



EL DIOS REPRESENTADO NARCISISMO Y SACRAMENTO EN SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

*Fernando Torres Antoñanzas**

Salamanca

RESUMEN

La vida de sor Juana Inés de la Cruz, su pensamiento ligado a la poesía, al encuentro con los mitos. Leída por teólogos, por filósofos y poetas, parece haber superado las fronteras del lenguaje, las fronteras de la simple fe; este texto intenta entender la condición mística de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE

Mito, autosacramental, narciso, dios, sabiduría, zeus.

ABSTRACT:

Read by theologians and philosophers, Sor Juana Inés de la Cruz's thought is linked to poetry and the search for the mythical. She seems to have crossed the limits of language and mere faith. This text attempts to understand the mystical aura of her thought.

KEY WORDS

Myth, *auto da fe*, Narcissus, God, wisdom, Zeus.

El mito

Muchos hay, a ambos lados del Atlántico, que no dudan en mostrar militancia sorjuanista. Algunos, como lo fue el maestro Ezequiel Chavez, celebraron públicamente su enamoramiento, con extremos de ciega afición. Y se preguntarán ustedes, ¿puede uno enamorarse de una religiosa literata, a tantos años de distancia? La vida trae estos misterios y no es ahora tiempo de desvelarlos. Yo, por de pronto, que no formo número con los embelesados por los orbes conventuales ni por los paraninfos poéticos, no suelo estimar los circunloquios líricos en los que ambos suelen caer, cuando entran en declamaciones devoto-amorosas. En lo que toca a este portentoso virreinal que fue Juana de Asjabe, en la celda sor Juana Inés de la Cruz, mi distancia no se halla tanto en dudar de su inteligencia y su prodigioso oficio literario, cosa de todo punto imposible, vista su monstruosa condición de Fénix mexicano, sino en no dar por sobreentendido que quien habla mucho de amor tiene ya el sello del enamorado. En sor Juana, a mi entender, el fabuloso triunfo de su empeño literario transmite más la complicidad de los conceptos y su derroche derivado, que ese pellizco que suscita el verdadero

* Licenciado en Filosofía e Historia, Dr. en Teología, Profesor en Historia de las religiones de Universidad Pontificia de Salamanca. dolia@ono.com

Artículo recibido el día 16 de Agosto de 2006 y aprobado por el Comité Editorial el día 6 de Noviembre.

arrebato amoroso. Y es que en ella, creo yo, abundan más las palabras sobre el amor que las palabras enamoradas. En cualquier caso, estamos ante una de las más eminentes inteligencias literarias y humanas que esta particular república desunida de los poetas ha dado jamás.

Sor Juana vio representado su auto sacramental *El Divino Narciso*, en Madrid, en 1689. La obra es sencilla: La ninfa Eco, imagen de Satanás, junto a Soberbia y Amor propio, quieren impedir que Cristo Narciso vea reflejada su imagen en la pastora de la Humana Naturaleza, pues en su semejanza la servidumbre del pecado desaparecería. La Gracia interviene para que la Pastora refleje su rostro en las aguas y sea reconocido como suyo por el divino Narciso. Éste, a pesar de las incitaciones de la ninfa Eco, ve en la fuente la semejanza de los dos rostros, se enamora de la Pastora y se entrega al agua redentora en muerte vicaria. Acontecida la salvación, Eco no renuncia a su papel de tentadora, pero la medicina que deja Cristo son los sacramentos, la Eucaristía especialmente, que hace enmudecer a la Ninfa para siempre. El final de entusiasmo y música cumplimenta la obra en veneración de todos estos misterios.

Recordemos que al Narciso mitológico, divinidad del ámbito acuoso, le fue profetizado que llegaría a viejo mientras no se conociese. Su personalidad queda malograda de raíz al no poder distanciarse de sí mismo, dado que todo autoconocimiento requiere de otro para su ajustada valoración. Renuente a amar otra cosa que no sea su sí-mismo, su propia belleza, los dioses le condenan a un permanente anhelo de autoenamoramiento al rechazar los amores de la ninfa Eco. ¿Pero ésta es la única razón de su desgracia? Penetrando en el sentido del mito, no vemos, al menos por la intención de la autora mexicana, un deseo de sincretización en el marco de lo poético, cuyo resultado sería hacer de Narciso un espejo de la unidad entre el amor y la muerte. Eso pensaba Norman Brown en su *Metamorfosis*, estudio, entre otras cosas, de la obra de Sor Juana Inés. La cuestión, creo yo, es otra. Ciertamente Ovidio relata que por petición de las ninfas, Némesis hace inclinar a Narciso sobre el agua para que ésta refleje su rostro.

Enamorado inevitablemente de sí mismo, éste se deja morir insensible al resto del mundo. En consecuencia, el amor de sí le lleva a la muerte ¿Entonces su pecado, como refirió Louis Lavelle, es más contemplar que vivir? La conclusión sería que Narciso padece de un exceso de iconofilia, de representación de sí-mismo, cuyo final consecuente es la muerte como atrapamiento en su propio reflejo. Su sí-mismo es la causa de que la potencia amorosa se curve sobre sí arrastrándole al colapso irremediable.

Sin embargo, Sor Juana Inés, en su literario proceso de cristianización de Narciso, da en la clave de todo este asunto. También Calderón recreó a lo divino el mundo de la mitología en su *Eco y Narciso*. Pero la distancia entre ambos es grande. El corte especulativo del español, que convierte a Cristo en modelo sólido, adopta en la mejicana un contenido más dinámico. El Cristo-Narciso abraza, usando las propias palabras de la ilustre poetisa, la estrategia de la balanza, por la que su Deidad iguala a la naturaleza humana (vv. 1529-31). Su grandeza, esto es, su potencia redentora, convierte en objeto de su amor el reflejo de la Humanidad por abajamiento, lo que en sor Juana es conversión líquida. En otras palabras: el descendimiento es poder reflejar su SÍ-MISMO sobre todas las cosas y convertirlas en registro del agua universal. La Gracia, como eminencia justificadora, tiene la misión de invitar a la Naturaleza Humana a que represente su rostro, para que Narciso, viéndolo, vea en él su semejanza. Este servicio llama al Cristo-Narciso al enamoramiento de la humanidad en su SÍ-MISMO –esto y no otra cosa es la encarnación– permitiendo que el hombre halle el viso de la perfección en la extensión de su semejanza (vv. 1073-77).

La interpretación corriente del mito de Narciso dice que su ser sufre de tal ensimismamiento que sólo procura de sí al autoenamorarse. Esta *procuración*, o si quieren más filosóficamente, esta *Sorge* o «solicitud dirigida» (una de las posibles acepciones del vocabulario heideggeriano), no puede salir de su estancamiento, ya que el amor de sí lo atrapa, al no existir conciencia de un amor externo que contrarreste su ser. Némesis condenó a Narciso, no a enamorarse de sí mismo tal cual, sino a sufrir tal

grado de amor, que éste, por su extrema potencia, se torna incapaz de salir de sí. Estamos, por tanto, ante un inmenso agujero negro que atrapa toda capacidad de generar amor fuera de sí mismo. «*Que llegue a amar de este modo y que jamás goce de ser amado*», dice Ovidio en boca de la iracunda diosa. Narciso vaga entonces extenuado al portar un amor centrípeto, curvado infinitamente, impedido en la relación con lo ajeno, hasta que un día se hace consciente de que ese algo distinto existe, un algo que antes le era extraño, su propio rostro reflejado en el agua. La inevitable condena de Narciso es amar con tal extrema eficacia que cuando tiene un instante de lucidez y ve lo otro resulta que es su propio rostro el que aparece como si fuera lo distinto. El fin ya lo conocemos: paralizado, su propia imagen le lleva a hundirse en el agua cumpliendo la condena de un autoconocimiento malogrado.

El dios fracasado del Narciso pagano, es que su *procuración*, su *Sorge*, sólo tiende a la simetría divina. Un dios sólo puede conocer lo divino. Para el nuevo Narciso, esa *procuración* se convierte en vocabulario de Sor Juana, en *fineza* –por cierto, término de la casuística–, potencia o capacidad de medir lo Grande por la asimetría de un balanceo descendente, lo que se traduce en amor a un ser no divino, inferior como la humana naturaleza. El proceso es conocido por la teología de la muerte vicaria: descendiendo al Abismo muere satisfaciendo la ofensa infinita que el hombre hizo por su pecado. El Divino Narciso es dado con este fin, según la autora, para determinarse a morir por anonadamiento, como un Amante que se abate al voluntario suplicio dando la vida en testimonio de su Amor (vv. 2037-52).

Fineza. Quédense con esta palabra. Covarrubias la definió como «*lo que en su especie es perfecto y acabado*». También se dice que es actividad en la que se da a entender un amor regalado a otro, acción que demanda de la delicadeza en el proceder. Pascal diría aquí que tal cometido requiere de la conjunción del espíritu geométrico con el espíritu de finura, donde la percepción de los Principios –lo grande anhelado– convive con la capacidad intuitiva de avistar los significados de lo que vemos a nuestro alrededor –lo

pequeño convivenciado—. Raro ingenio es éste. Mas recuerden que hablamos de un auto sacramental, donde toda acción de *fineza* implica la perfección de la Forma consagrada. Yo les quiero suscitar este juego: lo grande o ingenio cósmico converge en el carro de la Sagrada Forma o «*especie humilde*». Aupados en esta *fineza* sorjuanista, veremos esa capacidad del Uno en desplegarse o balancearse hacia lo otro de sí gracias a la especie perfecta eucarística. Permítanme entonces cierta polivalencia entre filosofía y teología.

Un sueño teológico

Sor Juana fue también lectora teológica, y más escolástica de corazón que de coyuntura, como quiso pintarnos Octavio Paz en su estudio sobre la autora mejicana y sus supuestas filiaciones herméticas. Hay un sensible tono tomista en su obra, si bien se trata de una escolástica barroquizada y fascinada por los comentaristas extenuantes. La idea del amor intelectual, propia del tomismo o, mejor, del amor intelectualizado, prima en su obra. El amor que merece correspondencia, dice en uno de sus poemas, no es el del «*influjo imperioso*», sino el del conocimiento, que es de más noble esencia. Y concluye:

«Quien ama de entendimiento
no sólo en amar da gloria,
mas ofrece la victoria también del merecimiento».

Pero hay un matiz importante. El amor intelectual de Santo Tomás radica, como todos sabemos, en el orden de las participaciones o proceso de conocimiento por parecidos diversos (analogía de proporcionalidad). En cambio, en sor Juana, el amor constituye una procuración de semejanzas debida a sus trabazones y engarces que, como máquina barroca, cumple la relación de sus correspondencias: «[...] *unidas con admirable trabazón y concierto*», dice en su obra *Respuesta a Sor Filotea*. Por tanto, en este

amor toda relación es un ordenamiento, donde los hipotéticos puntos convergen en el centro. Lo que era un movimiento de la voluntad en Santo Tomás, una apetición si quieren, se convierte en sor Juana en una composición. Las analogías de atribución intrínseca que preponderaron en estos siglos instauran la idea de que los primeros o prioritarios dan razón de los subordinados, como el ente depende intrínsecamente de Dios mucho más que el accidente de la sustancia. Estos subordinados participan o imitan en cierta medida el ser de Dios. El ente necesario, Dios, es el que tiene en sí su ser por esencia. Los entes posibles –posibles que existan o posibles inexistentes–, tienen una existencia, podríamos decir, delegada, extrínseca. La derivada en el orden de la existencia es que no somos, ustedes y yo, *in se*, sino *ab alio*, posteriores, inferiores, intrínsecamente análogos a lo que es verdadero, propio y simple. ¿Cómo representar entonces esta dependencia? Para los barrocos mediante el juego de apariencias.

Así pues, el amor no nace, sino que se construye a modo de esfera según compuesto con perfección del entendimiento. Éste, el entendimiento, es el único que puede asegurarnos de que ante una existencia delegada y meramente posible, las cosas pensadas son regulares. Lo son, sí, pero en cuanto participadas y formalizadas desde la simplicidad de un amor intelectual que reviste de orden la diversidad aparente.

«El vuelo intelectual con que ya mide
la cantidad inmensa de la Esfera,
ya el curso considera
regular, con que giran desiguales
los cuerpos celestiales».

(*El Sueño*, vv. 301-5.)

Un amor que no transita por la *visio* o el *ex auditu* de los orígenes, sino por la proporción, el movimiento y la mensura de un orbe que es providencia y preaudiencia de toda apetición. Si el amor mueve las más altas esferas,

pues ya lo dijo Dante, ya no se trata de un movimiento que por bondad se irradia a lo subsistente en un reflejo de espejo a espejo («*per sua bontate il suo raggiare aduna, / quasi specchiato, in nove sussistenze*» [nueve coros, nueve cielos, nueve potencias], *Paradiso* XIII, 58-59), sino un establecimiento de geometrías y regularidades. El orbe amoroso, en apariencia donador, está ahora necesitado de representaciones, reproducciones o «*simulacros celebrativos*» que, si queremos ser fieles al acopio barroco, revelan un curso ordenado de subsistencias. Lo único que existe como dato subsistente es la apariencia y las composiciones que caben imaginar. Siempre hubo cierta fascinación en los antiguos por el amor cósmico, que no fue otra cosa que estima por imágenes mentales. En este tiempo de sor Juana, la geometría amorosa ya no descansa sobre los ritmos sino sobre los sistemas, lo que era «fábrica», «máquina» o «compendio» en el lenguaje del Siglo de Oro.

«Compendio misterioso:
bisagra engrasadora
de la que más se eleva entronizada
Naturaleza pura
[...] última perfección de los criado
y último de su Eterno autor agrado,
en quien con satisfecha complacencia
su inmensa descansó magnificencia:
fábrica portentosa».

(*El Sueño*, vv. 661ss.)

En este mundo de composición, las propiedades de los objetos requieren de elaboraciones metafóricas, cuyas representaciones o especies cobran un carácter de predisposición. Dicho de otro modo: están predispuestas a ser actuadas o cambiadas en su orden relativo, diría Descartes, relativo, claro está, a lo que es actualizado por el entendimiento. Los personajes de una obra adquieren su posibilidad de ser no porque sean fingidos sino porque son potencialmente más actualizables por el autor que los que viven

en la no ficción. La medida de lo real para la fuerza predisponerte, es el grado de manejabilidad del ente. Sor Juana lo confirma cuando habla de la vida y muerte del Dios sacramentado:

«[...] Que en una idea
metafórica, vestida
de retóricos colores,
representables a tu vista».

(DN, Loa 400-02)

Y, ante nuestros ojos y oídos, surgen las personas alegóricas con el fin de celebrar el Misterio, pues

«[...] no son más que
unos abstractos, que pintan
lo que se intenta decir».

(DN, Loa 465-67)

Todo lo presentado en el *Divino Narciso* son abstracciones que recurren a especies intelectivas (v. 470), hechos y personajes exentos de historia y circunstancias, convertidos en referencias metafóricas actualizadas por voluntad del autor. O sea, son presencias que tienen su sí-mismo al servicio de la gran Forma o *fineza* eucarística: que lo grande se cifre en los «*cándidos accidentes*» o especies del Pan y el Vino guardando su SÍ-MISMO.

Este sí-mismo no se entiende, dentro del proceso salvífico, como réplica remota de su arquetipo originario. Véanlo más bien como un polo que atrae por seducción hacia su punto tensor. El objeto atraído es un viso, un destello de la potencia atrayente. Olvídense por tanto de Platón y pongan sus miradas en la literatura bíblica. En ella, el hipotético objeto seducido llama a que la potencia seductora lo reconozca en su forma, de la que siempre ha gozado.

Hay algo común que les une y algo específico que les diferencia. Los antiguos teólogos intentaron encontrar alguna expresión que condensase estos predicados de comunión y especificidad en un término no contradictorio y que dijera lo suficiente de Dios como para que el hombre identificase el destello o viso que le atrae. No lo encontraron y tuvieron que renormalizar un término que ya existía: *ousía*, *sustancia*. De ahí vendrá el *homoousios*, el *consubstancial* de la semántica tradicional teológica.

Estaríamos en un error, si viéramos en la expresión *sustancia* un límite más allá del cual lo que se diga resulta difuso. Algunos dirán que *ousía* griega y *sustancia* cristiana son parecidas, contando con su recorrido histórico. Pero en teología, las cosas analógicas guardan algo más que un aire de familia. También se sabe que las abstracciones a las que estos términos fueron sometidos, en el tiempo de sor Juana, produjeron la cosificación de lo que en origen era una realidad más dinámica. En Descartes, la sustancia es la suficiencia de sí; en Spinoza, la totalidad de sí, pues nada hay aparte de ella; en Bruno, la infinitud de sí. Siempre *de sí*. Mas la sustancia o *ousía* era palabra que, allá en los tiempos antiguos, servía para predicar muchas cosas, desde cuerpos simples hasta dioses. Zeus era *Ousía* ardiente. La Sabiduría de Dios era la *ousía* eterna. Los demonios eran llamados *ousíai*. Las sustancias eran actividades, presencias movibles y variantes, que al ser asumidas por el cristianismo, se tornaron formas sustantivas del poder y características del Dios Trino. Así *ousía* era lo natural de Dios y también, no lo olvidemos, lo que es compartible o referible. Se dice en el credo niceno: «*engendrado del Padre - de la sustancia del Padre*». De alguna manera existe, en lo que a éstos se refiere, cierta posibilidad de incorporación a esa sustancia –la *fineza* de sor Juana– lo que, por cierto, es difícil de predicar de la sustancia cartesiana. Esa incorporación era para la tradición católica, posibilidad comestible. Para la protestante, posibilidad legible. Hablamos de Eucaristía y de Sagradas Escrituras, las *sustancias* fundamentales del cristianismo occidental.

Por lo tanto, *ousía* o sustancia en su sentido teológico no es un término regulador sino una posibilidad de vinculación; no una metáfora de atribución

sino una trama comunicativa. Un ejemplo de ello es el *Cantar de los Cantares*. Ahí la muchacha canta al amado convirtiéndole en un yo que se extiende sobre todas las cosas. «Es como» o «se parece a» son, como sabemos, expresiones recurrentes en el texto bíblico. ¿Se parece el amado a un gamo o a un cervatillo? La pregunta es absurda, porque este *es* no establece un predicado de identidad o una relación por conexión, sino la referencia a un punto donde el *perpetuum mobile* de la existencia (viñas, palomas, rebaños, jardines,...) se compendia en el marco de su *ousía*. Piensen en la fotografía de un baile: lo que está en permanente movimiento, en constante ritmo, ha quedado asido en un «ya» de estática sugerencia. La Sulamita ha movido las aguas de la *ousía* –no la *ousía* del agua, que es distinto– para conseguir que las cosas se prenden de su amado siendo imágenes de él, es decir, *homoousioi*, consubstanciales. Si contemplamos las cosas hallamos las remitencias, los *homoousioi* de aquel que buscamos. *Homoousios* significa aquí «que le son propias». Las cosas semejadas han detenido su ir y venir vital para permanecer expectantes, incumbidas y resaltadas. Eso es *ousía*: El punto en el que lo que «se parece o es tomado» se torna concisión o apropiación convergente de un haz de líneas ilimitadas. *Ousía* es la *fineza* de las cosas seductoras y seducidas por el amado o amada, desde esa sobrepujanza derivada o síntesis universal, que sor Juana llama «quedar como Registro»:

«Él mismo quiso quedarse
en blanca Flor convertido [...]
Se llama Flor de los Campos
y de los Collados Lilio».

(*DN*, 2061-62.2067-68)

Las sustancias se presentan ahora como metáforas eucarísticas. La sobrepujanza barroca de la Eucaristía, era la forma inteligente y eficaz para ostentar la existencia de una *ousía* presente en su ocultación, pero asistente por su poder:

«Oculto quiso quedarse
entre cándidos armiños,
por asistir como Amante
y celar como Registro».

(DN, 2073-76)

Pero el *deseo* como *ousía* requirió de numeraciones, esto es, de hipóstasis. La sugerencia se convirtió en objeto y las alegorías en acciones de autoridad. Porque cuando se alegoriza –que es figura literaria de gran efecto– se adquiere sublimidad, según decía el viejo tratado *Sobre lo sublime*, en otro tiempo atribuido a Casio Longino. Y en teología el signo de lo pretendidamente grande se caracteriza por la autoridad. ¿Qué decir entonces de la economía de las semejanzas? Sto. Tomás afirmaba que Dios opera por relaciones subsistentes pues en Él todo lo que se predica es según sustancia. En esto hay unanimidad en la tradición. El problema radica en la diferencia de atribuciones. Lo que para la criatura es analogía, para Dios es identidad, un *esse in se*. Recordemos que *homoousios* o consubstancial, que es propiedad básica de la relación entre el engendrante y el engendrado divinos, se definía como sustancia diferenciada, objetual, sin separación, sin afección, sin alteración. La autoridad, es decir, «la potestad emanada del sí-mismo» propia del consustancial deja de ser semejanza apropiante para convertirse en identidad absoluta de sustancia sin forma modal. Una única sustancia, un único contenido, ajeno ya a la condición de las criaturas como dijo Orígenes. Si el Hijo es imagen perfecta del Padre, ¿cuál es el modo de la actividad de ese Dios con relación a las criaturas? San Basilio dijo en su *Contra Sabell*. [4]: «En lo que se refiere a la imagen (eíkon), [el Hijo] es de por sí (en heautô) la reproducción perfecta (physikôs ektypôn) del Padre sin ningún tipo de mutación (aparállakton), y en cuanto vástago (génnuma) retiene el consubstancial (homooúsion)». Para Atanasio el *homoousios* significa «una única sustancia y un único contenido», de la que, de alguna manera, todos participamos, con la diferencia de que nuestra *ousía* nos hace simplemente semejantes por familiaridad de hecho, mientras que en

Dios es pertenencia por derecho. En suma, la cualidad de la semejanza que Dios alberga en sí mismo no es por relación de compañía sino por prerrogación de pertenencia. Así pues, hablamos de prerrogativas, de condiciones de acción y ser de las que las criaturas carecen, sometidas como están a los cambios y necesidades. A lo único que podemos aspirar es a una sustancia por adopción.

Las necesidades de los tiempos

Hay expresiones de Santo Tomás, que sus comentaristas airearon y sometieron a todo tipo de auscultaciones. Una de ellas, es la que habla del modo como conoce Dios. Para Santo Tomás, Dios conoce por «*la especie radicada en su propio ser*» (per speciem propriam sui ipsius, *S. Th.* I q. 14 a. 5). ¿Y cómo es esto? «*En cuanto que su esencia contiene las semejanzas de todas las cosas*» (*ibíd.*). Esta frase debe interpretarse, con el matiz que le concedió el barroco teológico. A Santo Tomás le interesaba el sentido de plenitud del conocimiento de Dios. Eso, y no otra cosa, significa «especie propia». Sin embargo, la semilla estaba ya echada para que los comentaristas la convirtieran en árboles de *similitudini* o semejanzas divinas representables. En resumen, y según la mentalidad del tiempo de sor Juana, ya no se discute de la semejanza derivada de la imagen bíblica sino de una representación, espejo o simulacro autosubsistente. Lo específico de toda cosa es contemplada desde el SÍ-MISMO de Dios como *sustancia* mudada en potencia de subordinación, cuya imagen espejeada ya no es el punto receptor de lo máximo por seducción, lo que la convertía en entrega de seres OBJETIVOS, sino en trama de relación necesaria con SUJETOS, es decir, los que ya «están sujetos». El que retiene el consustancial es el que confiere los contenidos y las identidades al resto de cosas.

Vean el proceso. En la sustancia de Dios acontecen todas las condiciones que hacen posible que las relaciones amen y conozcan lo distinto. El Padre existe en sí mismo (*in se*), siendo distinto del Hijo por relación (*ad aliquid*)

(*S.Th.* I q. 24 a. 4). Dios conoce lo distinto a sí al abrirse en relación como origen de todo, dice sto. Tomás (*Summa contra Gentes* I, c. 49). Un amor de conocimiento, sí, pero con una condición ineludible: que el amor-intelecto de Dios conoce por sí mismo, por su *in se*, lo que conlleva que «*en origen* (principaliter) *se ama a sí mismo* (vult se), *y amándose a sí mismo, ama todas las demás cosas* (omnia alia)» (*ibíd.*, I, c. 49). Pues bien, si a este sí-mismo de sto. Tomás en el que concurre todo amor, en origen gratuito, le sumamos su carácter de presciencia previsor, su capacidad de auxilio y su concurso no contingente, tal y como hará toda la teología católica del siglo XVII aquí y allá, entonces el término sí-mismo aplicado a Dios se verá arrastrado por la corriente de las relaciones compuestas por la subordinación, la causa operante intrínseca y la consecuencia necesaria. El verbo clave no es, como en la *ousía* de los amantes del *Cantar de Salomón* la *prolicio* o «seducción», sino el *subiaceo* o «estar pendido» de la fuerza motriz. Un ejemplo: en el tratado *De Scientia Dei* de Suárez, la doctrina tradicional de la presciencia divina ya no trata del estudio de la cognición perfecta sino de las conexiones de codeterminación que hacen que el Uno concorra con los entes a modo de sustancia acomodante, aportando la condición de la libertad que es facultad indiferente positiva. Y una facultad indiferente puede ser predispuesta o sujeta, ya que, *in se*, permite cualquier hetero-determinación.

Ésta es la teología que planea sobre sor Juana y que, en mi opinión, traba su auto sacramental. ¿De qué hablamos entonces? Ni más ni menos que de identidad. Sería interesante estudiar los problemas de identidad del México novohispano, que se traslucen en sor Juana. Y en ella misma. Pero no es un problema local. La necesidad del conocimiento perfecto e indubitativo, del amor sin defecto, las rectas mediaciones, sean sacramentales o de interpretación, los actos contritos respecto de los atritos, la conciencia controlada, la imaginación acallada, la sustancia plenipotente del Estado monárquico, etc., nos hablan de una necesidad del sí-mismo absoluto, sea como conocimiento claro y distinto, sea como potencia omnímota regia, sea como oración pura de contemplativo abandono. El sí-mismo del que tanto habla sor Juana como imagen de Cristo en la humana naturaleza ya

no es un diálogo amoroso, sino un mecanismo, una «*bisagra engrasadora*» que opera revelando que cada uno de nosotros posee una identidad por delegación, «*signos vicarios*» que diría Juan de Santo Tomás, como una especie confusa que requiere de la *ousía* del otro para ser y conocerse. Nuestro sí-mismo no es aquello que tiene conciencia vislumbradora, según decía san Agustín, sino un sujeto dependiente de una sustancia perfecta, autónoma y capacitadora, que otorga la semejanza del sí-mismo absoluto en cuanto potencia subordinante (diríamos *analítica*) que impone sus reglas armónicas. Si en el mundo barroco la especie es apariencia, las representaciones que se dan al entendimiento son, recuerden, predisposiciones o formas que pueden ser actuadas o cambiadas en su orden relativo, es decir, con relación al que detenta la potencia actualizadora.

Sabido es para sor Juana que la similitud divina, como reza en su obra *El Sueño*, centellea sobre seres divididos e impedidos para el vuelo intelectual. El modo simbiótico perfecto del entendimiento, que une lo grande de la *res* y lo compendiado de la *mens*, que es la eucaristía del intelecto como especie transformada en el *verbo*, según decían los escolásticos, se expresa ahora en un Dios barroco que al conocer por su propia «especie» ya no se limita a entregar su presencia sino a predisponer todas las representaciones caídas a las que asiste. Expuesta así la relación con los entes subordinados, se comprende que la Pastora de la Naturaleza humana sea dibujada como un mero simulacro de humanidad, incapaz a causa de su «*trascendental mancha*» (v. 1052) de superar el estado mendigo y enfermo, que ya no seduce sino que sólo impetra sabedora del aliento impuro que la domina. ¿Y qué quieren que les diga? En contraste, y no sabemos si a pesar de sor Juana, resulta más sugestiva la figura feminizada del Diablo (la ninfa Eco) que al menos intenta seducir a Cristo. La Pastora, por el contrario, se limita a estar ahí pasiva y reflectora, abajada a condición rumiante: «*ovejuela perdida/ de [su] Dueño olvidada*» (vv. 1131-2). Ya no existen amantes que se visten del paño del otro, como dijera Ramon Llull. Sólo nos quedan «*dos confinantes*» que requieren de un árbitro, «*máquina*» o sistema que los aparte entre sí (*Romances decasílabos*, vv. 23-24).

Anhelos eucarísticos

Volvamos a la *fineza* de sor Juana. Generalmente, los autos sacramentales solían abrirse con una Loa en la que otros personajes se disponen a contemplar la obra del Auto ofreciendo el marco situacional característico. En este caso se trata de danzas de indios que invitan a celebrar al gran Dios de las semillas. El motivo no puede ser más americanista. El antiguo rito del *Tecualo* o culto a Huitzilopochtli, que era culto de sangre real con víctimas reales, queda en sor Juana en celebración de comida, para fertilizar y renovar los campos. Este remedo pagano de eucaristía, sorprende a la figura de la Religión Católica, por su semejanza con el culto sacramental. Pero es idolatría, y el personaje del Celo, que son las armas del católico rey de España, somete a los indios. Intercede, no obstante, la Religión, para catequizarles a través de la representación del *Divino Narciso*.

El indudable hallazgo de esta Loa no radica, en mi opinión, en establecer la comparativa etnológica de ambas eucaristías: una de ellas natural y la otra sacramental. Esto ya lo hizo en su tiempo Fray Bernardino de Sahagún, de quien toma probablemente tal testimonio. Tampoco interesa la lectura político-social: cultos sangrientos que exigen una intervención militar (a la que hoy en día tal vez veríamos necesaria moralmente), colonialismo religioso... No. Quiero que perciban el verdadero sentido de esta obertura literaria. En la *fineza* sorjuanista, hemos dicho, la simbiosis entre lo grande y lo pequeño alcanza su natural consonancia teológica en la Sagrada Forma. El único sí-mismo con fuerza desplegada es la sustancia asemejante de Narciso, cuya imagen queda multiplicada en la extensión de la naturaleza Humana bajo las dos especies. El todo de la humanidad queda compendiado, diríamos «condensado», en el Uno del Cristo-Narciso, que a su vez es el sistema universal o máquina que recopila toda cosa siendo «*Manjar a las almas*» (v. 2089). Bajo este esquema, al que no dudo en calificar de colapso teológico por lo que diré más adelante, el único Sí-MISMO posible, y al decir posible decimos participante, referencial y subordinador, es el que aboca a un único foco o exclusiva presencia material que, en el orden de la realidad operativa, constituye el Cristo Dios sacramentado en el

carro de la Sagrada Forma. La historia humana, dada su fragilidad, sólo puede acoger una única línea efectiva que es la multiplicación de la misma frecuencia divina respecto de cada cosa. Una sola Forma, un solo SÍ-MISMO eucaristizado que espejea sobre todos, pues el cada sí-mismo singular, no tiene ni eficiencia ni suficiencia por su propia sustancia para establecer una natural *fineza* en la que simbiotizar nuestra presencia, individual y comunitaria, con la Presencia de Dios. Y simbiotizar es aquí actualizar, como la transustanciación expresa.

El colapso teológico al que sor Juana no da solución –porque no puede o no sabe–, es que a la alternativa de un Dios encarnado, que se da como singular universalizable y que sólo puede reproducirse a sí mismo, de forma narcisista, no cabe recurrir a ningún argumento existencial que sea capaz de superar la condición de simulacros, representaciones o espejos en que estamos sumidos. La historia, viene a decir, no da mucho de sí. Por eso, la única salida es llevar al límite la teología de la *imago Dei*. La eucaristía pre-colonial, como símbolo de la actividad natural que pretende presenciar a Dios, olvida que existe una *interposición*, una incapacidad que imposibilita fundar un ámbito condensador de presencias divinas, una instancia religadora que indique que ahí podemos concurrir con la sustancia comestible, legible y vivenciable de Dios. Son, en lenguaje de sor Juana, «*cortinas supersticiosas*» (Loa, v. 300-01), simples «*cifras*» de la Sagradas Verdades (vv. 263-64), «*ponzoña nociva* / [que] quiere remedar de Dios/ las sagradas Maravillas» (vv. 268.271-72). Esa misma manufactura natural demuestra, según la autora y toda la teología del pecado original –ya no sólo tras la Reforma y Trento–, la incapacidad del hombre por añadir largura y duración a la posibilidad emplazadora de Dios en su vida. Ni un codo, es decir, ni dos palmos, si invocamos su sentido desde el texto evangélico (Mt 6,27). Por eso acepta como factible, y no sé si a regañadientes, una solución salvífica venida de fuera, en este caso la religión cristiana en tierras americanas. Eliminada la eucaristía verdadera, que es culto a una presencia ausente pero no conmensurable con ninguno de nosotros, con ninguna capacidad pretendidamente superior y diferente de cualquier otra semejanza

no sacerdotal, la humanidad vaga irremediable hacia las «*máquinas*» o sistemas de la autofascinación (idolatría), la autovictimación (sacrificios humanos) y la autofagocitación (antropofagia). Sea este proceso simbólico o real, lo que parece cierto es que sin una «*llamada con dirección*», que diría Trento –*ab eius vocatione*: Dec. de lust. c. 5–, sor Juana asevera que la *fineza* natural se vuelve sobre sí misma, haciéndose *imago sui*.

Éste es el problema: Ante un sí-mismo curvado, que es la eucaristía natural, nuestra ilustre poetisa proclama la necesidad de un SÍ-MISMO curvante, que es la eucaristía sobrenatural del Cristo-Narciso. Esto implica la estampación de su rostro multiplicado en todos los simulacros. Ser simulacro, por si todavía no lo había dicho es, desde el espíritu de la religiosidad barroca, instituir la medida perfecta (sustancial) para el desbordamiento de información ajena (Dios) corriendo sobre la deposición o renuncia a la información propia (yo): «*Lo que importa es preparar tu corazón a manera de un blanco papel, donde pueda la divina sabiduría formar los caracteres a su gusto. ¡Oh, qué grande obra será para tu alma estar en la oración las horas enteras, muda, resignada y humillada, sin hacer, sin saber ni querer entender nada!*» (Molinos, *Guía espiritual*, I,7). Pero esto, que puede parecer extraño o violento para nuestra mentalidad, tal vez traduzca un procedimiento mucho más sutil: ofrecer un atisbo a nuestras particulares identidades de una instancia de objetividad. Sor Juana también plantea los términos de su focalización hacia el Cristo Narciso como una exigencia de objetividad perfecta. Si nuestro yo tiende a la curvatura, la única solución es depurar estas tensiones internas para dejar sitio a la potencia superior. Lo que por aquel entonces se conocía como «desnudez de todo lo creado», y que los místicos intuían como un movimiento de repliegue y extroversión, concedía una interpretación segura a la simbiosis entre el centro del alma o morada y el camino o subida hacia la unidad fontal. ¿Es esto ser un simulacro? Filosóficamente hablando este término no tiene buena prensa, ni entonces ni ahora. En cualquier caso, estamos reflejando el proceso de una inicial intuición teológica y mística que veía en el reconocimiento del propio yo, de su identidad como ser racionante y experimentador, un cauce y ejercicio

para la habitación de otro. Michel de Certeau ha llamado a este proceso, inicialmente explicitado por la mística española, la experiencia de un «de sí» *comme lieu d'un autre*, el sí-mismo como lugar del otro. El yo era una posición, un *positum* para ser tomado por ese otro, Majestad divina, Dueño o Amado, que iniciaba en el alma el camino unitivo. Y la unidad era el trascendental máximo de la objetividad.

El intelectualismo teológico de la poetisa mexicana, no podía quedarse en las vislumbres de la interioridad espiritual, siendo ya un camino trillado y agotado, pero sí, como todos los de su tiempo, en el apremio por la efectividad de la gracia. Un simulacro o una representación no implicaba un fingimiento sino una *composición*. Y decir [*com*]posición era forzar el entendimiento a comprender que la posición del yo o sí-mismo se desplaza de un estado de albergue a otro de *dirección* al ajeno. Tal demanda de objetividad exigía instaurar una representación que diera la medida de su trama direccional en términos comprensibles hacia la potencia efectiva y subordinante. Nosotros, que somos menos enfáticos o tenemos menor envergadura poética, hablaríamos de objetividad no como albergue o dirección sino como *enramado*: un sistema de red cuyo bastidor procura la estabilidad estructural y su morfogénesis, la topología de todos los cambios discontinuos (curvatura, estiramiento, compresión y retorcimiento: Thom, Woodcock & Davis) y la tasa compensada de información imponderable. Pero estos lenguajes sistémico-estructurales son, en mi opinión, bastante tristes.

Un auto sacramental pretendía ser, por ello, una composición objetivista y sustancialista en la que, si seguimos a Calderón en su Loa a *La Segunda Esposa*, las «representables cuestiones de la Sacra Teología» puestas en versos servían para el «regocijo» y «aplauso». Cuando yo estudié estas cuestiones nos decían que los autos sacramentales cumplían una función superestructural-ideológica de tipo alienante (Domingo Ynduráin). Naturalmente nos engañaban con esos ensayos llenos de claves hermenéuticas y sesudos estudios preliminares. Yo por de pronto me limito

a decirles que esas «representables cuestiones», que el mismo Calderón reconocía «no alcanzan más razones a explicar ni comprender», mostraban que si bien Dios no podía comprenderse, sí cabía al menos «Concebir en formas que/ más su grandeza revelen» (Loa al *Gran Teatro del Mundo*). Como memoria de los prodigios divinos, el auto los resaltaba y refería a la Gran Institución, la gran presencia como representación viva del concepto unitivo. Mas no se trataba ya de una unión mística rumiada en el abismo del alma, sino de la ostentación de la unidad visible y operativa, también política, de esa verdadera *Res extensa* que quedaba a salvo de cualquier horizonte de duda: la especie transustanciada. Sor Juana se asoma a este mundo para afianzar si cabe dicha raíz teológica.

«El alma se hace un deseo y un pensamiento que nacen de Dios en el alma». Esto declaraba, por aquellos años, Martín Jordán, también religioso jerónimo, en un libro intitulado *Theórica de las tres vías de la vida espiritual* (Valencia, 1634). En él no se dicen grandes cosas, o al menos, distintas de lo que otros expresaron con mejores palabras y mayor hondura. Pero esta frase me hizo pensar. El deseo y el pensamiento unificados brotan de Dios, un Dios que, una vez más, se hace al alma. Pero si los deseos se tornan confusos por mor de guías espirituales equívocas, religiosidades alumbradas, tentaciones de quietismo y escrúpulos interiores, y los pensamientos entran de lleno en los métodos de la duda y la autosuspicia, ¿qué decimos entonces de ese Dios que se pretende objetivado? Y si hablamos de identidad y de emplazamiento en el mundo, al disolver la única dirección teológica que propone esa *Res* bajo representación de la Sagrada Forma –imagen a su vez de la centralización vectorial del sistema religioso positivo–, ¿cabría entonces acudir al camino interior, a ése donde el lugar interior es tomado por otro? Luis Vives defendió en su *De Amoris* (lib. III, cap. 1) que todos portamos un espejo en el que vislumbramos a ese otro que habita en el interior: «El amante graba y esculpe en su alma la imagen del amado, y la lleva en ella como en un espejo, en el cual se mira y reconoce al amado mismo, viéndose obligado a amar a aquel dentro del cual cree que vive, al modo como los niños suelen besar su imagen en un espejo». Creer que

vive no está lejos del *Als ob* del espejo. Una teología y filosofía barrocas atrapadas en la sustancia, no podían dejar a este «*crea que vive*» libre de su bistrú especulativo –especular es también hacer espejos–, obsesionados por el peso y la anchura de la identidad individual.

Parece que, sin referencias, sin direcciones, sin circuito de información, nuestro sí-mismo es un fantasma, antes y ahora. Según los que hacen problemas lógicos, como a Strawson en *Entity and Identity*, el único criterio para establecer la identidad de un individual es la aplicación del predicado *es*, que confiere el término general a la esencia individual. No es mi intención entrar en los debates sobre los predicados de la individualidad y la identidad. Pero dado que la identidad no es predicable por sí misma, todo parece abocar a que sólo disponemos de aplicaciones predicativas desde clases que construyen la comunicación. Como saben, esto viene de antiguo; exactamente desde la controversia de los Universales. En otras palabras: los lenguajes sirven de referencias o enganches para explicitar la identidad de lo individual a partir de generalizaciones. Pero en mi opinión, esto es confuso y confundente. Porque olvida que no somos cosas individuales generalizadas sino lugares donde acontecen historias, bellas, neutras o malogradas, dinámicas irrepetibles que si bien no pueden pronunciar la última palabra sobre sí mismos, si dejan destellos en el transcurso de las existencias ajenas, «*corrientes que discurren señeras*» como dijo el poeta (Félix Grande), bañando a los demás. Preguntarse por el Yo no es lo mismo que indagar las complejidades lógicas de la identidad, y discutir sobre la identidad personal y/o comunitaria no lleva necesariamente al narcisismo. La misma expresión «sí-mismo» ya en sí es una conceptualización que corre el peligro de deslizarse hacia lo inconcreto y gaseoso.

No creo que una posible contrapartida a esta focalización narcisista de tipo litúrgico-literario que consagra sor Juana en su *Divino Narciso* sean los caminos ocultos, las nubes del no saber o las recurrentes literaturas de las *Nadas*, por muy exquisitas que fueren. Para ese tiempo, como para el nuestro, era ya sólo instrucción espiritual, es decir, libros para ser

comentados y racionalizados. Recurrir al místico para estas ocasiones me recuerda a lo que el pintor Max Ernst llamó «enajenación sistemática». Un ejemplo de ello, si recuerdan, son los famosos cuadros de De Chirico en donde varios maniqués son pintados con enormes palacios al fondo, motivo que Carlo Carrá denominará *Pittura metafisica* [1918]. Metáforas parecidas traducen ese estado de extrañamiento que las almas anhelantes del Dios poético y silente padecen ante un entorno que no les comprende, el cual, a su vez, se siente igualmente ajeno a las entusiastas complejidades de aquellos que se ocupan de tales guisas. Armarios frente a templos griegos. Por eso, y planteando una derivada de tal circunstancia, los constructos fundados en el diálogo «Yo-Tú» como explicitadores de lo místico, no son útiles, pues preestablecen las condiciones dialogales idóneas sin representaciones reales. Una condición dialogal válida para un Yo-Tú particular puede no ser válida para otros. Y es que el amor se dice de muchas maneras, los múltiples Tú no se replican entre sí y Dios no es un Tú cualquiera. Incluso tiendo a creer que el místico padece más del Yo mismo que de cualquier otro Tú hospedado.

El subjetivismo místico no es, por tanto, alternativa. Sin embargo, las palabras del místico son importantes, aunque por otro motivo. Ante la necesidad de objetividad, de puentes factibles, de razones que aunque no explicables, como decía Calderón, proporcionen representaciones para el regocijo y el aplauso, deben ofrecerse otras razones igualmente objetivas. Sabemos que el auto sacramental consagraba este camino, eso sí, a costa de consumir una focalización absoluta. En el *Divino Narciso* el Sí-MISMO Dios es el espejo universal como supra-ente en el que todos los representados deben mirarse. Y el espejo es siempre uno, si bien las moradas son muchas.

Saben de sobra quién, al margen del famoso texto evangélico, habló de Moradas. A esa otra religiosa conocida como Teresa de Jesús, y a la que sor Juana debió magisterio, tal vez debamos acudir, insisto, no por el motivo de su condición mística, sino por creadora o fundadora de comunidades. Comunidades, bien es verdad, que se planteaban como unidades

concéntricas –alrededor del superior– y referenciales –fidelidades a valores religiosos con exclusión de otros–. En todo caso, un texto de su *Libro de la Vida* (27, 10-11) puede proporcionar una posible salida a ese colapso del sí-mismo que sor Juana se vio incapaz de superar. Tres elementos destacan en función del esquema universal de amante-amado:

- A) **Unidad referencial entre el hombre y Dios:** «[...] así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse el amor que se tienen estos dos amigos».
- B) **Concreción ejemplar (ideal):** «Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse».
- C) **Aspiración:** «[...] esto deve ser aquí, que sin ver nosotros de en hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares [...]».
- D) **Posibilidad:** «Mirad que no es cifra lo que digo de lo que se puede decir».

El lenguaje es místico, es verdad, pero hemos convenido en proporcionar un sentido objetivista a este discurso. Quiero destacar las expresiones resaltadas: «sin otro artificio», «aun sin señas», «esto debe ser aquí» y, por encima de todo, «no es cifra». La autora parece destacar que toda esa radical aspiración unitiva tiene una posible realización en el aquí y ahora, eso sí, de un modo diríamos reflejo o indirecto: son bienes, como insiste en esa misma sección, que han ser buscados y compartidos. Si invertimos el proceso de lo metafísico-especulativo hacia lo místico, probablemente no hallaríamos esa supuesta conmutatividad que muchos han querido encontrar: hacer de la experiencia mística una metafísica. Tal vez, sorprendería comprobar que lo místico en su desplazamiento hacia un discurso sobre la realidad, al menos en lo que se refiere al cristianismo, se hace económico. No vean en estas palabras un intento de resucitar los viejos argumentos marxistas. La cosa es más simple. Si por economía

entendemos la posibilidad de concreción de una idea (recuerden la expresión teresiana: «*Mirad que no es cifra lo que digo*»), el sentir económico que brota de la aspiración de Teresa de Jesús, a modo de volcado en infinitas moradas o unidades convivenciales, posee una dirección clara; si no fuera así, estaríamos hablando de otra cosa, y no de una política práctica, sea secular o religiosa: desplazar el predominio de un ente que atrae la totalidad de los vectores individuales dentro de una autarquía metafísica, hacia la infinitud de tramas humanas no cifradas u ahormadas por el modelo unificado («*que no es cifra*»). Sería aplicar una fórmula existencial abierta en la que *uno* a *otro* entre sí y *unos* junto a *otros* hacia el resto, sean capaces de entregarse y compartirse, con multiplicidad de líneas y niveles de comunicación no focalizados, de relativa inmediatez y espontaneidad («*aun sin señas*») y que, en cualquier caso, no esperan a que fuerzas superiores dicten si están o no capacitados para ello («*no es artificio*»). Tal vez esto les suene algo próximo a las éticas comunicativas. Pero yo voy un poco más allá. Al tratarse de una economía en sentido propiamente cristiano, frente a ese DIOS FOCALIZADOR exaltado por el auto sacramental barroco, estaría ese DIOS REPARTIDO como imagen eucarística en la que cada uno es lugar de presencia de Dios que recibe, da y comunica en igualdad de condiciones el ser de Dios al otro.

No es ocupación mía desarrollar ahora una metafísica o una teología de la amistad. Simplemente, apunto que, desde esos SÍ-MISMOS que se reflejan en todas las cosas, en plena invarianza y suficiencia (*ousía*), y sin incremento de información existencial exigida por el contacto con los otros, la amistad no es posible. El supra-ente eucarístico, tal y como es planteado por el *Divino Narciso*, está vuelto sobre sí porque ha hallado la curva perfecta en el interior de su equilibrio monopolizador. Todo en él es ganancia a corto y largo plazo, pues sólo hay cabida para una única oferta en orden a multitud de demandas.

«*Esto debe ser aquí*». La amistad no es entre iguales, como quería Aristóteles. En nuestro tiempo, por el contrario, la predicamos como relación entre

diferentes. Sin embargo, no todo es tan sencillo. Una mismidad tiene límites en la capacidad de incluir lo distinto. El yo como otro, aunque se piense en el francés académico de Ricoeur, es más bonito en el texto que en los contextos reales. Hay otros que no pueden ser asumidos éticamente por los sí-mismos. El ruido real existe, cuando descendemos de la abstracción o de las buenas intenciones. Tal vez, esta intuición subyazca a un SÍ-MISMO divino, representando bajo la imagen eucarística, que según sor Juana y muchos de su tiempo, parece estar al margen de las inquietudes de la historia. Cuando digo «inquietudes de la historia», no sostengo la idea de que la *ousía* eucarística nada tiene que ver con ese emplazarse en la humanidad que supone la encarnación. No, yo me refiero a ese reconocimiento tácito de que la información que aporta la historia dentro del proceder de Dios no es simplemente un dato planificado desde arriba como marco providencial para el desenvolvimiento de la encarnación, sino el medio propio para hallar que los ejes arriba-abajo y envío-recepción, clásicos en la teología, son limitadores de su propia expresión divina. En el caso de la encarnación, la información histórica no es el marco, sino el motivo de su ser.

De ahí, que ese SÍ-MISMO de un Dios polarizado sobre sí y que se refleja en todos, convirtiéndonos en representaciones o simulacros, acaba siendo silencioso, como esa eucaristía transustanciada y ahistórica que se da ante nuestros ojos quieta, metálica y brillante. Es verdad que, como metáfora de la *ousía* que recibe culto de adoración (*recepto latriae cultum*), cualquier ordenamiento humano tiende por su propia potencialidad a la polarización y aceptación de los focos identificadores. Éstas unas veces se dan como pertenencia a clase (sistema) y otras como búsqueda de un sí-mismo supuestamente más real que nosotros (sustancia). Así pues, la idea del otro es un dato al que no cabe renunciar. Sor Juana, como tantos en su tiempo, lo sabía. Conviene entonces estudiar con atención el motivo americanista que abre la *Loa del Divino Narciso*. La absoluta no-polarización hacia algo fuera de mí conlleva también riesgos. Ese sueño de lo propio que entronca en lo originario e identitario al margen de lo exterior y que cree

que su particular polarización social, política y religiosa se basta a sí misma, no es posible. Los ejercicios eucarísticos de presencialización y anuncio de la identidad que no pueden universalizarse o que sean incapaces de encajar lo externo sufren de agotamiento en el tiempo.

Conclusión

Por establecer una conclusión a este trabajo, les diría que esta frase de Santa Teresa, «*esto debe ser aquí*», aplicada a los términos de ese sí-mismo sustancial del que habla sor Juana, nos devolvería de nuevo a la realidad de las ligazones sociales, ideológicas, religiosas y políticas. Hemos querido instaurar una estrategia de la amistad (DIOS REPARTIDO), para evitar las dinámicas colapsadoras de un sistema teológico y filosófico, que pretende encumbrar las energías centrípetas respecto de las centrífugas. Por ello, el verdadero juego dialéctico no está en fundar oposiciones, posteriormente superadas por síntesis, sino en juzgar que ciertos aspectos de una u otra postura acaban siendo de nuevo recuperados por la urgencia de los hechos. En lo que al tema se refiere, Calderón tenía razón cuando decía que sobre ese Dios sacramentado es posible concebir formas que revelen su grandeza, o si quieren, su sustancia. La eucaristía como ostentación social y política, según he intentado mostrar desde ciertas claves teológicas y filosóficas, alcanzó plenamente este objetivo en pleno siglo XVII, arrastrando de paso la exclusividad en la presencialización de Dios frente a otras formas naturales no institucionalizadas. En ese sentido, y dado que la exaltación de la realidad transustanciada no deja cabida a otra posibilidad, me he visto obligado a desplazar el discurso hacia una vía diríamos ética: la condición de lo amigable. Y es aquí donde Calderón da de nuevo en la clave pero por otros motivos: la realidad eucarística, dando por supuesto que es acontecimiento presencial cristológico, no viene exigida por una cualidad de poder congregante, ni siquiera desde un sentido teológico (un signo visible de la gracia invisible y cosa transustanciada), sino porque es capaz de *representarse* de forma continuada. Me explico. No es un sí-mismo que haga del resto

simples simulacros como defendió sor Juana. Es algo más simple: descubrir su absoluta accesibilidad, lo que en términos de *ousía* eucarística implica ser comestible.

Esta condición comestible, al contrario de lo que se narra de otros cultos de comunión, más o menos parecidos, rompe con la fábula del héroe mitológico. No es un convite para aquellos que se han preparado (como en la *Ilíada* y los banquetes en honor a los dioses), que tienen una misión concreta y peligrosa, que, a lo mejor, han quedado mutilados en ese viaje, pero que, en su lucha contra sus antagonistas, los han vencido y castigado. Esta fábula, que tiene mucho de Santo Grial, es completamente ajena al sentido de la ostentación y comestibilidad eucarísticas. La sustancia eucarística no es la mutación en algo que antes no era, o ser signo visible de no sé qué cosas invisibles, SINO SER REPARTIBLE A TODOS al margen de la función que representen, su estamento y su ser en el mundo. Dicha sustancia debe superar prohibiciones, límites y ejes separadores. La plena ostentación de su sustancia va más allá de la reducción a forma de objeto festivo y separado, esto es, sacerdotalizado. Su forma es «*ser portado*» por todos con la idea originaria de amigar la realidad sin sufrir el celo de sí. Eso y no otra cosa es ser *trans*-sustancial. Aunque el concepto es horrible, permítanme recrear dicho significado heredado. La exaltación de la forma y la posterior sacerdotalización de la comida han dado al traste con una de las ideas más fecundas que dio el género humano: poder universalizar un referencial social como presencia divina [-*sustanciación*] precisamente porque es repartible, comunicable, asumible y actualizable por y para todos, no sólo por los preparados para ello [*trans*-]. Juntar ambos predicados, su identidad fundamental y la capacidad de actualización general bajo especie repartida, es hablar de presencia de Dios. Todo lo demás, sí-mismo narcisistas, representación en espejos, sustancias vueltas sobre sí y *rei sacrae* hechas por unos pocos frente a todos los demás, es, tarde o temprano, volver a lo que sor Juana captó: que lo Uno sólo se ve a sí mismo. Lo repartible del bien es fuente de amistad. La presencia general de la amistad y no la hipotética amistad de *una* presencia que sobresale sobre el resto, es lo que

constituye la verdadera dimensión de esa *ousía* que hemos convenido en llamar «acción de gracias».

Vere, realiter, substantialiter. Estas eran para Trento las tres propiedades esenciales de la presencia de Cristo en la eucaristía. Sor Juana y prácticamente todos sus contemporáneos las asumieron como eslabones de un proceso que culminaba en la propiedad del consustancial. El resultado, como ya se sabe, fue convertir esta *ousía* convivencial y comestible en una *res* omnicompreensiva y hermética. Su devenir, curiosamente, se tejió de monocentrismo, esto es, de centralización en lo Uno. Y si hay Trinidad, que entiendo es predicado más rico que un simple consorcio numerado, la *ousía* eucarística se nutrió más de formas monotemáticas que explícitamente trinitarias, como parece desprenderse del poder concentrador del *Divino Narciso* ante las aguas de la humanidad. ¿Y qué es ser mono-centrista? Acabar en objeto. Como saben, las *rei*, las cosas, los objetos, no cuentan historias; simplemente están, unas veces contraídas, como el Dios Sol, el Anciano de los Días o el Motor inmóvil, si miramos a las cosas divinas, y otras expandidas, hablese de géneros, especies, estructuras o modelos. Creo modestamente que un «Dios repartido» invita a contar nuestras historias, nuestros anhelos, nuestros deseos y, por qué no, nuestras resistencias a tanta pretensión religiosa que cree que habla de Dios cuando en el fondo sólo habla de sí misma. No quedar en objeto es otra forma de hacer Trinidad, o lo que es lo mismo, ser capaces de superar la creencia de que las representaciones de Dios se nos dan hechas cuando, seguramente, están abiertas a las transmisiones, entregas y repartos que de Dios hacemos cuantos deseamos barruntar sus infinitas presencias.

Por su factor látrico, la Forma Sagrada retuvo para sí la potencia centrípeta absoluta haciéndose silenciosa en el corazón de una afectuosidad manducante y autocontemplativa que ha terminado por conservar y exaltar uno de tantos ejes religiosos básicos: el ser donante ante o frente al ser receptor. El Dios representado que tan formidablemente describe y canta sor Juana Inés de la Cruz, es una presencia de *excelencia* (Dec. de Euch.

Trento, Ses. XIII c. 3), un «todo entero» (*Totus enim et integer*) abierto a la conversión que la Iglesia llamó a la transustanciación. Al final, el *substantialiter*, dada su necesidad de funciones sagradas, ha acabado en representación, en imagen donde las cosas «mismas» –cuerpo y sangre– quedaron engullidas por sus mostraciones (*sub panis et vini specie*) y por la fuerza de sus palabras (*vi verborum*). Esto no es rechazable, pues constituye la entraña misma de todo proceder religioso serio. Pero, visto el poder concentrador de ese eje donante-receptor garante de las representaciones de Dios, ¿no podría invertirse el proceso desde el *substantialiter* hacia el *realiter* y el *vere*, siendo lo real cada ser por su condición de estar y lo verdadero las condiciones existenciales en las que habita y crece? Sin pretender una labor de desmontaje religioso –algo ajeno a mi intención–, ¿no sería posible asimilar esta sustancia repartida como un material de exploración pluridimensional de la existencia? ¿Podría hacerse con ella un símbolo de que los protagonistas ya no son las representaciones, sino nosotros mismos?

e