Romae pugnam a Societate demissus in nescioquo D. [Thae] Collegio, nescio quando, a nescio quo pro doctorali infula suscipienda physicam [praedeterminationem] deffenderit, [nisi] multum urget in talibus circumstantiis.

[681] eo [et] maxime quod P. Rip. Et P. [Uzon] contestantur a se requisitum negare factum, sancteque a[ffirmasse] semper a se doctrinam Societatis invariabiliter propugnatam.

Meliori iure licet nobis citare [pro] [nostra] [sententia] [Sapientissimos] Thomistas primariosque Praedicatorum Magistros, tales sunt [R]. [P]. [M] [Fr]. Juan. Gonzalez. Sap. P. M. Fr. Laurentius Gutierrez, R. P. Ma. Fr. Antonius de Bielma primarii omnes et primae [nostrae] Magistri, quos amplissime laudat P. [Uzon] [Tract.] de Auxiliis d. 2a, memb. 3<sup>o</sup> n<sup>o</sup> 2[\*].

Ast ut intimius utraque caleatur schola, declinatisque importunis repetitionibus, clareat aperte quid quaevis deffendat totam utriusque doctrinam ad certas propositiones claras et definitas reducemus, possemque minutissime ad lineam, litteram usque autores citare, pro ut apud me citatos asservo, demonstraboque si opus sit; nunc [a] supersede[s/o], ne [factiossa] potius affectatio quam decens eruditio [censeatur].

1<sup>o</sup> conveniunt Thomistae [occasione], physicam [praedeterminationem] [esse] [interne] in [anima] eamque [praedeterminare] prius [natura] quam voluntas se [determinet] in actu 2<sup>o</sup>, [non] [tunc] ita facile conveniunt in explicanda [natura] physycae qualitatis, an sit per modum actus primi et secundi, aliis aliter discurrentibus: qualitas utique physica videtur sonare proprium

per modum actus primi; praemotio vero et concursus praevius videntur praesferre actum [secundum] ; hinc P. P. M. Alvarez d. 23, n° 27 cum praemisisset modum actus primi postea limitat, addendo [non] [essē] proprie actum primum, sed medium inter primum et secundum.

2° conveniunt, physicam [praedeterminationem] ita [esse] [nariam] ad [rem] actum Liberum ut [determinatio] libera [582] implicet sine ea; ratio subordinationis [causam] 12° ad [secundam] co[n]iungit et de [nariis], licet in [diferentia] tantum conveniat liberis, addunt [tunc\*] sine ipsa constare [potentiam] ad operandum, quacum [non] sit virtus sed complementum virtutis [nec] implicat sine ea [potentia] ad operandum.

3° contestantur [non] [esse] in potestate voluntatis etiam ut praeveniente sufficienti auxilio habere physicam [praedeterminationem]: sed eam Deum ultro dare [sio] libere et liberalissime cui vult, et cui non vult negare.

4° affirmant: physicam [praedeterminationem] ex se [interne] et essentialiter [esse] [conexam] cum actu [praedeterminato] adeo ut implicet eo privari et voluntatem [praedeterminatam] non operari et coniungi cum ea negationem actus [praedeterminati] unde [coenter] negant executum efficaciae auxilii subdi liberae voluntati.

5° ex his inferunt cum aequali auxilio [natio] aequaliter operatur[os] auxiliatos, nam si aliter tantum adeat physicam [praedeterminationem], hic tantum operabitur, si [•a•] uterque uterque infalibilliter respondebit, et neuter si neuter.

6° [contra] addunt quantumvis conexum essentialiter sit proprium ellicitivum cum effectu elliciendo, adhuc manere actum liberum si elliciat ex iudicio proponente [obiectum] indifferenter non perturbat[o].

7° ad perfectam [providentiam] Dei dicunt pertinere physicam praedeterminationem ut [proose] medi[iis] unice [narium] ad quemlibet actum liberum de[terminandum].

In his [propositionibus] minus variabiliter convenire videntur [res] contrarii, quas ideo sic suppositas [583] sic volluimus ad [nostras] propugnationes eorumque impugnationes formandas, relictis consulto aliis in quibus [et] [non] ita [contra] conformantur [\*et] varie nimis a pluribus explicantur.

Contrario [nostri] D.D. 1° conveniunt invariabiliter in neganda physica [praedeterminatione] cum [ui] sua supplectilite [praemotionis] concursus [praeuii] et caeterorum, in quo, ut diximus, nulla est inter nos diversitas.

2° physica [praedeterminatio] destruit humani arbitrii libertatem, auxiliis sufficientiam, providetiae aequitatem [et cetera].

3° facit Deum auctorem peccati, et tollit ab hominibus potestatem peccandi, sicuti et merendi, ablata nimirum de medio [hoc] imputabilitate operation[um], nec obstat iudicium indifferens si ab ea conexione [nario] [determinatur].

4° nihil supponitur [ex] [parte] potentiae et actus primi in voluntate essentialiter [conexum] cum [alteriora] [parte] delibera[tionis] [quia] et si tale [pro]priu[m] ab [externo] veniat destruit [penitus] libertatem.

5° efficacia [gratiae] aliquomodo debet pendere a [nostro] consensu et per ordinem ad ipsum explicari, [quia] [eum/eium /cum] essentialiter constat, imo in conno[tatione] eius essentialiter constat.

6° electione et applicacione auxilii congrui [prae] sufficiente tantum, quam solus Deus facit optime [compr] a solo Deo primo discerni praedestinatum et [reprobum].

Has utriusque [partis] propositiones placuit praemittere, ut utriusque [partis] doctrina quasi unico intuitu in ipso ingressu compraehendatur, faciliusque probationes et impugnationes, subinde [confirmandae] caleantur.

Plura alii [Nostrum], videndi, si placeat.