

La fidelidad de San Miguel de los Santos a Santo Tomás de Aquino en la cuestión de las mociones divinas

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya

amiro@uic.es

Resumen

El objetivo de este artículo es inscribir el *Breve tratado de la tranquilidad del alma*, escrito por San Miguel de los Santos (Vic 1591 – Valladolid 1625), dentro del contexto de la controversia *de auxiliis*. La contribución de este autor posee una característica que la convierte en singular: y es que interviene en esta polémica, posicionándose en favor de la postura «bañeciana» o tomista, no desde la filosofía y la teología escolásticas, sino más bien desde la teología mística. Se trata, pues, de una contribución a una problemática filosófica y teológica, realizada desde la mística.

Palabras clave: San Miguel de los Santos, Tomás de Aquino, *de auxiliis*, Luis de Molina, mística.

Abstract

The aim of this article is to place the *Short Treatise on the Tranquility of the Soul*, written by Michael of the Saints (Vic 1591 – Valladolid 1625), within the context of the controversy *de auxiliis*. This author's contribution has a characteristic that makes it unique: he intervenes in this debate, leaning towards the Thomist position, not from the perspective of scholastic philosophy and theology, but rather from that of mystical theology. It is, therefore, a contribution to a philosophical and theological problem, made from the mysticism.

Keywords: Saint Michael of the Saints, Thomas Aquinas, *de auxiliis*, Luis de Molina, mysticism.

1. Introducción

El objetivo de este artículo es inscribir el *Breve tratado de la tranquilidad del alma*, escrito por San Miguel de los Santos (Vic 1591 – Valladolid 1625), dentro del contexto de la controversia *de auxiliis*.¹ La contribución de este autor posee una característica que la convierte en singular: y es que interviene en esta polémica, posicionándose en favor de la postura «bañeciana» o tomista, no desde la filosofía y la teología escolásticas, sino más bien desde la teología mística. Se trata, pues, de una contribución a una problemática filosófica y teológica, realizada desde la mística.

2. Contexto de redacción del *Breve tratado*

En otoño de 1614, terminados los tres cursos de Filosofía realizados en Baeza, San Miguel de los Santos se fue a la Universidad de Salamanca, donde realizaría un curso de Teología: el curso 1614-15. Es en este período salmantino donde debemos situar la redacción del *Breve tratado*. Tenemos muy pocos datos del tiempo pasado en Salamanca. Sin embargo, es bien conocido el célebre rapto que tuvo en el aula de Teología del Maestro Agustín Antolínez (1554-1626), catedrático de Prima, quien después sería arzobispo de Santiago de Compostela. He aquí la versión del suceso que ofrece Fray José de Santa María, trinitario descalzo del convento de Baeza: «Estando Él y yo y otros religiosos oyendo la lección de Prima en S. Teología que leía el P. Maestro Antolínez en la Universidad de Salamanca (que murió siendo arzobispo de Santiago de Galicia) llegando a tatar el dicho maestro un punto de la Gloria explicando la materia *De auxiliis*, comenzó el Siervo de Dios a dar las voces que solía cuando se enfervorizaba diciendo: Ea, ea! Y el Maestro y los discípulos se quietaron cesando del punto que iba declarando y de allí a un rato el Maestro volvió al punto dejado y Él volvió a hacer las mismas demostraciones que antes; entonces un religioso de su orden le sacó del aula donde estaba y habiendo salido, dijo el Maestro Antolínez: “un alma endiosada no podrá encubrir las mercedes que Dios le hará”. Todos los estudiantes que estaban por la parte por donde Él salía le besaban el hábito llamándole santo. Sé que el Maestro Antolínez venía a nuestro convento de Salamanca a visitarle y tratarle y comunicaba en cosas espirituales, porque el P. Maestro y arzobispo trataba mucho de ello»².

¹ La edición más reciente del texto es: San Miguel de los Santos, *Breue tractat de la tranquilitat de l'ànima* (Prólogo de Eudaldo Forment, Trad., Intr. y Comentarios de Abel Miró i Comas), Barcelona, Albada, 2025.

² Proceso de Baeza. Fol. 436. El proceso de beatificación ha sido consultado en la copia que se conserva en la Biblioteca Episcopal de Vic. Desde aquí manifiesto mi agradecimiento a su responsable, el Dr. Rafael Ginebra, y a la Sra. Núria Armengol.

Una versión alternativa del hecho nos la ofrece Fray Marcos de San Jerónimo, en el proceso de Madrid: «En este mismo tiempo, yo estaba en Salamanca estudiando en compañía de Él, y oyendo un día la lección que leía el P. Maestro Antolínez, catedrático de Prima que después fue obispo de Santiago, explicando lo mucho que debíamos a la sangre de Cristo, el Siervo de Dios, encendido en amor de Dios, dio tres vuelos en alto en que se levantó tres cuartas en alto sobre las cabezas de los que estaban sentados, y un estudiante, juzgando que podía ser una enfermedad lo quiso detenerlo y yo se lo estorbé porque sabía de lo que procedía y Él se detuvo tres o cuatro credos, con los ojos fijos y levantado en alto, y el P. Maestro Antolínez suspenso cruzados los brazos sobre la cátedra y dijo: “un alma tocada de Dios mal lo puede encubrir”; y con ser al principio de la lección la dejó y no pudo pasar adelante en ella enternecido como estaba de lo que había visto»³.

Entre los dos relatos podemos destacar, principalmente, dos diferencias: el contenido de la lección —en un caso el Maestro hablaba de una cuestión relativa a la controversia *De auxiliis*, mientras que en el otro lo hacía de los méritos de la Sangre de Cristo— y las manifestaciones exteriores del rapto —según Fray José, el Santo profirió algunos gritos y, según Fray Marcos, después de realizar unos saltos extraordinarios se mantuvo durante cierto tiempo «levantado en alto»—. El carácter acusado de estas diferencias nos permite deducir que, con toda probabilidad, se trata de dos hechos distintos.

Nos interesa destacar aquí que, en unas de las lecciones, el profesor estuviera explicando un problema vinculado con las controversias filosóficas y teológicas *De auxiliis*, de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. En ellas, la escuela tomista —representada principalmente por el dominico Domingo Báñez (1528-1604), quien también había sido catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca— se enfrentaba a la molinista —encabezada por el jesuita Luis de Molina (1536-1600)—. El tema de la controversia estribaba en cómo conjugar la potencia infinita de Dios y su omnisciencia con la libertad humana. El Papa Clemente VIII instituyó la «Congregación de los auxilios» con el fin de poner término a dicha polémica, en la que ambos bandos acusaban a sus contrincantes de heterodoxos: los jesuitas, que seguían a Molina, acusaban a los dominicos de calvinistas, y los dominicos, que seguían a Báñez, acusaban a los jesuitas de semipelagianos. La comisión, en la cual se mantuvieron las «disputaciones» entre los dominicos tomistas y los jesuitas molinistas, trabajó durante nueve años (1598-1607). Finalmente, Paulo V puso fin a la contienda sin pronunciarse por ninguna de las dos

³ Proceso de Madrid. Fol. 21.

soluciones presentadas; lo único que impuso fue prudencia y moderación en las críticas mutuas.⁴ En el documento que envió al Maestro general de la Orden de los Predicadores y al General de la Compañía de Jesús (5 de septiembre de 1607), se decía: «En el asunto de los auxilios, el Sumo Pontífice ha concedido permiso tanto a los disputantes como a los consultores, para volver a sus patrias y casas respectivas; y se añadió que su Santidad promulgaría, oportunamente la declaración y determinación que se esperaba. Mas por el mismo Sma. Padre queda con extrema seriedad prohibido que, al tratar esta cuestión, nadie califique a la parte opuesta a la suya o la note con censura alguna [...]. Más bien desea que mutuamente se abstengan de palabras demasiado ásperas que denotan animosidad»⁵.

3. La *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia*

El hecho que suele considerarse como desencadenante de la controversia es la publicación en Lisboa en 1588 de la obra de Molina *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la divina presciencia, la providencia, la predestinación y la reprobación*. Molina presenta su obra como unos comentarios a la Primera Parte de la Suma Teológica del Aquinate, más concretamente del artículo 13 de la cuestión 14, del artículo 6 de la cuestión 19, de toda la cuestión 22 y de toda la cuestión 23. Esos comentarios Molina los divide en *disputationes*, y éstas, a su vez, las subdivide en *miembros*. Como la enseñanza de algunas de las doctrinas de esta obra había sido prohibida ya por la Inquisición española, Molina decidió publicar su libro en Lisboa, donde recibió la aprobación de la Inquisición portuguesa.⁶

4. El fundamento metafísico de la *Concordia*. El «concurso general».

El primer principio de la *Concordia* de Molina —que se comporta como su fundamento metafísico— es que Dios, a través de su «concurso general», influye sobre los actos de las causas segundas, incluyendo entre ellas a los agentes libres. Para entender

⁴ Cf., Forment, Eudaldo, «Metafísica de la libertad: Francisco Marín-Sola», en: ÍDEM, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro, 1998, pp. 205-259.

⁵ Denzinger 1090. Citado por: Canals, Francisco, «Gracia y salvación. Homenaje a Bartolomé María Xiberta, O. C», en: Espíritu, XLIV/112, 1995, pp. 215-220, p. 216.

⁶ Cf., Torrijos, David, *Pedro de Ledesma y los orígenes de la Controversia de auxiliis*, Madrid, Sindéresis, 2024, pp. 57-63.

este principio, conviene precisar en qué consiste este «concurso general» de Dios. Podemos enumerar cuatro características del «concurso general»:

(i) No actúa inmediatamente sobre las causas segundas, sino que actúa *con* las causas segundas sobre las operaciones o efectos de éstas. Cito a Molina: «el concurso general de Dios no es un influjo sobre la causa segunda —es decir, como si la causa segunda obrara y produjera su efecto tras ser movida anteriormente por Él—, sino que es un influjo inmediato *junto con* la causa sobre la acción y el efecto de ésta»⁷. Este principio se aplica tanto a los agentes físicos o naturales como a los agentes libres. Por ejemplo: si el fuego calienta el agua, no es porque Dios influya sobre el fuego y lo mueva a calentar el agua; el influjo divino se dirige inmediatamente sobre el agua, «que recibe el efecto producido simultáneamente por Dios y por el fuego»⁸. De modo análogo, en el caso del agente libre, las facultades del entendimiento y de la voluntad no realizan sus operaciones, que son sus efectos, porque hayan sido movidas por Dios a actuar. Dios influye sobre estas operaciones *junto con* las facultades espirituales, pero no influye directamente sobre estas facultades. Las causas segundas y Dios son «con-causas», causas parciales de un mismo efecto. Aunque el concurso divino sea condición necesaria para la producción de cualquier efecto, no es suficiente; debe concurrir también la acción de la creatura: «la totalidad del efecto se debe tanto a Dios como a las causas segundas; ahora bien, no se debe a Dios ni a las causas segundas como causas totales, sino como causas parciales que al mismo tiempo exigen el concurso y el influjo de la otra causa del mismo modo que, cuando dos hombres empujan una embarcación, este movimiento en su totalidad procede de cada uno de ellos, pero no como causas totales del movimiento, porque cualquiera de ellos produce al mismo tiempo con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento»⁹.

(ii) El concurso divino «es indiferente a diversas acciones o efectos»¹⁰. Dios no mueve a un efecto determinado. Las operaciones de calentar el agua o de querer levantar la mano, por ejemplo, no han sido especificadas por el influjo divino. ¿Quién las ha determinado, entonces? Lo veremos en la tercera característica del «concurso general».

⁷ Molina, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia praedestinatione et reprobatione*, París, P. Lethielleux, 1876, q. 14, a.13, disp. 26.

⁸ Ibíd., q. 14, a.13, disp. 29.

⁹ Ibíd., q. 14, a.13, disp. 26.

¹⁰ Ídem.

(iii) El concurso general «es determinado —con relación a la especie de estas acciones y efectos— por el influjo particular de las causas segundas, que difiere según la diversidad de cada poder operativo para actuar»¹¹. El fuego, de acuerdo con su naturaleza, ha determinado el influjo divino, que en sí mismo es indeterminado, para que sirva para calentar el agua.

(iv) Por último, vamos a ver de qué manera un agente libre determina esta moción indiferente de Dios: «si esta causa es libre, entonces en su propia potestad estará influir de tal modo que produzca una acción en lugar de otra —por ejemplo, querer algo en lugar de rechazarlo, caminar en lugar de estar sentado, producir un artefacto en lugar de otros— o incluso suspender totalmente el influjo divino para que no se produzca ninguna acción»¹². A diferencia de los agentes naturales, como el fuego, que sólo puede especificar el influjo divino de un modo, los agentes libres tienen la capacidad de hacerlo de distintas formas.

5. El fundamento del fundamento

La noción de «concurso general» es el fundamento de toda la *Concordia*. Sin embargo, como señala agudamente Norberto del Prado en su monografía *De gratia et libero arbitrio*, el propio concepto de «concurso general» exige «un postulado metafísico, que necesariamente debe presuponerse, sin el cual los mismos fundamentos de la Concordia parecerán construidos sobre arena»¹³. Este postulado metafísico, que es el corazón de todo el sistema molinista, sostiene que «las causas segundas en general no sólo tienen una causalidad propia [...], sino también una causalidad propia completa, de tal manera que no necesitan recibir ningún otro poder [...] del agente primero, que es Dios, para poder proceder al acto»¹⁴.

6. La posición tomista

Esta observación de Norberto del Prado es, precisamente, es el núcleo metafísico de la controversia *de auxiliis*. En efecto, si la creatura no posee una «causalidad propia

¹¹ Ídem.

¹² Ídem.

¹³ Prado, Norberto del, *De gratia et libero arbitrio*, vol. III, Friburgo, *Consociatio Sancti Pauli*, 1907, cap. 1, p. 10.

¹⁴ Ídem.

completa», si no puede pasar de la potencia al acto sin un influjo divino sobre ella, no podrá afirmarse, como hace Molina, que sea, *junto con* Dios, «con-causa» o «causa parcial», de un mismo efecto. Según la posición tomista, tanto la causa principal, que es Dios, como la causa secundaria, son causas «totales», cada una dentro de su orden: Dios, como causa primera, obra de inmediato las obras de cualquier agente creado, ya sean naturales ya sean voluntarias; al mismo tiempo, el agente creado obra como causa segunda, de modo que, por su subordinación a la causa primera —y exactamente en la misma medida en que está subordinado a ella—, adquiere toda la perfección de su obrar. Dios, por tanto: (1) da al agente un poder operativo permanente (le concede, por ejemplo, la facultad de entender); (2) conserva este poder en el ser (mantiene la facultad de entender, incluso cuando no se está entendiendo nada, como cuando duerme); y (3) aplica este poder operativo a la acción (hace que ahora se esté entendiendo algo).

Así, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, al igual que todo agente finito necesita, en el orden del ente, que Dios le infunda el ser y que lo conserve en él —como el aire requiere la influencia iluminadora del sol para permanecer iluminado—, también precisa, en el orden de la acción, que Dios reduzca su potencia operativa al acto. La distinción real entre la esencia y el ser comporta la necesidad de un «auxilio» de Dios para obrar o, en otras palabras, la necesidad de una «moción» divina que aplique la potencia operativa a la acción.

7. La «verdad fundamental de la filosofía cristiana»

Esta doctrina tomista acerca de las mociones divinas tiene su fundamento metafísico en la piedra angular de todo el sistema filosófico de Santo Tomás, en aquello que Fray Norberto del Prado designó, con cierta audacia, como «la verdad fundamental de la filosofía cristiana»¹⁵. Podemos expresar esta «verdad fundamental» a partir de tres tesis del mismo Aquinate:

(a) «Aquellos que es el ser es la substancia o naturaleza de Dios»¹⁶.

¹⁵ Cf., Prado, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christiana*, Friburgo de Suiza, Consociatio Sancti Pauli, 1911.

¹⁶ Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q. 7, a.2, in c.

(b) «En la substancia intelectual creada se encuentran dos elementos, es decir, la substancia y su ser, que no es substancia, sino aquello que completa, que realiza, que perfecciona a la substancia existente»¹⁷.

(c) «Solamente Dios es su ser, mientras que en todo lo demás la esencia de la cosa difiere de su ser»¹⁸.

Las dos primeras tesis expresan una parte de esta «verdad sublime», que queda expresada en su integridad en la tercera: así como en Dios el ser se identifica con su esencia, en las criaturas se encuentra una diferencia real entre la esencia de la cosa y su ser. Para entender correctamente esta «verdad fundamental», es conveniente investigar qué entiende el Doctor Angélico por «*esse*» o ser:

(i) «El ser es aquello máximamente formal entre todas las cosas [*formalissimum inter omnia*], y es también aquello máximamente comunicable»¹⁹.

(ii) «El ser es el acto último [*actus ultimus*], que es participable por todas las cosas [*participabilis est ab omnibus*], mientras que él no participa de nada»²⁰.

(iii) «El ser es lo más perfecto de todas las cosas [*perfectissimum omnium*], pues se compara con todas las cosas como su acto. En efecto, nada posee actualidad, si no es en la medida que *es*. Por esto, el ser es la actualidad de todas las cosas [*actualitas omnium rerum*], y también de todas las formas [*ipsarum formarum*]»²¹.

(iv) «Llamo “ser” a aquello máximamente perfecto entre todas las cosas [*inter omnia perfectissimum*], lo cual resulta obvio por lo siguiente: porque el acto siempre es más perfecto que la potencia. Pero cualquier forma singular [*forma signata*] no debe considerarse en acto, si no es por el hecho que se le añada el ser. Porque la humanidad o la igneidad pueden considerarse en la medida que se encuentran en potencia en la materia existente, o bien en el poder operativo del agente, o bien en el entendimiento; sin

¹⁷ Ídem, *Summa contra gentiles*, II, cap. 53.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a.1, in c.

¹⁹ Ídem, *Quaestiones disputatae de anima*, a.1, ad 17.

²⁰ *Ibid.*, a.6, ad 2.

²¹ Ídem, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3.

embargo, aquello que posee el ser se constituye como existente en acto [*hoc quod habet esse efficitur actu existens*]»²².

(v) «Aquello que llamo “ser” es la actualidad de todos los actos [*actualitas omnium actuum*] y, por esto, la perfección de todas las perfecciones [*perfectio omnium perfectionum*]»²³.

(vi) «No debe pensarse que a aquello que llamo “ser” se le pueda añadir algo que sea más formal [*formalius*] que él, algo que lo determine [*ipsum determinans*], como el acto a la potencia; ya que el ser es de tal modo que difiere según la esencia de aquello que se le añade para determinarlo. Pero al ser no se le puede añadir nada que le resulte extraño, porque fuera del ser lo único que hay es el *no-ente*, que no puede ser ni forma ni materia»²⁴.

(vii) «Por tanto, el ser no es determinado por otra cosa como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia»²⁵.

(viii) «Y, por este motivo, este ser [*hoc esse*] se distingue de aquel ser [*illo esse*] en la medida que es de tal o de tal naturaleza [...]. El mismo ser de Dios se distingue y se individua respecto cualquier otro ser por el hecho que es ser subsistente por sí mismo [*esse per se subsistens*], sin que le advenga ninguna naturaleza que sea distinta del mismo ser. Pero todo otro ser, que no es subsistente, es necesario que se individúe por la naturaleza y la substancia que subsiste en tal ser. Y en estos casos [en los casos de las cosas que tienen ser pero que no son el mismo ser], es verdadero que el *ser de éste* es distinto del *ser de aquél*, por el hecho que posee otra naturaleza. Así, si hubiera un calor existente por sí mismo [*unus calor per se existens*] sin materia ni sujeto, por eso mismo se distinguiría de todo otro calor; en cambio, los calores existentes en un sujeto no se distinguen por otra cosa que por los sujetos [en los cuales existen]»²⁶.

²² Ídem, *De Potentia*, q. 7, a.2, ad 9.

²³ Ídem.

²⁴ Ídem.

²⁵ Ídem.

²⁶ Ídem.

Podemos resumir el contenido de estos fragmentos diciendo que el ser: (a) es el acto de todas las cosas; (b) lo más perfecto entre todas las cosas; (c) el acto último participable por todas las cosas, sin que él, a su vez, participe de nada; y (d) un principio intrínseco de toda realidad que no es determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia.

8. El influjo divino en el orden del ser y en el orden del obrar

Tal y como hace notar genialmente Norberto del Prado, de la «verdad fundamental» de la Metafísica de Santo Tomás se sigue como una consecuencia inevitable que todos los agentes creados obran impulsados por Dios o, dicho de otro modo, que son premovidos físicamente (es decir, con un influjo efectivo, real, positivo, no meramente moral) por Dios: el hecho que todos los agentes creados posean un ser distinto de su esencia, implica necesariamente que, si no fueran movidos por Dios, no podrían obrar.²⁷

Intentemos reconstruir en tres fases el camino que conduce a esta conclusión.

Primera fase: *la distinción entre la esencia y el ser del agente creado, conlleva una distinción entre la substancia del agente creado y su operación*. El argumento que da Santo Tomás es inequívoco: «es imposible que la acción del ángel o de cualquier otra creatura sea su substancia. Ya que la acción, hablando con propiedad, es la actualidad de la facultad [*actualitas virtutis*], del mismo modo que el ser es la actualidad de la substancia o esencia. Pero es imposible que algo que no sea acto puro, sino que esté mezclado con la potencia, sea su actualidad, porque la actualidad repugna a la potencialidad. Y como solamente Dios es acto puro, únicamente en Él su substancia es su ser y su obrar»²⁸. Si el hombre fuera su entender, y su entender es acto, estaríamos diciendo, entonces, que el hombre es su propio acto y, por tanto, que no hay nada que circunscriba o limite o restrinja este acto. Estaríamos diciendo que el hombre es acto perfectísimo, absoluto, infinito. Estaríamos diciendo, en definitiva, que el hombre es Dios.

²⁷ Cf., Prado, Norberto del, *De gratia et libero arbitrio II. Concordia liberi arbitrii cum divina motione* *juxta S. Augustinum et D. Thomam*, Friburg (Suiza), Consociatio Sancti Pauli, 1907, IV, 3, p. 427.

²⁸ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a.1, in c.

La conclusión es clara: todo ente que posee un ser recibido o, dicho de otro modo, todo ente que no es su ser (sino que posee un ser realmente distinto de su esencia substancial), tampoco es su obrar.

Segunda fase: *si el ser de la creatura difiere de su obrar, de ahí se sigue que la substancia o esencia de la creatura también debe distinguirse de su facultad o potencia operativa*: «En ninguna substancia creada se identifica el ser con la operación; esto únicamente acontece en Dios. Ahora bien, la esencia es el principio del ser, mientras que la facultad es el principio de la operación»²⁹. La razón es clara: el ser y la operación son actos diferentes, porque el principio próximo del ser —que es la esencia— y el principio próximo de la operación —que es la potencia operativa o facultad— también son diferentes.

La tercera fase está implícita en las dos anteriores: *la facultad no puede identificarse con su operación, sino que se relaciona con ella como la potencia con el acto*.

Transitar de esta conclusión a la doctrina tomista de la premoción física es un camino muy natural: «Así como en la línea del ente [*in linea entis*] toda substancia creada, para encontrar su perfecta realización o cumplimiento [*ut complementum*], necesita participar del ser, igualmente, en la línea del obrar [*in linea agendi*], cualquier facultad creada, para encontrar su perfecta realización, necesita participar del obrar. El ser es la perfecta realización de la substancia existente; el obrar es la perfecta realización de la potencia operativa. Ninguna substancia creada posee el ser por sí misma, sino que necesita que se la conduzca al ser para que exista; asimismo, ninguna facultad de la creatura posee por sí misma el acto de la operación, sino que necesita ser movida y conducida a obrar, para que actúe y obre. En consecuencia, es por Dios, cuya sustancia es el ser, y cuya capacidad para obrar es su obrar, que todas las cosas son reducidas de la potencia al acto, tanto en el orden del ser como en el del obrar»³⁰.

Quien, en el orden entitativo, no posee el acto por sí mismo, tampoco podrá poseerlo en el orden del obrar; tendrá que remontarse necesariamente a algo primero que sea su propio ser y su propio obrar; tendrá que remontarse, en definitiva, hasta Dios: «Dios, Ente

²⁹ Ídem, *Quodlibet X*, q. 3, a.1, in c.

³⁰ Prado, Norberto del, *De veritate fundamentali philosophiae christiana*e, Friburgo, Consociationis Sancti Pauli, 1911, IV, 3, pp. 430-1.

por esencia, sostiene todas las cosas en cuanto al ser; Dios, Agente por esencia, sostiene todas las cosas en cuanto al obrar. Dios, Ente por esencia, une en la producción del ente el ser y lo que recibe el ser [es decir, la esencia]; Dios, Agente por esencia, une la facultad o poder operativo de todo agente creado con su propia operación»³¹.

Todo ente creado, en la medida que es ente por participación, es también agente por participación y, por tanto, no puede explicarse ni como ente ni como agente sin recorrer a Dios, que es el Ente Primero y el Agente Primero.

Todo este difícilísimo problema filosófico del influjo divino sobre los agentes creados, en último término, se simplifica enormemente cuando se contempla —como hace Santo Tomás— a la luz de la «verdad fundamental de la filosofía cristiana»; en ella está contenida la respuesta: «todo poder operativo procede de la esencia, y la operación del poder operativo; por tanto, aquello que posee su esencia en virtud de otro [es decir, todo aquello cuya esencia es distinta de su ser], es necesario que posea también el poder [operativo] y la operación en virtud de otro»³².

Nosotros, que no somos por nosotros mismos, tampoco podemos obrar por nosotros mismos, sino que somos y obramos por un influjo de la Causa Primera. La propia filosofía, sin apartarse del raíl de la razón natural, nos lleva a descubrir que cada uno de nosotros necesita la acción de Dios para «empezar a ser», para «seguir siendo» e, incluso, para «obrar».

9. Una intervención a la controversia desde la mística

San Miguel de Santos no interviene en la controversia entre tomistas y molinistas desde la perspectiva de la filosofía o la teología escolástica, sino más bien desde la perspectiva de la teología mística, experimental o afectiva, que es la perspectiva propia del *Breve tratado de la tranquilidad del alma*. La diferencia entre la una y la otra la explica Santo Tomás a partir de un ejemplo: «El conocimiento que poseemos de la bondad o de la voluntad divina es doble. Uno es especulativo, y en este sentido no es lícito preguntarse o tratar de demostrar si la voluntad de Dios es buena [en el sentido de atrayente, deleitable, atractiva] o si Dios es suave. El otro, en cambio, es un conocimiento afectivo o experimental de la divina voluntad o bondad, que se da cuando se experimenta por sí mismo el gusto de la dulzura divina, y así dice Dionisio Areopagita sobre Hieroteo

³¹ Ibíd., p. 431.

³² Ídem, *Super Sententiis*, II, d. 37, q.2, a.2, in c.

[...] que “aprendió las cosas divinas padeciéndolas, por experiencia de ellas [*ex compassione ad ipsa*]”»³³.

Pero es que Santo Tomás no se limitó a reconocer la legitimidad de la «Teología mística», sino que, además, la cultivó con profusión. Todo el mundo reconoce a Fray Tomás de Aquino como un teólogo escolástico, como un maestro en doctrina sagrada — lo cual, indudablemente, era. Pero no debe olvidarse que también era un teólogo místico. Lo explica muy acertadamente Tomás de Vallgornera en el Prólogo de su *Mystica Theologia*, donde dirige las siguientes palabras al Aquinate: «Príncipe de las dos Teologías. Tomás debe interpretarse como un gemelo [*geminus*]. El nombre “gemelo” hace referencia a los números pares, y es el mismo que lo doble o binario. Tú, en tanto que gemelo, eres el Príncipe de la Teología Escolástica y de la Mística. Y en Ti se encuentra singularmente la circunstancia de que la doctrina mística, en tus obras, no está separada de la escolástica, sino que está como pegada o adherida a ella, debido a que posee en la Iglesia la misma autoridad que posee la escolástica»³⁴.

El carácter dual de la teología tomista posee un fundamento biográfico, personal, y es que el propio Aquinate —como dice Dionisio Areopagita acerca de Hieroteo— también gozó del conocimiento experimental de Dios propio de la «Teología Mística». No sólo conocía las cosas divinas por la vía del concepto y del discurso, sino que también las «padecía», las «experimentaba», las «vivía»: «siendo la Teología Mística infundida por el Espíritu Santo y, muy especialmente, en la oración, tú, que eras tan asiduo a la oración, y tan perseverante en la contemplación de las cosas celestiales y divinas, y que experimentaste con frecuencia éxtasis y raptos, mereciste que [el Espíritu Santo] te infundiera de manera tan abundante y copiosa la Teología Mística. Por eso, pueden decirse de ti estas palabras del Psalmo 93 (94): “feliz el hombre al que Tú has enseñado, Señor [*Beatus homo quem tu erudieris, Domine*]”»³⁵.

Al mismo tiempo, empero, la doctrina mística de Santo Tomás, a pesar de distinguirse de la escolástica, tampoco puede considerarse como completamente independiente o desligada de ella. De hecho, dice Vallgornera, está fundada sobre los principios de la «teología escolástica», que presupone las aportaciones de la filosofía y, muy especialmente, de la Metafísica, y esto le confiere una particular solidez: «la doctrina

³³ Santo Tomás, *Summa Theologieae*, II-II, q. 97, a.2, ad 2.

³⁴ Tomás de Vallgornera, *Mystica Theologia divi Thomae: utriusque theologiae et scholasticae et mysticae principis*, vol. 1, Turín, Marietti, p. xvi.

³⁵ Ídem.

mística de Santo Tomás posee tanta autoridad precisamente por el hecho de que está fundada en la doctrina escolástica [...]. Esta doctrina mística, que no entra en contradicción [*quae non repugnat*] con los principios de la doctrina escolástica, posee un fundamento sólido y, por eso, los lectores que leen la Teología Mística de Santo Tomás, la encuentran muy firme y bien fundada»³⁶.

El *Breve tratado* de San Miguel de los Santos, si bien en el aspecto externo no posee la estructura de un artículo escolástico, no deja, por este motivo, de estar en perfecta consonancia con la teología de la Escuela y, muy especialmente, con la de Santo Tomás. Puede aplicarse al opúsculo del fraile trinitario lo mismo que Vallgornera dice sobre la Teología mística de Santo Tomás: está fundado en la Teología escolástica, pero este fundamento, en la obra del Serafín de Ausona, no está presente de forma manifiesta, sino implícita, latente.

10. La tranquilidad del alma y las mociones divinas

Las expresiones que utiliza San Miguel de los Santos para describir el bien último al que puede aspirar el hombre en la vida presente, es decir, el «estado de tranquilidad», presuponen una completa docilidad o pasividad de las potencias del alma respecto a la moción divina; docilidad que, como ya se ha indicado, no sólo no impide que el agente creado obre por sí mismo, sino que, además, lo posibilita. Veamos algunas de estas citas:

(a) «Es tan grande la diferencia de este estado a los demás [...] como el modo de proceder de los del cielo a los de la tierra [...]. Tienen los de este estado grande semejanza con los del cielo y con los niños, por estar en su primera sencillez e inocencia. Pueden llamarse bienaventurados niños, porque así como en el cielo ni quieren sino lo que Dios quiere (que es una condición sin la cual no podrían ser bienaventurados), así los de este estado no quieren sino lo que Dios quiere que quieran»³⁷.

(b) «A muchos de los que están en otros estados les parecerá que ellos también quieren lo que Dios quiere que quieran, mas sepan que si en lo interior sienten alguna cosa particular aunque sean deseos (como no sea querer lo que Dios quiere que quieran), no

³⁶ Ibíd., p. xvii.

³⁷ Sant Miquel dels Sants, *Breve tratado de la tranquilidad del alma*, V, n.20.

diría yo que quieren lo que Dios quiere que quieran, sino que ellos quieren que quiera Dios lo que quieren»³⁸.

(c) «[...] en ningún otro estado querrán lo que Dios quiere que quieran, sino los que han llegado a este del que tratamos. Estos se encuentran en la verdad por estar ya desnudos de todas las criaturas, potencias, sentidos, pasiones y sentimientos. En llegando a esta desnudez que aquí se dice, no tienen otra cosa que hacer, sino cooperar en lo que Dios quisiere hacer y obrar *en* ellos»³⁹.

(d) «[...] así como los que aquí llegan, no quieren sino lo que su Padre (que es Dios) quiere, así podemos decir de los niños que no quieren sino lo que sus padres quieren que quieran; y así como se dice de los que llegan a este estado, que no tienen sentidos, potencias, pasiones ni sentimientos, también de los niños se puede decir lo mismo, pues tampoco usan de todas estas cosas; y si acaso usan de ellas, se reputa como si no usaran»⁴⁰.

11. Autonomía y docilidad

Estas expresiones están muy lejos de la metáfora molinista «como dos que arrastran una nave», referida al carácter paralelo y simultáneo de la acción divina y de la acción de la libertad humana respecto a la causación del acto bueno. De forma experimental, afectiva, vivencial, San Miguel toma partido por una de las doctrinas metafísicas en disputa a la hora de explicar la compatibilidad de la acción libre del hombre con la causalidad divina, la explicación tomista. Cuanto más receptivo sea el hombre respecto a la acción proveniente de Dios, queriendo lo que Dios quiere que quiera, más libre será, porque participará en mayor medida de la libertad divina.

El grado de autonomía —o sea, de capacidad de obrar por uno mismo— es correlativo al grado de docilidad o pasividad del alma respecto a la «moción» divina. Nuestra actividad propia es una actividad «recibida» y, por este motivo, cuanto más intensa sea la recepción, es decir, el influjo del agente divino sobre la potencia operativa, más «nuestra» será la actividad, más «propia», más «íntima». Y no debe extrañarnos que así sea, porque nuestro propio yo es, bien mirado, un yo recibido. Mi «yo» —que es la vivencia que poseo

³⁸ Ibíd., VI, n. 24.

³⁹ Ibíd., n. 26.

⁴⁰ Ibíd., VII, n. 28.

de lo que hay de más íntimo y profundo en mí, es decir, de mi «ser» personal— no es algo que me pertenezca como propio: de la misma manera que he necesitado la acción de Dios para «empezar a ser», sigo necesitándola de manera ininterrumpida para mí mi permanencia, como tampoco hay nada que justifique mi origen.

El hombre —y, con él, cualquier criatura— no puede compararse con Dios como una luz con otra más brillante, como «algo bueno» comparado con «algo mejor», ya que, por grande que fuera la distancia entre los dos extremos, la criatura siempre podría «sumar» o «añadir» a la perfección de Dios, la suya propia, y esta distancia nunca sería, estrictamente hablando, *infinita*.

En realidad, la criatura —y el hombre no es una excepción— no puede reducirse a un mismo género con el Creador; bajo ninguna hipótesis puede «sumarse» con Él, como si fuera una cosa que se añadiera a otra cosa. Es una pura sombra, una refugencia de la luz divina: todo lo que es está constituido por la relación que lo enlaza con Dios, con quien se compara como «algo bueno» con «la misma Bondad», con la Bondad incircumscripta, ilimitada, que encierra en sí toda perfección, que si ha creado al mundo y lo ha ordenado a Sí mismo como a su fin último y necesario, ha sido únicamente por su liberalidad extrema, que no piensa sino en comunicar a los demás —a modo de participación, de préstamo, de depósito— el Bien infinito que posee en sí mismo. Sin este enlace con Dios, tanto en el orden del ente, como en el orden de la acción, el hombre y cualquier ente creado es, considerado únicamente según aquello que tiene de propio, una pura y absoluta «nulidad»: «*El nombre de “ser” no conviene, con todo rigor y propiedad, al ente finito*. La criatura “es”, tan sólo, en un sentido disminuido de la palabra. “Ser”, en toda plenitud; en tanto que implica aquel modo último de actualidad que confiere realidad y perfección a toda forma; aquello que en nuestro hablar humano, sumergido en el tiempo, expresaríamos con la fórmula “*estar siendo*”, no es algo constitutivo de la criatura, algo consubstancial suyo. “Ser” como nombre, como sujeto; “ser” como “acto”, como ejercicio, no son, en la criatura, una misma realidad. El “ser”, en la criatura, no constituye “su ser”; constituye, a lo más, su “haber”; no un haber en propiedad, sino, tan sólo, prestado en depósito y del cual ha de estar dispuesto (como aquellos siervos del Evangelio a quienes su Señor confió unos denarios) a dar en todo momento cuenta. La Criatura es lo que es tan sólo porque Dios, escondido en su fondo, “hace que sea”. Toda determinación suya; toda operación suya; la desviación misma de su obrar, que constituye, en la criatura libre, el pecado, presuponen esta *radicación suya en Dios*, la recepción de un *influjo actual de Dios* sin el cual ni la energía misma que en el pecado

invierte le quedaría. Abandonada a sí misma sería lo puramente inerte, lo puramente informe; una recaída en la nada. La criatura está bañada en Dios hasta cuando le desprecia o le insulta. ¡Trágica audacia de un ser que ha logrado hacer compatible con su Ley fundamental la violación de esta Ley!»⁴¹.

En este contexto se entiende perfectamente que el «estado de tranquilidad» —que es, en palabras de San Miguel de los Santos, «la suma de la perfección que en este valle de lágrimas se puede alcanzar y lo inmediato a la bienaventuranza»⁴²—, consista en un pleno abandono a las «mociones divinas», esto es, en «querer lo que Dios quiere que quiera». Como ya hemos indicado, la participación de San Miguel en esta controversia no es por la vía especulativa, sino por la afectiva o experimental o mística. Lo expresa con gran precisión Josep Torras i Bages en una nota bibliográfica que publicó, en el *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Vic*, de 15 de septiembre de 1915, sobre el *Breve tratado de la tranquilidad del alma*: «El tratado completa el retrato espiritual de nuestro compatrio y patrono, porque lo escribió extrayendo la doctrina en él contenida de los archivos de su corazón. Es como el proceso seguido por nuestro extático contemplativo para llegar a la unión con Dios. De este escrito de San Miguel puede decirse lo que del evangelista San Juan dijo San Agustín: “quod biberat eructabat [lo que bebía lo eructaba]”. Y la simplicidad y claridad con que dice cosas tan extraordinarias de la santidad contemplativa, manifiestan el carácter que distinguía al hijo de Vic, puesto que la doctrina contenida en el opúsculo no la adquirió el Santo por vía de estudio científico, sino por propia experiencia. El opúsculo es la explicación del cambio de corazones que se verificó en San Miguel; es la explicación de la transformación del hombre mediante la gracia y el esfuerzo personal»⁴³.

⁴¹ Bofill, Jaume, «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», *Cristiandad*, núm. 143, 1951, pp. 108-109, p. 109. En un sentido semejante se expresa la santa colombiana Laura Montoya: «Siento de un modo muy vivo, la bondad de Dios al crearme. Bondad es prodigarse. Al crearme Dios prodigó su Ser con cuanto cabe a lo creada, para que resultara esto que llamo yo. ¡Soy un rasgo de la prodigalidad de Dios, la expresión más viva de su bondad! Pero no soy. Dios es en esto que llamo yo. ¡Cuánta y cuán absoluta dependencia de Dios! ¡Dios mío, me abismo! Qué hermosa es mi posición delante de Ti como creación vuestra. ¡Mi dependencia de tu Ser es un abismo de dependencia! ¡Y tu independencia, de toda criatura, es otro abismo! Cuánto deploro la grosera idea del panteísmo [Montoya, Laura, *Autobiografía*, Medellín, Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, 2013, p. 300]».

⁴² San Miguel de los Santos, «Carta de S. Miguel de los Santos a un superior acerca de la tranquilidad del alma», en: Ídem, *Breue tractat...*, op. cit., n.6, pp. 100-101.

⁴³ Citado en: Gros, Josep, *Vida de Sant Miquel dels Sants*, Barcelona, Foment de la Pietat, 1936, pp. 288-289.

12. Conclusión

Fray Miguel de los Santos, según el obispo tomista Josep Torras i Bages, extrajo la doctrina de su opúsculo «de los archivos de su propio corazón»⁴⁴, pero eso no significa que su texto esté completamente desvinculado de la teología y de la filosofía escolásticas. Pueden aplicarse a San Miguel las mismas palabras que Tomás de Vallgornera vimos que aplicaba a Santo Tomás de Aquino. La doctrina mística de San Miguel de los Santos, al igual que la del Aquinate, no entra en contradicción con la doctrina escolástica, sino que está fundada sobre los principios de ésta; a diferencia del Doctor Angélico, sin embargo, el patrono de la ciudad de Vic no explicita estos principios en su *Breve tratado*, aunque no por eso dejan de estar presentes y de ejercer su influjo.

La anécdota relatada por Fray José de Santa María, en la que sitúa a San Miguel de Santos en una clase sobre el problema filosófico-teológico más candente del momento, el de los auxilios divinos, es particularmente valiosa; muestra de una manera muy práctica cómo una doctrina especulativa es recibida por San Miguel de los Santos de forma vivencial, espiritual, afectiva. En síntesis, la posición filosófica de la escuela de Santo Tomás en la *controversia de auxiliis* vemos como se transforma, en San Miguel, en experiencia espiritual.

Barcelona, 29 de septiembre de 2025,
Fiesta de San Miguel Arcángel

⁴⁴ Ídem.

Referencias bibliográficas

Bofill, Jaume (1951). «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», *Cristiandad*, núm. 143, pp. 108-109.

Canals, Francisco (1995). «Gracia y salvación. Homenaje a Bartolomé María Xiberta, O. C», en: *Espíritu*, XLIV/112, pp. 215-220.

Forment, Eudaldo (1998). «Metafísica de la libertad: Francisco Marín-Sola», en: ÍDEM, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro, pp. 205-259.

Miguel de los Santos, San (2025). *Breu tractat de la tranquil·litat de l'ànima* (Prólogo de Eudaldo Forment, Trad., Intr. y Comentarios de Abel Miró i Comas), Barcelona, Albada.

Gros, Josep (1936). *Vida de Sant Miquel dels Sants*, Barcelona, Foment de la Pietat.

Molina, Luis de (1876). *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia praedestinatione et reprobatione*, París, P. Lethielleux.

Montoya, Laura, Santa (2013). *Autobiografía*, Medellín, Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena.

Prado, Norberto del (1907). *De gratia et liberto arbitrio*, 3 vols., Friburgo, *Consociatio Sancti Pauli*, 1907.

Prado, Norberto del (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christiana*e, Friburgo de Suiza, Consociatio Sancti Pauli.

Tomás de Aquino (1888-1906). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vols. IV-XI. Summa Theologiae cum commentariis Caietani*. Ex Typographia Polyglotta.

Tomás de Aquino (1918-1930). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vols. XIII-XVI. Summa contra Gentiles*. Typis Riccardi Garroni.

Tomás de Aquino (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, vol. 2* (Ed. P. Mandonnet). P. Lethielleux.

Tomás de Aquino (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*. In *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, vol. 2* (ed. P. M. Pession). Marietti.

Tomás de Aquino (1996). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 24/1: Quaestiones disputatae de anima* (Ed. C. Bazán). Comissio Leonina_Éditions Du Cerf.

Tomás de Aquino (1996). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 25/1: Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*. Commissio Leonina-Éditions du Cerf.

Tomás de Vallgornera, *Mystica Theologia diví Thomae: utriusque theologiae et scholasticae et mysticae principis*, 2 vols., Turín, Marietti.