

El núcleo místico de la eticidad de la razón en Francisco Suárez.

The mystical core of reason's eticity
in Francisco Suárez

Juan Antonio Senent-De Frutos¹

Universidad Loyola Andalucía, España

Recibido 11 noviembre 2024 • Aceptado 17 noviembre 2024

Resumen

El ejercicio de la razón en los actos humanos y para el curso de la realización del ser humano en Francisco Suárez (1548-1617) está imbricado o en codeterminación con otros factores o dimensiones de la subjetividad humana. La razón no es meramente supraestante pues no opera sola y al margen de otras configuraciones internas como son los afectos y la teleología o tensión direccional que éstos articulan en la praxis humana. De la disposición de los afectos que operan en el ejercicio de la voluntad configurando la subjetividad humana en relación a sí mismo y en el entorno de sus relaciones fundamentales, los otros, el conjunto de la creación y con Dios, va a depender el correcto uso de la razón en el proceso de su realización personal y ante las alteridades ante las que responde. La sabiduría de la teología mística medieval y patristica se hace presente en el análisis

Summary

The exercise of reason in human acts and for the course of human fulfilment in Francisco Suárez, SJ (1548-1617) is intertwined or codetermined with other factors or dimensions of human subjectivity. Reason is not merely superstante, for it does not operate alone and apart from other internal configurations such as the affections and the teleology or directional tension that they articulate in human praxis. On the disposition of the affections that operate in the exercise of the will, configuring human subjectivity in relation to itself and in the environment of its fundamental relations, the others, the whole of creation and with God, will depend the correct use of reason in the process of its personal realisation and before the othernesses to which it responds. The wisdom of medieval and patristic mystical theology is present in Suárez's thought and in the Jes-

1. jasenent@uloyola.es

de Suárez y en la tradición espiritual jesuita para mostrar y hacerse cargo de la riqueza y complejidad del *homo interior*. El núcleo místico de la subjetividad humana deberá ser reflejamente considerado y cuidado pues de su configuración pende la eticidad y la sociabilidad comunitaria y política del ser humano.

Palabras clave: mística; *homo interior*; *recta ratio*; *affectus*; Francisco Suárez.

uit spiritual tradition to show and take charge of the richness and complexity of the *homo interior*. The mystical core of human subjectivity must be reflexively considered and cared for, since the ethicity and the communitarian and political sociability of the human being depend on its configuration.

Keywords: Mysticism; *homo interior*; *recta ratio*; *affectus*; Francisco Suárez.

1 • Introducción

Trata esta contribución de estudiar la interrelación entre la razón, la afectividad y el bien en diálogo con el pensamiento de Francisco Suárez en el contexto de la tradición jesuita a la luz de la cual puede ser, en mi opinión, mejor interpretado tanto el alcance de su propuesta, como la inspiración y fundamentación de su contribución. Pero esta tradición no puede ser entendida, a su vez, sino a la luz de su espiritualidad donde se hace presente la sabiduría mística patrística o medieval. En este sentido, el mismo Suárez profundiza en la ética, la antropología y en la espiritualidad de la mano del saber sobre el *homo interior*, que nos ofrece la teología mística medieval y patrística, donde se hacen presentes en sus análisis los planteamientos de San Buenaventura, de San Agustín o de Pseudo-Dionisio Aeropagita.

En primer lugar, consideramos el núcleo místico de la experiencia y de la realización humana. De cómo se articulen las disposiciones afectivas pende el que se posibilite un uso bien ordenado de la razón humana. La relación moral o de justicia hacia las alteridades presentes en la praxis está imbricado en el núcleo místico de la acción humana. La posibilidad de alinearse y contribuir al bien universal se libera por su ordenación hacia el *amor Dei*¹ como vía para la plenaria humanización del ser humano, como

¹ Empleamos intencionalmente la forma *amor Dei* en su conjugación genitiva, como “amor de Dios”, que es la forma que emplea el propio Suárez para significar el modo de amor con el que nos ama Dios, y con el que nosotros también podemos amarle. Se trata de un modo de amor puro de caridad, amistad o benevolencia que corresponde al modo

Suárez sostiene apoyado en la teología mística anterior. Desde aquí, la hipótesis de lectura que quiero desarrollar para tratar de traer luz a nuestro problema es que el éxito o el fracaso de la razón práctica o moral se juega en su capacidad de articular la expresión y dirección del amor en cuanto móvil radical de la actividad humana. El amor puede expresarse operando entre dos polaridades, por un lado, el *amor sui*, o amor para sí y autocentrado; y por otro, el *amor Dei*, o amor a Dios, en una perspectiva teológica, y que puede ser entendido filosóficamente como un amor abierto a la alteridad y tendencialmente universal. En segundo lugar, veremos cómo lo anterior se complementa con el aporte crítico de la espiritualidad ignaciana, donde se parte de una cierta sospecha de la falibilidad de la razón humana² cuando no se reconoce y evalúa cómo están configurando los afectos del sujeto tanto la comprensión como las resoluciones de sus respuestas en el contexto del mundo en el que se realiza. En tercer lugar, esta crítica permite reconocer la imbricación e interdependencia del ejercicio de la razón humana respecto de otros momentos o dimensiones de la subjetividad que operan de modo integrado configurando así las respuestas humanas. Y en cuarto lugar, se trata del alcance del bien humano a promover desde el ejercicio de una *recta ratio* que dada la condición social del ser humano alcanza no sólo al individuo que actúa, sino a la sociedad en la que se desarrolla, es decir, a lo común, por eso el bien honesto a perseguir alcanza al bien común, y más aún, dada la posible interacción global que desde el siglo XVI es reconocida por estos autores jesuitas, y por Suárez especialmente, alcanzaría al bien común de la humanidad, no sólo al bien común de cada sociedad particular.

de amar de Dios y que nosotros podemos adoptar también para que el nuestro sea ordenado. Es un amor descentrado y orientado al bien del amado, no del propio sujeto que ama. En este sentido, se contrapone al *amor sui* o hacia sí mismo.

2 Desde el planteamiento inicial de los *Ejercicios espirituales* Ignacio de Loyola expresa que el ámbito y el fin de los mismos no es otro que *quitar las afecciones desordenadas*, así los ejercicios son: “(T)odo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones (...); por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima” (Loyola 2010 n1).

2 • La primariedad integradora y ordenadora de lo místico

Puede parecer, *prima facie*, ajena a la teología y la filosofía escolástica como la de Suárez, la centralidad y relevancia en lo místico, no sólo en el ámbito estrictamente teológica, sino también en el ético y político. El medievalista alemán Martin Grabmann, ya a comienzos del siglo XX, trató de enfrentar críticamente la visión historiográfica, aun común en nuestros días, que entiende el cultivo de la Escolástica como “una seca actuación del entendimiento exangüe y sin vida, como un formalismo apriorista y sin iniciativa personal” (1928 52-53). Sin embargo, hay una profunda y estructural imbricación entre Escolástica y mística ya observada por Tomás de Aquino, “vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum” (II^a-IIae, q. 180, a. 1). Según Grabmann, la Escolástica en su desarrollo medieval, aun bebiendo en las mismas fuentes que la mística, al consagrarse al servicio del estudio y de la enseñanza, emplea una forma más racional e impersonal, ofreciendo un conocimiento teórico y especulativo. Sin embargo, en el espacio de la mística se persigue una *cognitio Dei experimentalis*, y su lugar no será público, sino reservado y personal. Así, la mística es coloquio del alma con Dios, su lugar está en la silenciosa celda, su medio es el *itinerarium mentis ad Deum*, el camino del alma a Dios (Grabmann 1928). De este modo, aun sin declararse necesariamente, la mística está fecundando el proceder intelectual del teólogo.

Esta lectura de Grabmann nos permite entender la continuidad y la novedad de la Escolástica de Suárez en el contexto de la renovación espiritual, eclesial y social que acontece en el fecundo y convulso siglo XVI en España. Pero no se trata ahora sólo de una fecundación privada y personal, sino también de una consideración temática y formal del ámbito de lo místico para entender las realidades y el dinamismo humano, como realiza el propio Francisco Suárez. Se fundamenta en la teología mística para entender la profundidad de la condición humana y aun la misma entraña de Dios, no sólo en un plano teológico, sino teologal. Bajo un lenguaje técnico e impersonal, esta teología mística de Suárez se sirve de y expone esa *cognitio Dei experimentalis*, en un fino y exhaustivo análisis de la acción humana, que nos ofrece una teología de la praxis que a su vez se sirve de un análisis filosófico

de la acción humana, y en particular, también de un análisis teologal del actuar humano, sobre qué hay en la experiencia y en el dinamismo humano que le permita, y aun exija, una dinámica de trascendencia de sí en busca de mayor verdad, de una mayor justicia y de un mayor bien suyo y en el entorno de sus relaciones fundamentales. El análisis de la acción humana en la que se expresa la natura pura humana en su dimensión teologal se complementa con la verdad revelada, explicada por la teología, y reconocible también como acción sobrenatural o de la gracia en las nuevas posibilidades que abre para el ser humano en orden a su felicidad y plenaria realización. La tarea reflexiva, en un sentido teológico o filosófico y teologal, de la propia experiencia contemplativa en sus diversos sentidos, no excluye para Suárez ese patrimonio común de la experiencia espiritual y contemplativa para toda persona. Así, ese conocimiento basado en el discernimiento de lo que acontece en la interioridad humana, no es privilegio particular de algunos, sino que está al alcance de todos, y es el que fecunda y ordena la búsqueda del bien plenario.

Por ello, este camino contemplativo no es exclusivo de los más avanzados en la experiencia espiritual, y al cual todos están convocados, con independencia de su condición eclesial, o de la tradición espiritual de la que se sirvan. Sostiene así la tesis de la unidad del camino espiritual (Elorduy 1943 218). Suárez constata que puede haber más avances en unos que en otros, pero no es un camino exclusivo de los más dotados y experimentados. Aunque la gracia pueda suplir la aptitud natural de los sujetos para la contemplación, y se suela adaptar a cada uno; y aunque el modo eminente de contemplación sea la “oración mental” u oración interior; algún grado o experiencia de contemplación sobrenatural podría estar al alcance de todos, ya que “la contemplación no es tan propia de las personas perfectas, sin que la puedan gustar en parte las imperfectas, y aun las que comienzan” (Suárez 1859b L II XI 10).

En el contexto de la teología mística de Suárez³, lo místico es el ámbito relacional donde se da la experiencia de *unión* con Dios. Interpretando

³ Esta dimensión mística como presencia, objeto y clave hermenéutica de su obra, es hoy bastante descuidada por los estudios habituales acerca del pensamiento suareciano. Pero este autor escolástico lo sostiene explícitamente como núcleo integrador y existencial que fecunda sus estudios y magisterio: “esta ha sido siempre la meta de mi obra: que los hombres conocieran más a Dios, y se unieran más ardiente y santamente”

la teología mística anterior en línea con San Buenaventura (1217/8-1275) y Pseudo-Dionisio Aeropagita (IV-V)⁴, 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 y 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 religión (Suárez 1859a L I IV 2). La virtud de la religión es una virtud de *índole moral*⁵, 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” (1859a L I II 7)⁶. 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 piadoso (Suárez 1859b L I I 6), como ámbito propio de la virtud de la religión, que rige e integra los afectos y deseos de todas las virtudes⁷. 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:

(Suárez 1859c Proemio). Sobre lo místico en Suárez *vid.* Elorduy (1943); Castillo (1965; 1966); Suárez (2003).

4 En su *Tratado sobre la virtud de la religión* (1859a L. II XIII) cita a San Buenaventura como referencia que él sigue, además de a Dionisio (hoy reconocido como Pseudo-Dionisio Aeropagita), 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*, la cual es hoy atribuida a Hugo de Balma († 1305).

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

6 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” (1859a L I III 3).

7 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” (1859a Proemio).

**[H]ay una doble vía de ascenso a Dios hasta la unión afectiva con él: a una la llama 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 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.
(Suárez 1859a L II XIII 1)⁸**

A partir 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” (1859a L III X).

⁸ En esta línea, sostiene en su *Tractatus de oratione* (1859b L II 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”.

3 • Tradición ignaciana: sospecha y cuidado de la subjetividad o interioridad

En primer lugar, consideremos el punto de partida del tratamiento crítico de la cultura cognoscitiva desde esta tradición jesuita. Adolfo Chércoles señala que san Ignacio plantea una sospecha estructural de nuestro yo, pues no hay garantía previa de acceso tanto a uno mismo como a la propia realidad, por ello, “tengo que *sospechar* sobre la posible deformación de mis facultades” (2007 96). En esta sospecha entra decisivamente también el papel de los afectos o de la afectividad. Las observaciones de Ignacio de Loyola sobre la subjetividad humana, sobre su psiquismo e interioridad en el conjunto del dinamismo humano, le llevan a un entendimiento crítico de las “facultades superiores” humanas como el entendimiento y la voluntad. Y justamente lo que observa, es que estas facultades no caminan sin más como “señores” de la acción humana, sino que sus juicios, representaciones y decisiones, están no sólo condicionadas por la calidad de los “niveles inferiores” como la sensibilidad y la afectividad, sino que en ellos puede estar la causa de que no acierten en sus representaciones y resoluciones. Es decir, no se puede caer en la idealización de las facultades humanas, como si fueran vectores puros de racionalidad y libertad. En este sentido, un adecuado juego entre ellas para Ignacio de Loyola implica su correcta integración, pues nunca dejarán de estar operativas en el dinamismo humano. No se trata de avanzar en un plano intelectual desconectado de los otros factores, sino de su ordenación, no de su eliminación (García Domínguez 2007 101-102). Así, se trata de “vencerse a sí mismo”, esto es, de que “todas las partes inferiores estén más sujetas a las superiores” (Loyola 2010 n87). Pero un entendimiento acrítico del juego de estos factores que se polarice unilateralmente en lo superior estaría perdido. Antes bien, lo inferior subsiste y subtiende dinámicamente lo superior, aunque no lo determine absolutamente, y tiene el riesgo de que opere decisivamente sin ser advertido, torciendo entonces, o malversando, el ejercicio de la razón y de la voluntad humana sin que tengan estas facultades la capacidad final de configurar autónoma y rectamente el comportamiento humano. En este contexto crítico hacia las facultades superiores, Ignacio de Loyola plantea un trabajo de autoconocimiento y de sospecha de sí para que la persona pueda ser “señor de sí” (López Galindo 2007 182), es decir, se trata de aquilatar y

posibilitar realmente el uso de su libertad. Así, en la propuesta ignaciana no se trata simplemente de disciplinar los movimientos sensitivos y afectivos, sino más bien de integrar y ordenar a la persona entera para que “pueda en todo amar y servir a su divina majestad” (Loyola 2010 n203). Se trata aquí de la propuesta aparentemente paradójica de Ignacio de Loyola de que el máximo de humanidad o su plenitud no se alcanza por un centramiento en sí a través de *amor sui*, sino en un descentramiento hacia el *amor Dei* como dinamismo originante y posibilitador de toda vida y de todas las vidas, de la fuente del bien común, a cuyo servicio toda vida y libertad se humaniza y plenifica.

Para este camino de descentramiento y de nueva relación con la realidad y con su fundamento de carácter integrado y no dialéctico, como ha señalado Adolfo Chércoles, Ignacio de Loyola desmonta la seguridad en nosotros mismos, no sólo para mejor conocernos y ser consecuentes, sino para acceder a la verdad de las cosas y salir de nosotros desinteresadamente. Nos sumerge en una *sospecha generalizada*. Con toda razón podemos definir a San Ignacio como un auténtico maestro de la sospecha. Así, nuestros valores pueden impedir la vida verdadera la misma vivencia de Dios como mera proyección; y sobre todo de nuestros afectos que serán desordenados en la medida en que nos convierten en seres depredadores; por último, “sospecha de todo aquello que nos aísla de un *nosotros* que estamos llamados a posibilitar” (Chércoles 2007 104), y que sitúa el alcance del auténtico bien humano en línea con el bien común.

En este contexto, podemos entender la distinción que hace Suárez, superando una comprensión naturalista de la razón humana, para dar paso a un entendimiento de la complejidad y ambigüedad de la racionalidad:

La naturaleza no se equivoca propiamente a causa del fin, porque está dirigido por su autor. El hombre, en cambio, puede equivocarse porque está dirigido por su razón, que puede engañarse. (Suárez 1579 17)

El hombre no es ni mera naturaleza, ni mera naturaleza racional. La teleología racional no está asegurada de antemano en cuanto a su cumplimiento. Por tanto, Suárez introduce la sospecha sobre el ejercicio de la razón y sobre el alcance de su propia perfección racional. Para ayudar a esa perfectibilidad, Suárez abre el ejercicio de la razón a un uso ampliado, no solipsista sino abierto a su mediación social. Así, comentando Suárez el llamado “pro-

supuesto” de los *Ejercicios* de san Ignacio (Loyola 2010 n22), propone que el que acompaña a otro en la práctica de los ejercicios espirituales, pruebe todos los medios oportunos con los cuales puede sanar su entendimiento y asegurarlo en caso de error (Suárez 1859c L IX V). Es un caso particular de ayuda, pero que sirve para ilustrar la conveniencia de la mediación social.

En cuanto a la causa del error, Suárez constata que el afecto puede desnortar o desorientar la rectitud u honestidad del actuar humano. Por ello, señala que la persona no actuará rectamente si es aficionada a los honores o a las riquezas por sí mismas en cuanto fin del agente. Tal disposición sería como mínimo pecado venial en virtud de su objeto, es decir, aquella falta moral en donde el fin de la obra no se pone en Dios sino en otro bien, y que propiamente constituye un error en el camino para la felicidad del sujeto; pues la persona quiere a ese objeto de una manera más elevada de la que merece y de la que nace su auténtica felicidad. Por el contrario, la indiferencia hacia esos bienes, en cuanto que es lo que permite usarlos al servicio de la conservación de la virtud, y no como fin del agente, es necesaria para la rectitud de la voluntad (Suárez 1859c L IX V). La recta razón, subraya Suárez, reconoce a estos bienes no como convenientes a la naturaleza, sino indiferentes y que se deben buscar como instrumentos para conservar la virtud o la naturaleza.

La sospecha, evaluación de los afectos en su funcionalidad, y su cuidado, no implica sólo la ordenación de su peso y función para la rectitud de la voluntad, sino también la búsqueda de la sostenibilidad material y corporal. Por tanto, busca el cuidado integral, incluyendo la dimensión corporal del sujeto, la integridad de la vida. Así, en el caso de los bienes de la vida y de la salud, se desean honestamente sin atención a otro fin, y ello, “en la medida en que por sí mismos son convenientes a la naturaleza y necesarios a una cierta integridad de esta” (Suárez 1859c L IX XII).

4 • Rectitud u honestidad de la razón en Suárez

Nos preguntamos ahora en qué reside la rectitud u honestidad que cualifica la razón, y con ello, su refluencia sobre la voluntad, el acto, o el bien buscado o poseído.

La fuente de rectitud es el amor al bien universal, o más bien, a la fuente de todo bien; frente a un amor restringido y limitado, a un mero *amor sui* que sería la fuente de no rectitud por la negación de la respectividad que acontece en su praxis. Sin embargo, hay una conexión y fundamentación última entre los dos modos de apetecer el bien, que puede situarse en que

la bondad de Dios es razón de apetecer todo por la universalidad de causalidad y de reducción en cuanto todo lo apetecido se reduce a Dios como a su fin. (Suárez 1579 150)

Analiza Suárez la integridad de la honestidad operando entre el *amor Dei*, y el *amor sui*. Esta particular dialéctica, se traduce y concreta, por un lado, en el amor de amistad, de caridad o de benevolencia; y por otro, en el amor de concupiscencia o amor para sí (Suárez 1579 92). Hay en la experiencia humana un “amor doble” o una doble direccionalidad del amor. Sin embargo, muestra Suárez la complejidad y sistematicidad de la felicidad humana mostrando la integración de sus momentos. Nos encontramos ante una búsqueda inicialmente inespecífica y ambigua del bien para la realización del agente humano, pero ante la consideración del estado de beatitud, podemos salir de esa inespecificidad y ambigüedad del bien humano. Así, por ejemplo, en el bienaventurado se da tanto una alegría, como un placer doble; en el primer sentido, en virtud del que se sigue:

del bien poseído, como se entiende un amor doble de Dios, de la misma manera es doble el placer. El primero se sigue del amor de caridad y es alegría por los bienes de Dios en sí mismo y este es la principal alegría de los bienaventurados, pues aman el bien de Dios y ven a Dios y lo poseen y de ello se alegran especialmente. El segundo se sigue del amor de concupiscencia y esta alegría debe situarse en los bienaventurados como el amor del cual se sigue, pues el bienaventurado ama a Dios para sí, ve que lo posee y por ello se deleita. (Suárez 1579 92)

El amor de amistad no niega, repugna o excluye al amor de concupiscencia. Ambos forman parte de la unitaria, aunque compleja, experiencia de la felicidad. En este sentido, el puro *amor Dei* o amor de caridad no es totalitario, en cuanto no impide o no exige aniquilar el bien propio de quien ama. Ahora bien, ¿cómo se relacionan entre sí los modos de esa dualidad?

solo es un único bien amado y un único sujeto a quien se ama (...), con este amor a Dios más que a mí, y quiero que yo me una a Él como último fin, y así me refiero a mí mismo a Dios, y no Dios a mí. (...) La razón es que siendo Dios un bien universal, no es nuestro porque se ordene a nosotros, sino nosotros a Él, como el todo es el bien de la parte. Porque la parte se ordena a aquél, y no al contrario. (...) Cada bien, en cuanto que es amado rectamente, debe desearse del mismo modo que el bien de aquél a quien se desea. (Suárez 1579 67)

Suárez analiza una triple razón de bien o de apetecibilidad en la acción humana en cuanto que es dirección o conversión al objeto. Así, el objeto en tanto que bueno se busca en cuanto honesto, placentero y útil. Ahora bien, hay que advertir la diferencia entre el bien honesto y otros apetecibles por modo de fin, como el placentero, porque sólo la razón de bien honesto puede dar al acto humano la cualificación de bondad moral, no la razón de bien natural o placentero. De ahí que, aunque sea la misma realidad conforme con la naturaleza y placentera y honesta, si se apetece por el placer del acto, por la razón de ese objeto como tal, no tendría bondad o rectitud moral. Ello es debido a que el bien u objeto que no es apetecido por motivo de bien honesto no está regulado por la recta razón. Así, si la voluntad no es movida por motivo de honestidad, el acto no sería moralmente bueno por la fuerza de cualquier otro motivo, sino indiferente o malo materialmente. Por ello, los actos humanos toman del fin honesto su especificación para la bondad moral (Suárez 1579 32). La causa es que nadie podría amar algún objeto con igual proximidad por causa de varias razones de bien diversas formalmente en cuanto a su razón de apetecibilidad, porque siempre consideraría a una de ellas como motivo próximo del amor. Así:

si alguien ama un objeto placentero y honesto, si es acto de virtud, no tiende hacia él del mismo modo bajo ambas razones, sino que contempla la honestidad principalmente, y como motivo secundario, el placer como objeto material deseado, en cuanto está bajo honestidad y se regula por la razón. (Suárez 1579 32)

La rectitud o moralidad de la acción va en la línea, en primer lugar, de un amor descentrado de sí, o centrado en su misma bondad universal, como es propio del amor de amistad, caridad o benevolencia. Este amor tiene un alcance más profundo y abarcador. En este sentido, tiene la virtualidad de abrir al entendimiento y disfrute del bien más universal, de la mayor bondad y perfección del bien.

Pero entonces cabe la pregunta sobre si puede haber rectitud alguna en el amor de concupiscencia que se presenta, *prima facie*, como más imperfecto en comparación con el alcance y virtualidad del primero. El segundo modo de amor estaría más apegado a una tendencia de la propia naturaleza, que configura, también desde sí misma, una cierta normatividad inscrita en la tendencia natural a la autoconservación y de fruición y placer en la propia vida. Ahora bien, si el “órgano” que regula y mide la rectitud es la razón, y no la mera naturaleza, ¿alcanzaría también la rectitud el amor de concupiscencia? La respuesta que da Suárez es positiva. Y hay que decir que, si lo no fuera, Suárez estaría incurriendo en una visión totalitaria de la rectitud racional si se excluyera el amor para sí, hacia sí, y el disfrute del propio bien en tanto que suyo. Sin embargo, Suárez no incurre en una idealización del amor universal que en virtud de su propia excelencia despreciara la “porción” de bien de cada uno y en cada uno. Por ello, podemos decir que, si el amor de amistad es la fuente del bien común, este bien común no excluye al bien particular, pues *el todo es el bien de la parte*, por ello, lo incluye y ordena para una perfección más compleja del bien propio en tanto que abierto al bien más universal, sin postergarlo o derogararlo en vista de lo superior, pues:

No puede decirse que el amor y el placer de concupiscencia no tienen lugar en los bienaventurados, porque son actos imperfectos. No son actos imperfectos privativamente, es decir, aunque no sean tan perfectos como otros, sin embargo, no incluyen en su imperfección razón que se oponga a tal estado, ni son incompatibles con otros actos más perfectos. Por otra parte, [son] también interesados y conformes con la tendencia recta de la naturaleza, luego no hay por qué los bienaventurados no puedan poseerlos como les concedemos por las mismas razones a aquellos el amor natural y el placer que lo acompaña. (Suárez 1579 141)

5 • Rectitud, voluntad y virtudes: felicidad personal y pública

¿Qué virtualidad conlleva la rectitud en el camino de la realización humana y en su felicidad? Señala Suárez que la caridad rectifica o hace recta la voluntad y, por eso, la felicidad “no [sólo] es consecuencia de la rectitud, sino que también consiste en la rectitud misma de la voluntad” (Suárez 1579 146). Pero igualmente, para conseguir la felicidad futura es necesario que en esta vida haya tenido voluntad recta, “los hombres adquieren en esta vida la justicia verdadera e interior mediante la cual tienen voluntad recta ante Dios” (Suárez 1579 144). La razón es que el hombre tiende a la felicidad por voluntad propia, y por medio de la voluntad recta y por las obras que proceden de ella se encamina a la felicidad. “Esta rectitud consiste en el orden debido al fin último (...) [pues la] voluntad es recta cuando está conforme con la recta razón y con la voluntad divina” (Suárez 1579 145). De este modo, la felicidad natural de esta vida presupone y se realiza por la rectitud que consiste en el ejercicio de las virtudes y en vivir según la recta razón. Aunque en un sentido primario la felicidad natural consista en la contemplación de Dios, sin embargo, tal felicidad no puede permanecer sin la práctica de las virtudes. Pero, indica Suárez, 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. (Suárez 1579 125)

Pero del mismo 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”⁹. Es pertinente, pues, constatar la imbricación entre lo que acontece interiormente en el sujeto,

9 *Ibid.*

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 hay que alcanzar conciencia crítica, sino que es un nivel radical y estructural que hay 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” (Loyola 1993 n516), 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 “salieres de su propio amor, querer e interés” (Loyola 2010 n189). 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 propio (Pallín 2007 66)¹⁰.

Por ello, el dinamismo y orientación del afecto que opera en el amor que mueve al sujeto, tiene un impacto ético-político de primer orden. Como hemos apuntado, si se alinea con el amor a Dios en la cosmovisión cristiana, como amor más universalizante o más posibilitador de la convivencia, funda la dinámica de bien común. Santo Tomás entiende a Dios como el *bonum commune* por antonomasia, y aunque no es una idea plenamente desarrollada sí está propuesta como clave interpretativa del bien común social. En la comunidad del bien común se hace presente Dios como bien común, como Bien que se comunica y arrastra a la comunicación. Con ello, la primacía del bien común sobre el bien particular¹¹ se propone como punto de arranque frente a

¹⁰ R. Pallín, “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2007, p. 66.

¹¹ Si Dios es en última instancia la causa universal de apetecer, la *recta ratio* permite evaluar y guiar al apetito del bien para que no se engañe y frustre en su apetecer: “Supone, no obstante, santo Tomás que todos los bienes particulares son ordenados al bien común, lo que enseña la experiencia de cada uno, pues cada cosa particular está ordenada al provecho de todo el universo. (...) Pero no puede hacer esto más que a través de su voluntad, pues como ella solo tiene por objeto el bien universal, solo ella puede

la mera competencia, o al dominio de unos sobre otros. En esta misma línea de fondo, se puede entender el compromiso de la mejor tradición jesuita y de sus realizaciones con la centralidad del bien común y su operativización al servicio del máximo número de sujetos, dado que según las *Constituciones* de la Compañía de Jesús que indican que el bien cuanto más universal es más divino (Loyola 1993 n622), por bien *más universal* se entiende el que “se extiende a la ayuda de más prójimos” (Loyola 1993 n623). No se trata sin más de que un supuesto bien común natural dado por Dios que esté ahí para una apropiación ilimitada individual, como sostiene la tradición liberal, sino de que lo divino es que el bien efectivo alcance a todos, en última instancia a la humanidad en su diversidad de gentes, y que, por ello, hay que ir construyendo y discerniendo las mediaciones institucionales al servicio de ese bien al que cada sujeto y comunidad está convocada a vivir y promover.

El modo de conocer depende del afecto implicado en el cultivo de ese conocimiento. No todo modo de conocimiento sirve humanamente sino aquél en el que opera un “afecto ordenado”. La cualidad de lo ordenado es reconocida por el discernimiento de las consecuencias del tipo de afecto modulado en el conocimiento que opera en el sujeto. Y ahí los afectos se mueven entre dos grandes polaridades; los que unen, o afectos *divinos*, responsables, convivenciales; o bien afectos *diabólicos* que separan, desvinculan y sostienen un modo de actividad humana autorreferencial como si su bien personal fuera irresponsable e independiente de la marcha del mundo.

Para la ordenación del afecto ayuda la actividad contemplativa, el cual es:

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 (Suárez 1859c L IX VII).

conducir al bien común y al fin universal. Es necesario, pues, que el apetito que se dirige a aquel fin pueda conducir a cualquier otro bien en orden a aquel, y porque el apetito que tiende al bien común, que se compone a su modo de los particulares, necesariamente debe [ser] racional. Lo natural, pues, solo es arrastrado inmediatamente al bien particular por cierto modo imperfecto y material, sin embargo, no es arrastrado al bien común sino en cuanto que se contiene de algún modo en el mismo particular” (Suárez, 1579 18).

Así, la contemplación es un acto simplicísimo que se realiza más recibiendo que buscando, a modo de mirada y reposo en la verdad hallada. Se trata con ello de purificar y ordenar los afectos que operan en el alma humana, pues reconoce Suárez que, para realizar las buenas obras, hace falta que precedan el santo pensamiento y el santo deseo que se cultiva en la oración mental, que no es mera soledad del sujeto con su propia interioridad, sino relación desde ese ámbito con Dios. La salvación sobrenatural no está separada de las buenas obras, y la salvación en esta vida o la felicidad terrena, alcanza su culmen en la contemplación, que, a su vez, abre el camino del recto obrar o vida honesta. Pero no es esta práctica espiritual exclusiva de los más puros y comprometidos con la vida contemplativa, sino que

a todos les conviene ejercitarse en el amor, [por lo que] 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. (Suárez 1859b LII XI)

Todo ello nos 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 justa. Así también puede entenderse el sentido de la sociedad política como *corpus mysticum* (Senent-De Frutos 2023). Suárez emplea el término místico para describir el modo concreto en que se da la unidad moral y política que existe en las distintas sociedades, y que, en alguna proporción valdría también para entender el tipo de relación que existe dentro del género humano es un sentido moral y normativo o convivencial.

6 • Conclusiones

La profundidad reflexiva sobre la interioridad humana y la riqueza de registros acerca de la subjetividad humana de la teología mística medieval y del pensamiento patrístico es empleada por Suárez para articular la integridad de la acción humana. Las disposiciones ante uno mismo y los otros que vehiculan los afectos son reconocidas como momentos que operan en la

voluntad y racionalidad, condicionando su recta ordenación al bien común o universal. El sentido crítico que aporta la tradición espiritual ignaciana sobre la integración e interdependencia de los factores de la subjetividad y sobre el cuidado reflexivo de la interioridad humana por medio de las prácticas espirituales abre el camino para hacerse cargo del núcleo místico de la eticidad y racionalidad humana. El ejercicio de los actos místicos que se corresponden con los actos espirituales permite ordenarse al sujeto para incorporarse al ámbito de una relacionalidad benéfica o en la línea del bien, 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.

Por ello, la consideración de los actos místicos que pueden reconocerse, más aún, cultivarse y ordenarse en la práctica en las prácticas espirituales, exige reconocer una configuración mística concreta en cualquier ejercicio de la razón humana y que tengan una incidencia en el modo de respuesta ante sí mismo y los otros. No hay, pues, una dimensión mística únicamente vinculada a las prácticas contemplativas. Más aún, la configuración concreta del afecto fundamental presente en las distintas determinaciones de la voluntad según su grado de compatibilidad con el bien universalizable modula la eticidad de cualquier acción humana. Pero la recta ordenación del afecto implicado en el acto de la voluntad puede también condicionar la rectitud de la razón, pues esta puede engañarse en la consideración del fin debido. La consecuencia material del engaño son las imperfecciones en la felicidad natural en cuanto esta depende de la agencia del sujeto.

Referencias

- Aquino, T. *Summa Theologiae* (1266-1277). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Castillo, J. M. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino* 28 (1965): 69-178. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6380222>
- Castillo, J. M. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966): 5-85. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6380199>

- Chércoles, A. “Conocimiento interno del desorden... y del amor”, *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*. Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2007. 79-105.
- Elorduy, E. “La teología mística de Suárez”, *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana* 15 (1943): 203-230.
- García Domínguez, L. M^a. “Afecto”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 95-100.
- Grabmann, M. *Filosofía medieval*, Labor, Barcelona, 1928.
- López Galindo, A. “Apetito”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 182-186.
- Loyola, I. de *Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander, 2010.
- Loyola, I. de, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Santiago Arzubialde et al. (eds.). Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- Pallín, R. “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo Espiritualidad Ignaciana (eds.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 65-75.
- Senent-De Frutos, J. A. “Francisco Suárez Y El Corpus Mysticum Como Clave De La constitución sociopolítica Y De La Convivencia jurídica”. *Cauriensiá. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 18, diciembre de 2023, pp. 1225-56, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>
- Suárez, F. *De beatitudine*. Valladolid, Biblioteca del Seminario de Valladolid, c. 1579.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus I De virtute et statu religionis*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859a.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus IV De oratione*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859b.
- Suárez, F. *De religione (1608-1625). Tractatus X De Institutum Societatis Iesu*, C. Berton (ed.). Paris, Vives, 1859c.
- Suárez, F. *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*, J. Giménez Melià (ed.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2003.