

Un género supremo de providencia:  
sor Juana Inés de la Cruz  
y la tesis de los beneficios negativos  
en la *Carta atenagórica*\*

ALEJANDRO SORIANO VALLÈS  
Facultad de Filosofía y Letras. UNAM

*Bueno es el Señor, que muchas veces  
no nos da lo que queremos, para  
concedernos lo que más queremos.*

San Agustín

I

Al iniciarse la última década del siglo xvii, sor Juana Inés de la Cruz vio aparecer públicamente un texto que, para algunos, llegaría a resultar polémico. La *Crisis sobre un sermón*<sup>1</sup> había surgido, según se desprende de ella, antes “de las bachillerías de una conversación” sostenida por la autora con cierto personaje cuya identidad nos es hasta hoy desconocida, el cual, luego de escucharla manifestar determinadas opiniones teológicas, tuvo la ocurrencia —y la autoridad— de pedirle ponerlas por escrito. Ignoramos el momento en que esto último ocurrió, pues el documento no contiene fechas;<sup>2</sup> sin embargo, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, lo imprimió en esa ciudad en 1690, antecedido de una carta del mismo año dirigida a la poetisa. Ésta se conoce como

---

\* Debido a la extensión de las notas, éstas se encuentran incluidas al final del texto.

*Carta de Sor Filotea de la Cruz* y cumple la función de prólogo en la edición del prelado, que, perplejo ante *definidos* pasajes del contenido y con actitud fraterna, usó de tal seudónimo para poder dialogar con ella, simbólicamente despojado tanto de su sexo como de su autoridad eclesiástica.<sup>3</sup> La *Crisis sobre un sermón* fue asimismo rebautizada por él con el nombre de *Carta atenagórica*,<sup>4</sup> que comúnmente la identifica.

El título *Crisis sobre un sermón*, original del escrito, resulta quizás más exacto que el nuevo elegido por el obispo, pues da idea del objetivo central:<sup>5</sup> argüir las afirmaciones expuestas por el jesuita portugués António Vieira en un sermón del Mandato<sup>6</sup> pronunciado entre 1642 y 1650; cuestión teológica, según dije, del interés del interlocutor anónimo de sor Juana quien, habiéndola oído asombrarse por el “atrevimiento” del predicador que supuso poder aventajar en su exposición a tres doctores de la Iglesia (san Agustín, santo Tomás de Aquino y san Juan Crisóstomo), mandole seguidamente anotar su refutación para él.

Se desconoce, luego, el tiempo transcurrido entre el cumplimiento de la orden y el momento de la publicación; empero, fue evidentemente en ese intervalo cuando la *Crisis* llegó a manos del obispo de Puebla. Tampoco sabemos cómo ocurrió esto, porque la secuencia de hechos nos es inaccesible hasta hoy, pero alguien debió copiarla para él (¿copia de copia?),<sup>7</sup> método usual en la época. No es factible declarar con contundencia que el responsable de la primera copia haya sido nuestro ignoto personaje, mas difícilmente pudo ser otra persona, pues sor Juana se descarta a sí misma: tras haber redactado y entregado la *Crisis* a su destinatario, estaba segura de —son sus palabras— haberla arrojado “expósita a las aguas del Nilo *del silencio*”.<sup>8</sup>

Sin embargo, el “silencio”<sup>9</sup> al que había condenado una obra que consideraba imperfecta<sup>10</sup> se tornaría publicidad. La *Carta atenagórica* fue recibida en la Nueva España con el aplauso de muchos y la extrañeza de unos pocos.<sup>11</sup> Aunque no pueda decirse que fuese una situación insólita para sor Juana dado que sus talentos la habían venido haciendo blanco de ciertas envidias (IV 452-459), el hecho de que se tratara de un escrito teológico bastaba para agriarla.<sup>12</sup>

La *Crisis*, en efecto, desarrolló la censura del sermón del Mandato que Vieira predicara unos cincuenta años antes en Lisboa.

Éste giraba en torno al tema de las *finezas* de Cristo, es decir, de la mayor demostración de amor dada por él, porque

qué cosa es fineza [pregunta la monja]. ¿Es fineza, acaso, tener amor? No, por cierto, sino las demostraciones del amor: éstas se llaman finezas. Aquellos signos exteriores demostrativos, y acciones que ejercita el amante, siendo su causa motiva el amor, eso se llama fineza (Juana Inés, IV 423-424).

En su sermón, dice sor Juana, Vieira se atrevió a sostener “que ninguna fineza de amor de Cristo dirán los santos [Agustín, Tomás<sup>13</sup> y Crisóstomo], a que yo no dé otra mayor que ella; y a la fineza de amor de Cristo que yo dijere, ninguno me ha de dar otra que la iguale” (IV 414). Tales palabras la incomodaron, y son el germen de la *Crisis*, a la cual calificó de “respuesta” (IV 414).<sup>14</sup> El desagrado principal fue comprobar la vanidad del autor en su suposición de “*que no habría quien le diese otra fineza igual*, con que cree el orador que puede aventajar su ingenio a los de los tres santos padres y no cree que puede haber quien le iguale” (IV 434-435). A partir de ese momento la poetisa haría un análisis sistemático de todas y cada una de las proposiciones del portugués, exhibiendo sus inconsistencias metódicas y doctrinales.<sup>15</sup> Allende la “prisa” y los demás inconvenientes que según su personal confesión debieron oponerse a la perfección del texto,<sup>16</sup> la refutación despliega una “silogística aplastante: su lógica, apoyada en conocimientos escriturísticos profundos, es —siempre me lo ha parecido— irrefutable. Con precisión de relojero desmonta el sermón de Vieira, refutando cada afirmación suya y mostrando no sólo que las finezas propuestas por los santos son superiores a las de él, sino incluso sus deficiencias de razonamiento” (Soriano Vallès, 2000a 126).

Éste es, hablando con propiedad y por razones evidentes, el texto al cual sor Juana llamó *Crisis sobre un sermón*. Para él, Sor Filotea de la Cruz tuvo grandes halagos: “yo, a lo menos [le escribe a la autora], he admirado la viveza de los conceptos, la discreción de las pruebas y la enérgica claridad con que convence el asunto”. Si se tiene en cuenta que la ciencia teológica era la disciplina más elevada a que podía aspirar un espíritu estudioso en la época, se comprenderá el entusiasmo que las capacidades de

la jerónima despertaron en el obispo (Soriano Vallès, 2000a 139 y 173).<sup>17</sup>

Sin embargo, el documento de sor Juana se extiende y, una vez terminada la “respuesta” a Vieira, la clausura sujetándola, según se acostumbraba, a la corrección eclesiástica.<sup>18</sup> Ello indica que el escrito está completo. Tanto la idea como la intención de éste han terminado. Tal es la *Crisis*. No obstante —repito—, la carta sigue con un asunto diverso. Ahora, de pronto, la Fénix comienza nuevamente, y da el porqué: el tema que presentará en adelante no será exactamente el mismo, pues antes habló “de finezas de Cristo, y hechas en el fin de su vida, y esta fineza que yo digo es fineza que hace Dios en cuanto Dios, y fineza continuada siempre; y así no fuera razón oponer ésta a las que el autor dice” (Juana Inés, IV 435-436; el énfasis es mío). Enseguida aclara que será un “discurso suelto e independiente de lo demás” (IV 436), el cual, de idéntico modo, acabará por someter a la corrección de la Iglesia (IV 439). No se trata ya de la “respuesta” al portugués; se trata de una opinión diferente sobre un tema asimismo distinto.

Ahora bien, si se estima esta división del contenido de la *Carta atenagórica* se verá cómo en realidad sor Juana presenta dos escritos con argumentos y propósitos ajenos uno del otro. Semejante consideración interesa al momento de fijar la atención en las objeciones a la obra de la jerónima arriba mencionadas, las cuales divergen, al modo de los asuntos de ésta, disintiendo principalmente con uno u otro y sus propias características. En tal sentido no es correcto englobarlas en una sola categoría, como si todas poseyeran idéntica condición.

Poseemos datos, en efecto, de tres disertaciones adversas a la *Carta atenagórica*;<sup>19</sup> una de ellas enteramente (porque aunque se centra en uno de los “escritos”, *toca*, así sea de forma escueta y “por no dejar”, ambas “partes”)<sup>20</sup> y las dos restantes parcialmente (pues critican —hasta donde sabemos— sólo uno de los “escritos” sorjuaninos).<sup>21</sup> De las tres, solamente una parece haber nacido de franca animadversión a la jerónima, en tanto que las otras o del amor a sor Juana o de gran simpatía por Vieira.

Ésta última es el libro atribuido a soror Margarida Ignácia, *Apo-logia a favor do R. P. António Vieyra*, publicado en Lisboa en 1727, fruto, según se sabe, de los trabajos de su hermano, el presbítero

Luis Gonçalves Pinheiro.<sup>22</sup> El motivo que lo llevó a escribirlo fue principalmente la

sorpesa de la dureza con que la dulce poetisa critica a Vieira: “*proposições tao duras, que ainda na penna de D. Joanna, sendo tao doce, ficarao asperas*”. La gloria y el genio de la monja mejicana primero le deslumbraron, pero luego, dice, “*achey que foy muy diferente a penna, com que tocou a cithara, e escreveu a prosa*” (Ricard).

De esta misma obra hubo traducción castellana: *Vieyra impugnado por la madre Sor Juana Inés de la Cruz [...] y defendido por la madre Sor Margarita Ignacia*, que imprimió en 1731 en Madrid Antonio Sanz. El traductor, Íñigo de Rosende,<sup>23</sup> pone en el “Prólogo al lector” estas palabras:

Reconozco que la Madre Sor Juana Inés de la Cruz fue dotada de singular ingenio, viveza, y discrecion; mas en la conuinacion de los talentos, voy prefiriendo al Padre Vieyra à la Madre Juana. No dudando, que algunos siguieron lo contrario,<sup>24</sup> viendo, que la dicha señora entra à compararse con Debora, y a disculparse con Judith;<sup>25</sup> mas en esta batalla, aunque calumnia de sobervia a nuestra Nacion en las proposiciones de Vieyra, tambien hallo, que es mucho menos nuestra sobervia, que su vanidad.

Como se ve, la génesis del libro se halla en buena medida en lo que parece ser un justo deseo de resarcir, al hacerlo con los argumentos de Vieira, el crédito de Portugal, innecesariamente infamado por sor Juana.<sup>26</sup> A pesar de ello no hay trazas de haber existido ojeriza en contra suya en aquella nación.<sup>27</sup>

Al corroborar el hecho de que la *Crisis* fue comúnmente aplaudida, siendo los objetores contados y, por lo general, de monta menor, Méndez Plancarte enlistó a algunos de aquellos que la encomiaron:

El obispo de Yucatán, Castorena y Ursúa, el de Oviedo, Reluz, y el Arzobispo electo de Manila, Muñoz de Castilblanque, así como [entre muchos eclesiásticos] varios Jesuítas: el P. Calleja, su primer biógrafo; el P. Diego de Heredia, rector del Colegio de la Compañía en Madrid; el P. Joaquín Blanco, Examinador Sinodal de Tole-

do, y tantos otros que, sin la menor salvedad, ponderan en las dos Españas, como lírica y docta, a nuestra Décima Musa (Méndez Plancarte 101).

Sin embargo, sí surgió en México un censor “tan oscuro que el P. Calleja lo desdeñó como a un loco ‘Erostrato, que con ímpetu cerril y con un mal encendido tizón... quiso quemar esta maravilla’...” (Méndez Plancarte 1982 101-102).<sup>28</sup> Únicamente de él puede decirse que escribió malquisto con sor Juana. Por desgracia, poseemos sólo unas pocas referencias. Además de las proporcionadas por Calleja, Palavicino, el oficial del Santo Oficio que calificó el sermón *La fineza mayor*<sup>29</sup> de éste y *Serafina de Cristo*,<sup>30</sup> contamos principalmente con lo dicho por la misma Fénix en la *Respuesta*. En ella recuerda las “cláusulas de uno que ha salido ahora”, es decir, un crítico de aparición reciente, alguien que acicateado por la divulgación de la *Crisis* interviene:

Si el crimen está en la Carta Atenagórica [pregunta a Sor Filotea] ¿fue aquélla más que referir 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 [Vieira] 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? Demás que yo ni falté al decoro que a tanto varón se debe, como acá ha faltado su defensor [...]; ni toqué a la Sagrada Compañía en el pelo de la ropa; ni escribí más que para el juicio de quien me lo insinuó [...] Que si creyera se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue. Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? Y con eso él quedará vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta. Si está bárbara —que en eso dice bien—, 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 (IV 468-469).

Sor Juana nos proporciona las objeciones principales de su enemigo. Una de ellas no atañe directamente al contenido del texto, sino al haber surgido de pluma de mujer.<sup>31</sup> Sí se refieren a él la acusación de “atrevimiento” por contradecir al prestigioso Vieira y la pretendida “falta de decoro” a la figura de éste. También le achaca el libelista un ataque a la Compañía de Jesús y, probablemente por todo lo anterior y según se lee entre líneas,<sup>32</sup> haber lucido públicamente sus ideas. El reparo central es, sin embargo, la acusación de herejía.

En cuanto a Vieira y la Compañía, ya en la *Apología* sor Margarida se asombraba, luego de revisar los más de 30 años transcurridos desde la aparición de la *Crisis*, de no encontrar defensores jesuitas del portugués. El énfasis puesto por Méndez Plancarte en los miembros de la orden a la hora de hacer la relación de los elogiadores de sor Juana, deja en claro en nuestra época<sup>33</sup> lo que resultó evidente para la mayoría de los contemporáneos del libelo: la monja no tuvo rivalidad con los hijos de san Ignacio. Por si no bastara, ella encontró en la persona del obispo de Puebla un campeón que refutó<sup>34</sup> las objeciones de su adversario.<sup>35</sup> En la *Carta de Sor Filotea* la felicitó públicamente porque “a mi juicio, quien leyere su apología de V. md. [la *Crisis*] no podrá negar que cortó la pluma más delgada que ambos<sup>36</sup> y que pudieran gloriarse de verse impugnados de una mujer que es honra de su sexo”. Su autorizado dictamen da, en efecto y sin desdoro del jesuita y su orden, la palma a la inteligencia femenina, pues la refutación de la monja redundó incluso en gloria suya. Asimismo, Fernández de Santa Cruz se pronunció favorablemente en torno a la cuestión de la publicidad de las ideas de sor Juana con la impresión de la *Crisis*. La acusación de herejía se encuentra de esta misma forma cancelada: ¿cómo iba, en efecto, a dar a la prensa un texto no digamos “herético”<sup>37</sup> (recordemos que las licencias fueron dadas por él), sino sólo “risible”?<sup>38</sup>

Asunto diverso es si esta misma admiración episcopal se rindió a la segunda parte de la *Carta atenagórica*. Sor Juana llama al autor del “libelo infamatorio”<sup>39</sup> “defensor” de Vieira, de manera que se puede suponer que la inculpación de herejía de éste incumbía a los argumentos esgrimidos por la poetisa contra el portugués. Sin embargo, no sería improbable que la hubiera extendido a todo el

documento. De ser así, el libelista habría estado llevando al extremo una crítica que, ya lo dije, Sor Filotea se encargó de recusar. No obstante su defensa de la poetisa en lo tocante a la discusión con el jesuita, el obispo la reprendió por haber pergeñado enseguida una idea que, si bien es imposible juzgar “herética”, puede en cambio estimarse *extraña*. En el planteamiento de la misma descubrió el obispo una *intención* impropia del teólogo, un espíritu de *elación*,<sup>40</sup> palmario en el deseo de argumentar inusitadamente (Soriano Vallès, 2000a 173). La causa de éste fue la “curiosidad” surgida del exceso de lecturas que no ilustran “para conseguir la vida eterna” (Soriano Vallès, 2000a 173). El motivo del segundo texto sorjuanino, más que profundizar en el conocimiento de las cosas de Dios, fue proponer una doctrina sutil. La *Carta de Sor Filotea* está preñada de reflexiones al respecto, y censura los postulados de la tesis sorjuanina.

Sin embargo, en el caso del escrito del obispo, no se trató de un documento teológico. Fernández de Santa Cruz escribió como pastor, y por eso se limitó a señalar el yerro de la Décima Musa sin exponer las razones doctrinales. No tuvo la voluntad de entrar en la lid de las finezas, conformándose con provocar una mudanza en la inspiración de sor Juana. Debido a ello, la invitó a leer “alguna vez el [libro] de Jesucristo”.<sup>41</sup> Fueron, sin embargo, el espíritu erróneo apuntado y las prisas que la monja confesó haber tenido al momento de bosquejar su idea,<sup>42</sup> el motivo de las equivocaciones contenidas en ella. Veamos.

## II

A la idea de sor Juana la conocemos como tesis de los *beneficios negativos*. Es una noción que, según Robert Ricard, “no satisface ni el buen sentido ni el espíritu cristiano”,<sup>43</sup> y está enmarcada por el tema de la mayor fineza de Dios (ya no de Cristo), según quedó definido arriba. La monja trató así una cuestión que, según se nota en la actitud de Vieira,<sup>44</sup> dio pábulo al lucimiento de algunos. Tal actitud no era insólita entre los teólogos barrocos, como tampoco lo es hoy entre los escritores que encuentran mayor solaz buscando el aplauso que la verdad. Desgraciadamente, nuestra poetisa cayó en tentación.

La mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir [dice], son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud. Pruébolo. Dios es infinita bondad y bien sumo, y como tal es de su propia naturaleza comunicable y deseoso de hacer el bien a sus criaturas. Más, Dios tiene infinito amor a los hombres, luego siempre está pronto a hacerles infinitos bienes. Más, Dios es todopoderoso y puede hacerles a los hombres todos los bienes que quisiere, sin costarle trabajo, y su deseo es hacerlos. Luego Dios, cuando les hace bienes a los hombres, va con el corriente natural de su propia bondad, de su propio amor y de su propio poder, sin costarle nada. Claro está. Luego cuando Dios no le hace beneficios al hombre, porque los ha de convertir el hombre en su daño, 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 no 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 mismos beneficiados. Y siendo así que ésta es una como nota en la opinión de liberal, antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión y a su propio natural (IV 436).

El punto de partida del argumento sorjuanino es el concepto de fineza: los “signos exteriores demostrativos, y acciones que ejercita el amante, siendo su causa motiva el amor”. ¿Cuál de ellos es el mayor? El que “*más le cuesta a Dios*”. A continuación la Fénix divide el argumento de acuerdo con un postulado dado anteriormente:

Dos términos tiene una fineza que la pueden constituir en el ser de grande: el término *a quo*, de quien la ejecuta, y el término *ad quem*, de quien la logra. El primero hace grande una fineza, *por el mucho costo que tiene al amante*; el segundo, *por la mucha utilidad que trae al amado* (IV 415-416; los énfasis son míos).<sup>45</sup>

El término *a quo* será el objeto de su primera pesquisa: la fineza que mayor costo tiene para Dios es lo que ella denomina *beneficios negativos*, cuando “no le hace beneficios al hombre, porque los

ha de convertir el hombre en su daño”. El costo de tal fineza es la represión divina de los “raudales de su inmensa liberalidad”. A Dios, dice sor Juana, *le cuesta* dejar de hacer beneficios (positivos) porque entonces *no va con “el corriente natural de su propia bondad*, de su propio amor y de su propio poder”. Siendo Dios todopoderoso y pudiendo hacer a los hombres “todos los bienes que quisiere, *sin costarle trabajo*” y, lo que es más, *teniendo el deseo de hacérselos*, parece claro que la abstención es más costosa para él, pues entonces “deja [...] de ser liberal —que es propia condición suya”. Aún más, la jerónima agrega que “siendo así que ésta es *una como nota en la opinión de liberal*, antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión”.

Ahora bien, he destacado las frases capitales de la tesis de sor Juana, pero hago notar que la última es especialmente desafortunada, y ejemplifica bien su descuido al redactar el texto. Dios, en efecto, no sufre ningún menoscabo porque el hombre, habiéndose negado ciertos dones que creía merecer, juzgue injustamente la actuación divina. A la criatura humana, explica santo Tomás de Aquino, “no se debe algo”. Como el fin último del hombre es Dios mismo, él le proporciona *lo necesario* para alcanzarlo. La bondad de Dios es meta y fundamento de la felicidad del hombre. Sin embargo, no existe ninguna deuda en ello, sólo la misericordia divina lo hace posible. “Dios [enseña santo Tomás] no quiere comunicar su bondad a alguien para que le venga de aquí algún aumento, sino que el comunicarse le conviene como a fuente de bondad” (Tomás, *Contra I*, 93). La aseveración del doctor Angélico es contundente: “entre los seres que Dios quiere ninguno es causa del querer divino” (*Contra I*, 87).

Algo similar puede decirse del aserto en que sor Juana plantea la posibilidad de que Dios no vaya con “su propio natural”. 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>46</sup> La autora de *Primero sueño*, la “Respuesta” a Vieira e inúmeros villancicos, sabía muy bien que la simplicidad de la esencia divina (y, por tanto, de su voluntad) es inmutable (Tomás, *Suma I*, q.3, a.3 y a.7; q.19, a.4 y a.7).<sup>47</sup>

Pasemos ahora a la calidad de los beneficios. La Fénix no la declara, pero la solución está en la justificación de su enunciado:

son de tal clase que causarían nuestra *ingratitude*. Esta ingratitude, empero, se volvería contra el propio hombre; luego, Dios deja “de ser liberal —que es propia condición suya—, porque nosotros no seamos ingratos —que es propio retorno nuestro”. Los beneficios negados serían, en determinadas circunstancias (“porque los ha de convertir el hombre en su propio daño”), nocivos para nosotros. Sor Juana afirma que Dios suspende ciertos beneficios (positivos) “porque los hombres no sean peores” (IV 436), de manera que debemos entender que dichos beneficios son *naturales*, pues es imposible que los sobrenaturales nos hagan peores.

Los bienes naturales pertenecen al hombre y lo ayudan a alcanzar su fin natural. Se dividen en interiores (la razón y sus potencias), corporales y exteriores (las cosas de que podemos disponer). Los bienes *sobrenaturales* abren el camino a la bienaventuranza, fin sobrenatural del hombre,<sup>48</sup> y proceden de la gracia. Este último es el verdadero fin del ser humano. La distinción entre fin natural y fin sobrenatural responde a la del conocimiento, basada en la revelación: el dato de la bienaventuranza humana proviene de la teología, no de la filosofía, cuyas herramientas no le permiten llegar a saber que el hombre está destinado a la felicidad de la beatitud consistente en la “visión de Dios como él nos conoce” (Maritain 125).<sup>49</sup> Empero, dado que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, la gracia no sólo se adueña de la primera, sino también del segundo, quedando ordenada la totalidad de los bienes humanos a la consecución del fin sobrenatural. Si tenemos en cuenta todo esto, podremos comprender que los bienes que en la tesis de sor Juana Dios nos niega para que no los convirtamos en dañinos deben ser, forzosamente, bienes naturales.<sup>50</sup> El hombre privado de gracia se distrae, en efecto, de su fin principal, volviendo fines sustitutos los bienes (naturales, porque los sobrenaturales se pierden con la gracia) que debían servirle de medios para alcanzarlo. De aquí las palabras de santo Tomás:

El bien máximo del hombre es la felicidad, que es su último fin; y cuanto una cosa está más próxima a este fin, tanto más sobresale entre los bienes del hombre. Ahora bien, lo más próximo a este fin es la virtud y todo lo que sirve al hombre para hacer buenas obras, por las que consigue la bienaventuranza. Además, a la virtud sigue

la debida disposición de la razón, y de las potencias a ella supeditadas. Y después de éstas, la salud del cuerpo, que es necesaria para obrar con soltura. Y, por último, las cosas exteriores, de las cuales nos servimos como de instrumentos para la virtud (Tomás, *Contra* III, 141).

Esta noción tomista aplicada a la tesis de sor Juana explica por qué Dios evita otorgarnos ciertos dones cuyo uso ingrato redundaría en perjuicio nuestro. Los bienes mal empleados alejan al hombre de la virtud, que es la vía a la beatitud:

Lo cual [dice el doctor Angélico] no debe admirar a quien considere rectamente estas cosas. Pues como quiera que los bienes exteriores se ordenan a los interiores, y el cuerpo al alma, en tanto son buenos para el hombre los bienes exteriores y corporales en cuanto que sirven al bien de la razón; pero cuando lo impiden, entonces se convierten en males para el hombre. Y Dios, que ha dispuesto todas las cosas, conoce el alcance de la virtud humana. Por eso da algunas veces al hombre virtuoso bienes corporales y exteriores para ayuda de la virtud, y con esto le hace un beneficio; en cambio, otras veces le quita dichos bienes, porque considera que le impedirían la virtud y la fruición divina, ya que en este caso dichos bienes exteriores se convertirían para él en males —según se dijo; de donde su pérdida es para el hombre un bien (Tomás, *Contra* III, 141).

La idea de la jerónima resulta hasta aquí clara y correcta: Dios nos niega algunos bienes para que no nos apartemos de la virtud y, consiguientemente, de él. Sin embargo, debe plantearse nuevamente la pregunta hecha sin duda por Sor Filotea: ¿puede considerarse ésta la *mayor* demostración del amor divino? Santo Tomás siempre ubica la contención de Dios en un pecado (anterior o actual), causante de que el uso desordenado de bienes esencialmente buenos los convierta en males.<sup>51</sup> El mal no tiene sustancia, es “una determinada ausencia de bien” (Tomás, *Suma* I, q. 48, a. 1), absolutamente ajeno al ser y al no ser, “no es ni posesión ni simple negación, sino privación”, el mal es privación de bien. El mal ontológico es una privación en un ser al cual, en cierto modo, potencialmente, no le correspondía dicha privación, “como se lla-

ma ceguera a la privación de la vista” (Tomás, *Suma* I, q. 48, a. 3). El mal moral es una privación en un ser moral, es decir, en un ser racional, en tanto “el libre albedrío es facultad de la voluntad y la razón” (Tomás, *Suma* I-II, q. 1, a.1 y q. 71, a. 6). El pecado, por tanto,

no es otra cosa que un acto humano malo, y el que un acto sea humano consiste en ser voluntario [...] Mas el ser malo un acto humano consiste en que carece de la debida conmesuración, y la conmesuración de cada cosa se considera por comparación a alguna regla de la que, si se desvía, resulta inconmensurada. Empero, hay dos reglas de la voluntad humana: una próxima y homogénea, que es la misma razón, y otra primera regla, la ley eterna, que es como la razón de Dios (Tomás, *Suma* I-II, q. 71, a. 6).

Si el hombre contraría estas reglas se aleja de la virtud, transformando por decisión propia en fines los bienes que debían servirle de medios para lograrla. Dichos bienes son buenos ontológicamente pero, faltándoles la correcta ordenación, jamás en la línea de la *elección moral*. Cuando elegimos un bien indebido se torna pecaminoso. El pecado aleja al hombre de su fin sobrenatural,<sup>52</sup> y quizás por eso sor Juana supuso que cuando Dios le niega un bien que habría de usar ilícitamente le hace el mayor de los beneficios posibles. Sin embargo, parece haber olvidado al Angélico, cuya enseñanza señala en este caso un origen invariablemente pecaminoso. Por consiguiente, en la negación de los bienes no debe verse un beneficio,<sup>53</sup> sino un *castigo*:

Que sea bueno quitarle al hombre, para que adelante en la virtud, lo que la voluntad acepta por ser naturalmente bueno (el bien mismo), *obedece a un desorden humano*, que o es la culpa o es la consecuencia de la misma (Tomás, *Contra* III, 141; el énfasis es mío).

Para santo Tomás *no “sucede sin culpa* el que sea preciso ayudar al hombre para que progrese en la virtud mediante lo que en cierto modo le resulta pena por ser contrario a su voluntad” (*Contra* III, 141; el énfasis es mío). No entenderemos cabalmente esto sin distinguir el *mal de pena* del *mal de culpa*. El primero supone “la

sustracción de la forma o integridad del ser”, es decir, una privación de un bien (un mal) en una criatura racional (con voluntad), que carece así de perfección en su forma o integridad (*Suma I*, q. 48, a.5). La pena es, por tanto, contraria a la voluntad, y responde, en el reino de lo moral, al mal de culpa. Éste no se refiere ya a la forma del ser, sino a su operación. Cuando el mal se da en la operación del sujeto, tiene razón de culpa, “pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad. Así, pues, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa” (*Suma I*, q. 48, a.5). Moralmente el hombre es *culpable* de actuar mal cuando su voluntad lo inclina a una acción que falla al apartarse de la regla, según se dijo anteriormente.

Ahora bien, la pena se sigue del mal de culpa, porque a partir de él “se hace alguien malo, no a partir del mal de pena” (*Suma I*, q. 48, a.6). El bien del hombre, explica santo Tomás, “se considera, en sentido absoluto, que está en la correcta operación *o en el buen uso de las cosas que se poseen*” (*Suma I*, q. 48, a.6; el énfasis es mío). Una persona provista de buena voluntad usa correctamente sus bienes, y viceversa: “utilizamos todas las cosas según la voluntad”. Cuando la voluntad genera un acto desordenado, debe sufrir una pena, pues Dios, “que es el autor del mal de pena” (nunca del mal de culpa), exige, *por orden de la justicia*, “que los delincuentes sean castigados” (*Suma I*, q. 49, a.2). Dios, entonces, atendiendo al orden del cosmos, permite las penas ontológicas, en tanto, dice el Aquinate, “la armonía del universo requiere [...] que algunas cosas puedan fallar y que, de hecho, fallan” (*Suma I*, q. 49, a.2). Las penas morales también responden a dicho orden, porque en él tiene asiento la justicia (*Suma I*, q. 49, a. 2). A causa de esto, la pena priva al hombre de algún bien, ya sea creado (“la ceguera priva la vista”) o increado (“la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado” [*Suma I*, q. 48, a.6]).

Si consideramos lo anterior, comprenderemos que la mayor fineza divina propuesta por sor Juana se inscribe en el orden de la justicia, es decir, en los males penales impuestos por Dios a consecuencia de la culpa (*Suma I*, q. 48, a.6). Santo Tomás establece, en efecto, “que no se busca la culpa por la pena”, sino al revés, “se aplica la pena para evitar la culpa” (*Suma I*, q. 48, a.6). Como

anoté arriba, 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.<sup>54</sup> En tanto el mal es una privación de bien, y éste puede entenderse de diversos modos (bien del alma, bien del cuerpo y bienes externos), a veces el hombre sufre la pérdida de un bien menor, pero tenido en alta estima (como quebranto económico), en aras del bien corporal, o compromete ambos por la salud de su alma, o la gloria de Dios. En tales casos la pérdida es un mal, *pero sólo relativamente*, y a ello se llama pena medicinal (*Suma I-II*, q. 87, a.7). Éstas, asevera el Angélico, tienen al pecado como causa *en sentido restringido*, porque si la naturaleza humana las necesita se debe a su corrupción, *castigo del pecado original*, y por ello, hablando con propiedad, no son penas. Empero, en el estado de inocencia no había necesidad de ellas para adelantar en la virtud, por lo cual toda pena que sirva para ejercitarla se origina a fin de cuentas en el pecado (*Suma I-II*, q. 87, a.7).

Es propio de la *Justicia* divina, dice santo Tomás, dar bienes espirituales a quienes buscan la virtud, así como asignarles todos los bienes y *males* temporales necesarios para lograrla (*Suma I-II*, q. 87, a.7). La justicia de Dios, agrega repitiendo las palabras del pseudo Dionisio, “no debilita la fortaleza del hombre virtuoso con bienes materiales”. Ahora bien, cuando sor Juana argumenta que el *costo* de detener “el mar de su infinito amor y estanca[r] el curso de su absoluto poder” lo paga Dios yendo contra su “natural”, está sugiriendo que ese amor infinito “debería” manifestarse, en esta vida, en bienes sin término. Sin embargo, a la voluntad divina plugo un universo que ostentara su bondad, por eso distribuyó los bienes de distinta forma. La justicia del Creador, en efecto,

da a cada uno según su dignidad. Así como una correcta organización de la familia o de cualquier multitud gobernada, demuestra que hay dicha justicia en quien manda, así también el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, demuestra la justicia de Dios. Por eso dice Dionisio [...] *es necesario ver que la justicia de Dios es verdadera en el hecho de que da a cada uno lo que le corresponde según su dignidad, y que mantiene*

*la naturaleza de cada uno en su lugar y con su poder correspondiente (Suma I, q. 21, a.1).*

Dios “no quiere cualquier bien para todos” (*Suma I, q. 23, a.3*), porque no todos los bienes nos son debidos. Enseña el doctor Angélico:

Hay que tener presente que otorgar perfecciones a las cosas pertenece a la bondad divina y a la justicia, liberalidad y misericordia. Pero por razones distintas. Pues considerándolo absolutamente, transmitir perfección pertenece a la bondad. Pero en cuanto a las perfecciones presentes en las cosas, concedidas por Dios *proporcionalmente*, esto pertenece a la justicia (*Suma I, q. 21, a.3*; el énfasis es mío).

La misericordia consiste en darnos más de lo indicado por la justicia, “pues para mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura” (*Suma I, q. 21, a.4*). Misericordia y justicia van aparejadas, en tanto la segunda supone a la primera, y en ella se funda (*Suma I, q. 21, a.4*). Dios da y quita bondadosamente, *para bien* del hombre y sin dejar de considerar, allende la largueza de su misericordia, *el orden y proporción de la justicia*. El plan divino nunca contempla otorgar en esta vida, como propuso la Décima Musa, “infinitos bienes” al hombre. Resulta impropio afirmar que a Dios *le cuesta* no concedérmolos en tanto su justicia,

duría, que es su ley, es llamada correctamente *verdad*” (*Suma I, q. 21, a.2*).<sup>55</sup> En la naturaleza divina no existe deseo de darnos (en la vida presente, insisto) “todos los bienes”; consiguientemente, tampoco paga un “costo” por no hacerlo. Como puede verse, sor Juana se equivocó al presentar el razonamiento anterior como término *a quo* de su tesis.

Pasemos ahora al término *ad quem*, que “hace grande una fineza por la mucha utilidad que trae al amado”. Éste lo desarrolló como consecuencia de su premisa anterior: el supuesto costo para Dios redundará en utilidad de los hombres. Dios, por mor de su justicia y misericordia, inflige penas a los justos,

pues por tales sufrimientos se les limpian pequeñas manchas, y el corazón, dejando lo terreno, se orienta más hacia Dios. Dice Gregorio: *Los males que en este mundo nos oprimen, nos empujan a ir a Dios* (*Suma I*, q. 21, a.4).

Sin embargo, dichas penas se deben siempre a alguna culpa, y sólo subsidiariamente, porque sirven para progresar en la virtud, pueden considerarse beneficios. Sor Juana, en busca de sustento para su idea de los beneficios negativos, acudió a san Gregorio: “Más gravemente [dice éste] seremos juzgados por ello [por el “mayor cargo” de los beneficios recibidos], pues cuando se aumentan los dones, crecen también las responsabilidades de los dones”.<sup>56</sup> O sea, “mientras más es lo recibido más grave es el cargo de la cuenta” (IV 438).<sup>57</sup> Por tanto, prosigue la poetisa, “es beneficio el no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos” (IV 438). Al llegar a este sitio la jerónima pisa terreno mucho más firme, porque no hace depender el beneficio (negativo) del “costo” que tenga para Dios, sino del provecho que sepamos sacar de él. La utilidad se halla supeditada a la virtud del receptor.<sup>58</sup> Los bienes denegados (penas) son, ya lo dije arriba, bienes naturales:

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* (IV 438; los énfasis son míos).

En la argumentación de la Fénix encontramos la doctrina de las penas medicinales;<sup>59</sup> empero, se equivocó cuando, *buscando ser original y sobrepasando el buen sentido* (Ricard), convirtió a estas últimas en “beneficios”. He aquí una de las principales fuentes de confusión y perplejidad para quien, desprevenido, se acerca a su tesis. Sin embargo, las cosas se aclaran con sólo sustituir la voz “beneficio” por la voz “pena”, recurriendo a la teología de las penas medicinales. Al final, sor Juana parece reconocer que se trata de castigos, cuya cualidad benéfica dependerá del uso que sepamos hacer de ellos, pues “mira[n] a nuestra enmienda”. Resulta entonces palmario que, de cualquier modo, las penalizaciones de Dios

son benéficas, porque si sabemos aprovecharlas nos acercarán a la virtud, y, en caso contrario, habrán de libranos de “mayor cuenta”.<sup>60</sup> Pueden ser buenas “negativamente” si nos eximen de una deuda más grande, pero lo que Dios quiere para el hombre es, al fin y al cabo, el beneficio *positivo* de la salvación.

Explica san Juan Crisóstomo cómo

Dios no únicamente cuando colma de beneficios, sino también cuando castiga, ejercita su bondad y benignidad. Sus penas y castigos forman parte muy principal de sus beneficios, y son un género supremo de providencia.

Mas aclara que siempre “somos nosotros los causantes de penas y castigos, pues por nuestra desidia nos privamos de los dones que se nos conceden”. Quizás por esta razón sor Juana concluirá exhortando a su(s) lector(es) a corresponder a los beneficios negativos con “servicios prácticos”, de modo que “se pasen a positivos hallando en nosotros digna disposición”. Los beneficios negativos cumplen, en efecto, a cabalidad el papel de las penas en la terminología teológica tradicional, y, como ellas, deben impulsar a la voluntad<sup>61</sup> en dirección virtuosa.<sup>62</sup> Mediante el acto de “correspondencia” propuesto por la Fénix, la voluntad, luego de verse privada de los bienes que antes deseó o utilizó desordenadamente (bienes negados-beneficios, negativos-penas), *llega a estimar* dicha privación como algo provechoso, disponiéndose entonces al servicio divino. Para usar adecuadamente las cosas se necesita buena voluntad, y sor Juana la solicita a quien desee conocer el beneficio de no recibir beneficios. Envidiamos, dice, “en nuestros prójimos los bienes de fortuna, los dotes naturales”.<sup>63</sup> ¡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!”. No debemos “envidiar” en el prójimo “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 da mérito; no el haberlas recibido, que eso es cargo” (IV 438-439). Sor Juana separó muy bien aquí los dones del uso de los mismos, y acudió a la distinción tomista de *celo* y *envidia* para indicar la postura correcta ante la utilización ajena. El celo se refiere a la tristeza por no tener los bienes que otro tiene, la envidia

a la tristeza porque los tiene (Tomás, *Suma* II-II, q. 36, a.1). Cuando se trata de bienes de virtud el primero es loable, y el Apóstol lo recomienda (I, Cor, XIV, 1). La jerónima atinó al sugerir “envidiar”, antes que las mercedes del prójimo, la virtud de su uso, pues sólo así la denegación será eficaz para nosotros.

Por desgracia, dicho acierto no cancela la pregunta anterior: ¿puede, con justicia, “ser ésta la mayor fineza que Dios hace a los hombres”? (IV 439). La poetisa da la impresión de estar a punto de finalizar su argumentación, mas sólo para (¡cosa increíble en ella!) contradecirse: “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 ingratitude” (IV 439). Implícitamente nuestra autora otorga categoría superior a unos beneficios (los positivos) cuando, ¡no siendo la mayor fineza de Dios!, los presenta como recompensa de la voluntad virtuosa. El resultado es incoherente.<sup>64</sup>

Perplejos debieron quedar Sor Filotea y quienes, sin apasionamientos, objetaron la tesis sorjuanina.<sup>65</sup> Ahora bien, cuando el obispo de Puebla exhortó a sor Juana a leer el *libro* de Jesucristo,<sup>66</sup> parece haber desarrollado la frase en que ella misma animó a “pasar” de los “discursos especulativos” a los “servicios prácticos”. ¿Tuvo la Décima Musa conciencia de que su incitación suponía una crítica a su propio vivir especulativo, nunca mejor expuesto que en aquella peculiar tesis? Lo ignoramos, aunque el desgarró en la factura indica algunas cosas. Ella confesó haber escrito acicateada por el deseo de concluir, y posiblemente del suelo fértil del desinterés surgió la ortiga de una idea poco generosa, aunque “original”. Es factible leer la invitación a transformar la “especulación” en “práctica” como reproche a quien, habiéndola empujado a redactar un escrito ajeno a su corazón, la “forzó”<sup>67</sup> a ejecutarlo ingeniosamente, pero también a sí misma por no cumplirla. En el ámbito intelectual sor Juana carecía de rivales y, dado el origen del texto, tal certeza quizás se volvió contra ella. Bien pudo, con tal de dar gusto a su instigador y salir pronto del compromiso, dejarse llevar por la desdeñosa lucidez de una inteligencia cuyo desempeño, dadas las condiciones mencionadas,

habría, sin embargo, producido un resultado impropio y contrario a su deseo más íntimo.

¿Estuvo consciente la Fénix de todo esto? El ánimo inspirador de la tesis de los beneficios negativos es un ánimo erróneo, autosuficiente y nutrido tal vez por la desgana. Cuando Sor Filotea puntualizó la causa, señaló la añeja dedicación de la jerónima al “estudio de filósofos y poetas” que no “ilustra” para lograr la vida eterna (Soriano Vallès, 2000a 188). Con el fin de que considerara esta verdad, le recordó un concepto que ella conocía de sobra,<sup>68</sup> pues pertenece a la tradición intelectual de la Iglesia: “Comendables son [las letras humanas], cuando el motivo de la curiosidad, que es vicio, se pasa a la estudiosidad, que es virtud”. Según san Jerónimo, tanto a los dialécticos que día y noche bregan con su arte, como a los astrónomos que infatigables escudriñan los cielos, los mueve “la vanidad de la inteligencia y la oscuridad de la mente”. La curiosidad de las ciencias intelectivas, comenta el doctor Angélico, puede resultar pecaminosa (*Suma* II-II, q. 167, a.1). Hay, en efecto, diferencia entre el conocimiento de la verdad y la estudiosidad cuyo fin principal no es tal conocimiento, sino la ambición de apropiárselo. El conocimiento de la verdad, estrictamente hablando, es bueno; sin embargo, cuando alguien se envanece de poseerlo o lo utiliza para pecar, se transforma accidentalmente en malo.<sup>69</sup> Peca quien le falta orden o en el apetito de aprender o en el aprender mismo. Santo Tomás da varias razones; una de ellas —que le viene a la Décima Musa como anillo al dedo— ¡cuando un hombre se aparta del estudio al que está obligado en aras de otro de menor provecho! Hay sacerdotes, dice citando al traductor de la *Vulgata*, que olvidados del Evangelio y los profetas, se entretienen *leyendo obras teatrales* y *recitando idilios pastoriles* (*Suma* II-II, q. 167, a.1).<sup>70</sup> Si acaso sor Juana ignoró que la incitación a la vida “práctica” de su texto le concernía, no hay duda que Manuel Fernández de Santa Cruz le abrió los ojos con la redacción de la *Carta de Sor Filotea*.<sup>71</sup> Su objetivo no fue sólo hacerla reflexionar sobre la incorrección de la tesis de los beneficios negativos y su inspiración, sino principalmente sobre el curso de la vida que la había generado. El obispo la invitó a reorientarla, proponiéndole preterir los estudios profanos en beneficio de los auténticamente teológicos (Soriano Vallès, 2000a 173); es decir, de

los encaminados, allende el lucimiento personal, al conocimiento de la vida íntima de Dios. Para ello, le hizo saber, se necesita *intención* humilde, cuna de mejores resultados. El bien del hombre, enseña santo Tomás de Aquino, consiste en el conocimiento de la verdad, mas no de cualquier verdad, sino de la Verdad suma, auténtica felicidad (*Suma* II-II, q. 167, a.1).

<sup>1</sup> “Crítica a un sermón”, diríamos hoy.

<sup>2</sup> Dario Puccini asevera que fue compuesto “quasi certamente negli anni tra il 1687 e 1690” (34).

<sup>3</sup> “Filotea” significa “amiga de Dios” (o “amante de Dios”), lo cual, si se considera el nombre completo, quiere decir “amiga del Dios de la Cruz”, nombre no casual sino, según he mostrado en otro sitio, convenientemente pensado por don Manuel para expresar, *con motivos pedagógicos*, tanto su personal idea de la mayor fineza divina (tema(s) central(es), *grosso modo*, del escrito de la monja, según se verá más tarde) como su amor a sor Juana (Soriano Vallès, 2000a 173-198). La causa de la utilización de este sobrenombre aparece nítida tras la lectura de la *Respuesta a Sor Filotea* (vide n. 8): “Si el estilo, venerable Señora mía [le dice al obispo], de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón de *la casera familiaridad o menos autoridad de que tratándoos como a una religiosa de velo, hermana mía, se me ha olvidado la distancia de vuestra ilustrísima persona*” (IV 474-475; los énfasis son míos). Fernández de Santa Cruz, para escribir a sor Juana, se ha desprendido de su dignidad episcopal, apareciendo sólo como una “hermana” suya más. Así, las reprensiones que, según veremos luego, su *Carta* contiene, irán desprovistas de solemnidad, apareciendo como consejos.

<sup>4</sup> Por lo general se acepta la versión de Ezequiel A. Chávez, según la cual “athenagórica quiere decir tanto como arenga propia de Minerva [...] de las voces griegas: *Athenea*, Minerva, y *agora*, arenga, y del sufijo *ica*, que vale tanto como propio pudo haber sido inspirado, como sostiene Manuel Bandeira (Rebello Gómes en Poot Herrera 287), por la figura de Atenágoras, mas no exactamente por las causas que da este autor (“sem dúvida porque, como Atenágoras se batia pela fé tradicional contra as interpretações acomodáticas dos sistemas filosóficos”), sino por el fundamento de las razones presentadas en la *Apología* o *Embajada en favor de los cristianos* del pensador antiguo, todas ellas filosóficas. “Es decir, la exposición [ante el emperador Marco Aurelio y su hijo Cómodo] de las injusticias y calumnias sufridas por los cristianos basada en textos de filósofos y poetas

paganos, lo que significa defender la fe desde la inteligencia filosófica, usando herramientas tomadas del mundo no cristiano” (Soriano Vallès, 2000a 204-205). Este asunto es de importancia para una correcta lectura de la *Carta de Sor Filotea* como documento aliado del bienestar espiritual e intelectual de la monja jerónima, según he mostrado anteriormente (204-205).

<sup>5</sup> “Más exacto” con referencia al objetivo central (o, mejor, con uno de ellos, pues ya veremos cómo la *Atenagórica* no sólo desarrolla la crítica a Vieira mencionada abajo, pero asimismo posturas teológicas personales de Sor Juana), aunque no más adecuado para los fines perseguidos por Fernández de Santa Cruz al editarla, pues buena parte de su intento al hacerlo era, precisamente, exaltar las dotes intelectuales de la Fénix (Soriano Vallès, 2000a 173-198).

<sup>6</sup> Sermón “del Jueves Santo en la ceremonia del Lavatorio, en la que se lee el vers. 34 cap. XIII de S. Juan: [...] ‘Un mandato nuevo os doy: que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado’...”, según explica A. G. Salceda (Juana Inés, IV 633).

<sup>7</sup> ¿Cuántas se hicieron? Imposible saberlo (*vide infra* n. siguiente).

<sup>8</sup> *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*. 1 de marzo de 1691 (IV 471); (el énfasis es mío). Existe la predisposición a dar por hecho y sin ningún tipo de cuestionamiento la hipótesis de que fue Fernández de Santa Cruz quien ordenó a la poetisa llevar al papel las opiniones teológicas mencionadas. La hipótesis no es nueva, y ya en 1967 Dario Puccini la daba por cierta: “Che il destinatario originale della lettera non poté che essere il Vescovo di Puebla [...] evidente ispiratore e mentore di Sor Juana, esplicito promotore della prima pubblicazione dello scritto...” (35-6), aunque las razones esgrimidas son, todas ellas, meras suposiciones presentadas como hechos “evidentes”: “Come si può vedere e intravedere dai dati relativi alla prima edizione e nelle parole iniziali della *Carta*”, afirma refiriéndose a la palabras con que sor Juana inicia la *Crisis* —“De esto hablamos, y V. md. gustó (como ya dije) *ver esto escrito*; y porque conozca que le obedezco en lo más difícil, no sólo de parte del entendimiento en asunto tan arduo como notar proposiciones de tan gran sujeto [António Vieira], sino de parte de mi genio, repugnante a todo lo que parece impugnar a nadie, lo hago; aunque modificado este inconveniente, en que así de lo uno como de lo otro, *será V. md. solo el testigo, en quien la propia autoridad de su precepto* honestará los errores de mi obediencia, que a otros ojos pareciera desproporcionada soberbia, y más cayendo en *sexo tan desacreditado* en materia de letras con la común aceptación de todo el mundo” [IV 412; los énfasis son de Puccini (35)] —y a “los datos relativos a la primera edición” del documento— “La *Carta Atenagórica*, preceduta dalla lettera di Sor Filotea, fu inizialmente pubblicata [...] a Puebla [...] È da rilevare il titolo completo [...] La licenza di pubblicazione, del Voscovo di Puebla, recava la data 25 novembre 1690, e portava inoltre la dicitura ‘Assí lo proveyó y firmó el Ilustrísimo Obispo de Puebla’...” (35). Empero, es fácil notar cómo lo que Puccini “ve” y “entrevé” se halla muy lejos de constituir hechos irrefutables, pues las primeras palabras de la Fénix en la *Crisis* no se dirigen a nadie en específico, de manera que pueden aplicarse a cualquiera, no habiendo luego, como él pretende, “evidencia” ninguna. Otro tanto es posible

afirmar de “los datos relativos a la primera edición”, debido a que, como resulta claro, no es lo mismo ser editor y “promotor” de un escrito (ya impreso) que “inspirador” y “mentor” del mismo. En este sentido, es imposible desprender de las carátulas de las ediciones de la *Crisis* informaciones que, *con rigor de evidencia*, demuestren “que el destinatario original de la carta no podía ser más que el obispo de Puebla”. Sin embargo, es factible encontrar tanto en la *Carta de Sor Filotea de la Cruz* como en la *Respuesta* que la poetisa le dio, indicaciones suficientes de lo contrario. El tema lo he tratado en otro lado; cito aquí sólo la argumentación expuesta entonces y que obliga a no tomar en serio esta idea del obispo presente en el locutorio de san Jerónimo al tiempo de sugerir a la monja la redacción de las opiniones previamente vertidas ante él en informal e inocente charla. Todo ello, decía ahí, “contradice expresamente lo señalado por Sor Filotea: ‘Esto desea a V. md. [escribe despidiéndose de la jerónima] quien, desde que la besó, *muchos años ha*, la mano, vive enamorada de su alma, *sin que se haya entibiado este amor con la distancia ni el tiempo...*’ [a pesar de que desconozcamos el lapso transcurrido entre la manufactura y la publicación de la *Crisis*, el cual *puede ser*, en efecto, de años, las siguientes palabras de la poetisa hacen imposible que haya sido el obispo su interlocutor]; y por sor Juana: ‘Y creo [exclama, hablándole a Sor Filotea de su publicación de la *Crisis*] que si pudiera haber prevenido el dichoso destino a que nacía —pues, como a otro Moisés, la arrojé expósita a las aguas del Nilo *del silencio*, donde *la balló* y acarició una princesa como vos—; creo, vuelvo a decir, que si yo tal pensara, la ahogara antes entre las mismas manos en que nacía, de miedo *que pareciesen* a la luz de vuestro saber los torpes borriones de mi ignorancia [...] Pero ya que *su ventura* la arrojó a vuestras puertas’...” (los énfasis son míos; Soriano Vallès, 2000a 200). *Vide n.* siguientes. A esto debemos agregar que alrededor de 50 años después, Juan José de Eguiara y Eguren en su *Bibliotheca Mexicana* (s.v. “Ioanna Agnes a Cruce”) estaba todavía seguro del trayecto recorrido por la *Crisis*: “Quae manuscripta ab amicis transmissa ad illustrissimum dominum Emmanuelem Fernandez a Sancta Cruce, episcopum Angelopolitanum, theologum doctissimum...” (“Esos manuscritos fueron enviados por sus amigos al ilustrísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, sapientísimo teólogo” (Quiñones 543; la traducción es suya.) A. Alatorre y M. L. Tenorio (14-16) aventuran la hipótesis de que el destinatario de la *Crisis* fue el agustino fray Antonio Gutiérrez (Quiñones 530-32), calificador del Santo Oficio. Empero, ésta se halla sustentada tan sólo en que, tras una charla en la cual la monja mostró sus capacidades teológicas, él, habiendo llegado escéptico, “mudó” su escepticismo “en rendida admiración”. Como es evidente, un dicho tal no basta para decidirse por esta candidatura (“no nos parece descabellada la hipótesis”, es todo el fundamento) porque ¿cuántos casos semejantes se habrán dado sin que tengamos noticia?

<sup>9</sup> Topamos una vez más con las explícitas declaraciones sorjuaninas en torno a la confidencialidad de la *Atenagórica*: llegada al final de su refutación a Vieira, dícele a su desconocido destinatario: “Y si con todo, pareciere en esto poco cuerda, *con romper V. md. este papel quedará multado el error de haberlo escrito* [...] Finalmente,  *aunque este papel sea tan privado que sólo lo escribo porque V. md.*

lo manda y para que V. md. lo vea, lo sujeto en todo a la corrección de nuestra Santa Madre Iglesia Católica...” (IV 435.; los énfasis son míos).

<sup>10</sup> “Pero ya que su ventura la arrojó a vuestras puertas [le dice ahora a Sor Filotea], tan expósita y huérfana que hasta el nombre le pusisteis vos, pésame que, entre más *deformidades*, llevase también los *defectos* de la prisa; porque así por la poca salud que continuamente tengo, como por la sobra de ocupaciones en que me pone la obediencia, y carecer de quien me ayude a escribir, y estar necesitada a que todo sea de mi mano y porque, como iba contra mi genio y no quería más que cumplir con la palabra a quien no podía desobedecer, no veía la hora de acabar; y así *dejé de poner discursos enteros y muchas pruebas que se me ofrecían*, y las dejé por no escribir más; que, a saber que se había de imprimir, no las hubiera dejado, siquiera *por dejar satisfechas* algunas objeciones que se han excitado...” (IV 471; los énfasis son míos.) En la *Carta atenagórica* sor Juana da al desconocido interlocutor razones similares: “La demasiada prisa con que lo he escrito no ha dado lugar a pulir algo más el discurso, porque *festinans canis caecos parit catulos* [“la perra apresurada pare a sus cachorros ciegos” —la traducción es de A. G. Salceda]. Remítote en embrión, como suele la osa parir sus informes cachorrillos; y así lleva un defecto más...” (IV 434). Por otra parte y tomando en cuenta lo dicho en las notas anteriores, hay en esta última frase una prueba más de que no es Fernández de Santa Cruz el desconocido destinatario de la jerónima. Adviértase, en efecto, cómo aquí dice con todas sus letras que le ha “remitido” el escrito, mientras que ante el obispo se asombra de que éste haya, por “su ventura”, llegado a él.

<sup>11</sup> De acuerdo con la lectura hecha por Alatorre y Tenorio (55), la *Carta de Serafina de Cristo* transmite la “opinión general” del momento: “¡Qué bien supo Sor Juana rebatir a Vieira!” (*vide infra* n. 30).

<sup>12</sup> Antes he sostenido la posibilidad de que alguna(s)-copia(s) hubiese(n) producido, *desde antes* de la edición de la *Atenagórica*, cierto escándalo entre aquellos (no muchos ni mayoritariamente importantes) que así la habrían conocido y estado en desacuerdo (2000a 118-121) o con el contenido mismo del documento, o con que una mujer exhibiera dotes teológicas, o con ambas cosas (94, 99 y 116). Me gustaría matizar ahora esta consideración diciendo que, si se atiende a las palabras de sor Juana citadas en la n. 10 (“siquiera por dejar”, etc.), parece indudable que la mayor parte de las “objeciones” (“algunas”, dice) levantadas en su contra *surgió tras la aparición impresa* del escrito, de manera que —hasta donde tenemos información— el desacuerdo de aquellos que se le opusieron debe enmarcarse principalmente en este periodo. En tal sentido, es necesario considerar la *Carta de Sor Filotea* como un prudente intento de “tapar el pozo” antes de “ver ahogado al niño”, ya que exhibió el criterio correcto de lectura al reprobar con anticipación a quienes, por un lado, previsiblemente se opondrían a que una mujer hiciera teología (y contradijera a Vieira, teólogo respetadísimo en la época! —*vide* n. siguiente) y, por otro, a la propia autora, porque —como veremos en lo que resta— la *Atenagórica* contiene errores (errores surgidos, según el propio obispo y entre otras causas, de una excesiva y, por ello, autosuficiente sutilización de los argumentos empleados; Soriano Vallès, 2000a 173-198). Tal

actitud muestra no sólo al pastor preocupado por la grey que (así fuese indirectamente, pues la Fénix vivía en México y no en Puebla) le había sido encomendada, sino también al amigo de sor Juana, en tanto la indicación pública del modo correcto de leer la *Carta* iba en apoyo de ella (Soriano Vallès, 2000a 173-198). El resultado, por supuesto, fue parcialmente otro, debido a que, con todo, se excitaron algunas impugnaciones, de las cuales hablaremos después. Alatorre y Tenorio suponen “que el destinatario de la *Crisis* [...], desoyendo la advertencia de Sor Juana sobre su carácter estrictamente ‘privado’, haya permitido sacar copias. (Indiscreciones como ésta son bastante frecuentes.) Y no es improbable que la propia sor Juana se haya quedado con una copia, de la cual *pudieron sacarse otras*” (17; el énfasis es mío). Esto último me parece poco factible, porque haría a la propia sor Juana responsable (así sea indirecta) de la divulgación de su texto, lo cual está en contradicción con su expresa voluntad (*vide supra* n. 8 y 9).

<sup>13</sup> Hasta hoy no he encontrado quien haga referencia al texto en que el doctor Angélico toca este punto, el cual es *Suma teológica* III, q. 73, a.5.

<sup>14</sup> La motivación de la poetisa para refutar al jesuita aparece con claridad cuando dice: “Pues si sintió vigor en su pluma para adelantar en uno de sus sermones (que será solo el asunto de este papel) tres plumas, sobre doctas, canonizadas, ¿qué mucho que haya quien intente adelantar la suya, no ya canonizada, aunque tan docta? Si hay un Tulio moderno que se atreva a adelantar a un Augustino, a un Tomás y a un Crisóstomo, ¿qué mucho que haya quien ose *responder* a este Tulio? Si hay quien ose combatir en el ingenio con tres más que hombres, ¿qué mucho es que haya quien haga cara a uno, aunque tan grande hombre? Y más si se acompaña y ampara de aquellos tres gigantes, pues mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. Mi asunto es defenderme con las razones de los tres Santos Padres. (Ahora creo que acerté.)” (IV 413.; el énfasis es mío). En la edición del *Segundo volumen* de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, publicado en 1692, la inserción de la *Carta* lleva el rubro *Crisis sobre un sermón de un orador grande entre los mayores, que la Madre Soror Juana llamó Respuesta, por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos*.

<sup>15</sup> En cuanto a esto, hubo también algunos pareceres en desacuerdo; el caso de sor Margarida Ignácia, citado abajo, es el más claro (*vide infra* n. 59).

<sup>16</sup> *Vide supra* n. 10. Aunque es verdad que, al menos en determinado momento, la exposición que sor Juana rebate parece no ser de Vieira. “Dice el autor no fue la mayor fineza lavar los pies, sino la causa que le movió a lavarlos”, copia Robert Ricard las palabras de sor Juana, agregando enseguida: “hay que anotar, sin embargo, que esta idea no resulta claramente del texto de Vieira en la edición de 1692 (posterior a la *Crisis*). El predicador insiste particularmente sobre la bondad de Jesús para con Judas, a quien no excluye del lavatorio: ‘...eu com tudo não posso consentir que seja esta a mayor fineza do amor de Christo hoje; porque dentro do mesmo lavatorio dos pès dare y outra mayor. E qual he? Não excluir delle Christo à Judas’ (pág. 355, núm. 361). Con esta diferencia se plantea la cuestión del texto que pudo leer Sor Juana. Desde luego, no es el de 1692. ¿Será la mala traducción castellana de 1662-1678?”. Antes ha apun-

tado Ricard que “aunque parece que sor Juana tuvo un conocimiento regular de la lengua portuguesa [...] puede pensarse en la mala traducción casellana [*sic*] de Madrid, en tres tomos, 1662, 1664 y 1678, que Veira [*sic*] desautorizó” (Barbosa Machado, *B. L.*, III, Lisboa, 1752, págs. 423b-424a)” (61-87).

<sup>17</sup> Esto es exactamente lo que afirma Egüiara: “Quae manuscripta ab amicis transmissa ad illustrissimum dominum dominum Emmanuelem Fernandez a Sancta Cruce, episcopum Angelopolitanum, theologum doctissimum, tanti ab ipso facta est, ut suis illam sumptibus, inscia Ioanna, edi curaverit Angelopoli typis Didaci Fernandez de Leon anno MDCXC in 4º, excusamque ad Ioannam transmissit hoc titulo insignem: Epistola Athenagorica...” (“Esos manuscritos fueron enviados por sus amigos al ilustrísimo señor don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, sapientísimo teólogo. Tan valiosa por él fue juzgada la *Crisis* que, ignorándolo Sor Juana, procuró editarla a sus expensas (Puebla, Imprenta de Diego Fernández de León, 1690, en 4º), y publicada se la envió a sor Juana, marcada con el título de *Carta atenagórica...*” (Quiñones 543; la traducción es suya).

<sup>18</sup> *Vide supra* n. 9.

<sup>19</sup> Méndez Plancarte explica que “apenas si se sabe aquí de dos defensas de Vieyra, manuscritas y desaparecidas, por el Pbro. Manuel Serrano Suárez de Peredo y el franciscano Fray Francisco Ildefonso de Segura —ambas en Puebla—...” (101). Siguiendo la idea, Alatorre y Tenorio (30) dicen que “se tiene noticia de dos críticos: Manuel Serrano Suárez de Peredo, clérigo poblano que, ‘según Bermúdez de Castro en su *Catálogo*’, dejó manuscrita una ‘Defensa del P. Antonio Vieira’ [...] Este caso, sin embargo, no es muy claro: quizá esa ‘Defensa’ sea lo mismo que la ‘Apología de la *Historia de lo futuro* del P. Vieira’ [...] El otro caso sí es claro: fray Francisco Ildefonso de Segura, franciscano, poblano también, dejó manuscrita una ‘Apología del célebre Sermón del Mandato del P. Vieira contra la Crítica de la Monja de México’, que se conservaba ‘en la librería del Colegio de San Gregorio de México’...” La carencia de mayores datos me impide analizar estas obras. En la misma línea y según dichos autores, Elías Trabulse menciona “un comentario manuscrito de cierto fray Cristóbal Tello (sobre el cual no sabemos nada)” (Alatorre 70). En cuanto a Segura y su *Apología* (“manuscrito [asegura Quiñones] que vio Beristáin y que hasta hoy anda perdido”) y a diferencia de lo que sugiere el propio Quiñones Melgoza (479), no parece “muy probable” que él sea “quien llamó a la *Carta [atenagórica]* ‘herética’ y aun ‘bárbara’, y ofendió a la misma Sor Juana” (Juana Inés IV, 468-469) porque ella claramente afirma que quien lo hizo *ocultó su nombre* (IV 471-472).

<sup>20</sup> Me refiero a la *Apologia a favor do R. P. António Vieyra* de Sor Margarida Ignacia (*vide infra* n. 22) mencionada líneas abajo, la cual desarrolla la crítica de la tesis sorjuanina de los favores negativos “con toda brevedad [...] assi por ser fuera del assumpto” principal (la defensa de Vieira), como “por no necesitar de mucho empeño su extravagancia” (*vide infra* n. 50 y 59).

<sup>21</sup> Bien sea la tesis de los beneficios negativos, en el caso de la *Carta de Sor Filotea de la Cruz*, bien la refutación a Vieira, en el del anónimo autor del libelo contra sor Juana.

<sup>22</sup> En la ficha que del ejemplar de la *Apologia* consultado por él da Ricard, habla de los “varios escritos dispersos de Vieira” que contiene, así como de otras obras, entre ellas “un opúsculo de Guilherme José de Carvalho Bandeira, Lisboa, 1745, titulado: *Rhetorica Sagrada, ou arte de pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literarios do grande P. Antonio Vieira* etc [...] Se sabe [explica Ricard] que Barbosa Machado, en su noticia [de la *Biblioteca lusitana*] sobre Luis Gonçalves Pinheiro [...], atribuye a este personaje ([m.] 17 de octubre de 1727) la paternidad de la *Apologia* de soror Margarida Ignácia. Esta atribución ha quedado aceptada por el señor Fidelino de Figueiredo (*A critica literaria como sciencia*, 3ª ed., Lisboa, 1920, pág. 200, núm. 2.159). Atribución muy aceptable, en efecto, visto que Luis Gonçalves Pinheiro era el propio hermano de la monja portuguesa. Este parentesco resulta del opúsculo siguiente, que se conserva en la B. N. de Lisboa bajo la signatura R. 2.169”. Por su parte, Alatorre y Tenorio (25) aseguran que “un portugués, frei João de São Pedro, en un libro [*Theatro heroico, abecedário histórico e catálogo das mulheres illustres...*, Lisboa, 1736] impreso con pseudónimo “‘Damião de Froes Perym’ [...] En las páginas dedicadas a ‘Sóror Joanna da Cruz’ habla de Gonçalves Pinheiro y de la *Apologia* (es él quien revela la verdadera identidad de ‘Sor Margarida’) y elogia su ‘ingenho e erudição’...”

<sup>23</sup> “...o sea el P. Antonio Mourín S. J., (según las ‘Obras Anónimas y Seudónimas de Autores de la Compañía’, del P. Uriarte, III, Madrid, 1906, p.172)”. (Méndez Plancarte 102.)

<sup>24</sup> Esta afirmación demuestra que hubo en la “batalla” (como él la califica) “algunos” [“la mayoría”, por lo que sabemos, en realidad] que estuvieron con sor Juana. Ello no parece novedad, pero llama la atención que 37 años más tarde se recuerde, ¡en Lisboa y Madrid!, algo que tenderíamos a circunscribir a la Nueva España de finales del s. xvii. Empero, las cosas no sucedieron así: “el librito impreso por el obispo de Puebla en 1690 [dicen Alatorre y Tenorio] fue reimpresso en Palma de Mallorca en 1692. Y sin duda hubiera seguido reimprimiéndose de no ser porque en 1692 quedó recogido en el *Segundo volumen* de las obras de sor Juana” (19). Precisamente por esto, no causó “molestias”, a pesar de su amplia difusión en el mundo hispánico, en prácticamente ningún círculo: no existieron a partir de entonces y hasta el momento de la aparición de la *Apologia* de sor Margarida, ¡más de 30 años después!, quejas sobre ella.

<sup>25</sup> “...que no es ligero castigo a quien creyó que no habría hombre que se atreviese a responderle, ver que se atreve una mujer ignorante, en quien es tan ajeno este género de estudio, y tan distante de su sexo; *pero también lo era de Judit el manejo de las armas y de Débora la judicatura*” (Juana Inés IV, 435 y 460; el énfasis es mío).

<sup>26</sup> Quizás porque la carta tenía un carácter privado que no debió violarse y, quizás, por real enfado irreflexivo de la jerónima, lo cierto es que ella, en la persona del orador, acusa a los portugueses de soberbia: recordando el dicho de éste según el cual “nadie le adelantaría”, exclama sor Juana: “proposición en que habló más su nación, que su profesión y entendimiento” (IV 413). Al respecto,

A.G. Salceda anota: “Era ya desde entonces proverbial el espíritu jactancioso de los portugueses. Para no dar sino un ejemplo de esta opinión —y éste muy próximo a Sor J.—, citaremos las siguientes palabras de la descripción de los ‘Fuegos Artificiales’, del *Triunfo Parténico*:

Muchas ruedas muy lucidas  
anduvieron allí a rodo,  
tan vanas, *tan presumidas*,  
*tan portuguesas* del todo,  
que se vieron derretidas.

Aunque también es verdad que la Fénix antes ha confesado tener “a su generosa nación [...] oculta simpatía” (IV 413). De cualquier forma, esta *Apología*, dice Méndez Plancarte, “en un doble plano de discusión teológica, no tiene de violento sino el acusar de vanidad a sor Juana (represalia natural contra quien atribuía la presunción de Vieyra a su ‘nación’ portuguesa), pero loando el ‘singularísimo ingenio’ y la ‘viveza y discreción’ de nuestra ‘suave Musa’...” (102).

<sup>27</sup> Más bien todo lo contrario. Ricard asevera: “en todo caso no parece que en Portugal se haya guardado rencor a sor Juana: en 1701 imprimieron allí un tomo de sus versos, afirman que sus poesías se tradujeron [‘no he encontrado [dice el propio Ricard] huellas de esta traducción; el dato viene indicado en Fidelino de Figueiredo, *Pyrene*, Lisboa, 1935, pág. 142’] al portugués [*sic*], y un agustino lusitano, el P. Joao Pacheco, la compara nada menos que con Camoens, en el *Divertimento erudito* del que publicó el primer tomo en Lisboa siete años solamente después de la publicación de la *Apología* [‘dato señalado [indica Ricard] por Amado Nervo, *Juana de Asbajo* [*sic*], pág. 233; pero [prosigue] confieso que no he encontrado el trozo aludido, pues durante una breve estancia en Lisboa no podía imponerme la tarea de leer de cerca los enormes cuatro tomos del *Divertimento erudito para os curiosos de noticias historicas, escolasticas, politicas, naturaes, sagradas e profanas, descobertas en todas as idades, e estados do mundo até o presente, e extrahidos de varios autores pela infatigavel diligencia do Prgado Geral Fr. João Pacheco, Eremita Augustiniano*, que han salido en Lisboa respectivamente los años 1734, 1738, 1741 y 1744’]”. A esto hay que agregar la obra de João de São Pedro citada en la n. 22, con la interesante anotación de Alatorre y Tenorio: “es probable que el ‘ruido’ causado por la *Crisis* en Portugal haya contribuido a atraer la atención sobre el resto de la obra de sor Juana, en particular sobre sus poesías” (25), así como los *Enigmas* de 1695, producto de la admiración de las monjas portuguesas por sor Juana (Alatorre en Juana Inés, *Enigmas* 14).

<sup>28</sup> A la lista debe agregarse el jesuita residente en Nueva España Francisco Xavier Palavicino (*vide* n. siguiente).

<sup>29</sup> En tal sermón, pronunciado en el convento de sor Juana el 26 de enero de 1691, Francisco Xavier Palavicino Villarrasa, además de proponer su personal idea de la mayor fineza de santa Paula (en relación con la mayor fineza de Cristo), hizo el elogio de la monja, y agregó una noticia que confirma la *Carta*

de *Serafina de Cristo* (vide n. siguiente): circulaba entonces por México un “libelo infamatorio” contra la *Atenagórica* firmado por un *Soldado* (“ciego”). Esto mismo es lo que dicen los documentos inquisitoriales levantados luego de que el sermón de Palavicino fuera denunciado: “da a entender [Palavicino] ser su intención [con la imagen literaria en que compara a Cristo hecho “un cordero” en la cruz y a sor Juana “a quien por el nombre latino *Agnes* llama ‘cordera’...] satisfacer a la impostura que al autor le hicieron de cierto papel injurioso y picante que, con el supuesto nombre de *el Soldado*, se divulgó contra otro papel de dicha religiosa los días passados en esta ciudad...” (“Censura” de fray Agustín Dorantes, O.P., del 25 de noviembre de 1691). (Tras oír esto vuelvo a preguntarme si no será Palavicino *Serafina de Cristo* —vide n. siguiente.) Varias veces se ha sostenido que la denuncia del sermón se debió a las alabanzas a sor Juana contenidas en él (por ejemplo, Camarena, *Ruido y La Crisis*); sin embargo, nada más lejano de la verdad: como dije, la prédica de Palavicino desarrolló principalmente su noción de la mayor fineza de santa Paula, cuya solución dependía de la que fuese la mayor fineza de Cristo. Su respuesta fue que esta última consistió en “sacramentarse ocultándose” (lo cual da pie para resolver el asunto principal: también fue la mayor fineza de santa Paula haberse ocultado, pues habiendo podido destacar en Roma se retiró a Belén). Empero, al momento de argumentar dejó escapar una proposición según la cual, durante la misa, el sacerdote podría consagrar una hostia “proporcionada en la trina dimensión al tamaño de un cuerpo proporcionado”, es decir, de la mensura y dimensiones de una persona, lo que sonó mal al denunciante, quien la vio como opuesta a “la doctrina cathólica de la Eucharistía”. El censor inquisitorial decretó que se trataba, en efecto, de una proposición ajena al modo de consagrar de la Iglesia, siendo, por tanto, “peligrosa y temeraria”, así como “errónea o próxima a error”. He aquí el meollo de la censura del Santo Oficio, la cual evidentemente no tiene nada que ver ni con la *Carta atenagórica* ni con sor Juana. Donde sí aparece su nombre, aunque nunca relacionado ni con ideas heréticas ni con acusaciones en contra suya, es cuando se acusa a Palavicino —¡con toda justicia!— de usar el púlpito (¡cátedra del Espíritu Santo!) para arreglar cuestiones *personales* (“palestra de desagravios profanos”, anota Dorantes), como excusarse de la acusación de haber escrito el libelo contra la poetisa y, en tal dirección, dirigiéndole a ésta alabanzas impropias del momento y del lugar: “despicando” y “complaciendo” el “genio de una mujer introducida a theóloga y scripturista aplaudiendo sus subtilezas” con “aplausos de Maestra y sobre puntos y discursos scripturarios” y, por si fuera poco, citada “en concurso de Santos Padres y Doctores de la Yglesia”. Como se ve, a sor Juana se la menciona aquí indirectamente, pero quien ha cometido la falta no es ella, sino el jesuita, de modo que la censura se endereza únicamente contra él. ¿Quién que esté familiarizado con el espíritu religioso y jerárquico de la época se extrañará del proceder de estos hombres? Con todo rigor, repito, el derecho les asistía.

<sup>30</sup> “Se trata de una *Carta* que alguien, usando el pseudónimo ‘Serafina de Cristo’, le escribe a sor Juana para elogiarla de manera exorbitante y poner en ridículo, de manera también exorbitante, a su loco impugnador” (Alatorre 36).

<sup>31</sup> La frase “pues si ella [la Iglesia] con su santísima autoridad, no me lo prohíbe”, remite a las opiniones de algunas personas que consideraban impropios los estudios, la enseñanza y la factura de versos en las mujeres (cf., passim, la *Respuesta* y Soriano Vallès, 2000a 47 y 115).

<sup>32</sup> La protesta anterior de no haber escrito “más que para el juicio de quien [s]e lo insinuó” parece indicarlo.

<sup>33</sup> Algunos exégetas del s. xx quisieron retomar esta acusación haciéndola válida, fundamentalmente D. Schons y E. Abreu, a quienes podría agregarse varios lustros después F. Zertuche.

<sup>34</sup> Esa *refutación* ¿fue anticipada? ¿Es ello posible? Desconocemos la fecha de divulgación del libelo, si es anterior o posterior a la versión impresa de la *Crisis*. Sor Juana únicamente habla de “las cláusulas” de un impugnador “que ha salido ahora” (IV 469). Se trata de alguien aparecido recientemente, pero no sabemos nada más (la censura de Dorantes al sermón de Palavicino proporciona una indicación igualmente vaga: “los días passados” —*vide supra*. n. 29). Sin embargo, las concordancias de la *Carta de Sor Filotea* son tales que queda la fuerte impresión de que su autor tenía a la vista el libelo cuando la redactó. Lo mismo puede decirse con respecto a la *Carta atenagórica* y, de igual modo, de la *Respuesta* que a la primera dio sor Juana (Soriano Vallès, 2000a 204 y 206).

<sup>35</sup> Mucho se ha insistido en que la *Respuesta a Sor Filotea* es un reproche de sor Juana por las reprensiones que don Manuel le hizo en su carta (Soriano Vallès, 2000a 173). Así, *motu proprio*, habría tomado la pluma enfadada con él para (“sutilmente”) “reclamarle”. Otra cosa se concluye cuando la oímos decirle en la misma *Respuesta* que “esto mismo no escribiera” si la propia Sor Filotea no se lo hubiera ordenado: ¡“Y protesto que sólo lo hago por obedeceros”! (IV 464). ¡Debemos a la sabiduría de Fernández de Santa Cruz el mayor documento biográfico de las letras mexicanas!

<sup>36</sup> Se refiere también al “Ilustrísimo César Meneses, ingenio de los primeros de Portugal”. Sor Filotea advierte que Vieira, en su argumentación, “siguió la planta” de Meneses, es decir, se inspiró en él; de modo que, habiendo superado al primero, consecuentemente sor Juana ha superado al segundo. Cuando décadas más tarde sor Margarida redacte su *Apologia*, recordará las palabras de Sor Filotea, apuntando que Vieira se basó en el *Sugillatio ingratiitudinis* de Meneses. He aquí la cita del texto, según la reproduce Ricard: “Morte sua Christus remedium nobis, Sacramentum remedium adhibuit absentiae: quia Christo tormentum non erat pro hominibus mori, erat tamen plusquam tormentum absentem ab hominibus abesse. Vt transeat ex hoc Mundo ad Patrem: Si Christus prius agonem mortis subivit, quam transiret ad Patrem, ut potiretur caelesti gaudio, cur Evangelista faciens mentionem de discessu, mortem praeterit silentio: Quia nobis voluit significare Christo fuisse molestius, acerbisque a sus discedere, quam mortem subire: quia amantem longe plus torquent rigores absentiae, quam tormenta mortis”.

<sup>37</sup> La competencia teológica de sor Juana queda, como se ha visto, perfectamente establecida tanto por la multitud de aplausos con que fue recibida la “respuesta” a Vieira por los teólogos de la época, como por la meticulosa refuta-

ción de sor Margarida Ignácia (Alatorre 17-18: “si la *Crisis* se compuso a comienzos de 1690, ya a mediados de este año andarían sacando copias los interesados en *sutilezas teológicas* [...] fácil es imaginar el coro de alabanzas que desataría [...] En el coro se distingue [...] la voz del obispo de Puebla [...] *Sor Juana ha superado en agudeza al famoso Vieira*. No otra cosa dirían, en 1691, las demás voces del coro” —los énfasis son míos). No se entiende entonces la afirmación de Alatorre y Tenorio en el sentido de que mientras la “*Apología* es un producto sólido; la *Crisis*, un producto meramente literario” (24). Estas palabras, que parecen glosa (?) de las de Rosende (“Como el exponer la Sagrada Escritura, que fue el empleo del Padre Vieyra, es más sublime que el entretenimiento de la poesía, que fue la ocupación de la Madre Sor Juana Inés de la Cruz, no es mucho no llegasse a darle alcance”), no suponen una lectura correcta. En efecto, porque lo que éste dice es más bien que el “empleo” de Vieira (“exponer la Sagrada Escritura”), al ser “más sublime” que el “entretenimiento de la poesía” de sor Juana, lo mantiene lejos del “alcance” de ésta. Es verdad que la portuguesa se ha tardado mucho en escribir su obra, mientras sor Juana se queja de los defectos de la prisa (*vide supra* n. 10) en la suya, y a esto precisamente es a lo que habría que atribuir, en caso de haberlo, el “carácter infinitamente más técnico y profesional” (?) de la *Apología*. De cualquier modo, si es verdad que la teología en su calidad de ciencia reina era considerada de mayor elevación que la poesía, también lo es que sor Juana, al menos en su refutación a Vieira, demostró tener las facultades de un teólogo hecho y derecho.

<sup>38</sup> Antes he referido que con “el mismo hecho de la publicación” de la *Atenagórica*, el obispo de Puebla estaba demostrando su paternal preocupación por sor Juana, “puesto que, por un lado y con todas las de la ley, sacaba a la luz un escrito de carácter religioso que corría entre los fieles sin la conveniente autorización eclesiástica, siendo entonces indefenso botín de juicios ligeros y, por otro, ponía orden en esos mismos juicios, al señalar las sendas correctas de interpretación” (2000a 175).

<sup>39</sup> *Vide supra* n. 29. ¿Por qué *infamatorio*? Hasta hoy se ha dado por hecho que las únicas razones son las antes dadas: la *Crisis* fue escrita por una *mujer* que osó enfrentarse a un gran predicador *jesuita*. Empero, *tal vez* hayamos dejado de ver una faceta: el lado *portugués* del asunto. *Tal vez* el censor de la jerónima no se tomó tan “caballerosamente” como sor Margarida la acusación de soberbia lanzada por la poetisa contra esa nación y decidió “vengarla”. Con esto aventuro que quizás resultaría fructífero para dar con la identidad de dicho sujeto buscar entre aquellos relacionados de algún modo con Portugal. Por otra parte, resultan de interés las palabras del inquisidor Dorantes, cuando al mencionar la frase donde Palavicino habla de Cristo en la cruz (“‘estaba hecho un cordero’ a quien un Soldado hirió con la lanza en el costado”), dice parecerle una “sacrilega abusión de la Sagrada Scriptura”, porque hace “alusión a la Madre Juana Ynés de la Cruz, a quien por el nombre latino *Agnes* llama ‘cordera contra quien vibró lanza cruel un ciego soldado’...” Creo factible que este juego simbólico vaya un poco más allá de la latinización del nombre de la Fénix y puedan encontrarse otras correspondencias, pues la alusión a los soldados del pasaje

bíblico de la crucifixión es clara. E. Trabulse vio en el soldado (“castellano”) que aparece en la *Carta de Serafina de Cristo* a un jesuita (“ese soldado de la milicia de Cristo, es decir de la Compañía de Jesús”), específicamente al “antiguo confesor de Sor Juana, el padre Antonio Núñez de Miranda...” (490). La lectura de la *Carta de Serafina de Cristo* hecha por Alatorre y Tenorio aclara: “es un individuo joven, bisoño, que ha querido darse aires de profesional” (53), que “quiso lucirse (ganar crédito) a costa de Sor Juana” (54), y sólo consiguió “atenagorizarse” a sí propio (60). Alatorre y Tenorio incluso imaginan un título para el libelo: “*Defensa del Revmo. P. Vieira [...] por un Soldado*” (35). No es de ninguna forma seguro (aunque sí probable) que el sobrenombre “soldado” sea sinónimo de “jesuita”.

<sup>40</sup> “En efecto, es afirmación evidente de don Manuel que la tesis de los beneficios negativos de Sor Juana, aunque ortodoxa, hunde sus raíces en la elación del lucimiento personal, o sea, en un intentar llevar al límite las posibilidades silogísticas de ciertas premisas, pero no por lo que esas posibilidades puedan ofrecer a la profundización del conocimiento divino, sino sólo por el gusto de argumentar novedades” (Soriano Vallès, 2000a 180-181). Afirma Alphonse Vermeulen que en el caso de sor Juana interviene “un evidente afán de originalidad. Aunque este reproche es exactamente el que dirige ella misma, escandalizándose en parte, contra las especulaciones de Vieira, es innegable que cae ella también en la misma falta. Y todas las fórmulas de modestia que usa en su *Carta*, como acaece muchas veces con tales fórmulas, no hacen más que acusar el defecto. Aunque sea juzgarla con dureza, yo diría [asevera] que sor Juana está aprisionada por su lógica, por su rebuscamiento” (903).

<sup>41</sup> Expresión, he señalado previamente, que no debe leerse literalmente (2000a 187).

<sup>42</sup> “La demasiada prisa con que lo he escrito [apunta] no ha dado lugar a pulir un poco más el discurso, porque *festinans canis caecos parit catulos*. Remítote en embrión, como suele la osa parir a sus cachorrillos; y así se lleva un defecto más” (IV 434).

<sup>43</sup> “Acaso me tacharán de injusto e incomprensivo [se lamenta él mismo]. También han tachado de injusto e incomprensivo al obispo de Puebla [*sic*], don Manuel Fernández de Santa Cruz [...] Por lo tanto, no me atrevo a acudir a su patronazgo, aunque haya hallado un abogado en la persona del poeta Amado Nervo. Y, sin embargo, que, después de dos siglos y medio, y en condiciones tan diferentes, sienta yo frente a la *Crisis* la misma impresión que el obispo de Puebla, ¿no habrá en ello motivos para hacer pensar que sor Filotea no se equivocaba del todo?”.

<sup>44</sup> Y de Palavicino (Alatorre 93), *vide supra* n. 29.

<sup>45</sup> Nicola Abbagnano (1132) aclara: “el punto de partida o el punto de llegada de un movimiento. Y en tal sentido se habla de *terminus a quo* y de *terminus ad quem*”, que según Wolff con su “simplificación” de la escolástica, denominan, el primero, “el lugar del cual un móvil se esfuerza por alejarse”, y el segundo, “el lugar al cual el móvil se esfuerza por acercarse” (Tomás, *Suma I-II*, q. 1, a.8 y Aristóteles, *Metafísica V*, 22). Cf. la *Loa* para *El mártir del sacramento, San Hermenegildo*, v. 107-125.

<sup>46</sup> “Luego Dios, cuando les hace bienes a los hombres, va con el corriente natural de su propia bondad, de su propio amor y de su propio poder, sin costarle nada”, pudiéndose concluir: por tanto, cuando *no* les hace tales bienes va *contra* “el corriente natural...”, etc.

<sup>47</sup> La afirmación que acabo de hacer es, por así decir, demasiado burda, sin detalles; y aunque cierta en sí misma, quizás podría afinarse en beneficio de sor Juana apuntando con J. Maritain que “para hablar sin rodeos, ofensa de Dios significa ‘mal de Dios’, privación que afecta a Dios —siendo así que Dios es Acto puro, Bienaventuranza subsistente, y que su ser está infinitamente, absolutamente ajeno a todo sufrimiento, pena o privación, absolutamente *invulnerable*. ¿Qué quiere decir esta noción de ofensa de Dios? El pecado es algo que Dios *no quiere*. Y que tiene por primera causa aniquilante a la creatura (permitiéndolo Dios) [...] habría que decir que el pecado *priva* a la voluntad divina de algo que ella realmente ha querido”. Empero, esto no puede decirse “de ninguna manera en cuanto al bien de Dios mismo”. Todo “el cambio está del lado del término [el efecto querido por Dios y no logrado]. El acto inmanente, absolutamente inmutable y absolutamente necesario, por el cual Dios se ama a Sí mismo, constituye libremente alguna cosa como amada y querida. Si no hubiera querido esa cosa, nada habría cambiado en Él. Sin embargo, tal cosa es querida [...] Pues bien, es de esa cosa de lo que le priva el pecado; no solamente priva al universo de una cosa buena, sino que priva a Dios mismo de una cosa que era querida condicionalmente, pero realmente, por Él [...] Si tratásemos de encontrar una imagen, por imperfecta que fuese, podríamos pensar en un santo en la unión transformante. Su paz es inamisible. Le matan a sus amigos. Hay ahí motivo suficiente para destrozarle el corazón. Pero su paz subsiste inalterada [...] La falta moral alcanza lo increado, de ninguna manera en sí mismo, pues es absolutamente invulnerable, pero sí en las cosas, en los efectos que quiere y ama. Ahí sí puede decirse que Dios es el más vulnerable de los seres. No se necesitan flechas envenenadas, cañones o ametralladoras, basta un invisible movimiento en el corazón de un agente libre para herirle, para privar a su voluntad antecedente de algo aquí abajo que ella ha querido y amado desde toda la eternidad, y que jamás será” (214-6). Maritain hace la distinción entre dos órdenes: el moral (particular) y el universal (general), de manera que en el primero “que es el orden de la moralidad, el orden del bien moral, y cuyo jefe también es Dios (como causa primera en un orden particular), es posible que el plan divino, el propósito divino, la voluntad divina no sean cumplidos por las creaturas inteligentes; es posible que un hombre resista a la orden y a la voluntad de Dios, trasgrediendo la ley moral de la cual Dios es el autor y la causa primera. He ahí la tesis clásica, que implica esta distinción: orden moral como orden particular, pero cuyo jefe es Dios; y orden universal en el cual la voluntad divina no puede jamás sufrir obstáculo” (79).

<sup>48</sup> El hombre es, en efecto, una criatura con un fin sobrenatural. Aristóteles creía que éste consistía en el logro de la sabiduría metafísica y de la virtud (cf., *v. gr.*, la *Ética nicomaquea* y la *Metafísica*). Al respecto, Báñez apunta que “el hombre, si se lo considera solamente según la perfección natural de su especie, tiene

ciertamente un fin determinado por la naturaleza, a saber: llevar una vida racional según la ley de la naturaleza. Pero en ninguna operación encuentra su plena satisfacción en esta vida. Y si alguien pregunta acerca del fin natural después de esta vida, se responderá que hubiera correspondido al creador del alma, si no hubiera ordenado al hombre por la gracia a la visión de Dios, el haber dispuesto para el alma inmortal algún premio, que ciertamente consistiría en el conocimiento y contemplación de las cosas naturales, mas no en Dios claramente visto. Y así es evidente que el alma no sería perfectamente bienaventurada, sino que sería bienaventurada en tanto puede serlo naturalmente un alma racional” (Maritain 123).

<sup>49</sup> Al respecto, dice Maritain que, para el filósofo, “el deseo natural de conocer la Causa primera en su esencia es un deseo que ‘no sabía lo que pedía’ —como los hijos del Zebedeo cuando pedían sentarse a la derecha del Hijo del hombre—, porque conocer la Causa primera en su esencia es en realidad algo que de suyo supera todas las fuerzas de la naturaleza creada y creable, es idéntico a poseer a la divinidad intuitivamente, en una visión en que la misma esencia divina desempeña el papel de *species*, de forma determinante del conocimiento; es conocer a Dios divinamente, como él nos conoce. Es éste el objeto sobrenatural de un deseo sobrenatural enraizado en la fe —y distinto del deseo natural— que no solamente se inserta sobre el deseo natural de ver la Causa primera en su esencia, sino que perfecciona y sobrelleva (por la gracia divina y la libertad humana) el deseo natural y necesario de la felicidad (y lo convierte en deseo de la felicidad absolutamente perfecta, o de la bienaventuranza) y que, en tanto que deseo sobrenatural que procede de la gracia, aspira como a un objeto para alcanzar el cual tengo yo los medios, y sin el cual me vería frustrado en cuanto al fin de mi ser, que es ver a Dios como Él me ve” (129).

<sup>50</sup> Incluir los bienes sobrenaturales en este aserto nos llevaría a una situación tan incoherente que sería fácil calificar con sor Margarida Ignácia de “absurdo” (*vide infra* n. 59). M. C. Bénassy (230) dice que la jerónima “en materia de ‘beneficios negativos’, da ejemplos de índole temporal: salud, bienes de fortuna, talentos”.

<sup>51</sup> Todos los seres son, ontológicamente, buenos (Tomás, *Suma* I, q. 48, a.1). Es ésta una afirmación basada en la Bondad infinita del Creador. Sin embargo, no lo es el uso que el hombre haga de los mismos. El mal moral consiste en hacer uso de un objeto bueno en sí mismo, pero violando las leyes de la razón (Tomás, *Suma* I-II, q. 71, a.6).

<sup>52</sup> Vistas las cuatro causas (material, formal, causal y final), dice santo Tomás que, con respecto a la final, el mal “lo que tiene es privación del orden a su debido fin” (*Suma* I, q. 49, a.1).

<sup>53</sup> Con atingencia Vermeylen (902-903) dio una de las posibles fuentes de sor Juana al referirse al sermón “contra pessimum vitium ingratitudeinis” de san Bernardo, en el cual “expone ya, con cierta prudencia, bien es verdad, la misma idea de que pueda ser clemencia por parte de Dios el negar beneficios a los que los piden cuando, conociendo su ingratitud, no quiere cargarles más a este respecto, siendo la gratitud condición de salvación (lo que es el tema general del

sermón). Dice pues así san Bernardo en el sexto párrafo de su discurso: ['] Quizás ello también sea clemencia negarles a ingratos [*sic*] lo que piden de modo que no seamos juzgados como ingratos con tanta más severidad cuanto que nos hemos mostrado más ingratos respecto a los beneficios recibidos. Y por lo tanto es acción de misericordia en tal caso substraer la misericordia (subtrahere misericordiam) [']...”

<sup>54</sup> El Aquinate habla de dos tipos de penas: simples y satisfactorias. Éstas son, en cierto modo, voluntarias, y responden al amor de quien se ofrece a sufrirlas por el pecado de otro. Las primeras siempre se relacionan con un pecado cometido por el que sufre el castigo (*Suma I-II*, q. 87, a.7).

<sup>55</sup> Dios, explica santo Tomás, no gana ni pierde nada con la acción del hombre, pero éste sí toma algo de Él o le ofrece algo a Él cuando observa o deja de observar el orden divinamente instituido (*Suma I-II*, q. 21, a.4).

<sup>56</sup> La traducción es de A. G. Salceda.

<sup>57</sup> Dice el propio san Gregorio: “Engrandece Dios al hombre porque le enriquece con la liberalidad de la razón y le visita con la infusión de la gracia y le ensalza con la honra de la virtud que le da; que, como el hombre por sí mismo es nada, nuestro soberano Dios por el don de la benignidad le hace participe de su conocimiento. Pero cerca del mismo hombre así engrandecido pone Dios su corazón; porque después de los dones manifiesta el juicio, considera sutilmente los merecimientos, examina con mucha fuerza la carga de la vida, y tanto más severamente le pide después las penas merecidas cuanto con mayor liberalidad aquí le previene con sus dones” (VIII, 29, 48; el énfasis es mío).

<sup>58</sup> Aunque siempre, en última instancia, al Amor de Dios: “Mas aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da la vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de su justicia” (Tomás, *Contra III*, 161).

<sup>59</sup> La lista de los bienes negados hecha por sor Juana incluye, en efecto, sólo bienes naturales: fortuna, salud, dones naturales, excepto, quizás, el último ejemplo, en el cual menciona a la “madre de los hijos del Zebedeo [que] os pide las sillas y no se las daís...” Donde las “sillas” son sitios en el Reino (Mat, XX, 20-3), lo que supone la visión beatífica y, consiguientemente, un bien sobrenatural (*vide supra* n. 49). La propia sor Juana, sin embargo, aclara que “no saben [*sic*] lo que piden” (439) y probablemente siga remitiendo aquí a un bien natural, desde el momento en que el reino imaginado por los seguidores de Jesús era para ellos, en origen, reino de este mundo. De otra forma, de referirse también a bienes sobrenaturales, el reproche lanzado contra la poetisa por sor Margarida

Ignacia sería totalmente válido: “de esta doctrina se siguen [dice] tantas consecuencias, como absurdos. La primera que se sigue es, que menos debe à Dios vn Christiano, que vn Judio Tapuya; y que mas beneficio hace à vn Tapuya Gentil, à quien concede la escasa luz del conocimiento natural, que a vn Christiano, à quien dà sus auxilios en la predicacion, y en las inspiraciones que le embia: es verdad, que el christiano se pierde, y que los auxilios despreciados han de servir de mayor cargo en el juicio final; pero esta desgracia del Christiano, ¿què hace respecto de Dios, si con èl se mostrò el mismo Dios mas benefico, que con el Gentil? Siguese tambien en segundo lugar, otra gallarda consecuencia, y es, que supuesto es mayor fineza la substraccion de auxilios para aquel que se ha de condenar, mas debe este a Dios, que el otro à quien diò el auxilio eficàz para su salvacion; porque esta, dice la Madre Sor Juana, no es tan grande fineza como la otra: siguese, finalmente, que menos fino anduvo Dios con los Santos que reynan en la gloria, que con los Paganos que estàn en el infierno; porque aunque à aquellos les diò vn auxilio eficàz, con el qual se salvaron, à estos no concediò muchos auxilios, con que podrian aumentar sus tormentos; y esta dice la Madre Sor Juana, que es la mayor fineza del amor Divino”.

<sup>60</sup> Dice santo Tomás que “en los condenados aparece la misericordia no porque les quite [Dios] totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, ya que no los castiga como merecen. Y en la justificación del pecador aparece la justicia, pues quita la culpa por amor, el mismo amor que infunde misericordiosamente” (*Suma* I, q. 21, a. 4).

<sup>61</sup> “Porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de aquellas cosas que utiliza la voluntad” (*Suma* I, q. 48, a.6).

<sup>62</sup> De manera que “si es por buena voluntad, con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno”, y viceversa (*Suma* I, q. 48, a.6).

<sup>63</sup> *Vide supra* n. 50.

<sup>64</sup> Anteriormente he hecho notar que “parece haber en la conclusión de sor Juana una contradicción con las premisas de su disquisición: ‘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...’ (IV 439; el énfasis es mío). ¿Cómo debemos, en efecto, entender esto? ¿Acaso se insinúa que los beneficios positivos son más deseables que los negativos? ¿Entonces deseamos más las manifestaciones menores del amor divino que las mayores? ¿Cómo aceptarlo?” (Soriano Vallès, 2000a 203-204).

<sup>65</sup> En otro sitio he tratado cómo Fernández de Santa Cruz refutó en su *Carta* esta proposición sorjuanina (Soriano Vallès, 2000a 193).

<sup>66</sup> Expresión, he señalado previamente, que no debe leerse literalmente (Soriano Vallès, 2000a 187).

<sup>67</sup> La monja refiere el tipo de “obligación” que sintió. Llegada al punto de la tesis de los beneficios negativos, escribe a su promotor: “Bien habrá V. md creído, viéndome clausurar este discurso, que me he olvidado de esotro punto que V. md. me mandó que escribiese: Que cuál es, *en mi sentir*, la mayor fineza...” (IV 435; los énfasis son míos).

<sup>68</sup> La Fénix estaba perfectamente consciente del yerro de postergar los estudios vitales por el mero gusto de conocer “sutilezas”:

[...] También es vicio el saber:  
que si no se va atajando,  
cuando 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 [...]

(Juana Inés I, 7)

<sup>69</sup> San Agustín explica que aquellos que, dejando de lado la virtud e ignorando la naturaleza divina, imaginan hacer algo grande cuando con ansia y curiosidad excesivas investigan el todo del universo, pecan. Éste es uno de los temas centrales de *El sueño* (Soriano Vallès, 2000b).

<sup>70</sup> ¿Será posible soslayar ahora que Sor Filotea recordó en su amonestación a la poetisa cómo a “San Jerónimo lo azotaron los ángeles porque leía en Cicerón, arrastrado y no libre, prefiriendo el deleite de su elocuencia a la solidez de la Sagrada Escritura”? Las causas restantes que da el Angélico son: cuando alguien estudia para aprender de quien está prohibido hacerlo, como aquellos que buscan conocer el futuro a través de los demonios; esto es curiosidad supersticiosa. Asimismo, cuando el hombre desea conocer la verdad sobre las criaturas sin someter este conocimiento a su debido fin, es decir, el conocimiento de Dios. Por último, al estudiar alguien para conocer verdades que sobrepasan la capacidad de su inteligencia, lo que conduce fácilmente a error (Soriano Vallès, 2000b).

<sup>71</sup> Al inicio de su *Respuesta* a Sor Filotea, la Fénix confiesa haber prorrumpido en “lágrimas de confusión” cuando recibió impresa la *Carta atenagórica*. Esto, le explica al obispo, “porque me pareció que vuestro favor [la publicación misma] no era más que una reconvencción 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” (IV 441). En esta frase palmariamente alude a la tesis de los beneficios negativos, antes cuestionada por don Manuel en tanto “aseveración de que Dios da mayores pruebas de amor si no las da”, pero surgida de una inteligencia privilegiada por Dios, es decir, como empleo de “la claridad, que es regalo espléndido, para renegar lúcidamente de tal regalo” (Soriano Vallès, 2000a 183). Sor Juana, en efecto, acepta la refutación de su tesis hecha por Fernández de Santa Cruz, e inmediatamente añade: “Especial favor de que conozco ser su deudora [de Dios], 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 ingratitude” (IV 441.; los énfasis son míos). El objetivo del obispo de Puebla se vio cumplido con las anteriores

palabras, que son una retractación sorjuanina de la tesis de los beneficios negativos, porque, efectivamente, eso significa su confesión de que “más primoroso medio” pone Dios en práctica cuando condena la ingratitud “confundiendo” y “avergonzando” mediante “favores” (positivo en este caso, indiscutiblemente, que eso es, en efecto, la edición de su texto).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1963.
- ALATORRE, ANTONIO. "Estudio" de los *Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer* de Sor Juana Inés de la Cruz. México: El Colegio de México, 1994.
- ALATORRE, ANTONIO y Martha Lilia TENORIO. *Serafina y Sor Juana*. México: El Colegio de México, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa, 1986.
- *Metafísica*. Versión de Rosario Blanquez A. y Juan F. Torres Samsó. Barcelona: Iberia, 1971.
- BÉNASSY-BERLING, Marie-Cécile. *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. México: UNAM, 1983.
- CAMARENA, Ricardo. "La crisis de 'otro' sermón: *La fineza mayor*, de Francisco Xavier Palavicino". *Sor Juana & Vieira. Trescientos años después*. Ed. K. Josu Bijuésca y Pablo A. J. Brescia. México: University of California, Santa Bárbara, 1998.
- "‘Ruido con el Santo Oficio’: Sor Juana y la censura inquisitorial". *Cuadernos de Sor Juana*. Comp. Margarita Peña. México: UNAM, 1995.
- CHÁVEZ, Ezequiel, A. *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de psicología y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*. México: Porrúa, 1981.
- GREGORIO, San. *Los morales*. Versión de Alonso Álvarez de Toledo; adaptada a la ed. crítica de los benedictinos de la congregación de San Mauro; introducción de Bruno Ávila. Buenos Aires: Poblet, 1945.
- JUAN CRISÓSTOMO, San. "Homilía acerca de que los demonios no gobiernan el mundo". *Obras completas de San Juan Crisóstomo*. Versión directa del griego por Rafael Ramírez Torres, S. J., v. IV. México: Jus, 1974.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor. *Obras completas*. V. I-III, edición, prólogos y notas de Alfonso Méndez Plancarte, v. IV de Alberto G. Salceda. México: FCE, 1951-1957.
- MARGARIDA IGNÁCIA, Sor. *Vieyra impugnado por la Madre Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa de la Orden de San Gerónimo de la ciudad de México, y defendido por la Madre S.M.I. Religiosa de San Agustín en su convento de Santa Mónica de la ciudad de Lisboa*. Madrid: Antonio Sanz, 1731.
- MARITAIN, Jacques. *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*. Buenos Aires: Club de lectores, 1981.

- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso. *Crítica de críticas*. México: Ediciones Las hojas del mate, 1982.
- PUCCINI, Dario. *Sor Juana Inés de la Cruz. Studio d'una personalità del Barocco messicano*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1967.
- QUIÑONES MELGOZA, José. "Sor Juana: una figura a través de tres siglos (Antología)". *Literatura mexicana*, VI. 2. 1995.
- REBELO GOMES, Florbela. "Para una nueva lectura de la Carta atenagórica". *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*. Edición de Sara Poot Herrera. México: El Colegio de México, 1993.
- RICARD, Robert. "Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de Indias* 11. 43-44 (ene.-jun.). 1951, 61-87.
- SORIANO VALLÉS, Alejandro. *Aquella Fénix más rara. Vida de Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Nueva Imagen, 2000a.
- *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas / UNAM, 2000b.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma contra los gentiles*, segunda edición dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Madrid: BAC, 1967-1968.
- *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1964.
- TRABULSE, Elías. "La guerra de las finezas". *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*. Toluca: UAEM / IMC, 1995.
- VERMEYLEN, Alphonse. "El tema de la mayor fineza del amor divino en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz". *Actas del tercer congreso internacional de hispanistas*. México: El Colegio de México, 1970.
- ZERTUCHE, Francisco, M. *Sor Juana y la Compañía de Jesús*. Monterrey: Universidad de Nuevo León, 1961.