

toda una gama de asociaciones y relaciones con la arquitectura y el urbanismo de nuestro tiempo. Es el caso de la acertada explicación de la *mandala*, que nos permite acercarnos con mayor conocimiento de causa a la obra de arquitectos como Charles Correa, de la India, en particular al centro cultural “Jawahar Kala Kendra”, levantado en Jaipur entre 1986 y 1992.

En suma, podemos señalar que en este caso nos encontramos ante uno de esos libros que se vuelven “clásicos”, en el sentido de aquellos que conservan su actualidad puesto que no se acercan a una tendencia vanguardista o de moda. Aún más, se trata de una publicación que debiera plantearse como el fundamento de los estudios sobre el urbanismo, tanto por su acercamiento a los orígenes históricos de Roma, la ciudad paradigmática, como por su carácter incluyente e interdisciplinario en el acercamiento a la investigación sobre el tema. Esto nos permite concluir reflexionando sobre el origen mismo de la ciudad que hoy habitamos orgulloosamente como México, citando la última frase de su prólogo: “Igual que con el mito ocurre con el ritual: a su origen nos es imposible llegar, lo que importa es cómo se transmite. La forma en que el mito y el rito modelan, e incluso originan, el ambiente creado por el ser humano y la forma en que éste lo racionaliza y explica es lo que aquí me interesa” (p. 30).



***El Primero sueño
de Sor Juana Inés de la Cruz.
Bases tomistas***

Alejandro Soriano Vallès

México, Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Estéticas, 2000

por

LINDA BÁEZ RUBÍ

El libro *El Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, de Alejandro Soriano Vallès, es un estudio lúcido cuyo mérito consiste en interpretar el poema *Primero sueño* basándose en la teología de santo Tomás de Aquino (1224-1274), una fuente teológica de la que, sin duda alguna, nos deja en claro el autor, la poetisa abrevó. Basado en ello, su impecable análisis nos pasea por la compleja arquitectura del poema identificando el uso de la tradición aristotélico-tomista y en general de la teología escolástica, para desmitificar así aquello de lo que sus críticos la habían dotado, especialmente del calificativo de “neoplatónica” y “hermética”. Sin embargo, no hay que soslayar que una cosa es lo que hasta ahora se ha entendido como “neoplatonismo” y “hermetismo” en el *Primero sueño*, y otra,¹ lo que

1. Es cierto que las tesis de O. Paz respecto al neoplatonismo no nos muestran las fuentes en las que se basó para su interpretación, por lo que resultan a veces poco exactas. Ciertamente Alejandro Soriano las critica severamente, mas por ello mismo no hay que tomar por neoplatonismo aquello que expone Paz, sino remitirse a las fuentes y a un mayor número de estudios filosóficos y críticos sobre el tema.

una acuciosa y amplia lectura y revisión de las fuentes aún tienen que decir sobre este vasto y complejo fenómeno. Esto nos conduce a la necesidad de acercarnos a la presencia del *neoplatonismo cristiano*² en el pensamiento de la jerónima con la misma cautela que muestra Soriano y, así, evitar cualquier tendencia a la generalización o a la reducción.³

La historia de la crítica sorjuanina se ha esforzado por localizar el neoplatonismo en las obras de nuestra décima musa, mas me pregunto si se ha aclarado y diferenciado suficientemente qué se entiende por platonismo,⁴ neoplatonismo⁵ y especialmente neoplatonismo

2. Las cursivas son más.

3. Es aquí donde no comparto la opinión de Soriano sobre la poca influencia que le concede al neoplatonismo cristiano. Por un lado, dicha postura se comprende y se justifica porque la revisión de éste no es la intención del autor, mas por el otro, al no dedicarle la profundidad justa de análisis que el neoplatonismo cristiano amerita, los argumentos no resultan suficientes para concederle un papel de poca importancia.

4. Según la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión CD-ROM 1.0, Londres: "Platonism is the body of doctrine developed in the school founded by Plato, both before and (especially) after his death in 347 BC. The first phase, usually known as 'Early Platonism' or the 'Early Academy', ran until the 260s BC, and is represented above all by the work of Plato's first three successors, Speusippus, Xenocrates and Polemo. After an interval of nearly two centuries during which the Academy became anti-doctrinal in tendency, doctrinal Platonism re-emerged in the early first century BC with Antiochus, whose school the 'Old Academy' claimed to be a revival of authentic Platonism, although its self-presentation was largely in the terminology forged by the Stoics. The phase from Antiochus to Numenius is conventionally known as Middle Platonism, and prepared the ground for the emergence of Neoplatonism in the work of Plotinus."

5. *Ibid.*: "Neoplatonism was the final flowering of ancient Greek thought, from the third to the

mo cristiano;⁶ términos que, lejos de haber sido agotados, esperan ser estudiados a la luz de un mayor número de fuentes y de las más recientes investigaciones para afinar su relación respecto a sor Juana.⁷ Me refiero a estos tér-

sixth or seventh century AD. There were several flavours of Neoplatonism, reflecting the concerns and backgrounds of its practitioners, who ranged from Plotinus and his circle of freelance thinkers to the heads of the university schools of the Roman Empire, Proclus, Ammonius and Damascius. On the Latin side, Plotinus' and Porphyry's works were translated by the pagan Macrobius and the Christian convert Marius Victorinus. The latter transformed Neoplatonism to a form suited to Roman Christianity and influenced Augustine and Boethius. Medieval Platonism combines elements drawn from Middle Platonism and Neoplatonism. It generally assumes a dualistic opposition of the divine and temporal worlds, with the sensible world patterned on unchanging immaterial forms, often expressed as numbers. It also affirms the soul's immortality and direct knowledge of intelligible truths, combined with a suspicion of the mortal body and a distrust of the evidence of the senses. Neoplatonists sympathized with Porphyry's aim (in his lost *De harmonia Platonis et Aristotelis*) of harmonizing Plato with Aristotle."

6. Por ello se entiende la asimilación de las tesis neoplatónicas al cristianismo, desde Orígenes, san Agustín, Boecio, hasta Dionisio el Areopagita, quien logró establecer un verdadero sistema neoplatónico-cristiano; véase *ibid.*: "Dionysius the Areopagite produced an entire Christian theology, 'hierarchy,' by adapting the Athenian multi-layered system. Between the seventh and ninth centuries this was taken up by leading theologians of the Greek East and the Latin West." Asimismo, *cf.*: Josef Koch, "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", en *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, *cf.* nota 8, pp. 317-342.

7. Por ejemplo, tener acceso a la obra completa de Athanasius Kircher y colocar en justo lugar su vínculo con el hermetismo y el neoplatonismo, así

minos no sólo durante el humanismo y la fiebre de su uso en la *Universalwissenschaft* barroca, sino que es también de vital importancia remitirse a la rica y azarosa historia de la transmisión, traducción, recepción e interpretación de ellos desde la tradición textual de la Edad Media,⁸ fenómenos que hicieron de la historia de la filosofía medieval cristiana un exquisito mosaico, en el que buscar un aristotelismo o neoplatonismo puro es, por lo demás, casi inútil.

Por ejemplo, sabemos hoy en día que el tomismo no llegó a su forma más acabada gracias solamente a la valiosa ayuda de la lógica aristotélica, sino que también le debe mucho de la concepción del universo (su estructuración) al neoplatonismo cristiano. Por tal motivo, creo que sigue habiendo im-

portantes características neoplatónicas cristianas en el *Primero sueño*, puesto que todas las formas del ser y las escalas del ser entendidas bajo la concepción de distintos grados y formas de participación de Dios, son ciertamente elementos provenientes del neoplatonismo.⁹ Entendido correctamente, ello implica, asimismo, la concepción de que Dios mismo está por encima de toda comprensión y definición de su Ser. De ahí que su omnipresencia óptica en el ser de cada ser lleve implícita, al mismo tiempo, la inaccesibilidad de comprender y determinar su conocimiento: Dios está por encima de cualquier afirmación o definición pensable sobre su ser.

Actualmente, no podemos seguir aceptando tan fácilmente argumentos en los que la teología cristiana “como teología de la creación (Dios creó al mundo de la nada) se contraponen al sistema neoplatónico del mundo cuya forma más acabada es el panteísmo”. A mi manera de ver, esto sería una reducción que no le hace justicia, por un lado, al verdadero esfuerzo filosófico de Plotino (205-270)¹⁰ y de Proclo (412-485 d.C.)¹¹ por dar una expli-

así como los estudios que nos esbozan el mundo intelectual del siglo XVII; cfr. Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus*, Berlín, Akademie Verlag, 1993. Un interesante estudio sobre la articulación del mundo poético de Sor Juana en torno al fenómeno de la simbolización es el de Rocío Olivares Zorrilla, “El libro *metágrafo* de Alejo de Venegas y *El sueño* de Sor Juana: la lectura del universo”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXII, núm. 76, México, 2000, pp. 89-112.

8. Véanse los valiosos estudios de M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vols., Hueber, Munich, 1936; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1950; E. Garin, *Studio sul Platonismo medievale*, Roma, 1958, y K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart, Reclam, 1986; *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, W. Beierwaltes (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Estas investigaciones nos han enseñado que buscar un aristotelismo o neoplatonismo puro en la Edad Media no es posible, aun después y durante el siglo XIII en el que el Aquinate se formó, y donde el pensamiento del Estagirita parecía tener preferencia.

9. Véase la discusión sobre estos términos en Endre V. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.

10. *Plotini Opera*, P. Henry et H.-R. Schwyzler (eds.; editio maior), t. I (*Porphyrii vita Plotini. Enneades I-III*), París-Bruselas, 1951, t. II (*Enneades IV-V. Plotiniana Arabica*); 1959, t. III (*Enneades VI*, con “Addenda ad tomum primum et alterum”), París, Bruselas y Leiden, 1973.

11. *In Platonis Timaeum Commentarii*, E. Diehl (ed.), Leipzig, 1903-1906 (Repr. Hakkert, Amsterdam, 1965); *Opera inedita*, V. Cousin (ed.), París, 1864 (Repr. Olms, Hildesheim, 1961); *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (ed.), Oxford, 1963; *In Platonis Theologiam libri VI*, E. Porcius

cación sobre el Uno (idéntico a la Bondad)¹² y de su relación con el mundo. Por el otro, pese a las diferencias que haya con el cristianismo, se corre con esto el riesgo de cancelar el reconocimiento al esfuerzo de adaptación de los términos de la metafísica griega al pensamiento cristiano. Aquí echo mano de los más esclarecedores estudios filosóficos sobre el tema,¹³ en los que se ha dismantelado la tesis antes nombrada partiendo del argumento neoplatónico: “El uno lo es Todo, y aún así ni siquiera uno [algo de todo]” (Plot., V 2, I, I; además *cf.* VI 7, 32, 12 ff.).¹⁴ En otras palabras, Dios no es en esencia nada de aquello que está fuera de él, no se puede colocar en relación de identidad con algo o con aquello que es a través de él. De igual manera, la interpretación neoplatónica de que el

mundo “emana por necesidad” de Dios,¹⁵ contradice a Proclo mismo en su concepción de la libertad sobre el Uno, que es en primer grado absoluta: el Uno/Bondad se despliega libremente con base en su esencia, contrario a “por necesidad”.¹⁶

Ahora bien, de los teólogos medievales que se esforzaron en perseguir una síntesis entre neoplatonismo y cristianismo,¹⁷ el que

15. Éste ha parecido un lugar común desde que fue calificado como un “systema emanativum” en I. Bruckers, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742, II, p. 427. Para las ambigüedades que el término presenta, *cf.* *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: “Plotinus and the other Neoplatonists have in addition ways of describing the relation in terms of the causal agency of the higher level. This is what is commonly called emanation, although Plotinus’ language is quite varied here. He often simply uses expressions such as ‘to make’ (*poiein*) and ‘to proceed’ (*proienai*) for the activity of a higher realm. He also frequently uses the analogies of the sun and the light it radiates, fire and heat and the like, to illustrate how a higher hypostasis generates a lower, and occasionally he uses the metaphors originating in language about water (for example, ‘to flow out’). He is well aware of the fact that these are metaphors that must not be understood too literally. The term ‘emanation’ may mislead in so far as it suggests that the cause spreads itself out. Plotinus, on the contrary, consistently maintains that the cause always remains unaffected and loses nothing by giving away.”

16. *Cf.* Proclo, *Elementatio theologica*, 13; 14, 25. Al respecto Beierwaltes nos remite al estudio de C. Steel, “The One and the Good: some reflexions on a neoplatonic identification”, en *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, A. Vanderjagt y D. Pätzold (eds.), Colonia, 1981, pp. 9-25.

17. Entre los teólogos cristianos que se esforzaron en perseguir tal síntesis tenemos a Orígenes, Gregorio de Nyssa, san Agustín, Marius Victorinus, Dionisio el Areopagita, san Buenaventura y Nicolás de Cusa, por nombrar a algunos de los más sobresalientes durante el periodo que abarca desde el siglo IV d.C. hasta el siglo XV d.C.

(ed.), Hamburgo, 1618. Nueva edición crítica de los libros I-V por H. D. Saffrey y L. G. Westerink, París, 1968 ff.

12. *Cf.* Proclo, *In Parmenides Commentarii*, 1096, 26-29 (*Opera inedita*); *In Platonis Timaeum Commentarii*, III, 207, 8.

13. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francfort del M., Klostermann, 1965; *Platonismus im Christentum, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Francfort del M., 1985; W. Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Tübinga, 1989; A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Londres, Variorum Reprints, 1979; Ch. Stead, *Philosophie und Theologie I*, Stuttgart, 1990.

14. La complejidad del pensamiento filosófico de Plotino se expresó mediante metáforas; en este caso la más ilustrativa para entender lo mejor posible la esencia del Uno y que sería retomada por el pensamiento cristiano fue la metáfora del sol: fuente de luz cuyo círculo se despliega partiendo del centro constituyéndose como dimensión del Todo sin dejar de ser, al mismo tiempo, su unidad integral.

principalmente nos interesa es Dionisio el Areopagita (siglos v-vi d.C.),¹⁸ quien fue para los medievales discípulo de Pablo y, por lo tanto, autoridad en la teología cristiana:

Theologorum maximus, culmen theologiae. La crítica contemporánea ha reconocido en Dionisio tres conceptos básicos procedentes de la escuela de Atenas puestos al servicio del pensamiento cristiano: la famosa tríada que designa tres momentos respecto al Uno, a saber *μογή* (permanencia-en-sí-mismo), *πρόοδος* (procedencia o bien despliegue del origen) y *ἐπιστροφή* (retorno al origen). Gracias a estos tres conceptos se concibe que la manifestación de la bondad de Dios es difusiva de sí misma (*bonum est diffusivum sui*), indicando con ello que la bondad divina, al difundirse creativamente a sí misma, se multiplica ella misma en su unidad, mas se diferencia por permanecer una en sí misma, es decir, sin dejar su unidad.¹⁹ Tanto Dionisio como la filosofía neoplatónica conciben al Uno (idéntico a la Bondad) como aquel que

se despliega libremente con base en su esencia (contrario a por necesidad), trayendo con este acto lo diferente (a modo de diversidad) a ser una existencia independiente. La bondad divina participa al mundo de su abundancia y crea a través de esta acción lo otro, la variedad, el mundo. Siendo así, su manifestación corresponde a la característica de su esencia como bondad, esto es sin restricciones, sin límites, espontáneamente, libremente (DN XI 6, 223,12). De tal manera esta procedencia no puede verse entonces como una necesidad interior de la bondad, esto sería una contradicción con la esencia de la bondad misma. Al mismo tiempo, es importante no pasar por alto, que el Uno/Dios permanece en sí mismo conservando su absoluta trascendencia, a pesar de su ser-en-el-todo:²⁰ en el acto de la participación permanece el Uno/Bondad en sí mismo sin perder nada, y aun así está en el Todo presente fundando al ser, puesto que es el origen del Todo. Dionisio ve la confirmación de la metafísica neoplatónica así entendida, en la cita bíblica (I. Cor. 15, 28): “Dios lo es todo en el todo”. Mas, a pesar de su constitutivo ser-en-el-todo es al mismo tiempo nada de ello por que es más que ello, llegando a aquello que será el principio de la vía de la teología negativa y base de la mística (*De mystica theologia*): Dios es absolutamente nada de aquello que es Todo.

Resumiendo, las dimensiones de los tres momentos en el pensamiento cristiano: el “permanecer en sí mismo” —la “procedencia” (despliegue del origen)— y el “retorno”, garantizan la conservación de la Unidad en la diversidad y diferenciación frente al Uno mismo, conservación que queda definitivamente garantizada con el retorno al Origen.

18. San Agustín es menos sistemático que Dionisio el Areopagita en este intento, por lo que tomo como ejemplo al segundo. Asimismo, Dionisio el Areopagita es una presencia constante en las obras del Aquinate y, por lo mismo, no hay que descartar su presencia en su obra. Las ediciones a consultar del Areopagita son: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* [DN], B. R. Suchla (ed.) (Patristische Texte und Studien, vol. 33), Berlín, 1991; *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica Hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, G. Heil y A. M. Ritter (eds.) (Patristische Texte und Studien, vol. 36), Berlín, 1991.

19. W. Beierwaltes, *Platonismus in Christentum*, pp. 64-65, lo explica como “die sich kreativ strömende Gutheit des Gottes, unterscheidet sich in sich einig [geeint bleibend], vielfältigst sich als in sich Eins, ohne das Eine [in ihm] zu verlassen.” Para la base de la argumentación, cfr. DN II, 11; 135, 14 ff.

20. La concepción se deriva de Plotino, *Enneades* V, 2, I, I.

El retorno se vuelve un elemento importante para la vida, puesto que funge como “repliegue en sí mismo”, y con ello hace referencia a la noción del ascenso interior.²¹ Por tal motivo, a través de Dionisio se cancela la concepción del pensamiento neoplatónico y su futura recepción en la teología cristiana como una forma de panteísmo.

La atención que el Doctor Angélico le dedica a la obra de Dionisio es significativa, tanto que es uno de los autores más citados por santo Tomás. Su comentario a los *De divinis nominibus*, obra que lega a la cristiandad una explicación bíblica y filosófica de los predicados divinos (el esquema de la obra sigue la exégesis de Proclo acerca de la hipóstasis de Parménides),²² además de sus comentarios al *De coelesti hierarchia* y al *De ecclesiastica hierarchia*, son reveladores ya que nos dejan ver cuánto de la concepción del universo le debe el Aquinate a Dionisio.²³ Asimismo, presente

en el pensamiento tomista está no solamente la obra de Dionisio, sino el *Liber de causis*²⁴ considerado hasta finales del siglo XIII como una parte de la metafísica aristotélica (en realidad se trata de una recopilación de las tesis de Proclo),²⁵ y cuya verdadera autoría descubrió el Aquinate tardíamente gracias a la nueva traducción latina de Guillermo de Moerbeke sobre la *Elementatio theologica de Proclo* (1286). En la historia de los estudios sobre el tomismo se han ya señalado y analizado los principales términos de la metafísica neoplatónica cristiana que retomó el Doctor Angélico, principalmente de Dionisio, para darle su sello propio, tan sólo por mencionar los más importantes: *emanatio*,²⁶

21. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 2a. ed., Beck, Munich, 2001, vol. I, pp. 32-84.

22. Véase la edición Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, C. Pera (ed.), Turín, Marietti, 1950. Para las obras completas del Aquinate remitirse a la ed. Leonina: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, *Opera Omnia*, ed. Leonina Iussu Leonis XIII, P. M. edita, Roma, ex Typographia Polyglotta, 1882. La *Summa theologiae* ocupa los vols. 4-12.

23. Soriano comenta en una nota (p. 279, nota 87), precisamente al tratar el tema de las jerarquías, que “el Aquinate [es] mucho menos neoplatónico que San Agustín [...]”; resulta lamentable que no se explique más profundamente en qué consiste esta parte neoplatónica del Aquinate y qué tanto influyó en su concepción teológica, puesto que nos llevaría a comprender mejor la escala de los seres en su contexto neoplatónico-cristiano. Cfr. el estudio de W. Beierwaltes, “Der Kommentar zum ‘Liber de causis’ als neuplatonisch-

ches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin”, en *Philosophischer Rundschau* 11 (1963), pp. 192-215; G. Deninger, “Platonische Elemente in Thomas von Aquins *Opusculum De ente et essentia*”, en *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, K. Flasch (ed.), Frankfurt, 1965, pp. 377-391, y K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966; J. R. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, La Haya, Nijhoff, 1956.

24. Véase la edición Thomas Aquinas, *Super Librum de causis expositio*, H. D. Saffrey (ed.), Lovaina, B. Nauwelaerts, Friburgo, Société Philosophique, 1954.

25. Cuyo texto se lefa durante el siglo XIII en las facultades de arte como parte de la metafísica de Aristóteles, cfr. M. Grabmann, “Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters”, en *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, pp. 413-423.

26. Cfr. C. Baumker, “Der Platonismus im Mittelalter”, en *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, pp. 45-46 para la *emanatio* en santo Tomás. Como ya se ha mencionado y estudios recientes nos han hecho comprender, el concepto de *emanatio* no es necesariamente opuesto al del pen-

*participatio*²⁷ y *hierarchia*.²⁸ Si bien Soriano los menciona en su estudio, no son expuestos ampliamente y explicados/vinculados en relación con su origen neoplatónico, más aún en cuanto a sus modificaciones y matices en su transmisión al cristianismo. Estos elementos juegan un papel importante en la explicación filosófica de la creación entendida bajo una *communicatio bonitatis Dei* (S. Th., *Summa*, sent. I, qu. 47, art. 1, c.), dentro de un marco cristiano y que es mejor entendida bajo la metáfora de la luz solar de origen neoplatónico que Dionisio retomó del neoplatonismo para legarla al cristianismo.

Si aceptamos que el intento de sistematizar la creación según un modelo de jerarquías/escalas y de acuerdo con un orden en el que las jerarquías mayores se encuentran vinculadas con las menores a través de la sabiduría divina, proviene del modelo neoplatónico dionisiaco, entonces ¿por qué descartar una rica herencia neoplatónica cristiana en la estructura del *Primero sueño* de sor Juana?

samiento cristiano medieval, puesto que su adaptación logró tener cabida en el concepto creaciónista de Dios, por lo que el Doctor Angélico habla de la creación *de modo emanationis rerum a primo principio*. Cfr. S. Th., *Summa theol.*, pars prima, qu. 45, art. 1, 3. Asimismo para la creación como *emanatio rerum ab universali principio essendi*, cfr. pars prima, qu. 44, art. 2; y para el término *proceso*, cfr. pars prima, qu. 44, prol.; *I Sent.*, d.3, qu. 1, art. 3, sol.; *III Sent.*, prol.

27. Véase el estudio de C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1939, y L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1953, especialmente, cap. VIII, pp. 238-243.

28. Cfr. Ivánka, *Plato Christianus*, pp. 266-280. Para la historia del concepto *hierarchia* véase R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París, 1954.

na?²⁹ Solamente se puede negar su neoplatonismo si permanecemos en la interpretación de que éste postula un sistema “emanativo” y “panteísta” que se opone a la tradición cristiana. Por ello, aun reconociendo justamente el tomismo en sor Juana y con ello el valioso estudio de Soriano, descartar al neoplatonismo cristiano del *Primero sueño* sería un error, puesto que si paráramos de una comprensión más justa de lo que fue el neoplatonismo cristiano en la teología medieval y renacentista, la posibilidad de su presencia en el *Sueño* sigue latente.

La historia de la recepción de la filosofía griega en la teología cristiana es compleja, y para deleite del investigador se vuelve más compleja de recepción en recepción. El siglo XVII novohispano, si bien es escolástico, no lo es tan en extremo, puesto que hace falta una investigación más profunda y amplia que nos vaya esbozando la recepción de los textos neoplatónicos cristianos en los fondos conventuales y bibliotecas privadas de la época colonial. Con ello lograremos poco a poco una comprensión más amplia de las fuentes filosófico-teológicas no sólo de sor Juana, sino del ambiente cultural que se formó con base en esta tradición. Permanezcamos pues en la tarea, como el estudio de Alejandro Soriano nos lo ha recordado: *ad fontes aquarum sicut cervuus anhelat*.

29. La monja jerónima bien pudo tener acceso al pensamiento de Dionisio no sólo a través del Aquinate, sino gracias a las ediciones realizadas por el círculo humanista de Lefevre d'Étaples en el siglo XVI, así como también quizá por medio de las obras de Nicolás de Cusa o de Athanasius Kircher, quienes basaron gran parte de su teología en el Areopagita y cuya influencia en sor Juana ha sido ya esbozada por la historia de la crítica, pero aún hace falta un estudio más puntual basado en una amplia confrontación con las fuentes.