



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>

**FRANCISCO SUÁREZ Y EL *CORPUS MYSTICUM* COMO CLAVE
DE LA CONSTITUCIÓN SOCIOPOLÍTICA Y DE LA
CONVIVENCIA JURÍDICA**

***FRANCISCO SUÁREZ AND THE CORPUS MYSTICUM AS A KEY TO
SOCIO-POLITICAL CONSTITUTION AND
LEGAL COEXISTENCE***

JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS*
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

En este estudio tratamos de entender la controvertida referencia que realiza Francisco Suárez, SJ (1548-1617) al concepto de *corpus mysticum*, cuando lo aplica no ya para explicar la naturaleza social de la Iglesia sino, a su vez específica y diferenciadamente, para expresar el sentido propio de la unión social y política de los diversos

* Director del Archivo de Investigación Francisco Suárez. Investigador principal del Proyecto I+D+i “*Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita*” (PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), junto con Eduardo Ibáñez, donde este artículo se enmarca. <https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>

cuerpos sociales y la fuente de la dimensión normativa y de la estructura constitucional que los configura. Para ello, en primer lugar, tratamos de liberar el acceso a la posible legitimidad del uso de este concepto para explicar la constitución de sujetos colectivos como son las sociedades políticas. En segundo lugar, estudiaremos qué sentido cobra lo "místico" en su teología espiritual y su significatividad e implicaciones para los cuerpos sociales. Y, en tercer lugar, veremos los elementos fundamentales que definen el hecho social y político y su sentido moral y jurídico desde el análisis de Suárez.

Palabras clave: Francisco Suárez, cuerpo místico, teología mística, constitución social, convivencia jurídica, justicia, bien común.

ABSTRACT

In this study I try to understand the controversial reference made by Francisco Suárez, SJ (1548-1617) to the concept of *corpus mysticum*, when he applies it not only to explain the social nature of the Church but, in turn, specifically and distinctly, to express the proper sense of the social and political union of the various social bodies and the source of the normative dimension that configures them. To this end, firstly, I will try to free access to the possible legitimacy of the use of this concept to explain the constitution of collective subjects such as political societies. Secondly, I will study the meaning of the "mystical" in his spiritual theology and its significance and implications for social bodies. And, thirdly, I will look at the fundamental elements that define the social and political fact and its moral and juridical meaning from Suárez's analysis.

Keywords: Francisco Suárez, mystical body, mystical theology, social constitution, juridical coexistence, justice, common good.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿Es adecuado para poder entender y articular social, política y normativamente la convivencia en las sociedades políticas o en la sociedad global usar el término de *corpus mysticum*?

Esta es la opción que asume Suárez en general para identificar y explicar la unidad moral, social y política que conforma cada sociedad particular que supera el mero agregado de individuos que no genera cuerpo. Sin embargo, esta categoría, *prima facie* es extraña a la sensibilidad moderna de cara a poder

explicar la articulación social y política. El giro secularizador en la Modernidad desaconseja emplear terminología de origen religioso y espiritual para explicar la constitución del mundo humano e histórico, así como sus dinanismos y procesualidad. En su caso, el empleo como préstamo, que para algunos habría que considerarlo más bien como un residuo léxico de la época anterior, sería legítimo a condición de su no referencialidad a un horizonte trascendente y de su clausura en un mundo humano y naturalmente autorreferencial.

Sin embargo, en cuestiones como estas se juega el significado de la propuesta intelectual e histórica suareciana que, cuando es vista desde nuestro presente, puede constituir una modernidad alternativa¹ frente a la mera secularización moderna² en cuanto se base en la oposición e incomunicación necesaria entre horizontes a condición de poder liberar y desarrollar la autonomía y la emancipación humana y social. Por el contrario, la distinción de horizontes y de disciplinas que opera en Suárez, no le impide dar cuenta desde el horizonte humano de su apertura y constructividad moral desde la referencia a lo absoluto o a la fuente del bien común como motor de humanización y plenificación en este mundo y de esperanza en un mundo transhistórico.

Además, podría pensarse que no es pertinente el empleo de esta categoría por dos razones de peso que pueden volverse en contra de su uso. En primer lugar, el empleo del concepto de cuerpo místico podría conducir a una posible confusión e identificación entre el orden natural y el orden sobrenatural. Distinción que tiene un papel central en la propia teología católica, como en la filosofía jurídica y política que desarrollan los autores de esta escuela como Suárez, para quien el cuerpo político tiene una finalidad inmanente, pues se ocupa del cuidado y promoción de la felicidad pública de carácter natural³, y no del cuidado

1 Senent-De Frutos, J. A., "Ignatian Modernity as another kind of Modernity", *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Shelkshorn H., (ed.), Vienna University Press, Viena 2016, 153-172. Senent-De Frutos, J. A., "Francisco Suárez and the Complexities of Modernity", *Journal of Jesuit Studies* 6, 2019, pp. 559-576. doi:10.1163/22141332-00604001; Senent-De Frutos, J. A., "La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispana (1540-1767)", *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), H. Pizarro Llorente (dir.), J. García de Castro, M. Moralejo y W. Soto (eds.), Bilbao-Santander- Madrid: Mensajero-Sal Terrae-U. P. Comillas, 2022: 265-297.

2 Sobre la separación entre la teología y a filosofía, y en buena medida, incomunicación entre estas disciplinas para entender e incidir en el mundo jurídico después de la Segunda Escolástica puede verse, entre otros, Ramis Barceló, R. 2021: *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*. 2021, Madrid: Dykinson; Ramis Barceló, R., "¿Por qué ciertos juristas quieren ser filósofos?", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (47), (2023), 547-568. <https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.21>

3 Suárez, F., 1612, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos*, L. III, I, 5: "(...) en una comunidad perfecta es necesario un poder público al cual le corresponda por oficio

de la salvación de las almas en orden a la felicidad sobrenatural. Entonces, ¿está confundiendo Suárez estos planos?

La respuesta nos la da él mismo de forma clara. La Iglesia “es y siempre fue un cuerpo místico formalmente distinto -digámoslo así- del cuerpo político, es decir, ordenado a un fin diverso, a saber, la felicidad sobrenatural y unido con un vínculo diverso, a saber, la unidad de la fe, y que ejercita acciones diversas, las que se refieren al culto a Dios y santificación de las almas”⁴. Dada esa diferencia de constitución, de vinculación y funcional o práctica, el poder que se ejerce en ella para el cumplimiento de su fin no surge del mismo modo que en el cuerpo político natural, pues es un *poder sobrenatural* ya que “depende de la revelación sobrenatural y el ejercitarlo de un peculiar influjo del Espíritu Santo”⁵. En correlación inversa, el cuerpo místico *político* de índole natural o histórica en su constitución trae causa directa de la actividad humana, y el poder que se ejerce en ella deriva igualmente de sus propias actuaciones⁶. El modo de vinculación, como después veremos, es una unión moral, no basada directamente en la fe, sino en la recta razón. Tampoco hay correspondencia con el modo de ejercer el poder, pues según el orden de la naturaleza, los seres humanos “en las cosas civiles, no se rigen por revelaciones sino por la razón natural”⁷.

Y, en segundo lugar, otra posible inconveniencia de este uso es que puede implicar una sacralización de la comunidad social y política al vincularla con un cuerpo místico, con lo que podría connotar de asociarla a algo definitivo, absoluto, o que se encuentra más allá de la historia en orden a su intocabilidad, su irresponsabilidad ante la sociedad, y a su no perfectibilidad. Por este camino, el cuerpo político sería entendido y tratado de modo mistificado. En ese supuesto, paradójicamente, nos encontraríamos, por un lado, ante una crítica profunda y explícita por parte de Suárez al pretendido *derecho divino de los reyes* que realiza en su célebre obra la *Defensio fidei*⁸, y por otro, una sacralización conservadora de la comunidad o sociedad política en la forma del dominio político

buscar y procurar el bien común”. Coimbra. (En adelante *DL*).

4 *DL*, L. IV, II, 1. Para una visión conjunta de la propuesta eclesiológica de Suárez, *vid.* Demeuse, Erick J., *Unity and Catholicity in Christ. The Ecclesiology of Francisco Suárez, S.J.*, Oxford: Oxford University Press, 2022.

5 *Ibid.*

6 Así, el poder“(…) inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente en alguna persona como en autoridad suprema [*in supremo principe*], es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad” (*DL*, III, IV, 5).

7 *DL*, L. III, IV, 2.

8 Suárez, F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. Coimbra, 1613. (En adelante *DF*).

específico a la que estuviera sometida.

Sin embargo, el uso del concepto de cuerpo místico para explicar el vínculo social, lo realiza ya profusamente en el tratado *De legibus ac Deo legislatore*, justamente donde con anterioridad ya había asentado el fundamento de esta crítica suareciana a la supuesta intocabilidad e irresponsabilidad social del poder instituido por el consentimiento comunitario y ante la propia comunidad. En esta obra declara, “la razón natural dicta que no es necesario ni siquiera conveniente a tal naturaleza el tener este poder en la comunidad de una manera inmutable, pues, tomado así este poder sin añadir ninguna determinación ni hacer cambio alguno, apenas podría hacer uso de él; luego la naturaleza y su autor lo dan de forma que pueda hacerse cambio en él como más convenga para el bien común”⁹.

Por ello, ni lo primero, ni lo segundo, opera en el análisis y en la propuesta suareciana. No hay confusión de planos, pero tampoco un cierre comunicativo dogmático entre ellos, sino más bien, como después veremos, una apertura desde el horizonte humano y político a un cierto dinamismo inmanente de trascendencia histórica, en el cual se dialoga también con lo que se interpreta por su calidad ética como divino o como presencia de Dios o del Espíritu Santo en los dinámicos humanos y sociales y que justamente se asocian a las dinámicas alineadas con el bien común o el bien más universal y al proceso de rectificación de la voluntad ante la inadecuación de los afectos desordenados que impiden el ejercicio de las virtudes y de la recta razón¹⁰. Tampoco hay una sacralización e indisponibilidad del orden sociopolítico generado en un momento de la historia. La responsabilidad y la agencia humana o social se mantiene en todo momento en orden a la búsqueda y consecución de la felicidad natural, así como el discernimiento de la actuación del poder público en orden al bien común¹¹. El poder

9 DL, L. III, III, 8. De igual modo, precisa el camino del cambio en el poder instituido, pues “no se da en ella de una manera inmutable, sino que por el consentimiento de la misma comunidad o por otro camino justo puede ser quitado al que lo tiene y trasferido a otro” (DL, L. III, III, 7). Szilárd Tattay, “Chapter 13 Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?”. In Francisco Suárez (1548–1617), (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019) doi: https://doi.org/10.1163/9789004395657_015; José Ángel García Cuadrado, 2017. “Francisco Suárez: Entre El Absolutismo Y La Democracia / Francisco Suárez: Between Absolutisme and Democracy”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 12 (diciembre):169-78. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/XII-EMO8>.

10 Senent-De Frutos, J. A., “Recta ratio, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez”. *Mediaevalia. Textos e estudos*, 41: 389-406. doi: <http://doi.org/10.21747/21836884/med41a30>

11 Font Oporto, P. 2019. “Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesásticas* 14: 239-63. <http://dx.doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>; Font Oporto, Pablo. “Chapter 11 Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos al poder”. In Francisco Suárez (1548–1617), (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019) doi:

es una mediación, no un absoluto social. La sujeción política, la *servidumbre política* (o “esclavitud política”, traducción literalista y equívoca en nuestros días¹²), es únicamente entendida como una sumisión en el orden civil o *sujeción civil* bajo un *dominio jurisdiccional y no despótico*¹³, por tanto, el poder está sujeto a límites jurídicos, y los sujetos bajo el poder no se encuentran alienados de su estatus jurídico frente al poder institucional. En el marco constitucional o jurídico de límites y cauces del poder político, este poder no es lo último de la relación social, sino que es instrumental y preciso para el cuidado del bien común. Por tanto, no hay en la explicación suareciana del poder una presunta sacralización o una visión totalitaria del poder implícita u operante en su concepción.

Así, es razonable conceder el beneficio de la duda a Suárez, y esto nos permitirá sostener y desplegar la pregunta más libremente de prejuicios contemporáneos que desde direcciones cruzadas se aplican a Suárez, unas veces provenientes de posiciones materialmente secularistas, otras desde críticas teológicas afines a la restauración neoescolástica y al neotomismo que persisten desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, en cuanto tomen a Suárez como blanco de interpretaciones unilaterales y reductoras¹⁴. En suma, consideramos aquí, por

https://doi.org/10.1163/9789004395657_013; *Idem*, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Granada: Comares, 2019.

12 El propio Suárez deja igualmente claro que esta *servitus politica*, es decir, sujeción política, servidumbre o “esclavitud” (decimos, como errónea o equívocamente se ha entendido), no es identificable con la esclavitud en otras épocas históricas, ni con el sentido que hoy cobra esta institución en la actualidad como cosificación y alienación plena del esclavizado. Si fuera así traducible literalmente por “esclavitud política”, implicaría negar la condición jurídica de sujetos a cualquier miembro de la comunidad política donde el poder es ejercido, pues no habría subjetividad jurídica propia, ni dominio propio de cada persona, ni reserva de derechos inalienables tales como el derecho a la vida, ni límites por la institucionalización jurídica al ejercicio del poder. Justamente que la razón de la existencia del poder no es estructural e institucionalmente el despotismo, sino en su caso como un abuso o perversión del mismo, es lo que Suárez trata de mostrar con sus análisis. Cf. Gómez Robledo, I., *El origen del Poder Político según Francisco Suárez*, México: Ed. Jus, 1949, 134; De la Torre Rangel, J. A., “Mandar obedeciendo. Poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo”, *Isonomía*, 12, 2000, 183-184.

También es cierto, y dicho sea en descargo de quienes se ven sorprendidos por este uso y atrapados por el sentido actual que cobra el significado de esta institución al aplicarlo directamente a la explicación suareciana del poder, que el mero uso suareciano del término *servitus*, con independencia del sentido técnico o preciso que le da Suárez en su obra, facilita la confusión actual.

13 Así, Suárez establece con meridiana claridad: “el poder de soberanía [*potestas superior*] es una especie de dominio [*dominii*]; ahora bien, este dominio no es tal que a él corresponda una verdadera esclavitud despótica [*propia servitus despotica*] sino una sujeción civil; luego es un dominio de jurisdicción [*dominium iurisdictionis*] cual se da en el soberano [*principe*] o el rey” (*DL*, L. III, I, 7).

14 Desde este trasfondo, el empeño de Suárez de emplear el concepto de cuerpo místico para explicar también las realidades políticas naturales, no sólo la de la Iglesia, a pesar de las diferencias estructurales entre uno y otro cuerpo que Suárez aclara expresamente, podría ser visto, al igual que en

las razones expuestas y por mostrar en adelante, que no sólo es lícito emplear el término salvando esas posibles dificultades, sino que asumimos la hipótesis de trabajo de su positiva contribución al entendimiento y tratamiento de las realidades sociales y políticas a partir del mismo, sin incurrir ni en la sacralización del orden social y político, ni en la confusión de planos entre lo natural y sobrenatural, ni en una exclusión de cualquier posibilidad de correlación entre estos órdenes dotada de relevancia social, pública y ética, posición que es más propia de la secularización hegemónica¹⁵ en la Modernidad, que de una modernidad alternativa, diferenciada y posibilitadora del pluralismo¹⁶, ya que desde hoy podemos mejor entender el sentido propio de la posición suareciana y su posible fecundidad histórica, pasada y futura.

En esta línea, y para deshacer equívocos o aproximaciones científicas simplificadoras, tratamos aquí de hacer un diálogo con su obra que rompa las

otros autores, como una supuesta “monstruosidad intelectual”, una revitalización de la lucha entre orden político y orden eclesiástico, o incluso una suerte de argumentación pro “imperialismo papal”. Tal no es caso, ni el uso que adopta Suárez. Cf. H. de Lubac: “Giles of Rome, Matthew of Aquasparta, and Alvaro Pelayo, would say: ‘the mystical body is one’. But in thus applying to the juridical and social order a word whose resonances were entirely ‘mystical’ and spiritual, their doctrine would mark a sort of degeneration of the mystical body, exposing ecclesiastical power to the resentment of secular rulers and to the polemics of their theologians. This is the origin of the bitter and prolonged arguments that dominated the final centuries of the Middle Ages, reviving in another guise the old struggle between the priesthood and the empire. In a certain way these arguments turned on the unity between the mystical body and its head. The time was certainly past when someone like Peter Damian could still speak of the kingdom and the priesthood as of the two heads of the world. Now such language was universally condemned. The papal theologians said: for fear of creating a monster, a single body can only have a single head: its one and only head is the Pope. To which the royal theologians gave a threefold response. Either, admitting the premises of their adversaries, they insisted, in terms of the analogy with the human body, on a role for the heart as essential as that of the head: and would not that heart of the mystical body be the prince, king or emperor, who had sovereignty over temporal matters? Or else it was the unity of the body itself that they opposed: next to the mystical body that is the Church, and before it, was there not another great collective body, that natural body formed by the human race? And if it could be said of the Pope that he is the ‘head of the Church’, should it not then be said of the emperor that he is head of the world? Could not the body of the laity and the body of the clergy therefore each have its own head, without risking any talk of monsters? Lastly, and more radically, others refused to envisage for the mystical body any head other than Christ himself, and, in a spirited counter-offensive, it was the partisans of papal imperialism whom they accused of having given birth to an intellectual monster.” *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, trans. Gemma Simmonds with Richard Price and Christopher Stephens (Notre Dame: Notre Dame Press, 2007), 211.

15 Entendemos aquí por secularización hegemónica un largo proceso, primero ilustrado liberal, y posteriormente positivista, y no de *modalidades de secularización* como acontece históricamente en distintas sociedades en la distinta configuración del elemento religioso en el espacio público. Senent-De Frutos, J. A. 2013. “Sujeto libre y discernimiento de la ley”, *Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes*, Sánchez Rubio, D. y Senent, J.A. (eds.), Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, Aguascalientes, 133-47.

16 Sobre esta cuestión de la modernidad diferenciada que se desarrolla desde la tradición jesuita como “modernidad ignaciana”, y el sentido que cobra la obra de Suárez, vid. sup. n. 1.

censuras intelectuales que estructuran los diversos objetos de conocimiento y que marcan lo que queda fuera del campo de cada disciplina, para transitar por un camino transdisciplinario que nos permita dar cuenta de forma no reductora ni disgregadora de lo que conforma la complejidad de la realidad tratada. Por ello, el sentido de lo místico en Suárez como núcleo explicativo de lo socio-normativo ha de ser reconstruido desde lo que acontece en la vida mística o actos místicos, que son considerados en la teología espiritual o teología mística de Suárez, sin cuya luz esta referencia no deja de ser ininteligible e inaplicable.

II. SENTIDO DE LO MÍSTICO EN SUÁREZ DESDE SU TEOLOGÍA MÍSTICA E IMPLICACIONES PARA LA RELACIÓN SOCIAL

Suele ser común cuando se indaga en el sentido de lo místico, también para explicar a Suárez, acudir a su sentido etimológico¹⁷. A partir de ahí, se vincula con el ámbito de lo misterioso, de lo no accesible por arcano, escondido o que escapa al entendimiento humano¹⁸. Sin embargo, para Suárez no es ese el camino primario de acercamiento a lo místico. Si la remisión al sentido de lo místico fuera desde esa dirección principal no sería pertinente reivindicar su uso científico o teórico para explicar aquello en lo que primigeniamente consiste la comunidad política.

En el contexto de la teología mística de Suárez¹⁹, lo místico es el ámbito relacional donde se da la experiencia de *unión* con Dios. Interpretando la

17 Muñoz, C. y Cuccia, E. J. “Apuntes sobre el pueblo como cuerpo místico. Del papa Francisco a Suárez, y vuelta”. *Franciscanum* 171, Vol. LXI (2019), 154 y ss.

18 En este sentido habitual de lo místico, nos dice el *Diccionario de autoridades* (1734) que es: “Lo que incluye mysterio o razón oculta”. Sin embargo, en el uso eclesiológico, y político-jurídico del término en Suárez, no se dirige en esta dirección de la opacidad o inaccesibilidad significativa de la experiencia mística, en cuanto que puede ser reconocible en sus elementos y consecuencias.

19 Esta dimensión mística de su teología escolástica, como presencia, objeto y clave hermenéutica de su obra, es hoy bastante descuidada por los estudios habituales acerca del pensamiento suareciano, quizá porque se suele desconocer o pasar de largo sobre el trasfondo místico y experiencial que “inverosímilmente” está operando en este autor escolástico como núcleo integrador y existencial que fecunda sus estudios y magisterio, como el propio Suárez se encargó de advertir a sus lectores: “esta ha sido siempre la meta de mi obra: que los hombres conocieran más a Dios, y se unieran más ardiente y santamente”, Proemio, *De religione*, Opera Omnia, XIII, París: Vivès 1859 [1608], 1.

Cf. Elorduy, E., “La teología mística de Suárez”, 1943, *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana*, nº 15, 203-230; Castillo, J. M., 1965, “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 69-178; Castillo, J. M., 1966, “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29, 5-85; Suárez, F., 2003, *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*; Introducción, notas y comentario de Josep Giménez Melià, (Bilbao-Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2003).

teología mística anterior²⁰, es la experiencia de la unión afectiva con Dios que se da en los actos místicos o contemplativos y que abre a la familiaridad y al entendimiento del Otro, aun sin negar su trascendencia y alteridad radical. El ejercicio de la mística implica una relación personal o entre sujetos (aun dada en este caso la diferencia esencial u ontológica) sostenida en la intimidad espiritual por el amor o afecto fundamental que mueve al comportamiento debido, como el que se da en la oración, que es un acto de la virtud de la religión²¹. La virtud de la religión es una virtud de índole moral²², señala Suárez, pues es el ámbito del comportamiento debido para con Dios, y en este sentido, es un acto de justicia hacia Dios. Así, el acto de la virtud de la religión, en su razón formal o distintiva, es “cierta justicia y reverencia hacia Dios”²³. Si en esta actividad humana hay, como no podía ser de otro modo, cooperación entre potencias, voluntad, entendimiento, imaginación..., estas se disponen de tal manera que en ellas tienen prevalencia la voluntad movida por un afecto piadoso²⁴, como ámbito propio de la virtud de la religión, que rige e integra los afectos y deseos de todas las virtudes²⁵. Así, en la vía mística el afecto guiado por el amor es el que abre camino a actualizar la posibilidad fundamental o metafísica del encuentro o de la *comunicación y sociabilidad natural*, así como al entendimiento y práctica de la relación debida para con el otro:

20 En su tratado sobre la virtud de la religión (*De religione*. Tractatus I De virtute et statu religionis, L. II, XIII. En adelante, *Tractatus de virtute et statu religionis*), cita a san Buenaventura (1217/8-1275) como referencia que él sigue, además de a Dionisio, y sus respectivas obras sobre teología mística. Así, en el caso de san Buenaventura le atribuye (como era común en su época) la *Theologia mystica*. Sin embargo, la obra a la que remite Suárez como clave para interpretar el sentido de lo místico es de un teólogo cartujo de la segunda mitad del siglo XIII, que fue en parte coetáneo de Buenaventura, como es Hugo de Balma (fallecido en 1305), cuya *Theologia mystica* fue atribuida en la Edad Media y en la Época Moderna a san Buenaventura. Los editores de la edición crítica de la *Opera Omnia* de Buenaventura descartaron esta atribución a fines del siglo XIX. Esta obra de Hugo de Balma tenía, a su vez, como referencia la *Theologia mystica* de Dionisio (hoy reconocido como Pseudo Dionisio Aeropagita), aun cuando parece que pudo conocer la obra de Buenaventura. Cf. Pseudo Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada, 2008). Agradezco al prof. Manuel Lázaro Pulido esta indicación sobre Hugo de Balma.

21 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. I, c. IV, 2.

22 Suárez en esto dice seguir a sto. Tomás y a Cayetano.

23 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. I, c. II, n° 7. En este sentido, indica Suárez que “la religión es esencialmente una virtud en referencia a otro, es decir, a Dios. Así como la justicia incluye bajo su objeto al prójimo al que se ordena y en general lo que es hacia otro, y lo considera como fin o termino, así la religión tiende a Dios y en consecuencia lo incluye bajo su objeto” (*Tractatus I*, lib. I, cap. III, 3).

24 Suárez, F., *De religione*. Tractatus IV De oratione, L. I, c. 1, 6. En adelante, *Tractatus de oratione*.

25 Suárez considera la eminencia práctica de esta virtud sobre las demás virtudes, ya que “nos enseña a dar culto y venerar a la causa suprema” (*Tractatus de virtute et statu religionis*, proemio).

“[H]ay una doble vía de ascenso a Dios hasta la unión afectiva con él: a una la llama²⁶ escolástica y a otra mística porque la primera requiere la investigación y el estudio del hombre que del conocimiento de las cosas inferiores llega al conocimiento de Dios y finalmente termina en el afecto y en esta clase de meditación o contemplación confiesa que la voluntad sigue al entendimiento y que el afecto no puede durar sin un previo conocimiento. Pero en la vía mística aprecia que el afecto va delante y que, movido inmediatamente por el Espíritu Santo, se une a Dios por un ardor y atracción inflamada. Y algunas veces dice que tal afecto se da sin pensamiento o conocimiento previo o concomitante y cree que alguna vez el conocimiento procede de ese afecto y así dice: porque lo que siente el afecto lo entiende en verdad el entendimiento (...) y de este contacto queda en la mente un verdadero conocimiento del entendimiento. (...) [E]l afecto preparado por el amor es lo más alto en el espíritu racional y en consecuencia lo más cercano al Espíritu Santo”²⁷.

Al hilo de este acceso, podemos distinguir por ahora al menos tres momentos o niveles de la relación comunitaria: comunidad personal y de amistad, comunidad de bien y comunidad de justicia.

En primer lugar, lo unitivo se está liberando a través del amor de benevolencia, caridad o de amistad, que es lo que se actualiza en la unión mística con Dios, y análogamente, también en la unión social o política. Se da en ello un verdadero amor de amistad, pues “primariamente y por sí mismo se refiere a la persona como objeto, por tanto, (...) nos une al mismo Dios como amigo”²⁸. Podríamos reconocer ahí el momento radical de la unión, que tiene un carácter propiamente personal o *ad personam*, y que libera esa comunión o *comunidad personal*.

En esta misma línea para mostrar el momento interpersonal de la comunidad, apunta también el análisis del modo de relación entre Cristo y su Iglesia,

26 Cf. nota 20.

27 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. II, cap. 13.1. En esta línea, sostiene en la misma obra *De religione*, en su *Tractatus de oratione*, L. II, c. XXX, 36: “el que llega a este estado de contemplación no está solícito por buscar un mayor conocimiento de Dios sino de perfeccionar la unión con él que se hace principalmente por la caridad y la voluntad, y que por tanto en este tema y en el estado del camino, tiene la parte principal. Pero de este mismo afecto con la dulzura y deleite espiritual que le acompaña, se sigue en el entendimiento un cierto conocimiento más íntimo y a su modo más claro de esa misma verdad que contempla el entendimiento que se sigue de los mismos afectos que el alma experimenta en sí con cierta necesidad y sin ninguna distracción de la mente o inquietud y así se perfecciona la contemplación por el amor”.

28 *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. III, n° 10.

en cuanto composición del *corpus mysticum*. Ello puede servirnos si mantenemos el sentido explicativo del concepto también para las realidades sociales del orden natural, podemos ganar una comprensión decisiva en la relación sociopolítica²⁹. Así, recoge Elorduy que la unión del Verbo con la humanidad es *personal*, no es un vínculo físico, es una conexión que incluye la unión moral, pero es de un orden distinto y superior a ella. En esa unión personal se realiza la síntesis de las perfecciones físicas, de los lazos sociales y de los vínculos morales; sin ella no hay perfecciones del mundo físico, porque nada hay positivo y absoluto sin individuación o personalidad³⁰. Por ello, sin unión personal no hay tampoco lazos sociales ni vínculos de amistad, ni sería posible un amor verdadero a las cosas sin que esté fundado en un afecto personal superior al atractivo que sobre las personas pueden ejercer las cosas. Así, sin el dominio que la persona tiene sobre sí mismo y sin las responsabilidades de ese dominio se privaría de fundamento real a la moral y al derecho³¹. En este sentido, la condición de persona sintetiza y fusiona, une y completa, armoniza y dirige las energías físicas, sociales y morales de los seres humanos. Esta forma de unión personal que se da en los cuerpos políticos, también se puede proyectar en la edificación del cuerpo político de la comunidad universal. Los sujetos individuales y propiamente personales no quedan absorbidos, sino que son condición posibilitadora de una nueva subjetividad colectiva, la que puede conformar en la propia comunidad universal.

Pero, a su vez, este trato personal está sostenido por el afecto que “une inmediatamente a la misma persona amada”³², y en su virtud, surge la unión por este tipo de amor distintivo que es el de amistad o amor hacia el otro, y no meramente desde el amor de concupiscencia o para sí³³.

29 Esta unión personal o de persona a persona, señala Elorduy siguiendo a Suárez, que el cuerpo místico de la Iglesia forma con su cabeza que es Cristo, es una “unión cuasi personal” (Elorduy, E., “El cuerpo místico en Suárez”, *Revista Española de Teología*, nº 2, 1942, 469).

30 Elorduy, E., “El cuerpo místico en Suárez”, *op. cit.*, 470.

31 *Ibid.*, 471.

32 *Tractatus de virtute et statu religionis*, *Ibid.* En este sentido, Suárez enfatiza que el afecto une inmediatamente a la misma persona, “y no solamente [al reconocimiento debido] a su gloria”, o en el caso interhumano siguiendo en esta línea de relación y como reconoce en otros lugares, a su justicia, al reconocimiento de lo debido al otro en un sentido primario (*vid. infra*).

33 Suárez, F., *Ms. De beatitudine*, C. 1579. Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid, ff. 91r-92v. (En adelante, *De beatitudine*). Sobre la coordinación en Suárez entre el amor de amistad y el amor de concupiscencia o para sí, que no es de mero antagonismo, ni tampoco de alienación del amor hacia sí y para sí, sino de estricta ordenación y conciliación, *vid. Senent-De Frutos, J. A. (2022) “Francisco Suárez y el bien común de la humanidad”. Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 719-720.

El afecto no es ni solo sentimiento, ni sola voluntad. Es algo más concreto y complejo, a un tiempo. Es la “complacencia provocada en nuestras potencias apetitivas (sensitiva y volitiva) mediante la atracción del bien; esta complacencia desemboca en deseo de unión y empeña a toda la persona”³⁴. Así, ni basta el conocimiento de lo bueno, ni la decisión de la voluntad de encaminarse a ello, sino que es central la configuración concreta y dinámica del amor en el sujeto.

El afecto modulado en este sentido no es entonces una concomitancia paralela de los actos sociales³⁵, o en su caso, del hábito comunitario y social como disposición para el bien del otro o de los otros, sino un cauce fundamental y primario para la actualización de la sociabilidad natural³⁶, en cuanto modulación ordenada de la relación con los otros. La amistad cívica, en cuanto socializa vinculando o uniendo, opera como principio de la interrelación que alcanza también, en última instancia, a la comunidad del género humano. La versión o apertura y relacionalidad personal con todo miembro del género humano, es un hecho antropológico que está orientando la relación debida con todos. No se trata, como se ha apuntado, de que Suárez limite el alcance de la comunidad universal a la comunidad de Estados³⁷ o entre sujetos políticos colectivos, sino de que la relación de justicia con las otras sociedades se arraiga en la amistad intersubjetiva como punto de partida, esto es, en la disposición a tratar al otro como amigo y no como enemigo. Así, la enemistad no está en el origen como principio de interrelación fundante de la socialidad o de la versión a los otros, ni tampoco es el principio normativo fundante del trato debido a los otros.

En segundo lugar, de la comunión o comunidad personal, surge propiamente una *comunidad de bien*, pues el modo que tiene esta orientación del amor es querer el bien en cuanto es para el otro y es, por así decir, un vector de la universalidad del bien querido. El amor de amistad o de caridad es benevolente, lo que mueve a la comunicación y a la ordenación. La amistad humana o caridad

34 Castillo, J. M., 1965, "La afectividad en los Ejercicios según la teología Francisco Suárez", *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 1965, 158.

35 Castillo, J. M., "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28 (1965), 69-178; José María Castillo. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29 (1966), 5-85. Cf. *Entrevista a José María Castillo por Juan Antonio Senent: La afectividad en Francisco Suárez*. 7 de diciembre de 2017, Universidad Loyola Andalucía.

36 O de otro modo, el afecto que configura e integra esencialmente la dinámica de la acción, no es un aditamento o complemento sentimental de la acción. Cuestión distinta es el tipo de afecto implicado en la acción social o ante los otros, y su respectiva fuerza unitiva o disociativa.

37 Cf. Andreas Wagner, "Chapter 15 International Law". In *A Companion to the Spanish Scholastics*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021) doi: https://doi.org/10.1163/9789004296961_017: "The global polity unity is no longer a transnational community of all human beings, but rather a community of states", 419.

“por sí misma se refiere en primer lugar a la benevolencia de la persona para la que se quiere formalmente el bien y precisamente por su bien”³⁸. Si bien el afecto es vector, no es un hecho no modulable y por ello puede haber una ordenación del afecto desde la benevolencia universal, cuya actualización humaniza la mera pertenencia biológica o filética al género humano. Así, la *recta ratio* puede ampliar el alcance del afecto o de la amistad cívica, pero es, a su vez, el afecto benevolente el hecho primario que puede ser ampliado o universalizado. El afecto, en este sentido, no es una suerte de automatismo universal, responde, por así decir, a la índole metafísica humana, desplegándose optativamente esta posibilidad fundamental de humanización ante los otros a través de los actos sociales concretos en que se va ejerciendo.

En este sentido, la amistad cívica que opera como principio de la interrelación humanizadora entre la comunidad del género humano, es condición material de la rectitud de las costumbres, que actúa no sólo entre comunidades o sujetos colectivos, sino entre sujetos individuales o personales³⁹. Ya Vitoria afirmó que “la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y consorcio de los hombres”⁴⁰. Si bien podemos distinguir, como hace Suárez, entre el momento unitivo en un sentido material, y el momento normativo de la unión, como es el sentido de rectitud o justicia en y ante dicha comunidad, es ese momento primario de versión comunitaria unitiva desde la amistad, esa fuerza material socializadora, la que, a su vez, es reconocida intelectivamente y apreciada en su normatividad o capacidad reguladora de la interacción.

En un tercer nivel, se puede distinguir, como hemos avanzado, una *comunidad de justicia*. Hay una relación estructural entre la virtud de la justicia, que cualifica de un modo preciso la relación social, aun en un sentido omnicomprendivo (incluyendo ahí la virtud de la religión), y la virtud de caridad o del amor. Ahora bien, esta relación estructural no implica para Suárez confusión, ni ausencia de distinción de las virtudes. Así, por ejemplo, si la religión es la virtud de justicia para con Dios, y lo realiza “no formalmente por el afecto a la misma persona ni por ella misma o por su bien, sino solamente por la equidad y

38 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. II, 7.

39 Así, indica Suárez, “en todo momento, hay una cierta unidad, no ya sólo específica, sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso a extranjeros y de cualquier nación” (DL, L. II, c. XIX, 9). El signo o indicación normativa expresa la realidad signada a la que remite como su punto de partida y desde donde se despliega normativamente el “signo”.

40 Francisco Vitoria, *De indis prior*, I, 2. en Obras, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960.

honestidad de la justicia”⁴¹. Así, el contexto del análisis de los actos místicos le permite a Suárez ver las correspondencias y correlaciones entre la virtud de la amistad o de la caridad, y la virtud de la justicia (y de la religión):

“concediendo que la amistad humana o la caridad haga bien hacia el prójimo, esto no impide que la justicia, la gratitud y la consideración con las que damos al prójimo algún bien y queremos darlo, sean virtudes distintas de la caridad del prójimo o de la amistad y favor. Así pues, la caridad y la religión se relacionan con Dios como la amistad y la justicia con el prójimo. Porque la caridad de Dios es cierta amistad con él (...). Y la religión es cierta justicia y reverencia hacia Dios (...). [L]a justicia procura darle a otro su derecho; y esto ciertamente, aunque en realidad ceda en bien y provecho de aquel a quien se da lo que se le debe, sin embargo, la justicia misma no busca formalmente este bien o provecho sino la honestidad que se da al establecer la equidad por eso debido”.⁴²

Hay una comunicación de bienes y de reconocimientos al interior de la relación comunitaria o social, pero reconocer al amigo en virtud de un afecto vinculante, querer su bien, favor, o disponerse para la ayuda al prójimo, es distinto de la justicia que procura darle al otro su derecho, aunque como dice Suárez, en realidad o en un sentido material ceda en bien y provecho de aquel a quien se da lo que se le debe. La comunicación de bienes o reconocimientos, que es el ámbito de la amistad y caridad, procura, por así decir, los bienes diversos que se comunican materialmente en la relación social, pero la justicia procura la comunicación *debida*, esto es, la corrección, honestidad o exigibilidad del bien o del trato debido al que se accede en el contexto de la relación social.

Si, como indica Suárez, hay dos vías para la unión social, la vía del entendimiento, intelectual o “escolástica” que genera de modo subsiguiente el afecto unitivo en que radica la actualización de la relación social, en cuanto que la voluntad sigue al entendimiento y el afecto no puede durar sin un previo conocimiento; o bien la “mística” en virtud del afecto unitivo que subtiende la dinámica comunitaria y procura a su modo la generación de la comunidad interpersonal; es pertinente que Suárez elija este segundo modo de la vía mística para explicar lo unitivo y generativo de la relación social. Con ello, Suárez está accediendo a la fundamentalidad y relevancia funcional de los “niveles inferiores” de la subjetividad humana con respecto a los “niveles superiores”⁴³ para la

41 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. III, 10.

42 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. II, 7.

43 Senent-De Frutos, J. A., “Afectividad y conocimiento desde la tradición ignaciana. Relectura desde Francisco Suárez”, en *Affektivität und Erkenntnis. Interkulturelle Annäherungen an eine neue Erkenntniskultur. Dokumentation des XIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (ed.), (Aachen: Wissenschaft Verlag, 2000), 39-58.

generación de lo social o la formación de los cuerpos sociales. Ello no obsta a que los “niveles superiores” puedan y deban reobrar sobre la modulación de los cuerpos sociales, pero no es, por así decir, lo primigenio que libera o posibilita la constitución social. De suyo, en la vía o en el hecho místico (que acontece en la intimidad espiritual con Dios, y si tomamos en serio la explicación suareciana, también en el trato con los otros, la cual puede ser mejor entendida desde la analítica del trato místico con Dios) nos revela que *lo que siente el afecto lo entiende en verdad el entendimiento y de este contacto queda en la mente un verdadero conocimiento del entendimiento*. De donde, como indicó Suárez, el “afecto preparado por el amor es lo más alto en el espíritu racional y en consecuencia lo más cercano al Espíritu Santo”⁴⁴.

Lo relevante, entonces, es que este afecto nos abre a la comunidad y al entendimiento de los otros, y a partir de ahí, a la relación debida ante los otros. Son momentos diferentes, como señala Suárez, pero de suyo están imbricados. Así, el modo de conocer depende del afecto implicado en el ejercicio o despliegue de ese conocimiento. Pero el afecto no es unívoco o se articula siempre del mismo modo, pues puede haber *afectos desordenados*⁴⁵. Pero si hay afectos desordenados no es sólo por una cualificación crítica y racional sobre los mismos, sino porque se alienan o separan de su versión primaria, la cual es reconocida, por así decir, *ex post*, según lo que parece ser una cualidad *ex ante*; que a su vez, es reconocida de dos modos, bien ulteriormente por la crítica racional (vía intelectual o “escolástica”), o bien inmediatamente por medio de la vía del afecto o “mística”, o de los actos o ejercicios místicos que nos reconduce directamente a la experiencia social originaria y fundante, y que nos permite acceder al entendimiento más radical y auténtico del otro, y en este sentido, es fuente de relaciones humanizadoras.

Así, no todo modo de conocimiento sirve humanamente sino aquél en el que opera un “afecto ordenado”. Los afectos se mueven entre dos grandes

https://www.researchgate.net/publication/339540775_Afectividad_y_conocimiento_desde_la_tradicion_ignaciana_Relectura_desde_Francisco_Suarez

44 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. II, cap. 13.1.

45 En la primera anotación del libro de los *Ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola propone la práctica de los ejercicios espirituales como un “modo de quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida” (Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987, nº 1). La corrección de los afectos desordenados en el curso de la vida de los sujetos es una vía para alcanzar el bien propio y alinearse de modo particular cooperadoramente con el bien universal. La “disposición de su vida” no dice sólo referencia al sujeto, sino de aquello y aquellos con los que el sujeto hace su vida. La “voluntad divina” puede ser traducida, en este contexto, como voluntad de bien universal.

polaridades; los que unen, afectos primarios o afectos “divinos”, responsables, convivenciales; o bien afectos divisivos o secundarios, por contraposición a los primeros, “diabólicos”, en cuanto separan, desvinculan y sostienen un modo de actividad humana autorreferencial como si el sujeto fuera irresponsable, pasara de largo de la justicia debida o se declarara independiente de la relación con los otros.

Nos encontramos entonces con el amor como motor más radical del dinamismo humano, para bien y para mal. Si es meramente autorreferencial, desajusta o desordena la realización del sujeto; si se conforma, como dice Suárez, desde la rectitud de la voluntad, se hace inclusivo y tendencialmente universal o cooperador de la universalidad real, pues opera como motor de la comunicación en la línea del bien, o del bien común. El amor de amistad, por la universalidad que vehicula, implica rectitud de la voluntad, y a su vez, esta voluntad recta está en correlación con la voluntad divina⁴⁶. Una y otra son entendidas o explicadas desde su entraña ética, y por ello, se asumen desde un horizonte antropológico, aunque no clausurado en sí mismo. Sobre la voluntad divina, nos dice Suárez que “sólo tiene por objeto el bien universal, sólo ella puede conducir al bien común y al fin universal”⁴⁷.

En esta línea, la actividad mística viene entendida por Suárez como un modo sanar y articular rectamente la sociabilidad real del sujeto. El ejercicio de los actos místicos que se corresponden con los actos espirituales permite ordenarse al sujeto para incorporarse o resituarse en un ámbito de relacionalidad benéfica o en la línea del bien universal o bien común, y es una forma de superar una relacionalidad desordenada en cuanto esta no posibilita su adecuada realización para sí, ni en el entorno de sus relaciones. En este contexto, la ordenación de los afectos tiene una relevancia ético-política central para posibilitar una interacción social o una convivencia dinamizada por el bien común. El camino de las prácticas espirituales de la vida mística, en el sentido ignaciano que Suárez asume, busca conocer a Dios y unirse a él más ardiente y santamente⁴⁸. Si traducimos a un lenguaje secular y antropológico podríamos entenderlo como el cuidado de la rectitud de la voluntad y de los afectos en orden a perfeccionar al sujeto en relación alineado con la posibilitación del conocimiento y consecución del bien universal. Y, por tanto, los sujetos así orientados, han de cuidar hacer presente en sus interacciones la justicia y la solidaridad universal a la que llama

46 Suárez, F., “La voluntad es recta cuando está conforme con la razón recta y con la voluntad divina” (*De beatitudine*, 144v).

47 Suárez, F., *De beatitudine*, 18v.

48 Cf. n. 20.

la voluntad divina en cuanto promoción del bien del universo. En línea con el carisma ignaciano y jesuita, diríamos pues que “el bien cuanto más universal es más divino”⁴⁹, aunque la inversa también es correcta, pues lo divino se alinea hacia el bien universal.

Pero esta alineación no opera sólo cuidando lo “superior”, la rectitud de voluntad y de razón, sino que está promovida y sostenida, en su caso, por el afecto o amor de amistad por medio de los actos místicos. Ahora bien, si lo místico, según Suárez, como modo de unión social, aun con toda su complejidad y constructividad, es un hecho común que a traviesa todos los cuerpos sociales que son conformados por toda variedad de sujetos (y como decimos, operan en este modo de mística social de algún modo experiencias afines o correlativas a la mística espiritual, aun dadas las diferencias entre sujetos), hay también un ámbito de comunicación y de posibilidad desde la práctica de la mística espiritual para la conformación, ordenación y promoción de la vida ética en las relaciones sociales. Veamos brevemente, tanto esta posibilidad común para todos, como la sinergia que se da, según Suárez, entre la mística espiritual y la vida ética pública o política.

Suárez sostiene una posición inclusiva con respecto a la práctica de actos místicos espirituales, aun dada la variedad de sujetos, experiencias o aptitudes⁵⁰. La experiencia mística no es sólo propia de espíritus muy cultivados, sino que es una experiencia común que todos pueden tener en algún grado, así como es pertinente para su propia maduración y felicidad terrena. Reconoce Suárez que “si a todos les conviene ejercitarse en el amor, será también útil acostumbrarse poco a poco a permanecer en ese amor con alguna tranquilidad y reposo del ánimo, según a cada uno le sea concedido del cielo. Además, porque la suavidad de la devoción es muy provechosa en todo estado y no la suscita sino el amor o la sustancial devoción que todos deben buscar”⁵¹. Aunque en un sentido intenso la felicidad natural consista en la contemplación de Dios en los actos místicos, sin embargo, tal felicidad no puede permanecer sin la práctica de las virtudes. Para la práctica de las virtudes, ayuda la ordenación del afecto por medio de la actividad contemplativa (aunque hay, también, cierta circularidad posibilitadora entre la práctica de las virtudes y los actos místicos). Los actos místicos son:

49 Loyola, I., *Constituciones de la Compañía de Jesús* Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1997, nº 622.

50 Suárez, F., *Tractatus de oratione*, L. II, c. XI, 8. Cf. Elorduy, E., “La teología mística de Suárez”, *op. cit.*, 218.

51 Suárez, F., *Tractatus de oratione*, L. II, c. XI, 10.

“el primer paso de la vida honesta (...) porque el comienzo de la salud proviene del pensamiento santo (...); y el santo pensamiento se refiere por sí mismo a la contemplación. Y estos [ejercicios contemplativos] se ordenan a excitar y promover este pensamiento y reflexión en la persona”⁵².

Lo que mueve y sustenta esta práctica es el amor de Dios, que:

“trae consigo la observancia de los mandamientos naturales y, consecuentemente, la práctica de las virtudes. También porque para tal contemplación es necesario tener dominadas las pasiones y el espíritu en calma, cosas que no pueden darse sin la práctica de las virtudes (...). Igualmente, porque, después de la contemplación y el amor de Dios, lo que perfecciona más al hombre como tal es la práctica de las virtudes y vivir según la recta razón”⁵³.

La contemplación es un acto simplicísimo que se realiza más recibiendo que buscando, a modo de mirada y reposo en la verdad hallada⁵⁴. Se trata con ello de purificar y ordenar los afectos que operan en el alma humana, pues para realizar las buenas obras, hace falta que precedan el santo pensamiento y el santo deseo que se cultiva en la oración mental o interior. La felicidad en esta vida alcanza su culmen en la contemplación, que, a su vez, abre el camino del recto obrar o vida honesta. Todo ello lleva a reconocer la virtualidad pública de la vida mística en la que se ordenan los afectos que mueven a una vida honesta, recta o justa⁵⁵.

De este modo, la rectitud y la consiguiente práctica de las virtudes es necesaria “para el esplendor y la paz de la República, y aun en cierto modo, para la buena madurez de la propia vida”⁵⁶. Es pertinente, pues, constatar la imbricación entre lo que acontece interiormente en el sujeto, con su virtualidad ontológica y la eficacia pública de su proyección social. La justeza o ajuste de la rectitud para el desarrollo humano proporciona también la paz pública que nace de la justicia de la rectitud. Por el contrario, podríamos decir, la discordia, enemistad y guerra en las relaciones sociales trae causa de la no rectitud, esto es, de las *afecciones desordenadas*. El curso de la adecuada realización humana está condicionada, incluso imposibilitada en su caso, según el tipo de *afecciones* que operan. Estas pueden estar no sólo poniendo en peligro la orientación humana, y sobre lo que

52 Suárez, F., *De religione, Tractatus X De religione Societatis Iesu in particular*, L. IX, c. 7. (En adelante *Tractatus de religione Societatis Iesu in particular*).

53 Suárez, F., *De beatitudine*, f. 125r.

54 Suárez, F., *Tractatus de religione Societatis Iesu in particulari*, L. IX, c. 8,

55 En relación con los actos místicos, como la oración pública de la Iglesia, Suárez enfatiza el peso de la oración comunitaria sobre la personal o privada, pues “la comunidad tiene una especial dignidad por cuya razón el bien común se considera más divino” (*Tractatus de oratione*, L. IV, c.1).

56 Suárez, F., *De beatitudine*, f. 129r.

hay que alcanzar conciencia crítica, sino que es un nivel radical y estructural que hay que cuidar positivamente. Esta ordenación del afecto, según demandan las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, se plantea como superación o salida de sí mismo, de su “amor sensual”⁵⁷, de su propia voluntad e impulso autorreferencial. Un salir de su autocentramiento, que tanto le aprovechará o ayudará a avanzar en su propia realización cuanto “salire de su propio amor, querer e interés”⁵⁸. Se trata con ello de la canalización del amor en cuanto motor más radical del dinamismo humano por el camino de la abnegación y de la humildad como contrario al rechazo de Dios y del prójimo debido a la soberbia y a un falso amor propio⁵⁹.

III. CUERPO MÍSTICO O COMUNIDAD POLÍTICA: ELEMENTOS CONSTITUCIONALES

Cuando Suárez cambia la perspectiva de la teología a la filosofía, sigue empleando esta categoría que proviene de la teología espiritual. Parece entonces que para él la vía mística expresa y articula los nexos que congregan o unen en comunidades a los seres humanos, aún dadas diferencias cualitativas esenciales entre ellas. Así, en el sentido antes analizado, lo místico constituye la materia que conforman los distintos cuerpos sociales, sean espirituales, sean meramente sociales o políticos. Suárez emplea entonces esta categoría de *corpus mysticum*, tanto en la línea de la tradición teológica cristiana para describir a la Iglesia, como “república espiritual”⁶⁰, y lo que puede resultar hoy más desafiante, para describir la realidad de las formaciones sociopolíticas de orden natural.

Es relevante señalar el empeño que muestra Suárez en asignar un uso propio de este concepto, el cual no es figurado o simplemente metafórico, sino que pretende emplearlo de modo riguroso y explicativo. Por ello, en la teoría política y social suareciana no es algo que vendría a ser propiamente una contaminación

57 I. de Loyola, *Constituciones*, op. cit., nº 516.

58 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, op. cit., nº 189.

59 R. Pallín, “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 66.

60 Según Suárez, la “Iglesia de Dios es cierto cuerpo político o moral, que está compuesto de hombres que profesan la fe de Cristo (...) Por lo tanto la parte material de este cuerpo son los hombres en camino, porque solo hablamos de la Iglesia que actualmente milita. La forma es aquella por la cual todos los que son partes de la Iglesia se unen en una República espiritual; esta forma es principalmente la fe” (*De fide*, d. 9, s.1, n. 3; *Opera Omnia*, XII, 245).

También a la inversa habría que decir que la Iglesia no se explica solo por conexión con el orden sobrenatural o “invisible”, sino que, como nos acaba de decir, es “cierto cuerpo político o moral”.

proveniente del léxico teológico al que Suárez estaba acostumbrado, sino un préstamo léxico que permite dar cuenta mejor de esta realidad. Que se trata de un uso propio para Suárez que de un modo habitual está presente en sus escritos tanto teológicos, como jurídico-políticos, se deduce de diversos usos⁶¹. Entonces, lo místico es equivalente o identificable con lo político en un sentido primario, pues se trata de una *comunidad política o mística*⁶². Veamos entonces esa conformación o constitución específica.

Una comunidad tal no es un simple aglomerado de personas sin ningún orden ni unión física o moral, sino que una sociedad es cuerpo político en tanto que está “moralmente unida y ordenada para componer un cuerpo místico”⁶³. En el mismo, se lleva a cabo en una unidad política congregada con un vínculo social, “para que mutuamente se ayuden en orden a un fin político”⁶⁴. Si bien tiene sus partes activas y unidas este cuerpo místico “están necesitadas de una cabeza”⁶⁵ o autoridad, aun cuando, esta “cabeza” es algo derivado de la misma existencia de sociedad, y no la sociedad la constituida por acción de la cabeza. Así, en el orden de la naturaleza, el cuerpo político debe constituirse *antes* de que exista el poder sobre los sujetos, porque la comunidad o sociedad debe ser sujeto del poder antes que ese poder llegue a existir sobre la misma. En este sentido, también esta categoría de *corpus mysticum* puede aplicarse en alguna proporción a las relaciones morales, jurídicas y políticas que surgen también en el conjunto de la humanidad, aun cuando no exista un poder central y único sobre esta comunidad universal.

61 Así, “(...) Luego con toda razón se da a modo de propiedad que resulta de ese cuerpo místico ya constituido en su ser específico y no de otra manera” (*DL*, L. III, III, 6). La expresión enfatiza la función deíctica en esta definición “*en tal ser constituido*” *in tali esse constituto*, y refuerza aún más en la coda final por vía negativa: “y no de otra manera” (*et non aliter*). Queda así reforzada la voluntad de Suárez de hacer un uso técnico, específico y preciso de este concepto.

62 “(...) *communitas politica vel mystica per specialem coniunctionem in congregatione morali modo una*”. F. Suárez, *DL*, L. I, c. VI, 18, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña *et alii*, Madrid, CSIC, 1971.

63 “(...) *moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum*”, F. Suárez, *DL*, III, op. cit., p. 153.

64 “*in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum*”, F. Suárez (*DL*, III, II, 4). Destaquemos ahora que los “fines políticos” de la *comunidad política o mística* no advienen a la comunidad *después y a través* del poder político instituido, sino que surgen desde su propia constitución o mera existencia, y por tanto, el poder político los recibe de la comunidad.

65 “*quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum; illudque consequenter indiget uno capite*”. F. Suárez, *De legibus*. III, op. cit., p. 25.

Entonces, lo místico visto desde lo constitucional, es el ámbito del surgimiento de la unión o congregación en una comunidad de amistad, momento social primario, de donde nace la *politicidad* del cuerpo, que no consiste primariamente en la dominación, sino en la congregación o unión; pues antes de que surja el dominio sobre el cuerpo social, este debe ser sujeto. Si bien en un nivel radical o metafísico puede verse como fruto de la sociabilidad natural del ser humano; su despliegue, podríamos decir, su subtensión dinámica, está sostenida por el afecto, que es un modo de versión al otro que se actualiza en línea con la amistad en un sentido cívico, aunque la amistad sea ya un hecho social atravesado por lo normativo y racional, e incluye no sólo al propio cuerpo social de referencia, sino en última instancia, alcanza a toda la comunidad de congéneres⁶⁶. Por ello, sobre la comunidad del género humano, Suárez reconoce la existencia de un criterio racional de bien común para el género humano, lo que, a su vez, es un criterio material de justicia que opera sobre las prácticas sociales o costumbres que instituyen el derecho entre los pueblos⁶⁷.

Para ahondar en la explicación de lo constitucional, podemos advertir que Suárez se enfrenta críticamente con tres concepciones insuficientes del hecho social o del modo de constitución de la sociedad. Ni la sociedad se explica como un agregado físico o extrínseco de sujetos; ni se trata de una conjunción o multitud confusa, esto es, sin vínculo social y moral, como si la integración social consistiera en algo accidental sobrevenido a la multitud y no fruto de su propia determinación; ni se trata de un mero compuesto orgánico de elementos integrados sin subjetividad propia con respecto al propio sistema orgánico.

66 De hecho, diferencia Suárez entre la comunidad natural, que abarca a todos los hombres “formada por todos aquellos en los que coincide únicamente su naturaleza racional”, de lo que puede llamarse “comunidad política o mística, unida moralmente en grupo a través de vínculos especiales. Al primer tipo de comunidad se refiere la ley natural, que se propone a cada uno de los hombres mediante la luz de la razón” (*DL*, L. I, VI, 19). Sin embargo, la vía mística comunitaria no acaba en las comunidades particulares que se subdividen y poseen una normatividad interna propia, pues “el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [natural], sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación” (*DL*, L. II, XIX, 9).

67 *DL*, L. III, 2, 5: “Con esto no se excluye sino que más bien se confirma lo que decíamos antes acerca del derecho de gentes, pues, aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz —cosa que era necesaria para el bien de la humanidad— convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes, el cual, según hemos dicho, se introdujo más por tradición y costumbre que por constitución alguna”.

En el primer sentido, no reside en la mera proximidad física o coexistencia espacial, puesto que es una dimensión física insuficiente⁶⁸, ya que implicaría considerar la sociedad política como conglomerado de objetos, en este caso, cada uno de los objetos serían los miembros personales. Obviando así la capacidad de subjetividad, moralidad y libertad de cada uno de sus miembros, y, por tanto, de integración moral, subjetiva o propia de sujetos, en virtud de cuyas acciones *resulta* la comunidad política.

En el segundo sentido, tampoco es una multitud confusa, sino que posee orientación desde sí misma, en cuanto que la unión está atravesada por la moralidad interna que justamente evita esa confusión en cuanto desorientación, y que, a su vez, se articula dinámicamente en unos fines políticos ya considerados o preferidos desde la propia comunidad (y antes de su administración por parte del poder político). Podríamos decir, porque tienen una razón moral interna, pueden llegar a reconocer intelectivamente esa razón moral que los vincula y ordena. Hay un ámbito de autonomía material propia que no se adecua a la simple heteronomía de un legislador que sea única fuente de la moralidad o rectitud en la comunidad. En uno y en otro caso, la sociedad no existiría internamente o desde sí misma con una positiva constitución.

Aquí hay, por tanto, una diferencia esencial con la teoría social liberal, en su versión positivista de Hobbes, para quien no existe ni sociedad ni justicia anterior a la existencia del soberano⁶⁹; ni en la versión iusnaturalista del liberalismo en Locke⁷⁰, para quien no existe sociedad antes o al margen del proceso de institución del soberano en cuanto poder supremo fiduciario, y la moralidad o justicia que ordena la relación entre individuos, es meramente de carácter negativo y no existe un deber positivo de solidaridad ni la ordenación del derecho individual de cada cual desde el bien común como, en cambio, sostiene y

68 En este contexto, señala Suárez, que encontrarse en proximidad física o espacial puede ser una *causa remota* del cuerpo místico, pero de suyo insuficiente. Es interesante esta observación, la experiencia de cierta proximidad, como la experiencia histórica propia de la época de Suárez donde se comenzó a tener una evidencia a partir de la globalización producida por las exploraciones e intercambios de los europeos con otros pueblos de la tierra, permitió la necesidad de hacerse cargo de que el género humano, aun su diversidad y fragmentación, conforma, ya desde su altura histórica, un conjunto histórico real. A partir de ello, es donde puede emerger propiamente un reconocimiento social y una articulación moral que vincula normativamente a ese conjunto humano. Sin tal reconocimiento y moralidad interna, el conjunto humano existente en un sentido fáctico no alcanzaría el carácter constructo de formar cuerpo, comunidad o sociedad.

69 Hobbes, Thomas. (1966) "Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice". *Leviathan, or the Matter and Form of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* [1651], en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia Verlag, Aalen, [1650]; XIII: 115.

70 Locke, John. (2015). *The Second Treatise of Civil Government* [1690], Bailey, A. et al. (eds.), (Broadview Press, Ontario: § 95, 97, 149.

defiende Suárez⁷¹. Esta diferencia esencial puede explicarse desde el diverso presupuesto antropológico del que parte Suárez, a diferencia de la matriz liberal, pues como ya avanzaron Copleston y Scannone⁷², entre otros, la relación social y política, no es fruto de un egoísmo ilustrado o del utilitarismo individualista⁷³, sino como consecuencia de la sociabilidad y politicidad naturales del ser humano, actualizada históricamente por el ejercicio de la libertad y el consenso mutuo, aunque mediado esto último por el afecto o amistad cívica, como antes mostramos.

En un tercer sentido, tampoco se articula el cuerpo político como una mera interacción orgánica, si se entiende la misma como ausencia de subjetividad, moralidad y libertad propia de los elementos o partes conformadoras inscritos en una totalidad que se sobredetermina sistémicamente a sí misma sin relación ética. No hay una composición mecánica u orgánica, sino práctica o a través de actos plenariamente humanos. Suárez estaría más conforme con Bartolomé de las Casas, para quien “la unidad del cuerpo místico resulta de la unión de las voluntades, no de la unión de los órganos, ya que en él las partes son personas”⁷⁴. La integración social no es, en este sentido propio del cuerpo místico, un proceso de constitución totalitaria donde las partes son meros instrumentos de la marcha colectiva o piezas funcionales sin alteridad ética o valor propio. El bien común posibilita y ordena, pero no aniquila la dignidad o el reconocimiento propio de las partes.

Vistas algunas concepciones por vía negativa del hecho social, así como considerado en el apartado anterior la razón o causa material de este hecho, esto es, aquello que está posibilitando el vínculo, que dicho de forma constructa, está atravesado por el afecto o amor de amistad, la voluntad y la razón de cada uno de los miembros integrados; debemos ver ahora cómo surge la comunidad o el sujeto colectivo en un sentido de eficiencia o del modo de producción del cuerpo.

71 Senent-De Frutos, J. A. (2022), “Francisco Suárez y el bien común de la humanidad”, *op. cit.*, 711-722.

72 Copleston, F. A History of Philosophy III. Ockham to Suárez. (Maryland, Estados Unidos: Westminster, 1953): 395; Scannone, J. C. “Lo social y político en Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”. *Stromata* 54 (1998): 93.

73 Cid Vázquez, María Teresa. 2022. “Justicia Como Imparcialidad O Reconocer El Bien Del Otro”. *Cauriensa. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 17 (diciembre):63-83, aquí 65. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.63>.

74 *De regia potestate*, XXII, 3 (*Obras completas. 12. De regia potestate*. Ed. González Rodríguez, J., Madrid: Alianza Editorial, 1990).

La comunidad o el cuerpo político no se vertebra sino a través de los actos, y las costumbres que expresan y coordinan la vida colectiva no son sino una *sucesión de actos, públicos, y voluntarios*. Se puede entonces llegar al pueblo o sujeto colectivo a través de la costumbre, pero a esta no se llega, a su vez, sino es por medio de los actos. Es decir, desde los actos puede surgir una subjetividad colectiva en sentido moral y político. Con ello, no hay una emergencia meramente natural de la sociedad, si no es por medio de las propias determinaciones humanas: “las costumbres versan sobre actos humanos en cuanto tales, es imposible que se introduzcan sin multitud y frecuencia de actos, porque esos actos no duran largo tiempo, y la costumbre debe ser larga y, por tanto, no puede serlo sin una sucesión de actos”⁷⁵. De este modo, la costumbre únicamente se introduce con la frecuencia de los actos realizados “pública y voluntariamente, dado que para introducir la costumbre es necesario el consentimiento del pueblo”⁷⁶. Tenemos así que el pueblo o subjetividad colectiva, es fruto de una trama intersubjetiva de actos personales. Desde ahí, el carácter mayoritario en que convergen en su caso estos actos expresa y conforma al pueblo.

Por ello, estos actos tienen no sólo una eficiencia normativa en cuanto que significan determinaciones normativas, sino cierta eficiencia entitativa, y por ello, también relevancia constitutiva. Esto nos lleva a considerar otra razón o causalidad que opera en las interacciones sociales, como es la causalidad o acción de resultancia, pues el cuerpo social *resulta* de los actos intersubjetivos de modo necesario, en el sentido de una consecuencia propia o interna de los propios actos. Los actos humanos son entonces causa próxima del proceso de generación o subjetivación colectiva. Indica Suárez, “análogicamente, así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima—es decir, el padre que le dio el ser [a ese hombre]—, del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta”⁷⁷. Ahora bien, esa voluntad sólo es necesaria para constituir una comunidad perfecta, ya que “para que esa comunidad tenga el poder de que hablamos no es necesario ningún acto especial de voluntad humana, sino que resulta [*resultat*] de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza”⁷⁸. ¿En qué sentido? Por el hecho de congregarse los hombres “en un

75 Suárez, F., *DL*, L. VII, X, 2.

76 Suárez, F., *DL*, L. VII, X, 1.

77 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 6.

78 “Así que en ese sentido [y sólo en éste, añadiríamos nosotros] es exacto afirmar que [dicho poder] ha sido conferido por el mismo Dios directamente” (*DL*, III, III, 6). A partir de este número

cuerpo político o república, resulta dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada”⁷⁹. Esto es prueba de que ese poder “procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural o por consecuencia de la naturaleza y por dictamen que demuestra la razón natural”⁸⁰.

La comunidad política tiene una capacidad de subjetividad propia (y distinta del poder, que sería otro nivel de subjetividad) en cuanto que es capaz de actos de voluntad o consentimiento: “un acto especial de su voluntad o común consentimiento” por el que “se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo cuerpo místico [*corpus mysticum*] que puede llamarse uno en sentido moral y, en consecuencia, precisa también un solo jefe”. Asegura Suárez que en esa comunidad en cuanto tal radica por su naturaleza este poder [político]; de tal manera que no depende ya del arbitrio humano integrarse socialmente de esta forma y simultáneamente no aceptar este poder, “[p]orque es imposible concebir un cuerpo político sin gobierno político y organización adecuada”⁸¹.

Entonces, este poder que no es una emergencia puramente natural o al margen de la actuación subjetiva, ni una acción divina directa en cuanto no mediada por la acción humana, se genera como resultado de los actos sociales intersubjetivos. Porque existe una trama intersubjetiva de actos que expresan y concretan la existencia de un cuerpo social; se genera, podríamos decir, como una propiedad resultante de la actividad intersubjetiva, una suerte de autoridad normativa por el derecho vivido y producido en esa sociedad, que vincula, *velis nolis*, a sus miembros, y a su vez, mediante la propia interacción social expresa unos fines políticos. Tanto el derecho vivido, como los fines políticos, podríamos decir, generan a su vez una nueva alteridad sobre la comunidad, el poder sobre la comunidad, que tiene una cierta capacidad de imposición, pues la comunidad no puede no estar sujeta a sus propias determinaciones.

Scannone refiere explícitamente la existencia de una conexión entre el concepto metafísico de *resultantia* y la noción política del poder en Suárez, y la extrae también del término “*resultat*” (J. C. Scannone, “Lo social y lo político según Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en J. C. Scannone y V. Santuc (Eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (Buenos Aires: Bonum, 1999), 250-251).

79 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 5

80 Suárez, F., *DF*, L. III, II, 6.

81 *DL*, III, II, 4; III, III, 2; III, III, 6; III, IV, 1. Considera Suárez que “en la hipótesis de que los hombres desearan las dos alternativas—es decir, integrarse socialmente de aquel modo, pero con la condición de no quedar sujetos a este poder, se daría una total contradicción y, por tanto, nada harían en realidad” (*DL*, III, II, 4).

El cuerpo místico se equiparará entonces, como indica Suárez, con la *persona moral o ficta*, lo cual no quiere decir ausencia de subjetividad real, sino positiva subjetividad y dotada de una eficiencia propia, aun diferente de la *persona física*, pues, aunque la persona propiamente dicha sea el ser humano particular, también existe la persona “moral, que suele llamarse también cuerpo místico, como es una ciudad, una orden religiosa, un colegio, un monasterio, una universidad, y cosas parecidas”⁸². Es decir, siempre ese cuerpo místico expresa un sujeto colectivo, que es capaz de una actuación como tal y de un dominio en su propio ámbito de actuación. Pues “el cuerpo político, por el hecho de producirse a su manera, tiene el señorío y el gobierno de sí mismo y por consiguiente tiene también el poder sobre sus miembros y un peculiar señorío sobre ellos”⁸³. En este sentido, la producción de un cuerpo social determinado alcanza, a su vez, subjetividad propia, como lo expresa Suárez en su descripción de las sociedades perfectas, no sólo en repúblicas, reinos o pueblos, sino también comunidades sociales relativas o insertas en otras mayores. Pero unas y otras no son “perfectas” por su pretendida autarquía como tal, sino por la normatividad y organización de la que son capaz de dotarse y hacerla valer socialmente en su propio ámbito⁸⁴.

Para mayor claridad, retomemos entonces los niveles de subjetividad que se van coimplicando en el cuerpo místico político. En primer lugar, las personas. En segundo lugar, la comunidad de personas generada desde el actuar personal y que en términos colectivos es capaz de sus propios actos. En tercer lugar, el poder resultante que, si bien es una emergencia o resultancia de los actos comunitarios, puede, o bien en cierto modo funcionar como una mera alteridad en cuanto a las normas y a los fines sociales promovidos por la comunidad mientras que la propia comunidad no instituya un poder diferenciado institucionalmente sobre la misma, o bien la institucionalización de ese poder del modo que la comunidad determine.

Pero, a su vez, la nueva subjetividad resultante o emergida como consecuencia de los propios actos, está sujeta a la trama de donde procede. El dominio o señorío del nuevo sujeto colectivo institucional sujeta a la comunidad, pero es, a su vez, sujetado por las determinaciones anteriores de la comunidad. Por ello, el dominio político colectivo no es un *dominio despótico*, sino un *dominio jurisdiccional*⁸⁵ y, por tanto, sujeto normativa y materialmente a la comunidad,

82 Suárez, F., *DL*, L. VIII, III, 4.

83 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 6.

84 Suárez, F., *DL*, L. I, VI, 19 y 20.

85 Suárez, F., *DL*, L. III, I, 7.

esto es, a su reconocimiento y a procurar su bien. El nuevo cuerpo místico no es un espacio de arbitrariedad y despotismo, sino en su caso, como desviación o perversión de la trama socio-normativa originante.

Vistos los elementos constitucionales que se expresan o generan en el cuerpo místico político a partir de la causalidad de resultancia, apuntemos finalmente la causa formal o razón distintiva del modo de ejercicio del poder resultante de la existencia de un cuerpo místico o político. Según Suárez esta es la recta razón y la prudencia⁸⁶, pues según el orden de la naturaleza, los seres humanos “en las cosas civiles, no se rigen por revelaciones sino por la razón natural”⁸⁷. No es suficiente el gobierno de las leyes, pues el cuerpo social necesita la dirección de la prudencia, condición necesaria para que la sociabilidad humana se pueda encaminar hacia el bien común. La conducción o búsqueda práctica de lo bueno y justo desde la situación concreta en la comunidad y en el entorno de sus relaciones, requiere realizarse desde la razón natural o desde la primaria responsabilidad humana. Lo místico opera aquí exigiendo un ámbito de discernimiento desde una trascendencia inmanente o en búsqueda situada del mayor bien y justicia.

IV. CONCLUSIONES

La referencia de Suárez a lo místico como clave transversal para explicar lo social desde distintas disciplinas y modos de experiencia humana, nos ha exigido poner en ejercicio un diálogo entre saberes y modos de experiencia, que ha tratado de superar las censuras disciplinarias que permiten conformar, a su vez, un imaginario desarticulado para la comprensión y manejo reflexivo de las esferas sociales y de sus fundamentos antropológicos. Ello ha permitido reconstruir la significatividad de este hecho en las dinámicas sociales y mostrar, al menos indiciariamente, su eficiencia en lo social.

Lo anterior, ha posibilitado reconocer la necesidad de sucesivas investigaciones que indaguen en las dimensiones interiores de la experiencia humana, no sólo a nivel cognitivo y racional, sino también en sus niveles volitivos y afectivos, y sus virtualidades tanto en la conformación de cuerpos sociales, como en la comunicación de bienes y en el ámbito del reconocimiento y en el alcance que tienen para las relaciones de justicia. Nos encontramos en Suárez otra antropología más rica e integrada que la presente en los desarrollos contractualistas

86 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 8.

87 Suárez, F., *DL*, L. III, IV, 2.

liberales y en buena medida en la ética pública que sustentan. Ello puede, a su vez, permitir el reconocimiento de otros caminos para el cuidado de las fuentes morales de la convivencia cívica, no solo al interior de cada sociedad, sino también ante la pluralidad humana en el mundo.

Como hallazgos de nuestra exploración señalamos que lo místico, a un nivel general, implica para Suárez una clave, no sólo explicativa sino *generadora* de la vinculación y ordenación política y moral. Así, habría una fuente *matriz de unión y de intersubjetividad generada desde el ámbito de lo místico* que posibilita la existencia de una comunidad interpersonal y de amistad, el dinamismo moral de la sociedad y la comunicación de bienes y reconocimientos debidos en una comunidad de justicia. Lo místico aporta como nota esencial a los cuerpos sociales su integración, propiamente gracias a la unión afectiva desde donde se articula la relación entre personas, pero también la apertura de los cuerpos sociales ante la alteridad ética de los otros que quedan fuera.

Sustenta la virtud cívica del sujeto, y también de los sujetos colectivos, en cuanto a las relaciones de justicia, pues no sólo se trata de conocer los principios de la moralidad universal o de la ley natural que nos ofrece el ejercicio de la recta razón, sino de una unión afectiva que vehicula el reconocimiento de lo debido intersubjetivamente y que concreta o arraiga el alcance real de este hecho.

Lo místico, a su vez, genera la comunicación del bien en la interacción social. Esta comunicación procede de una interioridad sana en cuanto posibilita una cercanía real cooperadora y la disposición a estar congregados y servirse mutuamente, y a su vez, a estar coordinados, en su caso, por una cabeza en sentido político particular para el cuidado del bien común, o por un autoridad normativa que puede regir entre los sujetos en la comunidad universal en orden a reconocer el deber fundamental de solidaridad y ayuda entre los miembros del género humano, y en este sentido, ser principio de realización del bien común de la humanidad. Ello posibilitaría también la conservación en la paz entre las diversas comunidades humanas.

El cuidado de los actos místicos, así como el trabajo con la interioridad de los sujetos, y podríamos decir, no sólo con los sujetos propiamente humanos o personales, sino también con las disposiciones sociales o ante los otros que operan en los sujetos colectivos, puede ayudar al desarrollo, bien de la virtud cívica personal, bien de la virtud cívica social. La riqueza, complejidad, tensiones y antagonismos presentes en la naturaleza humana que muestra Suárez en su obra, invita a hacerse cargo reflexivamente del cuidado del desarrollo social de las posibilidades humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castillo, José María. 1965. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 69-178.
- Castillo, José María. 1966. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29, 5-85.
- Cid Vázquez, María Teresa. 2022. "Justicia Como Imparcialidad O Reconocer El Bien Del Otro". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 17 (diciembre): 63-83. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.63>
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy III. Ockham to Suárez*. Maryland, Estados Unidos: Westminster, 1953.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. 2000. "Mandar obedeciendo. Poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo", *Isonomía*, 12, 183-184.
- De Lubac, Henry. *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, trans. Gemma Simmonds with Richard Price and Christopher Stephens (Notre Dame: Notre Dame Press, 2007).
- Demeuse, Erick J., *Unity and Catholicity in Christ. The Ecclesiology of Francisco Suárez, S.J.*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Elorduy, Eleuterio. 1942. "El cuerpo místico en Suárez", *Revista Española de Teología*, nº 2: 347-397.
- Elorduy, Eleuterio. 1943. "La teología mística de Suárez", *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana*, nº 15: 203-230.
- Entrevista a José María Castillo por Juan Antonio Senent: La afectividad en Francisco Suárez*. 7 de diciembre de 2017, Sevilla: Universidad Loyola Andalucía. <https://www.youtube.com/watch?v=KYAIVNyPHbA&t=12s>
- Font Oporto, Pablo. "Chapter 11 Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos al poder". In *Francisco Suárez (1548–1617)*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019). https://doi.org/10.1163/9789004395657_013
- Font Oporto, Pablo. 2019. "Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez", *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 14: 239-63. <http://dx.doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>
- Font Oporto, Pablo. *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Comares: Granada, 2019.
- García Cuadrado, José Ángel. 2017. "Francisco Suárez: Entre El Absolutismo Y La Democracia / Francisco Suárez: Between Absolutism and Democracy". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 12 (diciembre):169-89. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/XII-EMO8>

- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del Poder Político según Francisco Suárez*, Ed. Jus: México, 1949.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana, GEI. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander. Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, or the Matter and Form of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (Aalen: Scientia Verlag, 1966 [1651]).
- Las Casas, Bartolomé de. *De regia potestate*, Obras completas. 12. Ed. González Rodríguez, J., (Madrid: Alianza Editorial, 1990).
- Locke, John. *The Second Treatise of Civil Government*, Bailey, A. et al. (eds.), (Ontario: Broadview Press, 2015 [1690]).
- Loyola, Ignacio de. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), (Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1997).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.), Santander: Sal Terrae, 1987.
- Muñoz, C. y Cuccia, E. J. 2019. “Apuntes sobre el pueblo como cuerpo místico. Del papa Francisco a Suárez, y vuelta”. *Franciscanum* 171, Vol. LXI: 149-174. <https://doi.org/10.21500/01201468.4104>
- Pseudo Dionisio Aeropagita. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada 2008).
- Ramis Barceló, Rafael. 2023. “¿Por qué ciertos juristas quieren ser filósofos?”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 47: 547-568. <https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.21>
- Ramis Barceló, Rafael. *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*. 2021, Madrid: Dykinson, 2021.
- Scannone, Juan Carlos. 1998. “Lo social y político en Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”. *Stromata* 54: 85-118.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Sujeto libre y discernimiento de la ley”. *Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes*, Sánchez Rubio, D. y Senent, J.A. (eds.), Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, Aguascalientes, 2013: 133-147.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”, *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkungurden*, Shelkshorn H., (ed.). Viena: Vienna University Press, 2016: 153-172.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Afectividad y conocimiento desde la tradición ignaciana. Relectura desde Francisco Suárez”, en *Affektivitat und Erkenntnis. Interkulturelle Annäherungen an eine neue Erkenntniskultur. Dokumentation des XIII.*

- Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (ed.), (Aachen: Wissenschaft Verlag, 2019:39-58. https://www.researchgate.net/publication/339540775_Afectividad_y_conocimiento_desde_la_tradicion_ignaciana_Relectura_desde_Francisco_Suarez
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2019. "Francisco Suárez and the Complexities of Modernity", *Journal of Jesuit Studies* 6, 4: 559-576, <https://doi.org/10.1163/22141332-00604001>
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2022. "Francisco Suárez y el bien común de la humanidad". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2): 719-720. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.83705>
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. "La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispana (1540-1767)", *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), H. Pizarro Llorente (dir.), J. García de Castro, M. Moralejo y W. Soto (eds.). Santander-Bilbao-Madrid: Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia de Comillas, 2022: 265-297.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2022. "Recta ratio, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez". *Mediaevalia. Textos e estudos*, 41: 389-406. <http://doi.org/10.21747/21836884/med41a30>
- Suárez, Francisco. *Ms. De beatitudine*. Valladolid: Biblioteca del Seminario de Valladolid, circa 1579.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos*, Coimbra. 1612.
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Angliae regis*. Coimbra, 1613.
- Suárez, Francisco. *De fide*, Opera Omnia, XII, París: Vivès, 1858 [1621].
- Suárez, Francisco. *De religione*, Opera Omnia, XIII, París: Vivès, 1859 [1608].
- Suárez, Francisco. *De religione. Tractatus I De virtute et statu religionis*. París: Vivès, 1859 [1608].
- Suárez, Francisco. *De religione. Tractatus IV De oratione*, Opera Omnia XIV, París: Vivès, 1859 [1609].
- Suárez, Francisco. *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*. Introducción, notas y comentario de Josep Giménez Melià. Bilbao-Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2003.
- Tattay, Szilárd. "Chapter 13 Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?". In *Francisco Suárez (1548–1617)*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004395657_015
- Vitoria, Francisco de. *De indis prior*, en *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.). Madrid: Ed. Católica, 1960.

Wagner, Andreas. "Chapter 15 International Law". In *A Companion to the Spanish Scholastics*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/9789004296961_017

Juan Antonio Senent-De Frutos
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>