

La insuficiencia radical del obrar humano en el Siglo de Oro

The radical inadequacy of human action in the Spanish Golden Age

DAVID MARÍA GONZÁLEZ CEA
Investigador independiente
davglezcea@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3521-6007

Resumen: En este trabajo investigamos un rasgo de la religiosidad del Siglo de Oro. Nos referimos a la creencia común en la inconsistencia radical del obrar humano. La conciencia del deterioro de la voluntad produce una religiosidad de la insuficiencia personal que se ramifica en diversas manifestaciones culturales, filosóficas y teológicas. A la luz de esta creencia en la propia inadecuación moral, se comprenden mejor algunos rasgos de la mentalidad áurea, como el intelectualismo, la insistencia en las virtudes teológicas por encima de las morales, o la primacía de la gracia.

Palabras clave: Siglo de Oro, obrar moral, libertad, gracia.

Abstract: *In this work we investigate a trait of religiosity in the Golden Age. We refer to a common belief in the inconsistency of human action. The awareness about the deterioration of willingness causes a religiosity of personal inadequacy. This kind of religiosity splits into different cultural, philosophical and theological manifestations. Considering the own moral inadequacy, we can better understand some characteristics of Golden mind, as the intellectualism, the insistence in theological virtues over the moral ones, or the primacy of Grace.*

Keywords: *Golden Age, moral action, freedom, Grace.*

Artículo recibido el 28 de noviembre de 2024 y aceptado para su publicación el 23 de abril de 2025.

<https://doi.org/10.63534/2938-3994.169.2025.Gonzalez>

I. Presentación de la cuestión

La sabiduría tomista, a lo largo del tiempo, ha explicado con ímpetu la dependencia que el obrar humano tiene de Dios. La criatura se sabe dependiente del Numen divino y a Él acude, sabedora de su inconsistencia y falta de autarquía. Esta necesidad de ayuda divina, tanto en el orden natural, a través del concurso universal de Dios, como en el orden sobrenatural, a través de la gracia, da lugar a una marcada espiritualidad de petición que marcará indeleblemente el pensamiento del Siglo de Oro.

La filosofía moral del Siglo de Oro, en sus diversas manifestaciones¹ a lo largo de los siglos XVI y XVII, se fundamenta en la conciencia de esta dependencia. Influida por la síntesis tomista, insiste en la consideración sapiencial de tres deficiencias radicales del obrar humano: *primera*, el influjo depresor de los vicios, que lastra el albedrío y lo entorpece sin extinguirlo²; *segunda*, la influencia negativa de las pasiones, que ofuscando la razón y torciendo la voluntad conducen a los vicios; y *tercera*, el poder privativo del pecado original, que, debilitando la consistencia moral de la criatura racional, fomenta los hábitos desordenados. Las dos primeras deficiencias son efectos de la tercera, que las produce a la manera de un influjo próximo.

¹ Algunas de estas manifestaciones son la emblemática, los manuales para bien vivir o bien morir, las recopilaciones aforísticas de avisos morales y políticos, los tratados de educación de príncipes, etc.

² Recordemos que la incapacitación *total* para el obrar moral es doctrina protestante enfrentada por la Contrarreforma. El catolicismo tridentino resalta la *parcialidad* del daño, no su totalidad, pues la incapacidad originada es auxiliada por la gracia. Este daño parcial de la libertad no debe entenderse en clave semipelagiana, como si el obrar fuera producto en parte de la moción divina y en parte de la voluntad. Parcial, aquí, significa que la corrupción de la naturaleza, tras el pecado original, no ha sido total, contra lo que postula el protestantismo, no que el obrar saludable sea resultado de una suma de partes de la misma entidad. La escuela tomista siempre ha enseñado que el acto saludable es obra totalmente sostenida por la gracia y, por eso mismo, obra totalmente realizada por la libertad, que ha sido rehabilitada por el auxilio divino. La Causa Primera, que es omnipotente, mueve a la causa segunda a moverse por sí misma, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. La causa segunda, pese al deterioro sufrido por el pecado, sigue siendo capaz de moverse como causa segunda cuando la Causa Primera la mueve. No se mueve por sí sola, pues es causa segunda, pero sí se mueve por sí misma, pues la Causa Primera la habilita para ello. La causa segunda, para actuar por sí misma, depende absolutamente de Dios. Cuanta mayor dependencia, mayor libertad.

Esta última deficiencia es resaltada en la sesión VI del Tridentino, en el cap. 1, cuando declara:

quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti inmundi, et, ut Apostolus inquit, "natura filii irae", quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati, et "sub potestati diaboli", ac mortis [...] (habiendo perdido todos los hombres [...] la inocencia en la prevaricación de Adán, hechos inmundos, y como el Apóstol dice, hijos de ira por naturaleza [...] según expuso en el decreto del pecado original; en tanto grado eran esclavos del pecado, y estaban bajo el imperio del demonio [...] y de la muerte [...]) (1845, 48)

La voluntad humana *ha caído* del estado de completitud y ha quedado herida parcialmente en sus facultades, quedando sometida consiguientemente al mal y a la muerte. Sin embargo, como el Concilio indica a continuación contra la opinión protestante, esta herida no implica la extinción del libre albedrío, aunque sí su deterioro: "tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum" ("no obstante que el libre albedrío no estaba extinguido en ellos, aunque sí debilitadas sus fuerzas, e inclinado al mal") (1845, 48).

A esta deficiencia moral producida por el pecado original, se le ha de sumar otra, de carácter ontológico, que es consecuencia de la limitación constitutiva de la criatura racional: su incapacidad para actuar *por sí sola* en el orden moral, tanto natural como sobrenatural³. La deficiencia originada se conoce por el dato revelado, a través de la fe teologal; el dato conocido a través de la razón natural nos ilustra asimismo acerca de la dependencia que los segundos motores padecen respecto del Primer Agente⁴.

La conciencia de la insuficiencia natural y sobrenatural del obrar humano por sí solo, enseñada insistentemente por la síntesis tomista, va a

³ Pues para el obrar honesto natural se necesita de una moción creatural, de concurso divino, y para el obrar saludable de una moción sobrenatural llamada propiamente gracia, según enseña la escuela tomista.

⁴ El pensamiento del Siglo de Oro prueba habitualmente sus argumentos acudiendo a la autoridad natural de la razón y a la autoridad sobrenatural de la fe. Las Letras Humanas (griegas y romanas, y los principios de los filósofos) y las Letras Divinas (Escritura y Tradición), constituyen fuentes habituales de acceso a la verdad, omnipresentes en la literatura sapiencial y la oratoria sagrada hispánicas.

determinar la cultura y la mentalidad áurea⁵. La inadecuación operativa del ente creado constituye, digamos, una doctrina *subintellecta* que fundamenta por dentro el filosofar moral y político, y subsume a ambos en la conciencia de la indigencia humana, encaminándolos vigorosísimamente a una inquebrantable espiritualidad de confiada petición de ayuda. Esta dolorida sensación de la propia incapacidad, que caracteriza la vida espiritual de nuestros clásicos, va a ser la causa del profundo providencialismo de la época. La conciencia de la propia insuficiencia para el obrar moral, mueve a la persona concreta y al gobernante a refugiarse en el culto divino, a través del cual impetrar los socorros necesarios. Esta convicción explica, por un lado, el rechazo del pesimismo luterano, y por otro, del sobreoptimismo molinista⁶.

II. La naturaleza mudada a peor

Fray Diego Murillo (1598, 15) en su *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes, y escala espiritual para la perfección evangélica* (1588), t.

⁵ Partiendo de esta distinción que establece R. GARCÍA CÁRCEL, *Las culturas del Siglo de Oro*, 9, entendemos que lo que determina la mentalidad determina, a la manera de una causa próxima, si bien escondida o supuesta, la cultura, a la manera en que lo invisible influye en lo visible. Pues, como explica *ibidem*, 9, en su estudio sobre el Siglo de Oro: “Nosotros entendemos como cultura el patrimonio colectivo *conscientemente* producido, heredado y sobrevivido en una comunidad a lo largo del tiempo”. La creencia en la insuficiencia del obrar, por una parte, es cultural, pues se manifiesta *conscientemente*, según el criterio anterior, R. GARCÍA CÁRCEL, *Las culturas del Siglo de Oro*, 9; pero, por otra parte, en cuanto “imaginario o inconsciente colectivo” y “utillaje irracional”, *ibidem*, 9, forma parte también, y primero, de una mentalidad. A nosotros esta mentalidad no nos parece irracional sino *subintellecta*.

⁶ Como explica J.A. HEVIA ECHEVARRÍA, La polémica *de auxiliis* y la *Apología* de Báñez. Introducción a la edición española de la *Apología*, 10, las tesis premolinistas y molinistas “básicamente suponen una defensa de la libertad humana en detrimento de la gracia divina”. El sobreoptimismo molinista ofendía la religiosidad de insuficiencia de la época. Los dominicos salieron en defensa de la doctrina tradicional, que fundamentaba la conciencia de la propia ineficacia operativa en la incapacidad de la causa segunda para obrar como Causa Primera. Como explica *ibidem*, 9, “los hermanos dominicos intentarán influir en el *pathos* de los inquisidores, provocando en ellos un sentimiento de indignación y temor ante las consecuencias de la comisión de la injusticia que denuncian”. Molina, con su *Concordia*, “habría puesto en peligro la sacrosanta teología y la salvación del pueblo español”.

I, lib. 1, cap. 2, fundamenta las razones de su pedagogía en los efectos del pecado original sobre la naturaleza humana. Ésta, tras la caída del estado *original*, ha quedado en un estado de depravación *originada*, y sus facultades se han desconcertado:

el pensamiento y sentidos del corazón humano son inclinados al mal desde su juventud. Que no es otra cosa sino decirnos que, después de haber quedado la naturaleza depravada por el primer pecado, y deshecho aquel admirable concierto y conformidad que Dios había puesto entre la parte inferior y la superior del alma [...].

Este desconcierto afecta primero a los sentidos corporales, que quedan inclinados al mal. Lo recuerda también Alonso de Andrade (1660, 431) en su *Orden de vida para la eterna vida*, Parte VI, cap. 5, núm. 1: “los sentidos de nuestra carne son inclinados al mal desde su nacimiento, y si le damos rienda, se despeñarán y nos despeñarán en un abismo de vicios”.

Andrade (1660, 296), en este *Orden de vida*, Parte V, cap. 1, núm. 2, destaca dos aspectos de la inconsistencia del obrar humano. Primero, su carácter deudor; segundo, su carácter dependiente: “reconociendo [...] lo uno, la deuda que debemos a Dios; y lo otro, la dependencia que tenemos de Él, y cuánto importa, para bien obrar, dar buen principio a nuestras acciones, empezándolas de Dios”.

La flaqueza esencial que padece el ser humano es tal, que necesita medios de persuasión moral y apoyo para conservarse en el ser (que es el bien) y no lanzarse al no ser (que es el mal). Es por esto que Juan de Palafox y Mendoza (1687, 92) en el cap. 25 de su *Vida interior*, destaca que “exhortar a otros a la virtud es obligarse a ser virtuoso. Y es tanta nuestra flaqueza, que necesita de estos medios y remedios para poder tenerse y contenerse en lo bueno, y no arrojarse a lo malo”. Se trata de una flaqueza para el obrar moral que ha sido producida (originada) y que tiene alcance universal, conforme recuerda insistentemente el Aquinate, por ejemplo en el cap. 226 del *Compendio de teología*: “Por el pecado del primer padre, la perdición se hizo extensiva a todo el género humano” (1985, 195).

Por esto, Arias Montano, considerando prudentemente la dinámica interna de una naturaleza parcialmente depravada, da por sentado que, salvo circunstancias excepcionales, en que se conjuguen la mejor disposición y la

pedagogía más excelente, lo previsible es el fracaso moral. En su *Libro de la generación o regeneración del hombre o historia del género humano* (2003, 33), asegura:

Así resulta que el breve curso y espacio de vida que la naturaleza fijó al hombre, a no ser que éste tenga el entusiasmo y el trabajo de un alumno y la prudencia y el celo del mejor maestro, forzosamente ha de llenarlo con largos y laboriosos extravíos y rematarlo con un final desventurado.

Fray Luis de Acevedo (1600, 15) al comenzar los bellísimos *Discursos morales* de su *Marial*, en las páginas que dedica al misterio de la Anunciación, describe el penoso estado en que se encontraba el ser humano tras la caída de lo sobrenatural, sintetizado en el discurso 2, núm. 1, con la expresión “miserable servidumbre y esclavonia”. Y es que nuestros clásicos contemplan crudamente (pero sin caer en desesperación, sino con la esperanza de la gracia) al ser humano en su estado actual. Es lógico, pues, que un autor tan genial e inteligente como Francisco de Quevedo (2008) nos presente, en su *Doctrina moral*, la imagen del ser humano abatido por el temporal de los vicios y la privación radical producida por el no ser. Como explica García Valdés (2008, 21):

A la breve advertencia de *Doctrina moral*: “No te ensoberbezcas porque hallarás que eres la última miseria”, Quevedo ha añadido un texto de raíces bíblicas y patrísticas acerca de la nadería ontológica del hombre, de gran relevancia en toda su obra.

III. La incompletitud de los hábitos morales

Dada la inoperatividad de la naturaleza humana para el bien⁷, necesita apoyarse en la costumbre (la educación en la virtud), de manera que el poder de la repetición (en estado de gracia) habitual de obras rectas compense natural y sobrenaturalmente esta debilidad. Y es por esto que se habla

⁷ Inoperatividad, recordemos, sólo *parcial*, puesto que, como recalca Trento (1845, 48) (ses. VI, cap. 1), “*liberum arbitrium minime extinctum esset*”. No perdamos de vista, insistimos, que el Tridentino enfrentaba la opinión contraria protestante, esto es, la inoperatividad *total* de las causas segundas racionales para el buen obrar y de ahí su doctrina de la *sola gracia*, que en realidad es una doctrina de la *sola causa primera*.

del hábito como de una segunda naturaleza. Como observa Alonso de Andrade (1660, 362), en su *Orden de vida para la eterna vida*, Parte V, cap. 13, núm. 2:

La costumbre es como una segunda naturaleza, porque sólo apetecemos a lo que nos acostumbramos, a los principios costará alguna dificultad en quien no está acostumbrado, pero vencida ésta, gozará de la victoria con igual facilidad y tranquilidad de su alma.

El tomismo postula la necesidad de la repetición para la constitución del hábito virtuoso. Santo Tomás (1954, 88), en la *Suma teológica*, I-II, q. 51, a. 2, explica que “unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia pasiva et mota, quae nominatur habitus” (“Por lo cual, la repetición de actos llega a formar en la potencia —en cuanto que es pasiva y movida— una cierta cualidad llamada hábito”). Esta conciencia de la necesidad del hábito para facilitar el acto es profundamente clásica y tradicional y va a calar en la mente del Siglo de Oro, reforzada y desarrollada a la manera hispánica por reflexiones de sabor senequista.

Afirma además el Aquinate (1985, 197), en el cap. 227 de su *Compendio de teología*, que “toda potencia y hábito o habilidad está ordenada para el acto como al fin”. Por tanto, cuanto más deteriorada esté para el acto, más difícil será que alcance el fin, más se acercará al fracaso.

En efecto, el Doctor Común (1985, 182) en el cap. 218 de su *Compendio*, observa que “todas las cosas naturales llegan a fines determinados por medio de la misma naturaleza”. Pero si dicha naturaleza está herida, entonces el fin se desenfoca y puede ser sustituido por falsos fines. De esta forma, la potencia del obrar se aplica al acto antinatural, convertido en el nuevo fin del hábito, y se produce una *transgresión teleológica*, en que consiste precisamente el pecado. En efecto, esta *sustitución de fines* da lugar a una *inversión axiológica* en que los vicios son preferidos a las virtudes. La potencia volitiva se aplica al delito y el mal se constituye en hábito. Y es por que esto Francisco de Quevedo (2008, 176) en su *Doctrina moral*, cap. se-

gundo, escribe expresivamente: “mira, vuelto con la costumbre naturaleza el pecado, y acreditado el delito con el poder”⁸.

En efecto, el Aquinate (1985, 178) enseña en el cap. 216 de la Primera Parte de su *Compendio de teología*, “lo mismo es comprender la esencia de una cosa, que comprender su virtud”; en efecto, debemos decir que *lo mismo es comprender el deterioro de la naturaleza que comprender su desempeño defectuoso*. Para remediar este deterioro y la actividad parcialmente dañada de la propia esencia, Dios dispone, en su misericordia, de hábitos independientes de la incompletitud de la criatura racional, a los que se accede por la gracia: los hábitos teologales.

El pensamiento aurisecular resalta con fuerza, al hilo de esta irrefutable lógica tomista, cómo los hábitos del obrar sobrenatural, que mueven a realizar actos meritorios de fe, esperanza o caridad, *no surgen de la repetición*, como ocurre con los hábitos naturales, sino de la *infusión teologal*. Como explica fray Miguel de la Fuente (1710, 129-130) en su *Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual* (1623), lib. 2, cap. 4:

Estos hábitos sobrenaturales no se engendran, como los naturales, de los actos repetidos muchas veces, sino al contrario, de los hábitos salen los actos, y las potencias del alma espirituales son habilitadas con ellos para obrar y ejercitar sus actos.

Recalcábamos anteriormente, con el pensamiento de santo Tomás (1985, 197), en el cap. 227 de su *Compendio*, que toda potencia y hábito o habilidad “está ordenada para el acto como al fin”. Los hábitos teologales vienen a reordenar también la potencia natural mediante la acción de la gracia y a rectificar la razón, de forma que el ser humano, participando teologalmente de la integridad divina, mude íntegramente a mejor⁹.

⁸ El acto malo tiene poder sobre la voluntad a través del hábito o costumbre que induce y produce. El hábito, en cuanto actividad de la esencia, queda convertido en una segunda naturaleza, tanto para el bien como para el mal. Y es por esto por lo que B. ARIAS MONTANO, en su *Libro de la generación o regeneración del hombre o historia del género humano*, 32-33, tras recalcar el poder de la costumbre en el comportamiento humano común, observa: “también esto atañe a la imitación de las virtudes y de los vicios”.

⁹ Escribe Arias Montano (1739, 137) acerca de esta participación de la integridad divina (en la traducción del latín de Pedro de Valencia), en su *Lección cristiana, o tratado de lo que los discípulos de Cristo comúnmente deben saber, y cada uno de su parte guardar*

IV. Subordinación de la voluntad al entendimiento

La ceguera de la voluntad cuando pretende moverse por sí sola sin conformidad racional, expresa otra de las causas de la inconsistencia del obrar humano: manifiesta la dependencia que la voluntad padece del entendimiento; sin éste, aquella es una potencia ciega. Como enseña fray Miguel de la Fuente: “La voluntad, que en sus obras está pendiente del entendimiento, por ser una potencia ciega y sin luz de conocimiento”. En efecto, este autor (1710, 261) recuerda en clave tomista, en el lib. 3, cap. 6, *Del libro de las tres vidas del hombre*, que “es imposible que en la voluntad afectiva haya amor, ni otra operación alguna, si primero no precede el conocimiento de la inteligencia”.

Benito Arias Montano (2003, 32) en su *Libro de la generación o regeneración del hombre o historia del género humano*, explica la primacía del entendimiento sobre la voluntad, afirmando la precedencia del conocer sobre el obrar: “en las acciones de los hombres nada hay anterior y más antiguo que el conocimiento”. Que los seres humanos, escribe Arias Montano “no nacen sabios ni eruditos, antes bien mudos, es del todo evidente; y que durante largos años crecen y se desarrollan en medio de una gran ignorancia”. Por ello, continúa,

lo normal es que sus vidas difieran poco de la de las bestias, o que, envueltos por las neblinas y tinieblas de las opiniones comunes, anden extraviados toda su vida, o que tan sólo conozcan aquellas cosas que les fueron imbuidas por la enseñanza paterna o la costumbre familiar, es cosa comprobada por continuas experiencias¹⁰

(1575), cap. 10, núm. 1: “la prudente estimación y consideración de las cosas muestran que la bondad, la inocencia y santidad de vida, son muy dignas del hombre en cuanto es hombre, y capaz de razón y participante de la divina luz”.

¹⁰ Cf. B. ARIAS MONTANO, *Lección cristiana, o tratado de lo que los discípulos de Cristo comúnmente deben saber y cada uno de su parte guardar*, 32-33. La costumbre no sólo es considerada una segunda naturaleza, sino también como un medio de acceso al conocimiento de principios fundamentales. Es el fundamento de la *traditio* o entrega intergeneracional del acervo de contenidos morales.

La primacía del intelecto se puede expresar también tomando *sentidos* por *potencias*¹¹, como hace sor Juana de la Encarnación (2023, 168) en el segundo de los *Cuadernos de los favores divinos*: “El Entendimiento ofreció la corona de espinas, porque es la cabeza de los demás sentidos”. De la primacía del entendimiento sobre la voluntad se deduce la primacía de la razón en el obrar humano. Y es por eso que Francisco de Quevedo (2008, 169), en su *Doctrina moral*, cap. primero, enseña de la persona que al nacer trae dos encargos vitales, uno de parte del orden natural, otro del orden racional: “de la naturaleza, la vida, y de la razón, la buena vida”¹².

La primacía de la razón explica que el mal obrar sea considerado producto del error y no talmente de la insensibilidad; por esto escribe Hipólita de Jesús y Rocaberti (1683, 3), apelando a la autoridad de la Tradición, en su *Memorial*, Tercera Parte, lib. 1, cap. 1: “todos los que pecamos somos ignorantes”; y fray Diego Murillo (1598, 48) en su *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes, y escala espiritual para la perfección evangélica* (1588), t. I, lib. 1, cap. 6, sentencia: “cualquiera que peca es ignorante”.

Para reformar las costumbres y promover la vida virtuosa hay que combatir, por ello, tanto la ignorancia como las malas inclinaciones de la naturaleza. Así lo explica fray Diego Murillo (1598, 55) en su *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes*, t. I, lib. 1, cap. 7:

Pues si en el magisterio de las artes y ciencias, (donde no hay que pelear con la naturaleza por ser inclinada a ellas, sino sólo con la ignorancia y mala costumbre) se ofrece tan grande trabajo para enseñarlas a los que tienen hecho mal hábito en sus principios, ¿qué tal será el que se ofrece en el enseñar las virtudes a los que tienen hecho hábito de costumbres viciosas, donde es la pelea no

¹¹ Interpretando la actividad del entendimiento como la propia de un sentido interior, a la manera del sentido común o la cogitación imaginativa, como hace, por ejemplo, sor Juana de la Encarnación.

¹² El pensamiento áureo insiste en la necesidad de la guía de la razón, no del gusto ni de la sensibilidad ni menos aún de las pasiones. La razón (iluminada por la fe) es la brújula que ha de guiar la existencia moral de la persona y de la sociedad. La influencia del estoicismo es evidente. Juan de Borja, en sus *Empresas morales* (1680), culpará a la absolutización de la subjetividad (el “gusto”) de la destrucción de las monarquías, al ser elegido como guía en lugar de la razón, fragmentando así la integridad de la autoridad política, que debe participar de la objetividad del logos divino, al cual sirve por delegación. Véase al respecto la empresa de la anfisbena (1981, Parte II, 312-313).

sólo con la ignorancia y mala costumbre, sino también con la naturaleza mal inclinada.

La reforma de las costumbres, por tanto, conlleva reforma del entendimiento y de la voluntad. Pero estando el movimiento pasional desordenado por el hábito del pecado, debe ser restaurado mediante una reordenación de sus apetitos, esto es, mediante la restauración del orden en las pasiones. Esta reordenación, debida a la neutralidad en sí del movimiento pasional (que puede ser redirigido al bien), no es un fin en sí misma, sino un medio proporcionado para el objetivo que se pretende, que es la consecución del fin último, que es Dios.

La reforma de vida implica el gobierno de uno mismo conforme a los dictámenes de la razón, y éstos incluyen la preeminencia del entendimiento sobre la voluntad, que no debe tener por objeto las pasiones, sino las rectas ideas. Y es por eso que Francisco de Quevedo (2008, 180) escribe en el capítulo segundo de su *Doctrina moral*: “¡Oh, cómo te gobiernas mal! Vayan delante los decretos del entendimiento y de la memoria; no acompañes la voluntad con los apetitos y deseos, que son apasionados”. Las pasiones, por tanto, no pueden ser criterio electivo de la inteligencia. Antes bien deben ser ordenadas por ésta a la consecución del fin último.

V. La ordenación instrumental de las pasiones

Fray Antonio de Molina (1758, 69), en sus *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a doctrina y meditaciones, sacados de los santos Padres y Doctores de la Iglesia* (1615), Parte I, trat. 1, cap. 12, explica cómo el desorden de las pasiones, efecto de la corrupción de la naturaleza, debe ser controlado para evitar el mal obrar:

Después de las potencias del alma, se deben mortificar sus pasiones, vicios y malas inclinaciones, así las naturales, como las adquiridas con el uso y mala costumbre [...], que, por la corrupción de la naturaleza y por el vicio de la mala costumbre, están en el hombre desordenadas, y si no se refrenan y sujetan a la razón y parte superior del alma, por el ejercicio de la mortificación, son destrucción y pestilencia de la misma alma [...] porque oscurecen y ciegan el

entendimiento, cautivan la voluntad, enflaquecen el libre albedrío [...], y así es muy necesario el continuo ejercicio en mortificar y domar estos monstruos.

Pero será imposible dominar las pasiones sin la moción divina. Y es por eso que fray Antonio de Molina (1758, 70), en dichos *Ejercicios espirituales*, Parte I, trat. 1, cap. 12, advierte: “todo su cuidado no bastará, si N. S. no ayudare con su favor”. Se deben mortificar no sólo las pasiones malas, sino también las inoportunas. El mismo autor (1758, 70), en la misma obra, Parte I, trat. 1, cap. 12, observa:

Débase advertir, que no sólo se han de mortificar las pasiones que inclinan a cosas malas, sino también las que inclinan a cosas indiferentes, o que sean buenas en sí, pero no convenientes a este sujeto particular, como la inclinación demasiada a estudiar, pintar u otras obras de mano, que no son de provecho para personas que tratan de oración y aprovechamiento espiritual, si por otra parte no son obligatorias o necesarias, y generalmente todas las inclinaciones y apetitos de cosas que no aprovechan conocidamente para el espíritu.

Por lo cual, Molina (1758, 71) insiste, en la Parte I, trat. 1, cap. 12, en que se debe refrenar también el *deseo*:

Los deseos del corazón también se deben moderar y refrenar mucho, no deseando cosa alguna, por buena que sea, con ansia o vehemencia, sino con simplicidad o resignación; de manera que, si no sucediere lo que desea, no se congoje ni entristezca, antes quede contento de que se hace la voluntad de Dios.

Esta mortificación consiste en el control de los movimientos pasionales, a través del cual el alma adquiere claridad de entendimiento y la libertad necesaria para acceder a Dios. Es por eso que sor Juana de la Encarnación (2023, 147), en el segundo de sus *Cuadernos de los favores divinos*, afirma que “con las amarguras de las mortificaciones cobra el alma vista para conocer a Dios y buscarle”.

Cecilia del Nacimiento (1971, 83) en uno de sus sustanciosos comentarios a las coplas de su *Transformación del alma en Dios* (1603), escribe:

Quando su divina Majestad quiere hacer una merced al alma, [hace] que se quede en nada y vacía de todo, quedándose tan deshecha y perdida de si como si no fuera, para que reciba de veras su divino espíritu, habiendo acabado por

echar de sí todas las afecciones y apetitos, vencido y rendido todas las pasiones, borrado de sí todas las imágenes y formas que la podían estorbar.

VI. Dependencia de la moción divina

El pensamiento áureo, a partir de las consideraciones anteriores, concluye la necesidad de la moción divina para el obrar saludable¹³. La corrupción de la naturaleza humana produce en el alma una tendencia hacia los bienes mundanos, que hace necesario el socorro divino. Así lo explica fray Luis de Granada (1986, 47) en su *Guía de pecadores*, lib. 1, Primera Parte, cap. V, núm. 1, cuando escribe:

Sobre las cuales palabras dice santo Tomás, que así como la piedra de su propia naturaleza se mueve a lo bajo, y no puede subir por sí a lo alto, si no hay alguna cosa de fuera que la levante, así también en el hombre por la corrupción del pecado (cuanto es de su cosecha) siempre tira para bajo, que es al amor y deseo de las cosas terrenas, mas si ha de levantar a lo alto, que es al amor y deseo sobrenatural de las cosas del cielo, es necesaria la mano y socorro del cielo. La cual sentencia es mucho para notar, y aun para llorar, para que por ella conozca el hombre a sí mismo, y entienda la corrupción de su naturaleza, y la necesidad que tiene de pedir continuamente el socorro y favor divino.

La acción divina precede a la humana, y por eso es conveniente decir que Cristo, de forma universal, gratuitamente y no por necesidad ni por obligación, actúa primero en toda buena obra que el ser humano realiza secundariamente. La madre Hipólita de Jesús (1683, 8), en el *Memorial de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, Tercera Parte, “De las alabanzas de los divinos huesos de Jesucristo”, lib. 1, cap. 3, exclama:

¡Oh dulce Jesús Dios mío! Vos sois el primero en toda buena obra, pues de Vos manan todas, ¿cómo puede ser que nadie se anteponga a Vos? No puede ser pasar delante de Vos, sino que en todo lo bueno de necesidad habéis de ser la guía, en cuyas palabras se humilló de nuevo conociendo claramente que de sí misma nada podía, y que todo le había de venir de la pura bondad de Dios.

¹³ Moción que, si es sobrenatural, será considerada favor gratuito, merced o socorro, propiamente llamada *gracia*.

La necesidad de precedencia de la moción divina es, ante todo, una tesis metafísica. Fray Domingo Báñez (2002, 127) en el capítulo decimonoveno de la célebre *Apología*, lo expone con precisión:

lo que nos resta por decir es que el propio Dios no sólo es el primero en existencia, sino también en aplicar y determinar a la causa segunda a que coopere con Él el efecto que Dios mismo, aquí y ahora, quiere producir según el modo de ser de la causa segunda, esto es, que el efecto se produzca libremente, si la causa segunda es libre.

La razón es que, según Báñez (2002, 127), “es necesario que todo agente dependa al actuar de aquello de lo que depende su ser”. Santo Tomás (1985, 178) en su *Compendio de teología*, cap. 216, enseña que “[d]ebemos observar que lo mismo es comprender la esencia de una cosa, que comprender su virtud”. Y es que, como dice el Aquinate (1985, 182) en el cap. 218: “todas las cosas naturales llegan a fines determinados por medio de la misma naturaleza”. Es decir, que la esencia de algo tiene carácter de medio para ese algo, por cuanto que en virtud suya alcanza su fin. Pero si la esencia está deteriorada, carece de la virtud necesaria para alcanzarlo, y por tanto necesita de una virtud superior (que es la gracia), para remediar dicha insuficiencia. El auxilio divino viene a compensar la *incompletitud esencial del obrar*, propia de la naturaleza caída del ser humano en su estado actual, ayudándolo a conseguir el fin que le es propio.

Esta dependencia de una virtud superior, sin embargo, necesaria por el carácter instrumental de la naturaleza humana (que ha perdido parcialmente su capacidad mediadora), no debe contemplarse *tan sólo* como una imperfección, sino *también* como una fuerza perfeccionadora. Pues, como enseña Domingo Báñez (2002, 126) en el cap. decimonoveno de la *Apología*: “De ahí que la subordinación actual a Dios produzca la perfección de la criatura, pues gracias a ella puede obrar actualmente”.

Solamente el obrar virtuoso, en que la debilidad de la voluntad es compensada con el poder suplementario de la gracia divina, es considerado *poderoso*. La potencia del obrar se reserva a los santos, que cuentan con la ayuda supletoria de la moción divina. Ana Francisca Abarca de Bolea (1994, 45), en su *Vigilia y octavario de su san Juan Baptista*, dice de Milenio, “mayoral de aquellos apriscos” que contextualizan el religioso festejo,

que “se mostró en el cariño más adelantado como en el obrar más poderoso”. El culto religioso, personal e institucional, tiene como función auxiliar la voluntad debilitada con fuerzas sobrenaturales. Esto contribuye al bien común, pues facilita la vida social virtuosa, y compensa de alguna manera la inoperatividad particular para el bien, proporcionando fuerzas renovadas para el servicio al orden público, convirtiendo el obrar del líder en un obrar poderoso. Este poder se debe a la acción sobrenatural, que es tanta que *parece no necesitar* de la naturaleza, que es sólo ya *supuesto de perfección*.

Juan de Palafox (1687, 230) en el cap. 41 de su *Vida interior*, en el cual describe minuciosamente la lista de obras de piedad que realiza durante el día, escribe:

Así acaba la rueda circular de las veinticuatro horas del día, tan sin fatiga, y con tanto consuelo, facilidad y alivio, que se conoce cuán poca parte tiene él en esto, y que donde traba tan poco la naturaleza, todo se lo hace la gracia. Bendito sea Dios por los siglos de los siglos, amen.

A continuación, Palafox (1687, 231) en el título del cap. 42 incluye una mención “del poder de la gracia, y lo que se le facilitan a este pecador las cosas”. La propia acción, por su defecto, puede resultar perjudicial para el camino de perfección, y es por eso que el autor (1687, 234) “deja obrar, cuando Dios quiere obrar”; afirmación que no debe entenderse de una manera quietista, sino de una manera ascética: no entorpecer la acción de la moción divina interponiendo la moción propia, controlando el propio impulso a actuar por cuenta propia. Y es por eso que seguidamente matiza Palafox (1687, 234): “cuanto más ha obrado puntual en sus ejercicios, tanto más se halla obediente a las adoraciones interiores de Dios”. Lo que el autor quiere decir es que “a quien se debe todo [el verdadero obrar] es a su gracia” (234). El propio obrar, entonces, es un obrar *poderoso y propio* cuando es movido por Dios¹⁴; hasta tal punto que, cuanto más movido por Dios, más propiamente humano es. En efecto, el autor (1687, 234) aclara: “pues siendo así, que todo esto lo hace este hombre por sí mismo, lo siente como si lo hiciese otro, y no él mismo. Y en tanto grado conoce que es Dios el que

¹⁴ Más poderoso aún en obras de culto público, por ser de mayor relevancia que las obras privadas, pues el bien común, según enseña el pensamiento escolástico, es superior al bien particular.

obra [...]”. En conclusión, el ser humano depende, para actuar por sí mismo, de la moción divina, y es por ello que el autor exclama (1687, 239-240):

De aquí concluye mi alma con grande gozo, no cabiendo en ella el consuelo, y adora esta conclusión. Luego todo me debo a Dios; luego todo es de Dios, cuanto obrare bueno; luego todo viene de Dios; luego todo me lo ha dado y debo a Dios, y todo quiero ser eternamente de Dios.

Toda esta doctrina, de profundo sabor tomista y agustiniano, se confirma con una cita de la Escritura que es utilizada también por Domingo Báñez para enseñar la eficacia de la gracia. Juan de Palafox (1687, 240), antes de comenzar el capítulo 43, para apoyar sus conclusiones anteriores, trae la cita de 1 Corintios 4, 7¹⁵: “Luego *quid habes, quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Luego toda la vida debo llorar mi miseria, y adorar tan alta misericordia”. Báñez por su parte, contra el voluntarismo de los molinistas, en la Primera Parte de su *Apología*, capítulo segundo, lo explica así (traducción de Hevia Echevarría, en Báñez 2002, 45):

Consideramos que las cuatro partes de la primera afirmación [de Molina] son erróneas, contrarias a la fe católica y derivadas de la herejía pelagiana. Vamos a demostrar que nuestra censura es muy justa; en primer lugar, fundamentándola a partir del célebre testimonio del apóstol San Pablo en la *Primera epístola a los corintios* 4, 7: “Así pues, ¿quién te distingue?” Con estas palabras, San Pablo, según la interpretación común de los santos que vamos a citar, expone la razón por la que ningún fiel debe envanecerse ante nadie; por ello añade: “¿Qué tienes que no te haya sido dado? Si te ha sido dado, ¿por qué te jactas, como si no te hubiera sido dado?” De aquí tomamos el siguiente argumento teológico: Si de dos hombres a los que Dios hace completamente iguales tras recibir auxilios y socorros, uno de ellos se convierte en virtud tan sólo de su libertad, como dice Molina, por hacer un buen uso de estos auxilios, y el otro no se convierte, sin duda, Dios no distingue con sus auxilios y socorros al que se convierte, sino que más bien él mismo, en virtud tan solo de su libertad, se

¹⁵ “Porque, ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?” (Nuevo Testamento 1968, 497).

distingue del otro, convirtiéndose a la fe, mientras el otro permanece en la infidelidad. Y, por ello, quien se convierte en verdad se jactará ante aquel que no se convierte, ya que, en verdad, le dirá: Yo no recibí de Dios más bienes y auxilios que tú y, sin embargo, en virtud tan sólo de mi libertad, que me es propia de forma natural, hice buen uso de los auxilios de la gracia de Dios. Así pues, no es la propia gracia de Dios lo que me distingue de ti, ya que igualmente se nos ha dado a los dos la misma.

VII. Conclusiones

A lo largo de estas consideraciones hemos constatado cómo la convicción de una mudanza a peor de la naturaleza humana, tras el pecado original, suscita en la mentalidad del Siglo de Oro una religiosidad de la propia insuficiencia. Tanto la fragilidad de los hábitos morales, como la subordinación de la voluntad al entendimiento, demandan una fuerza superior restauradora, que es la gracia divina. De la carencia operativa del obrar humano se deduce, por tanto, la necesidad del favor divino. Una religiosidad de insuficiencia conlleva una conciencia de la dependencia del benefactor, que es Dios; con sus mociones gratuitas libremente otorgadas, el Logos divino distingue gratuitamente a unos de otros para que obren rectamente. El buen obrar no es producto principal de la voluntad humana sino de la misericordia divina, libérrima y gratuita. Pues, como escribe Malón de Echaide (1603, f. 127r-127v), en su *Libro de la conversión de la Magdalena*, núm. 18:

Pecan Judas y Caín y Esaú, y san Pedro y David y Aarón, todos estos seis están en pecado, y son iguales en ser deudores a un mismo Señor y acreedor, que es Dios; ya éstos merecen el infierno por sus pecados; Dios como Señor y como a Quien todos deben, y como quien de su hacienda puede hacer lo que fuere servido, sin que nadie le pida cuenta de las obras de su voluntad, y sin que su Majestad esté obligado a darla, dice: Yo quiero, de estos seis, que los tres me paguen, y a los otros tres les quiero remitir la deuda. Yo quiero hacer misericordia con los unos, y no con los otros, pues a nadie la debo. Dios entonces con los unos se muestra misericordioso, con los otros justiciero, y con ninguno apasionado. Así como vos con vuestros deudores lo podríais hacer, que, aunque

perdonéis a los unos y cobréis de los otros, no se pueden quejar de vos, pues al fin os deben vuestra hacienda, y della podéis hacer vuestro gusto.

Esta doctrina está arraigada en los escritores sapienciales áureos. La conciencia de la insuficiencia de la propia capacidad para el obrar recto, trae consigo una espiritualidad de la petición de ayuda y una vida de piedad centrada en el agradecimiento por los bienes recibidos. Los fieles se dirigen a Dios como reparador de la propia incapacidad y dador de las perfecciones necesarias para la consecución de hábitos morales consistentes. Es en este sentido que, en el cap. 9 de su *Alabanza de los de sagrados huesos de Cristo*, en la Tercera Parte de su *Memorial de la Pasión*, la madre Hipólita de Jesús y Rocaberti (1683, 16) medita sobre las palabras del buen ladrón “rogando a su amado Salvador Jesús, que se acordase de ella en quitarle todas las imperfecciones, y en darle las tan deseadas y pedidas virtudes”. La propia acción se considera obstaculizadora, inconveniente o defectible, salvo aquella que ha sido gratuitamente movida por la merced divina¹⁶. La atención al favor divino, pues, no es un rasgo parcial, sino principal, pues determina una religiosidad completa y personal¹⁷.

Comprender esta espiritualidad de insuficiencia es vital para entender mejor algunos sucesos transcendentales. Pero sobre todo, es importante para captar la esencia de la mentalidad de aquellos tiempos áureos, dominados por un providencialismo radical. Sólo comprendiendo cómo la religiosidad de aquel momento estaba marcada por la conciencia de la propia indigencia, podremos comprender adecuadamente el numen que anima sus acontecimientos. A la luz de esta doctrina y de este sentir, se esclarece ampliamente el devenir histórico, cultural y político de aquella época, y cobran sentido alguna de sus manifestaciones.

¹⁶ Por eso Palafox (1687, 293) escribe en su *Vida interior*, cap. 51: “Si acabase de conocer, Señor, que cuanto no hago malo depende de vuestra gracia; si hago algo bueno de vuestra gracia; y esta ansia de serviros es de vuestra gracia, este llamar y suspirar por seguirlos es hija de vuestra gracia, y sólo es mío, Dios mío, sólo aquello que no es vuestro”.

¹⁷ Como escribe Jiménez Silva (2023, 35) de sor Juana de la Encarnación y sus *Cuadernos de los favores divinos*: “Los *Favores divinos* que sor Juana nos relata son, antes que nada, un signo explícito y condensado de una espiritualidad completa de la persona; espiritualidad completa que acoge toda la existencia cotidiana y en la que una mujer como sor Juana despliega (sin pretenderlo seguramente) una ocupación catequética de incorporar vivamente con todo su *yo*, lo eternal a través de ella”.

Referencias bibliográficas

EL SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO. *Edición romana de 1564*. (1845). (Trad. I. LÓPEZ DE AYALA). Barcelona: Imprenta de Benito Espona.

Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=SuihmWq1TiwC>

Nuevo Testamento (1968). (Trad. E. NÁCAR FUSTER – A. COLUNGA CUETO). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

ABARCA DE BOLEA, A. F. (1994). *Vigilia y octavario de San Juan Baptista*, (ed. introd. y notas M. Á. CAMPO GUIRAL). Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, Larumbe.

ACEVEDO, fray L. de (1600). *Marial. Discursos morales en las fiestas de la Reina del Cielo, Nuestra Señora*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=9QXofE4UGtUC>

ANDRADE, A. de. (1660). *Orden de vida para la eterna vida y nuevo arte de servir a Dios*. Madrid: Andrés García de la Iglesia. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=TTFbAAAaAAJ>

ARIAS MONTANO, B. (1739). *Lección cristiana, o tratado de lo que los discípulos de Cristo comúnmente deben saber y cada uno de su parte guardar*, (trad. P. de VALENCIA). Madrid: Juan de Zúñiga. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=Fy1YFrQBHsgC>

— (2003). Libro de la generación o regeneración del hombre o historia del género humano. En C. CHAPARRO GÓMEZ - M. MAÑAS NÚÑEZ (Eds.), *Humanistas extremeños*, (trad. F. NAVARRO et al.). Extremadura: Biblioteca de la literatura Extremeña y Universal. Ediciones 94, S. C. Junta de Extremadura, Consejería de Cultura. Grupo Zeta, elPeriódico.

BÁÑEZ, D. (2002). *Apología de los hermanos dominicos contra la «Concordia» de Luis de Molina*. (Ed., trad. intr. J. A. HEVIA ECHEVARRÍA). Oviedo: Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones.

BORJA, J. de. (1981). *Empresas morales*. (Ed. facsímil, intr. C. BRAVO VILLASANTE). Madrid: Fundación Universitaria Española.

CECILIA DEL NACIMIENTO. (1971). *Obras completas*. (Ed. J. M. DÍAZ CERÓN). Madrid: Editorial de Espiritualidad.

FUENTE, fray M. de la. (1710). *Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual*. Madrid: Imprenta Real, Joseph Rodríguez de Escobar. Facsímil digital de la edición original de 1623 disponible en:

https://play.google.com/store/books/details?id=zA9L_Gas82QC

GARCÍA CÁRCEL, R. (1998). *Las culturas del Siglo de Oro*. Madrid: Historia 16.

GARCÍA VALDÉS, C. C. (2008). Introducción. En F. de QUEVEDO Y VILLEGAS, *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. Madrid: Ediciones Cátedra.

GRANADA, fray L. de. (1986). *Guía de pecadores*, (ed., intr. J. M. BALCELLS). Barcelona: Editorial Planeta, S. A.

HEVIA ECHEVARRÍA, J. A. (2002). La polémica *de auxiliis* y la *Apología* de Báñez. Introducción a la edición española de la *Apología*. En D. BÁÑEZ, *Apología de los hermanos dominicos contra la «Concordia» de Luis de Molina*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno. Pentalfa Ediciones.

JIMÉNEZ SILVA, R. (2023). Estudio fenomenológico, teológico y mistagógico; transcripción; introducción y notas. En JUANA DE LA ENCARNACIÓN, *Cuadernos de los favores divinos*. Toledo: Editorial Ledoria- J. Muñoz Romero, Biblioteca de Autores Toledanos.

JUANA DE LA ENCARNACIÓN. (2023). *Cuadernos de los favores divinos*. (Ed. R. JIMÉNEZ SILVA). Toledo: Editorial Ledoria- J. Muñoz Romero, Biblioteca de Autores Toledanos.

MALÓN DE ECHAIDE, fray P. (1603). *Libro de la conversión de la Magdalena, en que se exponen los tres estados que tuvo de pecadora, y de penitente y de gracia*. Alcalá: Justo Sánchez Crespo. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=mrflQeThu9UC>

MOLINA, A. de. (1758). *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental, reducidos a doctrina y meditaciones, sacados de los santos Padres y Doctores de la Iglesia*. Madrid: Joseph García Lanza. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=cO8ARiWw-b4C>

MURILLO, D. (1598). *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y escala espiritual para la perfección evangelica*. Zaragoza: Lorenzo de Robles. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=JhrnDvNw9tYC>

PALAFOS Y MENDOZA, J. de. (1687). *Vida interior del excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*. Barcelona: Antonio Ferrer y compañía. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=wgUnHvC8fdsC>

QUEVEDO Y VILLEGAS, F. de. (2008). *La cuna y la sepultura. Doctrina moral*. (Ed. C. C. GARCÍA VALDÉS). Madrid: Ediciones Cátedra.

ROCABERTI, H. de J. y. (1683). *De las alabanzas de los divinos huesos de Jesucristo. Tercera Parte del Memorial de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*. Valencia: Francisco Mestre. Digitalizado por Google Books:

<https://play.google.com/store/books/details?id=v-ygO1PtUAC>

TOMÁS DE AQUINO. (1954). *Suma teológica*, vol. V, (trad. T. URDANOZ et al.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

— (1985). *Compendio de teología*, (trad. L. CARBONERO Y SOL). Barcelona: Orbis.

