L'IRCOCERVO
PRIMA RIVISTA ELETTRONICA ITALIANA DI METODOLOGIA GIURIDICA - TEORIA GENERALE DEL DIRITTO E DOTTRINA DELLO STATO
FIRST ITALIAN DIGITAL JOURNAL OF LEGAL METHODOLOGY - GENERAL THEORY OF LAW AND DOCTRINE OF THE STATE

La filosofía primera, la teoría del conocimiento y la hypóstasis como fundamento del derecho en la tradición tomista

Fernando de Arnaiz Valdivia

Universidad Complutense de Madrid

Abstract: **First Philosophy, the Theory of Knowledge, and Hypostasis as the Foundation of Law in the Thomist Tradition**
This study examines the hypostatic structure as a metaphysical key for grounding law in the Thomistic tradition, integrating the noetic dimension that articulates human knowledge with reality and its consequent impact on the philosophy of law. Through an analysis of its sources and the work of Thomas Aquinas, as well as its development in John of St. Thomas, Cajetan, and Garrigou-Lagrange, the essential features that configure this structure are identified: the real distinction between essence and existence, the subsistent conception of the act of being (*esse*), analogical articulation, and the distinction between the natural and supernatural orders. It is further shown that this structure cannot be understood without a theory of knowledge that accounts for the inadequation between the universal mode of knowing and the singular mode of being – an inadequation that directly affects the relationship between law (universal) and the just (particular). On this basis, it is shown how the notion of the person – in its distinction between individuality and personality – constitutes the metaphysical foundation of human rights and the legal order. The application of these principles in the work of Jacques Maritain is also addressed, noting that his originality consists in articulating the Thomistic tradition with the challenges of political modernity without this implying a break with the inherited hypostatic structure, although a critical difficulty is noted: the realization of human rights in the absence of a concrete medium between the universality of law and the singularity of the case. The study concludes that the hypostatic structure implies a constitutive inadequation between the universal and the singular, which is reproduced in the legal domain as a tension between law and the just.

Keywords: Hypostasis, First Philosophy, Theory of Knowledge, Law, Person, Analogy, Common Good, Thomism.

Resumen: 1. Introducción: la cuestión del fundamento – 2. La relación sustancial en Aristóteles – 3. La relación sustancial en Santo Tomás – 4. La relación sustancial tomista en Maritain – 5. La relación sustancial en la teoría del conocimiento – 6. La vinculación con los fundamentos del derecho – 7. Bien común y derechos humanos en Maritain – 8. La estructura hypostática existencial y la continuidad del concepto de persona – 9. Conclusiones.

1. Introducción: la cuestión del fundamento

Una de las preguntas recurrentes en la filosofía del derecho contemporánea es la relativa al fundamento último de los derechos humanos. ¿Son meras concesiones del Estado? ¿Acaso construcciones culturales variables? ¿O brotan de la naturaleza

misma del ser humano? Jacques Maritain (1882-1973) ofrece una respuesta que es a la vez antropológica y metafísica: los derechos humanos se fundan en la dignidad de la persona, y esta dignidad se arraiga a su vez en una determinada comprensión del ser, de la sustancia y de la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

La pregunta por el fundamento no es una cuestión menor ni meramente especulativa. De ella depende la capacidad del derecho para reivindicar los derechos humanos de la persona y dotar a esa dignidad intrínseca de un valor que trascienda las contingencias históricas y los abusos del poder. Si los derechos humanos son meras concesiones del Estado, entonces lo que el Estado concede puede también ser revocado. Si son construcciones culturales, entonces carecen de validez universal y quedan a merced del relativismo. Solo fundándose en la naturaleza misma del ser humano —y, más profundamente, en la estructura del ser personal— pueden reivindicar para sí un carácter inviolable, inalienable e imprescriptible.

Esta es la tesis que la tradición tomista ha sostenido de manera reiterada, y que autores como Maritain han actualizado para el debate contemporáneo. Sin embargo, esta interpretación no está exenta de dificultades. Cabe preguntarse si la fundamentación metafísica por sí sola basta para asegurar la realización efectiva de los derechos en el ordenamiento positivo, o si, por el contrario, si la distancia existente entre los principios ontológicos y su aplicación jurídica introduce una problemática que ninguna metafísica puede resolver por completo.

Lo característico del planteamiento maritainiano es que no separa la cuestión jurídica de la cuestión ontológica. Para Maritain, toda teoría del derecho presupone —explícita o implícitamente— una teoría del ser y del conocimiento, es decir, una metafísica y una antropología. De ahí que su filosofía jurídica solo pueda comprenderse a la luz de una metafísica que se explicita en una lógica y una metodología determinadas, las llamadas "estructuras teológicas de pensamiento"[1], que Maritain hereda de Reginald Garrigou-Lagrange y Juan de Santo Tomás. Pero esta estructura hunde sus raíces en la fuente misma de la tradición tomista: el opúsculo de Santo Tomás de Aquino *De ente et essentia*, y la *Suma teológica* donde se sientan las bases de la distinción entre el ente y la esencia[2].

Ya en sus primeras obras, Maritain define la filosofía como "el conocimiento científico que mediante la luz natural de la razón considera las primeras causas o las razones más elevadas de todas las cosas"[3]. Esta comprensión de la filosofía como ciencia de las causas primeras establece el marco dentro del cual habrá de

[1] J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, Dykinson, Madrid, 2025, p. 14 s., pp. 119-123.
[2] Cfr. T. de Aquino, *Del ente y de la esencia*, trad. Juan David García Bacca, EBVC, Caracas, 1974, Cap. I, p. 35.
[3] J. Maritain, Jacques, "¿Qué es la Filosofía?" (transcripción de la sección II del capítulo I de *Introducción a la Filosofía*), p. 1. Cfr. J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, p. 87 (definición completa).

desarrollarse su reflexión sobre la persona. Pues si la filosofía busca las causas más elevadas, entonces la persona humana no puede ser comprendida plenamente sino en su relación con esas causas, es decir, en su estructura ontológica más profunda y en su ordenación a lo sobrenatural, representado por Dios como Bien Común supremo y como verdad revelada.

Ahora bien, esta cuestión ontológica no puede separarse de una cuestión noética, es decir, de una teoría del conocimiento. Pues si el derecho ha de fundarse en la naturaleza del ser humano, y esta naturaleza en la estructura del ser personal, es preciso preguntarse cómo es posible conocer esa estructura y la relación que se establece entre el sujeto y lo que objeta. El conocimiento humano, por su naturaleza abstractiva, capta la esencia de las cosas despojándolas de la materia individual; conoce lo universal, pero lo singular se le resiste. Esta inadecuación entre el modo de conocer (universal) y el modo de ser (singular) tiene consecuencias decisivas para la filosofía del derecho: la ley, que es universal, no puede agotar la singularidad de lo justo. De ahí que la teoría del conocimiento no sea un mero apéndice para el estudio de este trabajo, sino un momento constitutivo de la fundamentación del derecho.

La tradición tomista, en su desarrollo por Juan de Santo Tomás y Garrigou-Lagrange, ofrece las herramientas para articular esta relación entre el ser y el conocer, mostrando cómo la inteligencia, mediante la abstracción analógica y el juicio, puede captar la realidad sin reducirla a la pura universalidad. En las páginas que siguen se examina cómo esa estructura hypostática se despliega a lo largo de una tradición viva que va desde Santo Tomás hasta Maritain, pasando por sus grandes comentaristas y sistematizadores: Cayetano, Juan de Santo Tomás y Garrigou-Lagrange. Cada uno de ellos aporta un eslabón indispensable en la cadena de transmisión que permite a Maritain fundamentar metafísicamente los derechos humanos.

2. La relación sustancial en Aristóteles

2.1. La sustancia como sujeto y esencia

Para Aristóteles, la pregunta por el ser es ante todo la pregunta por la sustancia (οὐσία). En el libro VII de la *Metafísica*, sostiene que la sustancia se dice de dos maneras principales: como sujeto último (ὑποκείμενον) y como esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). El sujeto es el individuo concreto —esta mesa, este caballo, Sócrates—, aquello que no se predica de otra cosa, sino que es el soporte de toda predicación. La esencia, en cambio, es lo que responde a la pregunta "¿qué es?"; es la naturaleza universal que se predica del sujeto —"hombre", "animal"— y que expresa la definición de la cosa[4].

[4] Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, VII, 3, 1029a 7-33.

Aristóteles advierte que esta distinción no implica una separación real entre sujeto y esencia. En la sustancia sensible, compuesta de materia y forma, ambos son modos de la misma realidad. Pedro es principalmente sujeto, pero también es "hombre" en cuanto su forma; y "hombre" es principalmente esencia, pero se realiza en Pedro como sujeto. No hay dos sustancias, sino una sola que puede ser considerada desde dos perspectivas: como esto singular (el sujeto) o como esto que es (la esencia)[5].

La sustancia sensible es, pues, un compuesto inseparable de materia (ὕλη) y forma (μορφή). Lo que hace que Sócrates sea este hombre concreto es esta materia determinada, que nunca existe sin la forma. La forma, por su parte, es aquello por lo que la cosa es lo que es; es el principio inteligible que puede ser aprehendido por el entendimiento. La materia, en tanto que indeterminada, no es cognoscible por sí misma, pero tampoco constituye un límite insuperable para el conocimiento: el intelecto, mediante la abstracción, capta la forma, y la singularidad de la materia es conocida por los sentidos y por la experiencia, sin que haya una opacidad constitutiva que impida alcanzar lo real concreto[6].

Esta estructura hilemórfica tiene una consecuencia epistemológica: el conocimiento humano, al tener como objeto propio la forma, alcanza lo universal, pero lo singular no queda excluido del saber. La inteligencia conoce a Pedro como hombre, y, gracias a la sensación y a la experiencia, puede también conocer a *este* hombre concreto en su singularidad.

2.2. La estructura del intelecto en Aristóteles

Un punto crucial que distingue a Aristóteles de la tradición tomista posterior es el estatuto ontológico del intelecto (νοῦς). Para Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo, una sola realidad que ejerce tanto funciones biológicas como intelectuales. El intelecto no es un accidente que inhiere en una sustancia preexistente, sino que es parte del alma misma. En el *De anima*, Aristóteles sostiene que el intelecto agente y el intelecto posible son partes o aspectos del alma, no realidades distintas de ella:

> Puesto que en toda naturaleza hay algo que es materia (esto es, lo que es en potencia todos los seres) y algo que es causa y agente por cuanto produce todas las cosas (como el arte respecto de la materia), es necesario que en el alma se den también estas diferencias. Y uno es el intelecto, porque produce todas las cosas, como la luz, pues de algún modo hace que los colores en potencia sean colores en acto; y el otro es el intelecto que se hace todas las cosas[7].

[5] *Ivi*, VII, 6, 1031a 15-1032a 11.
[6] Cfr. J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, cit., pp. 113-126.
[7] Aristóteles, *Acerca del alma*, 1978, pp. III, 5, 430a 10-15.

Aristóteles no establece una distinción real entre el alma y sus potencias. El intelecto es una parte o facultad del alma, pero no un accidente realmente distinto de ella. Para Aristóteles, el alma es la entelequia primera del cuerpo, y el intelecto —aunque separado en cuanto a su operación— no es una sustancia distinta del alma. No hay, por tanto, una distinción real entre el alma y sus facultades; estas son modos de la sustancia misma.

2.3. La justicia como virtud y hábito

Para comprender la justicia en su raíz filosófica es necesario considerar la virtud en general. Aristóteles define la virtud como un hábito (ἕξις) selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón[8]. La justicia, en particular, es el modo de ser por el cual se está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo[9].

La virtud es un hábito bueno, que perfecciona al sujeto y hace que sus actos sean rectos de manera estable. Así, quien posee la virtud de la justicia tiene en sí mismo un principio de acción que le permite obrar justamente de modo consistente. La justicia no es solo un acto aislado, sino un modo de ser que define la esencia del sujeto en su obrar.

2.4. Lo primero para nosotros y lo primero en sí mismo

Un principio metodológico fundamental en Aristóteles es la distinción entre lo que es primero para nosotros (más fácil de conocer para el ser humano) y lo que es primero en sí mismo (más inteligible por naturaleza). Como señala en la *Física*: "Las cosas son conocidas de dos maneras, unas para nosotros y otras absolutamente. Es natural, por consiguiente, que procedamos de las cosas más conocidas para nosotros a las más conocidas absolutamente"[10]. Aplicado a la justicia, esto significa que para nosotros la injusticia es a menudo más evidente: experimentamos la privación de la justicia antes de comprender qué es la justicia en sí misma. Sin embargo, ontológicamente, la justicia es primera, y la injusticia es su privación.

2.5. La finalidad inmanente en Aristóteles

Para Aristóteles, la finalidad es inmanente a la naturaleza misma de las cosas. Todo ente tiende a su propio fin, que es su perfección. En el caso del hombre, el fin es la vida buena, alcanzable mediante el ejercicio de las virtudes en la comunidad

[8] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2007, II, 6, 1106b 36-1107a 2.
[9] *Ivi*, V, 1, 1129a 7-9.
[10] Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 2008, I, 1, 184a 16-18.

política. La justicia, como virtud, participa de esta teleología inmanente: no apunta a un fin trascendente, sino a la realización del bien humano en esta vida.

En definitiva, para Aristóteles la sustancia no esconde un misterio inaccesible, ni la materia impone un límite ontológico al conocimiento. El hombre puede conocer la realidad en su universalidad y en su singularidad, y la ley puede realizar la justicia en los casos particulares porque la naturaleza misma de las cosas es proporcional a la capacidad humana de conocer y de obrar. Esta confianza en la proporción entre el ser, el conocer y el actuar será reinterpretada por la tradición tomista a la luz de la distinción entre orden natural y sobrenatural[11].

3. La relación sustancial en Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino asume de Aristóteles la doctrina hilemórfica, pero la transforma introduciendo una distinción que tendrá consecuencias decisivas: la distinción real entre esencia y existencia. En el *De ente et essentia*, Tomás parte de la constatación de que podemos entender qué es un hombre sin saber si existe realmente; luego la esencia y el acto de ser son realmente distintos en las criaturas[12]. Esta distinción no rompe la unidad de la sustancia, pero introduce un principio de contingencia y apertura trascendental que transforma la comprensión de lo real.

En lo que respecta a la relación entre sujeto y esencia, santo Tomás introduce una novedad respecto de Aristóteles. Para el Aquinate, la esencia ("hombre") es un modo de la sustancia en cuanto universal, mientras que el sujeto ("Pedro") es la sustancia en cuanto singular. Pero, a diferencia de Aristóteles, Tomás sostiene que lo que individúa la esencia en el sujeto no es la materia en general, sino la materia signada por la cantidad —*materia signata quantitate*—, es decir, la materia considerada bajo determinadas dimensiones espacio-temporales[13]. Este principio de individuación hace que la esencia esté siempre limitada por la materia, y que el sujeto añada algo a la esencia que no está contenido en su definición.

En palabras de Tomás: "En las sustancias espirituales separadas el principio de multiplicidad es la esencia; en los cuerpos, el principio es la materia"[14]. La materia signada es, pues, la raíz de la individualidad, pero también la causa de la opacidad de lo singular a la inteligencia. El intelecto, cuyo objeto es la forma, puede conocer la esencia universal ("hombre"), pero la materia individual ("este hombre") se le escapa en su singularidad concreta. Este límite del conocimiento humano será fundamental para comprender la relación entre la ley, que es universal, y lo justo, que es singular.

Esta estructura tiene consecuencias importantes para la comprensión de la persona humana. Como explica Garrigou-Lagrange, la materia no solo es principio

[11] J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, cit., pp. 165-169.
[12] T. de Aquino, *Del ente y de la esencia*, cit., cap. IV, p. 65.
[13] T. de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001, I, q. 76, a. 2.
[14] *Ibidem*.

de individuación, sino también fuente de una inefabilidad que afecta a lo singular: "el individuo humano es inefable, no seguramente como lo es Dios, que está sobre toda inteligibilidad, sino porque la individualidad radica en la materia, la que, en razón de su pobreza propia, se halla en las fronteras inferiores del ser y de lo inteligible"[15].

Esta inefabilidad por defecto se contrapondrá más adelante a la inefabilidad por exceso propia de la persona.

3.1. La innovación tomista: el alma subsistente y el intelecto como accidente

La diferencia más radical entre Aristóteles y Santo Tomás reside en la concepción del alma y sus potencias. Para Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo y el intelecto es parte del alma. Para Tomás, en cambio, el alma es subsistente, es decir, tiene un ser propio independiente del cuerpo, aunque esté naturalmente unida a él. Esta alma procede directamente de Dios por creación, mientras que el cuerpo y las potencias sensitivas proceden de la generación.

De esta doble procedencia —lo espiritual de Dios, lo biológico del hombre— surge una distinción ontológica entre el orden de la inteligencia y el orden de la sensibilidad que no existía en Aristóteles. Pero más aún: Tomás introduce una distinción real entre el alma (sustancia) y sus potencias (accidentes). Como explica Maritain al exponer la doctrina tomista:

> Nuestra inteligencia misma, por ejemplo, o nuestra voluntad, son evidentemente reales en nosotros, pero no pueden confundirse con nuestra sustancia. A ambas las concebimos como cosas distintas de la sustancia […] lo que sería imposible si no fueran distintas por su esencia. Por lo tanto, la inteligencia y la voluntad son en nosotros realidades distintas de nuestra sustancia; son por consiguiente accidentes (que pertenecen, como lo veremos más adelante, a la categoría cualidad)[16].

Y en el contexto del acto y la potencia, reitera: "Así la inteligencia, por ejemplo, es un accidente (una 'forma accidental') que tiene al alma por sujeto, y que está en potencia respecto a tal o cual acto de pensar"[17].

Esta es una de las grandes modificaciones de la tradición tomista. Mientras que en Aristóteles el intelecto no es un accidente sino parte del alma, en Tomás el alma es una sustancia espiritual subsistente, y sus potencias —inteligencia y voluntad— son accidentes realmente distintos de ella.

[15] Garrigou-Lagrange, Réginald, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945, pp. 11-12.
[16] J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, p. 197.
[17] *Ivi*, p. 213.

3.2. La finalidad trascendente en Santo Tomás

Una diferencia capital entre Aristóteles y Tomás radica en la concepción de la finalidad. Para Aristóteles, el fin es inmanente a la naturaleza; para Tomás, el fin último de todas las cosas es trascendente: Dios. La criatura tiende a Dios como a su fin último, pero este fin no es alcanzable por las solas fuerzas naturales; requiere la gracia. Esta desproporción entre el orden natural y el orden sobrenatural estructura toda la metafísica tomista y se proyecta en la antropología y en la filosofía del derecho.

Así, mientras que en Aristóteles la justicia se realiza plenamente en la vida política como parte del bien humano natural, en Tomás la justicia terrena es una participación imperfecta de la justicia divina, que se alcanza plenamente solo en la visión beatífica. Este desplazamiento de la finalidad tendrá profundas consecuencias para la comprensión del derecho y de la persona, que Maritain asumirá y desarrollará.

4. La relación sustancial tomista en Maritain

Este mismo esquema de la sustancia es el adoptado por el tomista Jacques Maritain. En su *Introducción a la filosofía* distingue con precisión entre la esencia universal y el sujeto singular, mostrando que lo que las ideas nos presentan directamente no es lo individual, sino lo universal, mientras que lo singular es captado indirectamente a través de las imágenes y la reflexión sobre ellas. Como explica:

> Las cosas tal como nos son presentadas por LAS IMÁGENES Y LA SENSACIÓN son individuales, o como se dice ordinariamente, SINGULARES. Al contrario, las cosas tal como nos son presentadas por LAS IDEAS, o las representaciones internas que nos sirven de base para razonar sobre ellas, se encuentran, no en estado individual, concreto, sino en un estado o modo abstracto, o más bien, UNIVERSAL[18].

Esta distinción gnoseológica tiene un fundamento ontológico: la esencia considerada en sí misma no es ni universal ni individual; la universalidad le sobreviene por la operación del intelecto, y la singularidad por la materia. Maritain se adhiere expresamente al realismo moderado de Aristóteles y Santo Tomás:

> Esta escuela, haciendo distinción entre la cosa y el modo de existir esa cosa misma, enseña que las cosas están en el espíritu de un modo universal, y en la realidad de un modo individual. Por consiguiente aquello que nosotros percibimos por medio de nuestras ideas, en un estado de universalidad, existe

[18] *Ivi*, p. 134.

> realmente, pero en las cosas mismas y por lo tanto en un estado de individualidad[19].

De ahí que la esencia sea respecto del sujeto como la cualidad lo es de la sustancia: la distingue de manera limitada y parcial, porque el sujeto incorpora una dimensión singular irreductible a la definición. En su *Introducción a la filosofía*, Maritain desarrolla esta idea con precisión al afirmar que

> los caracteres individuales, rubio, sanguíneo, etc., no derivan, ya lo hemos dicho, de la esencia de Pedro, no son exigidos por ella. Es decir que no tienen en Pedro un principio o una razón que los exija por su noción misma […] tienen su raíz en lo que la cosa es necesaria y primariamente, pero como individual, o en aquello que se puede llamar naturaleza individual de la misma cosa[20].

Este es el punto de partida para comprender la inadecuación estructural entre la ley (universal) y lo justo (particular).

Si la esencia es respecto del sujeto como la cualidad lo es de la sustancia, entonces la ley —que tiene carácter esencial, universal— es respecto de lo justo —que tiene carácter singular, concreto— como la cualidad lo es del sujeto. La ley no agota lo justo; hay algo en lo justo que trasciende la ley, que es la materia, la singularidad del caso concreto.

Para comprender la originalidad de Maritain, es necesario situarlo en la tradición tomista que él recibe y transforma. Esta tradición tiene dos figuras clave: Juan de Santo Tomás y Reginald Garrigou-Lagrange. El primero proporciona los instrumentos lógicos y metafísicos; el segundo, la sensibilidad teológica y espiritual.

5. La relación sustancial en la teoría del conocimiento

La comprensión de la sustancia desarrollada en los apartados anteriores no es meramente ontológica; tiene implicaciones decisivas para la teoría del conocimiento. En Aristóteles, la sustancia sensible es común al universal y al singular, pues lo universal (la forma) no existe separado de lo singular (la materia), sino que ambos constituyen una misma realidad. El conocimiento intelectual, cuyo objeto propio es la forma, alcanza lo universal, pero lo singular se le presenta solo a través de los sentidos.

El intelecto agente abstrae la forma inteligible de esa imagen, y el intelecto posible la recibe, produciendo así el concepto universal. No hay una separación

[19] *Ivi*, p. 135.
[20] *Ivi*, p. 181 s.

ontológica entre las facultades sensitivas e intelectivas; ambas pertenecen a un mismo compuesto sustancial.

Santo Tomás, en cambio, introduce una distinción que transforma radicalmente este esquema: el alma intelectual es subsistente, es decir, tiene un ser propio independiente del cuerpo, aunque esté naturalmente unida a él. Esta alma procede directamente de Dios por creación, mientras que el cuerpo y las potencias sensitivas proceden de la generación. El alma intelectual no es solo la forma del cuerpo, sino una sustancia espiritual que, aunque unida al cuerpo, tiene operaciones propias independientes de la materia

Esta novedad antropológica multiplica las operaciones y modos del conocimiento. En Aristóteles, la abstracción es el único mecanismo necesario: de la imagen sensible se extrae la forma inteligible. En Tomás, en cambio, la abstracción sigue siendo necesaria, pero el conocimiento de lo real exige además el juicio, que es la operación por la cual el intelecto afirma o niega la existencia de lo que ha aprehendido. La abstracción nos da la esencia, pero la existencia solo se capta en el juicio. Maritain recoge esta doctrina y la desarrolla en el marco de su realismo crítico: la simple aprehensión nos presenta la esencia, pero el juicio es necesario para alcanzar la realidad concreta.

Así, mientras que en Aristóteles el conocimiento se resuelve en la adecuación del concepto universal con la cosa singular mediante la abstracción, en el tomismo se añade un momento ulterior: la afirmación existencial del juicio, que une el concepto abstracto con la realidad concreta. Esta doble operación —abstracción y juicio— refleja la estructura del ser creado, en el que esencia y existencia son realmente distintas. El juicio, por tanto, no es un simple complemento de la abstracción, sino la vía específica por la que la inteligencia, que participa de un principio espiritual trascendente, capta la singularidad irreductible del ente concreto.

Maritain, en *Los grados del saber*, insiste en que el conocimiento humano, por su naturaleza abstractiva, solo alcanza la esencia; la existencia se le escapa. Lo que el intelecto capta directamente es la esencia universal; la cosa en su singularidad concreta —"este hombre"— solo puede ser alcanzada mediante el juicio, que une el concepto abstracto con la existencia real[21].

Esta inadecuación estructural entre el orden del conocimiento (universal) y el orden de lo real (singular) para Maritain no es un defecto, sino una condición del conocer humano que refleja la contingencia del ser creado. Y esta misma estructura se proyecta en la filosofía del derecho: así como la inteligencia necesita la abstracción para captar la esencia y el juicio para alcanzar la existencia singular, la justicia necesita la ley universal y la prudencia que la aplica al caso concreto sin violentar su irreductible singularidad. No obstante, la prudencia no resuelve la

[21] J. Maritain, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, cap. III, "El realismo crítico".

inadecuación, sino que constituye el modo propio en que el sujeto práctico opera dentro de ella, haciendo posible una determinación concreta de lo justo.

Ahora bien, la inteligencia no está condenada a conocer solo universales vacíos. Mediante la abstracción analógica —que se expresa en el juicio—, el intelecto puede captar la sustancia misma, asumiendo lo sensible sin separarse de él. A diferencia de la abstracción unívoca, que reduce la realidad a un aspecto puramente formal (por ejemplo, la cualidad o la cantidad), la abstracción analógica permite aprehender la cosa en su integridad, aunque de manera virtual. El juicio sería una operación en cuyo acto se daría esta aprehensión analógica.

Esta distinción entre abstracción unívoca y analógica es fundamental. La primera, propia de las ciencias formales, separa lo inteligible de lo sensible y conoce solo aspectos accidentales de la sustancia —el color, la extensión, el número—, pero no la sustancia misma. La segunda, en cambio, asume lo sensible sin desligarse de él, y mediante el juicio expresa la relación real entre lo universal y lo singular, entre la forma y la materia. Por eso Maritain insiste en que el conocimiento de lo real no se agota en la simple aprehensión, sino que requiere el juicio, que es la expresión de una aprehensión analógica[22].

Garrigou-Lagrange, en su defensa del realismo gnoseológico, subraya que el objeto formal de la inteligencia es el ser inteligible, y que esto es lo que permite al hombre conocer no solo los fenómenos sensibles, sino también las razones de ser de las cosas. “La idea difiere de la imagen porque contiene la razón de ser de lo que representa (*quod quid est*), mientras que la imagen común de los nominalistas, acompañada del nombre común, contiene solamente en estado de yuxtaposición las notas que hace conocer y no hace esas notas inteligibles”[23]. Esta diferencia fundamenta la capacidad humana de formular conceptos universales y, con ellos, leyes universales.

La tradición tomista sistematiza tres operaciones del intelecto: aprehensión simple, juicio y raciocinio (*discursus rationis*). El juicio adquiere así un papel central: no se limita a componer o dividir conceptos, sino que es el acto por el cual el intelecto afirma la existencia real del sujeto, uniendo lo universal (captado por la abstracción) con lo singular concreto que se resiste a la pura universalidad. Esta triple operación es recogida y desarrollada por Juan de Santo Tomás[24] y, a través de él, por Maritain[22].

Garrigou-Lagrange, en *El verbo ser*, explica cómo las tres operaciones se ordenan al ser inteligible:

> Mas para llegar a comprender a fondo ese sentido, hay que notar inductivamente que nuestra inteligencia realiza tres operaciones: el concepto

[22] Cfr. J. Maritain, *Los grados del saber*, cit., anejo II, “De la analogía”.
[23] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Palabra, Madrid, 1980, p. 33.
[24] Juan De Santo Tomás (Ioannes a S. Thoma), *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I, Ludovicus Vivès, Parisiis, 883, q. III, art. 3.

> (o primera aprehensión), el juicio y el raciocinio; y que, en cada una de estas operaciones, lo primero que la inteligencia capta es el ser inteligible y las razones de ser de las cosas. El concepto o noción de una cosa cualquiera supone en efecto la noción primaria de ser; sin ella es imposible concebir la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, la sustancia, la vida, la cualidad, la acción, etc. En cuanto al juicio, el verbo es como su alma; y todo verbo se reduce al verbo ser. Pedro corre, quiere decir: Pedro está corriendo. El raciocinio, en fin, expresa la razón de ser, sea de la cosa demostrada (tratándose de una demostración a priori), o bien de la afirmación de la existencia de una realidad (cuando se trata de una demostración a posteriori)[25].

Así, la necesidad del juicio no es un artificio lógico, sino que se deriva de la misma naturaleza del intelecto humano, cuyo objeto formal es el ser en toda su amplitud, incluyendo la existencia concreta que el juicio afirma.

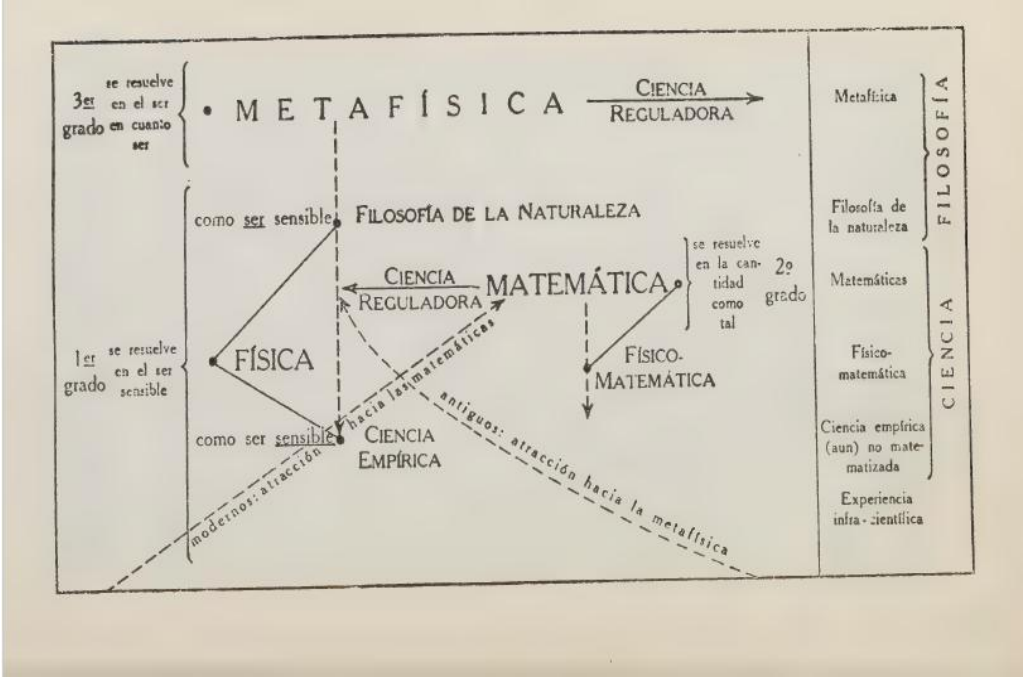


Figura 1. Grados de abstracción y operaciones del entendimiento. Fuente: Garrigou-Lagrange, R. El verbo ser (p. 62); Maritain, J. Los grados del saber.

Este esquema muestra cómo los tres grados de abstracción se corresponden con las tres operaciones del entendimiento, y cómo todas ellas se ordenan al ser inteligible como a su objeto formal. El conocimiento humano, al desplegarse en estos grados y operaciones, refleja la estructura del ser creado: la aprehensión capta

[25] Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Dedebec Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945, p. 62.

la esencia universal; el juicio afirma la existencia singular del sujeto; el raciocinio expresa la razón de ser de las cosas.

6. La vinculación con los fundamentos del derecho

Esta misma estructura se manifiesta en el ámbito de los derechos humanos. Para Santo Tomás, el derecho se puede distinguir en dos aspectos: la ley y lo justo. La ley representa la esencia del derecho, mientras que lo justo es el sujeto del derecho. Lo justo siempre tendrá un carácter particular en relación con la ley, y la ley tiene un carácter general en relación con lo justo. La ley es general y lo justo es particular.

Lo justo es particular porque se refiere a lo concreto del ajuste de una relación. Una relación de compraventa es justa en la medida en que lo que se da y lo que se recibe es lo mismo o semejante; hay un ajuste porque está equilibrada. Lo justo se refiere a algo concreto y particular, si hay ajuste o desajuste habrá proporción o desproporción. Entonces, lo justo se refiere a una cosa y siempre tiene carácter particular, mientras que la ley no se refiere tanto a una cosa como a un decir. Es el ser dicho del derecho como justo, y tiene un carácter general en relación con lo justo porque la ley no se ajusta a un carácter concreto.

Lo justo se refiere al carácter particular de la relación y la ley tiene el carácter genérico; no se ajusta al caso concreto. Existe siempre una inadecuación entre la ley y lo justo, entre la esencia y el sujeto, porque el sujeto añade a la esencia la materia que permite individualizar el derecho como justo. Luego, la ley en relación con lo justo y la esencia en relación con el sujeto es inadecuada porque lo justo añade algo a la ley. Lo justo añade la materia a la ley, y la materia es lo que permite singularizar lo justo en relación con la ley. La misma inadecuación que se da entre la esencia y el sujeto se da en este análisis filosófico del derecho a partir de los conceptos de la sustancia.

El mismo Santo Tomás lo expresa con claridad en la *Suma Teológica* cuando trata de la virtud de la equidad (*epikeia*): "es imposible establecer una regla legal que no sea inadecuada en alguna situación"[26], porque los actos humanos son singulares y contingentes, mientras que la ley, por su naturaleza, es universal. Por eso es necesario que en algunos casos se aparte la letra de la ley para cumplir con su espíritu y con el bien común.

Esta inadecuación entre la esencia y el sujeto, como entre la ley y lo justo, hace que la ley esté en camino de la justicia porque no puede llegar a ser completamente justa. La ley está en camino de la justicia y la justicia está más allá. Luego, la ley, que es lo mismo que la razón ya que se escribe como *nomos* y *logos*, que es lo mismo en griego, la razón permite un conocimiento completo de la realidad. Hay algo que no permite un conocimiento completo de la realidad; hay

[26] T. de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 120, a. 1: "*Impossibile est aliquam regulam legis institui quae in aliquo casu deficere non possit*".

algo de la realidad que es opaco a la razón, como hay algo de lo justo que es opaco a la ley. La ley no llega a alcanzar lo justo y lo justo tiene una opacidad en relación con la ley, como la realidad tiene una opacidad en relación con la razón: la opacidad de la materia.

Esta opacidad de la materia es precisamente lo que, desde la perspectiva de la existencia, hace que la inteligencia capte el ser como individual, aunque no pueda conocerlo directamente en su singularidad. Maritain, en su *Introducción a la filosofía*, expone esta estructura con precisión al describir cómo la inteligencia se enfrenta a lo individual:

> El ser primeramente comprendido por la inteligencia desde el punto de vista de la existencia, es algo individual. La inteligencia, en efecto, lo comprende como individual, ya que no capta el ser de las cosas sino mediante las sensaciones y las imágenes que ellas nos presentan bajo las condiciones de la existencia, esto es, en su individualidad; por lo demás, sólo lo individual puede existir en la realidad.
> a) Es verdad que nuestra inteligencia no puede conocer directamente esta sustancia en su individualidad; ella sólo sabe, volviéndose hacia las imágenes de las que saca sus ideas, que esta sustancia es individual, pero no sabe en qué consiste su individualidad; la sustancia de Pedro no se presenta directamente sino por una idea universal[27].

Esta es la raíz gnoseológica de la inadecuación entre la ley universal y el caso singular: la inteligencia capta lo individual solo de modo reflejo, mientras que su conocimiento directo es universal. La ley, como producto de ese conocimiento universal, no puede agotar aquello que solo es conocido de manera indirecta y confusa.

Garrigou-Lagrange, en su análisis del juicio afirmativo, profundiza esta estructura al mostrar cómo la verdad de proposiciones como "este hombre es bueno" exige *a parte rei* un sujeto primero de atribución que no se identifica ni con la naturaleza ni con la existencia.

> Si nuestros juicios son verdaderos, verificados en lo real, así como hay desde el punto de vista lógico un sujeto de atribución que no puede ser atribuido a nada (este hombre), así también debe haber desde el punto de vista metafísico, *a parte rei*, un sujeto del cual es propio todo lo que en él hay (naturaleza, existencia, operación), y el cual a su vez no pertenece sino a sí mismo[28].

Este sujeto primero de atribución es la persona, y es precisamente su irreductibilidad a la naturaleza o a la existencia lo que fundamenta la inadecuación entre la ley universal y lo justo singular.

[27] J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 202 s.
[28] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*, cit., p. 165 s.

Ahora bien, esta inadecuación estructural entre la ley universal y lo justo singular no es un mero problema lógico, sino que hunde sus raíces en la naturaleza misma del conocimiento práctico. Frente a quienes reducen la certeza moral a una mera probabilidad, Garrigou-Lagrange recuerda, siguiendo a Santo Tomás, que la prudencia posee una certeza específica: la verdad del entendimiento práctico no consiste en su adecuación a una realidad universal —como ocurre en la ciencia especulativa—, sino en su conformidad con el apetito recto (*per conformitatem ad appetitum rectum*)[29]. El hombre virtuoso, incluso sin poseer una ciencia moral elaborada, juzga rectamente acerca de lo que debe hacer *hic et nunc* porque su voluntad y su sensibilidad están rectificadas por las virtudes morales. Este "conocimiento por simpatía" (*cognitio per inclinationem*)[30] permite al prudente captar el justo medio en la singularidad del caso, allí donde la ley universal, por su propia naturaleza abstracta, no puede llegar. Así se comprende que la justicia no se agota en la legalidad, y que la prudencia del juez —y en última instancia la rectitud de su voluntad— es constitutiva de la realización de lo justo. Pero es obvio que la prudencia no elimina la inadecuación, sino que la habita, operando como mediación irreductible entre lo universal y lo singular, porque anteriormente no fue posible conocer la totalidad del objeto que es lo que posibilita un juicio sobre el asunto.

6.3. La desproporción estructural entre lo natural y lo sobrenatural: límites del conocimiento y de la justicia

Esta inadecuación entre la ley y lo justo no es un mero problema técnico que pueda resolverse con mejores códigos o procedimientos más refinados. Hunde sus raíces en la estructura misma de lo real, en lo que la tradición tomista ve claramente en la desproporción entre el orden natural y el orden sobrenatural, el cual solo es alcanzable a través de las virtudes infusas o teologales.

En efecto, así como el conocimiento humano, por su naturaleza abstractiva, nunca alcanza plenamente la singularidad concreta del ente —pues siempre queda un resto material que resiste a la inteligencia—, la ley positiva, por su naturaleza universal, nunca agota plenamente la singularidad de lo justo. Esta doble limitación no es accidental, sino constitutiva: pertenece a la condición del hombre en este mundo. El hombre es un ser que está "en camino", que nunca posee definitivamente la verdad ni la justicia, porque ambas trascienden sus facultades naturales.

Esta visión antropológica y ontológica tiene un fundamento teológico: la distinción real entre el orden natural y el orden sobrenatural. Lo natural es aquello que pertenece a la esencia de la criatura, lo que le es debido en cuanto tal; lo sobrenatural es aquello que excede toda naturaleza creada y solo puede ser

[29] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 55. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 5; II-II, q. 51, a. 2.
[30] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 55 s. Sobre el conocimiento por inclinación, véase también Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 45, a. 2, y I, q. 1, a. 6, ad 3.

comunicado por don gratuito de Dios. Entre ambos órdenes hay una desproporción esencial: la naturaleza no puede exigir lo sobrenatural como debido, ni alcanzarlo por sus propias fuerzas. Esta desproporción se proyecta en todos los niveles del ser y del conocer.

Santo Tomás establece esta distinción con claridad: "*Donum gratiae superadditur dono naturae, non tollit naturam, sed perficit*"[31]. El don de la gracia se añade al don de la naturaleza, no la destruye, sino que la perfecciona. Pero esta perfección no es exigible, sino gratuita.

Ahora bien, esta estructura ha sido interpretada de modos muy diversos en la tradición posterior. Garrigou-Lagrange, en su *El sentido del misterio*, sistematiza la distinción entre **sobrenatural *quoad substantiam* (por esencia)** y **sobrenatural *quoad modum* (por modo)**, y la articula según las cuatro causas[32]. La primera distinción permite comprender las diferencias entre las principales escuelas teológicas. Frente a los nominalistas, Garrigou-Lagrange señala que estos, al no tener en cuenta la irreductibilidad de las esencias, reducen lo sobrenatural a lo meramente modal; Duns Escoto, por su parte, introduce una distinción formal que disuelve la diferencia ontológica entre lo natural y lo sobrenatural[33]. Esta distinción se relaciona estrechamente con la célebre distinción entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*, que según Muinelo caracteriza al pensamiento del siglo XIV como "*la distinción formal escotista radicalizada en el ámbito del conocimiento (esse objectivum) por la hipótesis ockhamista de potentia absoluta dei*"[34].

En el orden del conocimiento, esta desproporción se manifiesta en el hecho de que el intelecto humano, por sí mismo, solo alcanza la esencia de las cosas sensibles; la existencia —y más aún la esencia de Dios— se le escapa, solo puede ser alcanzada mediante el juicio y, en última instancia, mediante la fe. En el orden de la justicia, se manifiesta en que la ley positiva, por sí misma, nunca alcanza plenamente lo justo; siempre queda un resto de singularidad que ninguna norma puede abarcar.

La misma estructura de inadecuación y participación se manifiesta en el orden de la esperanza sobrenatural. Garrigou-Lagrange expone la doctrina tomista según la cual la esperanza del viador posee una certeza no especulativa, sino práctica: una certeza de tendencia que, iluminada por la fe, se dirige infaliblemente hacia su fin, aunque el sujeto no pueda tener certeza especulativa de su propia salvación[35]. Así como en la prudencia la voluntad recta confiere una certeza práctica que el mero conocimiento universal no puede alcanzar, en la esperanza teologal la caridad y la confianza en la omnipotencia divina aseguran al creyente una adhesión firme a su

[31] T. de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.
[32] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., pp. 208-215.
[33] *Ivi*, p. 214.
[34] J.C. Muinelo Cobo, "La estructura de la filosofía política kantiana. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham", in *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXII, 2005, p. 303.
[35] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 58 s. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 18, a. 4.

fin último, aun cuando éste se halle en la oscuridad del misterio. Esta estructura confirma una vez más que, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, la realización plena de lo justo —o de la salvación— no se agota en ninguna forma de universalidad abstracta, sino que exige una mediación práctica y personal que la tradición tomista sitúa en la virtud y en el don.

Esta estructura tiene consecuencias decisivas para la filosofía del derecho y para la antropología filosófica. El hombre, en este mundo, es un ser que nunca alcanza el conocimiento ni la justicia plenos. Su condición es la de un ser en camino, abierto a una trascendencia que no puede agotar con sus solas fuerzas. La persona humana, en su estructura hypostática, es precisamente esa apertura: es un sujeto que, por su espíritu, trasciende el orden natural, pero que, por su materia, permanece en la indigencia y la limitación. Su dignidad no consiste en poseer la verdad y la justicia de manera absoluta, sino en estar constitutivamente abierta a ellas, en poder tender hacia ellas más allá de sus límites naturales.

Esta apertura se realiza, en el orden del conocimiento, mediante el juicio analógico, que permite captar la realidad sin agotarla; y, en el orden de la justicia, mediante la prudencia, que permite aplicar la ley universal al caso concreto sin violentar su irreductible singularidad. Pero en ambos casos, la plenitud —el conocimiento perfecto, la justicia perfecta— queda siempre más allá de lo que el hombre puede alcanzar por sí mismo. Pertenece al orden sobrenatural, al fin último al que la persona está ordenada pero que no puede exigir como debido. Si esta estructura es constitutiva de toda normatividad, entonces debe manifestarse también en las formulaciones contemporáneas más universales del derecho, como los derechos humanos

6.4. El problema del *topos*: la insalvable inadecuación entre los derechos humanos y su realización concreta

Los derechos humanos, por su universalidad abstracta, exigen un *medio* concreto, una comunidad política con instituciones, jurisdicción y decisión política para ser realizados. Esta necesidad de un medio concreto revela nuevamente la desproporción estructural entre la ley universal y lo justo particular. La realización efectiva de los derechos implica su territorialización, lo que introduce elementos de contingencia y decisión política que desdibujan la universalidad abstracta.

Ahora bien, la cuestión del *topos* no es meramente geográfica o institucional. Se trata de una cuestión ontológica y antropológica más profunda. Como se ha señalado en el análisis de la politicidad natural aristotélica, el medio —la *polis*— no es un mero contenedor externo, sino el *humus* donde se genera ese movimiento natural que despliega la actividad del hombre (la felicidad). El hombre sólo puede ser racional, hombre, si es político. La *polis* es el único ámbito en el que puede desplegarse esa actividad en que consiste la felicidad si es que es verdaderamente humana.

En Aristóteles, el medio político es constitutivo de la naturaleza humana: la política no es un artificio externo que se superpone a una naturaleza ya completa, sino que la naturaleza misma se despliega en y a través de ese medio. En Santo Tomás, esta estructura se transforma. El medio ya no es puramente político, sino que adquiere un carácter sobrenatural. La Iglesia, en cuanto cuerpo místico, es el *lugar* donde lo natural y lo sobrenatural se articulan sin confundirse, y donde la ley —tanto divina como humana— puede ser aplicada al caso concreto sin perder de vista su referencia última al fin sobrenatural de la persona.

Esta estructura de mediación se expresa también en la analogía de atribución intrínseca. Como se desarrolla en la tradición tomista: "El medio, el medio natural, es propio, intrínsecamente otro al sobrenatural, pero hay que respetar el orden y la autonomía de lo natural que participa de lo sobrenatural. El sobrenatural sublima al natural, por eso el individuo se sublima en 'persona'". La universalidad de los derechos humanos entra en tensión con las condiciones concretas de su realización.

Maritain, al trasladar la estructura hypostática al ámbito de los derechos humanos universales, se encuentra con la dificultad de que esos derechos, por su propia pretensión de validez universal, carecen de un *medio* concreto que los realice. La comunidad política moderna no es la *polis* aristotélica ni la comunidad eclesial tomista; es un artificio que contiene a los individuos sin poder integrarlos en un fin común que trascienda lo puramente legal. En la terminología del análisis de las estructuras teológicas, la política moderna opera como una prótesis que suple una forma de la que ahora carecen los hombres, aplicándose sobre un cuerpo social que sería la materia, para formarlo o amoldarlo de forma externa y ajena a él.

Esta es la raíz del problema. Cuando la ley se autonomiza respecto de lo justo, cuando el ordenamiento jurídico se convierte en un sistema autorreferencial que mide la realidad concreta desde sí mismo —en lugar de inducirse de la experiencia concreta—, el medio se convierte en un mero instrumento técnico. Ya no es el *humus* natural donde se despliega la actividad humana, sino un artificio externo que contiene a los individuos sin poder integrarlos en un fin común.

Por eso, a pesar de la riqueza de su fundamentación metafísica, los derechos humanos en Maritain quedan expuestos a una nueva forma de autonomización: la ley universal se desvincula de la singularidad concreta de lo justo, y la persona, aunque invocada como fundamento, carece de un *medio* real donde esa invocación se haga efectiva. La distinción entre posesión y ejercicio, tan precisa en su formulación, no encuentra en su pensamiento una instancia —un *medio*— capaz de resolver la tensión que ella misma declara.

Este es, quizá, el límite más profundo de su proyecto: haber recuperado la estructura hypostática existencial de la tradición tomista sin poder reconstruir el medio —la comunidad concreta— en el que esa estructura podía desplegarse sin desgarrarse. La filosofía política moderna, al romper con la politicidad natural aristotélica y con la mediación eclesial tomista, deja a los derechos humanos sin un *lugar real* donde arraigar, convirtiéndolos en principios abstractos cuya realización efectiva depende siempre de una decisión política que los puede desvirtuar. El 'topos' no se entiende aquí en sentido meramente espacial, sino como el conjunto

de condiciones históricas, culturales y políticas que hacen posible la determinación concreta de lo justo.

7. Bien común y derechos humanos en Maritain

7.1. El bien común como perfección social

Uno de los conceptos centrales en la filosofía política de Maritain es el bien común. No se trata de la suma de intereses particulares ni de la imposición de un proyecto ideológico. El bien común es el conjunto de condiciones sociales que permiten a las personas y comunidades alcanzar su perfección más plena. Maritain lo define como "el bien de la ciudad, del todo social, pero un bien que es común porque es participable por todos y porque revierte en cada persona"[36].

Para comprender esta noción es necesario partir de la distinción fundamental entre individuo y persona. El individuo pertenece al orden material y biológico; la persona, en cambio, es un sujeto espiritual, capaz de verdad, libertad y amor. Esta distinción permite comprender que la sociedad está al servicio de la persona y no al revés. Como escribe Maritain, "la sociedad política, la más perfecta de las sociedades temporales, es una sociedad de personas humanas, es decir, es un todo cuyas partes son también todos, es un organismo hecho de libertades y no de simples células vegetativas"[37]. Y más adelante precisa: "La persona humana, en cuanto totalidad espiritual subordinada y referida al Todo trascendental, está sobre todas las sociedades temporales y es superior a ellas"[38].

La persona humana se encuentra en una situación peculiar. Por un lado, es un todo independiente y lo que hay de más noble en la naturaleza; por otro, es un ser indigente y necesitado, que viene al mundo más pobre que todos los demás animales. Esta tensión entre la dignidad personal y la necesidad social es lo que fundamenta la existencia del bien común como realidad distinta de los bienes particulares.

7.2. Los derechos humanos: fundamento y límites

Para Maritain, el fundamento filosófico de los derechos humanos es la ley natural. No se trata de un código escrito, sino de una disposición que la razón humana puede descubrir y conforme a la cual la voluntad debe obrar para alcanzar los fines esenciales y necesarios del ser humano. De ahí que los derechos humanos no sean

[36] J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid, 1966, cap. I.
[37] J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2001, p. 17
[38] J. Maritain, *La persona y el bien común*, Club de Lectores, Buenos Aires, s.f., p. 67.

concesiones del Estado, sino exigencias que brotan de la naturaleza misma de la persona[39].

Ahora bien, esta fundamentación solo resulta inteligible a la luz de una determinada estructura metafísica. Como ha mostrado José Carlos Muinelo, la tradición tomista se apoya en una estructura teológica de carácter existencial en la que el acto de ser (*esse*) subsiste más allá de las determinaciones esenciales, y los diversos modos de ser se articulan mediante una analogía de atribución intrínseca[40]. Esta estructura es la que hace posible distinguir en el hombre lo que es *por* naturaleza (individualidad material) de lo que es *según* su naturaleza (personalidad espiritual, apertura a lo absoluto).

Esta distinción entre individuo y persona es el núcleo antropológico de los derechos humanos. Maritain la desarrolla ampliamente en *La persona y el bien común*:

"Tanto en el hombre como en los demás seres corporales, en el átomo, en la molécula, en la planta, en el animal, la individualidad tiene por raíz ontológica primaria a la materia. Tal es la doctrina de Santo Tomás acerca de la individualidad de las cosas materiales"[41].

"La noción de personalidad no radica en la materia a la manera de la noción de la individualidad de las cosas corporales, sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia y en ella sobreabunda"[42]. Como señala Garrigou-Lagrange, la personalidad ontológica es "aquello por lo cual cada ser racional es sujeto primero de atribución, de tal modo que pueda decir: *yo*; y al cual se atribuye todo lo que le pertenece, mientras que él no es atribuible a nadie"[43]. El individuo pertenece al orden material y biológico; la persona, en cambio, es un sujeto espiritual, capaz de verdad, libertad y amor. Por eso Maritain puede afirmar que la sociedad política es una sociedad de personas humanas, un todo cuyas partes son también todos. Los derechos humanos no se fundan en la individualidad, que es contingente y limitada, sino en la dignidad subsistente de la persona, que trasciende toda determinación política o social.

Maritain es plenamente consciente de las dificultades que plantea la fundamentación de los derechos humanos en un mundo plural. En los trabajos preparatorios de la Declaración Universal de 1948 pudo constatar cómo personas de las más diversas ideologías podían ponerse de acuerdo sobre una lista de derechos, pero no sobre su fundamentación última. De ahí su famosa observación: "estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos pregunte por

[39] J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2001.
[40] J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, cit., pp. 119-123.
[41] J. Maritain, *La persona y el bien común*, cit., p. 40.
[42] *Ivi*, p. 44.
[43] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 68, nota.

qué"[44]. Esta situación, que Maritain denomina "acuerdo práctico" o "convergencia práctica", es posible porque, aunque las justificaciones racionales son diversas e incluso opuestas, existe un conjunto de convicciones prácticamente reconocidas por la conciencia de los pueblos libres[45].

Sin embargo, desde la perspectiva de la estructura hypostática existencial, esta convergencia práctica no puede sustituir a la fundamentación metafísica. Si los derechos humanos se desvinculan de su raíz en la persona entendida como subsistente y ordenada a un fin trascendente, tienden a convertirse en meras concesiones del Estado o en construcciones culturales variables. Por eso Maritain insiste en que el derecho natural es cognoscible por la razón, aunque su plena inteligencia requiera la luz de la fe.

Un riesgo que Muinelo señala es la formalización del derecho propia de otras estructuras teológicas (como la escotista o la nominalista). En estas estructuras, la ley se convierte en el principio único del derecho, y lo justo —que en la tradición tomista trasciende la ley por su carácter singular y concreto— queda reducido a una mera modalidad o aplicación de la ley. Garrigou-Lagrange, en su crítica a Escoto, advierte que esta posición conduce a negar la necesidad intrínseca de los preceptos de la ley natural: "Si la tesis de Duns Escoto fuera verdadera, se seguiría que ningún precepto de la ley natural (fuera de amar a Dios) sería necesario, como dicen los positivistas. El homicidio no sería intrínsecamente malo"[46]. La consecuencia para los derechos humanos es significativa: si lo justo se agota en la ley, los derechos humanos tienden a ser entendidos como meras posiciones subjetivas dentro de un sistema normativo, cuya validez depende exclusivamente de su reconocimiento por la autoridad.

7.3. Continuidad y originalidad de la tradición tomista

La filosofía jurídica de Maritain, al inscribirse en esta estructura hypostática existencial, ofrece una fundamentación metafísica de los derechos humanos que evita tanto el positivismo (que reduce el derecho a la ley) como el relativismo (que niega su carácter universal). Al mismo tiempo, hereda la conciencia de los límites que distingue a la tradición tomista: los derechos humanos son inviolables en su posesión, pero su ejercicio debe ordenarse al bien común, y su realización concreta es siempre un camino inacabado.

Esta originalidad se manifiesta también en la distinción entre posesión y ejercicio del derecho, que Garrigou-Lagrange ilumina con su análisis del verbo ser: así como el hombre puede decir "yo tengo la verdad y la vida" pero no "yo soy la

[44] J. Maritain, *El hombre y el Estado*, cit., pp. 93-97.
[45] *Ibidem*.
[46] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 199.

verdad y la vida"[47], del mismo modo la persona posee derechos pero no *es* sus derechos; su dignidad trasciende cualquier posesión.

Por último, la tradición tomista que Maritain actualiza permite comprender por qué los derechos humanos, siendo naturales, no pueden ser realizados plenamente por ninguna comunidad política. La persona está ordenada a un fin que trasciende lo político, y esa apertura a lo absoluto es precisamente la fuente de su dignidad. Maritain lo resume con claridad:

> El hombre está constituido en persona, hecho para Dios y para la vida eterna, antes de ser parte de la sociedad; y antes parte de la sociedad familiar, que parte de la sociedad política. De ahí los derechos primordiales que ésta debe respetar y que nunca le está permitido lesionar cuando echa mano de sus miembros para algún servicio determinado[48].

Ahora bien, la tradición tomista que Maritain hereda no se limita a la metafísica como saber puramente racional. Siguiendo a Garrigou-Lagrange, distingue tres sabidurías: la metafísica (alcanzable por la razón), la teología (que procede de la fe como principio formal) y el don de sabiduría (infuso, propio de los santos)[49]. Este último, que Santo Tomás describe como un conocimiento "cuasi-experimental" de Dios (*quasi experimentalis*)[50], no anula ni sustituye a la metafísica, sino que la confirma desde lo alto y le otorga una certeza más firme. Así, la estructura hypostática existencial no solo fundamenta el derecho y la antropología en el orden natural, sino que los abre a una consumación que trasciende toda posibilidad política. La persona humana, en cuanto abierta a lo absoluto, no encuentra su realización plena en ninguna comunidad política, sino en la contemplación amorosa de Dios, que es el Bien Común supremo. Esta es, quizá, la razón última por la que la justicia en este mundo nunca es plenamente realizable y, al mismo tiempo, la razón de su dignidad inagotable.

8. La estructura hypostática existencial y la continuidad del concepto de persona

8.1. Noción de estructura hypostática en el pensamiento filosófico

José Carlos Muinelo Cobo ha mostrado cómo las "estructuras teológicas de pensamiento"[51] organizan los principios de modo que lo primero —el ser, la

[47] *Ibidem*, p. 63.
[48] J. Maritain, *La persona y el bien común*, cit., p. 80.
[49] R. Garrigou-Lagrange, *La sabiduría metafísica* (fragmento sobre fortalecimiento de la metafísica por la revelación y sobre el don de sabiduría); *El sentido del misterio*, p. 52 s.
[50] Santo Tomás, *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3; *Suma Teológica*, I, q. 43, a. 3. Citado por R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 53, nota 48.
[51] J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, cit., p. 14 s.

sustancia, la persona— no se identifica plenamente con sus modos o manifestaciones, sino que subsiste más allá de ellos[52]. El término *hypóstasis* (*ὑπόστασις*) designa ese sustrato subsistente. Frente a la estructura homeostática (filosófica), donde los principios se articulan de manera mutuamente proporcionada, la estructura hypostática introduce un orden de participación: lo primero es causa y fundamento de lo segundo, que participa de él de un modo limitado[53].

8.2. La estructura hypostática de carácter existencial

Dentro de las estructuras teológicas, Muinelo distingue la modalidad existencial (puramente hypostática), que Maritain hereda y desarrolla. Sus rasgos son:

Distinción real entre orden natural y sobrenatural: lo natural pertenece a la esencia creada; lo sobrenatural excede toda naturaleza y solo puede ser comunicado por don gratuito[54].

Distinción real entre esencia y existencia: la esencia es lo que la cosa es; el acto de ser (*esse*) es aquello por lo que existe. En las criaturas, el *esse* es recibido y limitado por la esencia, pero en sí mismo subsiste como acto puro[55].

Concepción subsistente del ser: el *esse* no es un accidente, sino el acto más íntimo de la realidad; las criaturas participan de él sin agotarlo.

Articulación analógica mediante la analogía de atribución intrínseca: el sujeto (Pedro) y la esencia (hombre) son modos limitados y parciales de la sustancia subsistente[56].

Esta estructura metafísica, que distingue rigurosamente los diversos niveles del ser, se despliega en lo que puede denominarse una configuración hilemórfica interna y externa. La primera se refiere a la constitución de la sustancia material: el compuesto de materia prima (pura potencia) y forma sustancial (acto que determina la materia) da lugar a la *substantia prima*, es decir, a la naturaleza individual. La segunda, más profunda, se refiere a la constitución de la persona: la naturaleza individual (*substantia prima*) es a su vez potencia respecto del acto último de toda realidad, la existencia (*esse*), y el sujeto que recibe este acto es el *suppositum* o persona, que es el *quod* último, aquello que ante todo existe.

Como señala Garrigou-Lagrange, la metafísica cristiana recibe un refuerzo objetivo y subjetivo de la revelación: la fe infusa confirma desde lo alto la adhesión racional a la existencia de Dios y, sobre todo, ilumina plenamente la idea de

[52] *Ivi*, p. 14 s., 119-123.
[53] *Ivi*, p. 121.
[54] *Ivi*, pp. 119-123.
[55] T. de Aquino, *Del ente y de la esencia*, cit., Cap. V, p. 183.
[56] J.C. Muinelo Cobo, *La estructura homeostática de la filosofía*, cit., p. 121.

creación libre *ex nihilo*, que la filosofía antigua no logró alcanzar con claridad[57]. Este refuerzo no destruye la autonomía de la razón, sino que la eleva y la confirma en su propio orden, no obstante de dependen de la sobrenaturalidad en todas sus esferas.

8.3. La mediación de Juan de Santo Tomás

Juan de Santo Tomás (1589–1644) es una de las figuras centrales en la transmisión y sistematización de la doctrina tomista. Su *Cursus philosophicus thomisticus* fue utilizado intensivamente por Garrigou-Lagrange y Maritain, constituyendo el puente teórico que permitió a la tradición tomista del siglo XX articular con precisión la estructura hypostática heredada de Santo Tomás.

La distinción entre *suppositum* y naturaleza. Una contribución fundamental de Juan de Santo Tomás es su precisión en la distinción entre *suppositum* (o persona) y naturaleza. Siguiendo a Cayetano, distingue que la naturaleza es aquello por lo que la cosa es lo que es (*quo est*), mientras que el *suppositum* es aquello que existe (*quod est*). Esta distinción no es una distinción real absoluta —pues no hay separación existencial entre la naturaleza y el *suppositum*—, pero tampoco es una mera distinción de razón. Es una distinción virtual o de razón con fundamento real, que permite comprender cómo la persona trasciende su propia naturaleza sin estar separada de ella.

En el *Cursus philosophicus*, Juan de Santo Tomás desarrolla esta distinción con precisión:

> *Suppositum* et natura non distinguuntur realiter, sed ratione cum fundamento in re. Natura enim est id quo suppositum est, suppositum autem est id quod est. Non sunt ergo duo entia separata, sed unum ens quod dupliciter considerari potest: secundum rationem constitutivam (natura) et secundum rationem subsistentiae (suppositum)[58].

Esta distinción es la que permite a Maritain fundamentar los derechos humanos en la persona, entendida como *suppositum* que trasciende su propia naturaleza, sin por ello separar la persona de su naturaleza. La persona no es una entidad separada de su naturaleza, sino la naturaleza misma en cuanto subsistente, en cuanto *quod est*. Por eso los derechos humanos no se fundan en la naturaleza humana considerada abstractamente —como esencia universal—, sino en la persona concreta, que es irreductible a cualquier universal.

[57] R. Garrigou-Lagrange, *La sabiduría metafísica* (fragmento sobre «Fortalecimiento de la metafísica por la revelación divina»). Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45 y q. 46.
[58] Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus (Vol. I)*,1883, p. q. 7, a. 4.

8.4. La influencia de Reginald Garrigou-Lagrange y la definición de persona

Garrigou-Lagrange profundiza el realismo gnoseológico y muestra que el objeto formal de la inteligencia es el ser[59]. En *La síntesis tomista*, define la personalidad ontológica como aquello por lo cual el sujeto racional es *quod est*, independiente en su ser y en sus actos, y distingue nítidamente individualidad (radicada en la materia) de personalidad (raíz espiritual)[60]. En *El sentido común* precisa que la personalidad es "aquello por lo cual el sujeto racional es *quod est*, sujeto primero de atribución, independiente en su ser y en sus actos"[61], y en *El sentido del misterio* repite esta definición al comentar a Cayetano: "la personalidad es la razón por la que la persona queda constituida como sujeto primero de atribución de todo lo que le conviene, *id quo aliquid est quod per se separatim existit et operatur*"[62].

Esta definición se complementa con la distinción, ya señalada por Maritain, entre lo que existe *per se* y lo que existe *a se*, que Garrigou-Lagrange desarrolla en su comentario a la doctrina tomista de la subsistencia. La persona creada es un *per se*, pero no un *a se*; su dignidad consiste precisamente en ser sujeto primero de atribución sin ser fundamento último de su propio ser. Esta estructura es la que permite articular la relación entre la persona y sus potencias accidentales —como la inteligencia—, que no son la persona misma sino aquello por lo que la persona opera y se manifiesta.

8.5. La recepción maritainiana: continuidad y originalidad

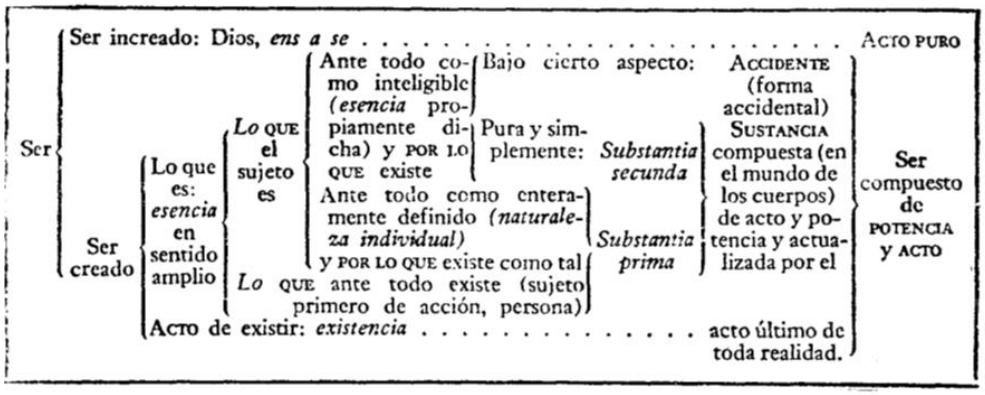
Maritain recibe esta estructura y la aplica al derecho. En *Introducción a la filosofía* distingue el "ser" como esencia y como existencia, lo que permite articular la analogía del derecho: la ley (como esencia) y lo justo (como existencia en acto)[63]. En antropología, la distinción entre individuo (material) y persona (espiritual) se vuelve el fundamento de los derechos humanos. Maritain la sintetiza con precisión:

> La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso. [...] El hombre, en cuanto individualidad material, no posee sino una unidad precaria, que constantemente tiende a volver a caer en la multiplicidad [...] Mas cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad[64].

[59] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*, cit., pp. 28-33.
[60] R. Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946, p. 145.
[61] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*, cit., p. 154.
[62] R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio*, cit., p. 190, nota.
[63] J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 166
[64] J. Maritain, *La persona y el bien común*, cit., p. 40 s.

La recepción maritainiana de esta estructura hypostática se manifiesta también en su comprensión de la relación entre la persona y sus potencias. Maritain insiste en que la persona no se identifica con su inteligencia ni con su voluntad, sino que es el sujeto que tiene esas facultades. Esta distinción, que proviene de la tradición tomista y que Garrigou-Lagrange había sistematizado, es la que permite fundamentar la dignidad personal en algo que trasciende toda determinación esencial o accidental. Como se desprende de sus esquemas ontológicos:

"Como se ve en ontología, la distinción entre *quod* y *quo* juega un papel importantísimo en el análisis metafísico de los seres"[65].



Esquema de la estructura hypostática en Maritain. Fuente: Maritain, J. (1968a). Introducción a la filosofía (pp. 214-215). Club de Lectores.

Nivel	Descripción	Término
1	Esencia universal (inteligible)	*Substantia secunda*
2	Naturaleza individual (singular)	*Substantia prima*
3	Persona (sujeto que existe)	*Suppositum*
4	Acto de ser (existencia)	*Esse*

Este esquema sintetiza visualmente la arquitectura del ser que Maritain hereda de la tradición tomista. En él pueden distinguirse cuatro niveles de análisis que son fundamentales para comprender la estructura hypostática:

[65] J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 205.

a) **El primer nivel** corresponde a la esencia universal (*substantia secunda*), que la inteligencia capta por abstracción. Es lo que la cosa es en cuanto inteligible, pero no existe como tal fuera del espíritu.

b) **El segundo nivel** corresponde a la naturaleza individual (*substantia prima*), que es la esencia ya individualizada por la materia signada. Es el *hoc aliquid*, la cosa concreta en su singularidad, pero no es todavía el sujeto último de existencia.

c) **El tercer nivel**, el más profundo, corresponde al *suppositum* o persona, que es el sujeto último que tiene esa naturaleza y que subsiste en el acto de ser. Como señala Maritain:

> En el vocabulario aristotélico-escolástico, la expresión *substantia prima*, *οὐσία πρῶτη*, designa […] la naturaleza individual del sujeto de acción, sin precisar si está o no terminada por la subsistencia, y lo más frecuente es que designe la naturaleza terminada o el sujeto de acción, el *hoc aliquid*; pero no significa, sin embargo, el sujeto de acción tomado como tal y por oposición a la naturaleza no terminada; este oficio está reservado a los términos *suppositum* y persona (*ὑπόστασις*)[66].

d) **El acto de ser (*esse*)** es el *id quo* último, aquello por lo que la cosa existe. No es la esencia ni la naturaleza, sino el acto que actualiza todo el ser de la sustancia.

La persona es, pues, el *quod* último: el sujeto primero de atribución, aquello que ante todo existe y al cual se atribuye todo lo que le pertenece, mientras que él no es atribuible a nadie. La inteligencia, la voluntad y las operaciones son *quo* que se ordenan a ella. Por eso los derechos humanos no se fundan en el ejercicio de la inteligencia o de la voluntad, sino en la subsistencia misma de la persona que es anterior a cualquier ejercicio. Esta es la razón por la que los derechos son inviolables incluso cuando la persona no puede ejercerlos efectivamente.

A esta distinción entre los niveles del *quod* se añade la distinción fundamental entre lo que existe *a se* y lo que existe *per se*, que permite situar correctamente a la persona creada en relación con su fundamento último:

> Lo que existe *a se* existe evidentemente *per se*, pero lo que es *per se* de ningún modo quiere decir que sea *a se*. Lo que existe *a se* o de por sí mismo, al tener en sí toda la razón de su existencia, es incausado; Dios solo es *a se*, de por sí mismo. Por el contrario las sustancias creadas (sujetos de acción creados) son causadas; existen *per se*, en razón de su esencia, pero no existen *a se*[67].

La persona creada es, por tanto, un *per se*: posee en sí todo lo necesario para recibir la existencia, pero no para poseerla de modo incausado. Su dignidad, siendo real y subsistente, es también participada y contingente, abierta a un fundamento

[66] *Ivi*, p. 200.
[67] *Ivi*, p. 206.

que la trasciende. Esta estructura es la que permite fundamentar los derechos humanos en la persona sin caer ni en el esencialismo (que los reduciría a propiedades de una naturaleza abstracta) ni en el nominalismo (que los disolvería en meras construcciones históricas).

9. Conclusiones: continuidad y originalidad del concepto de persona como fundamento del derecho

El recorrido desarrollado a lo largo de este trabajo ha permitido articular tres planos que la filosofía contemporánea tiende a disociar: la metafísica del ser, la teoría del conocimiento y la filosofía del derecho. El análisis desarrollado ha permitido mostrar la continuidad sustancial desde Santo Tomás hasta Maritain en la configuración de la estructura hypostática existencial como fundamento de estos tres planos. Aristóteles, aunque proporciona la base hilemórfica y la distinción lógica entre sujeto y esencia, no conoce la distinción real entre esencia y existencia ni la subsistencia del alma intelectual; por ello, la estructura hypostática existencial es una creación original de la tradición tomista que comienza con Tomás de Aquino.

Santo Tomás introduce la innovación decisiva: la distinción real entre esencia y existencia y el principio de individuación por la materia signada. Esta doble distinción establece una inadecuación estructural entre la esencia (universal) y el sujeto (singular) que tiene consecuencias directas para el conocimiento y para el derecho. Juan de Santo Tomás sistematiza esta doctrina mediante su teoría de las distinciones, que permite articular la relación entre la sustancia y sus modos sin caer en univocismo ni equivocismo. Garrigou-Lagrange profundiza el realismo gnoseológico y define la personalidad ontológica como aquello por lo cual el sujeto racional es *quod est*, distinguiendo nítidamente entre individualidad (material) y personalidad (subsistente).

Maritain recibe esta tradición y la aplica a la filosofía del derecho, fundamentando los derechos humanos en la dignidad subsistente de la persona, abierta a lo absoluto. La estructura hypostática existencial se apoya en tres pilares:

Distinción real entre esencia y existencia: la criatura es un compuesto de potencia y acto; solo Dios es identidad de esencia y existencia.

Distinción entre individualidad (material) y personalidad (subsistente): la persona es *quod est*, sujeto primero de atribución, independiente en su ser y actos.

Analogía de atribución intrínseca: articula la participación de los analogados segundos en el analogado primero sin pérdida de la unidad analógica.

Esta estructura se manifiesta en las definiciones de persona: Santo Tomás: *rationalis naturae individua substantia*; Cayetano: *id quo aliquid est quod per se separatim existit et operatur*; Garrigou-Lagrange: "aquello por lo cual el sujeto racional es *quod est*"; Maritain: la persona es la dignidad subsistente abierta a lo absoluto.

La filosofía jurídica de Maritain aplica esta estructura al derecho. La ley positiva participa de la ley natural, y esta de la ley eterna, mediante una analogía de

atribución intrínseca que refleja la misma estructura de participación metafísica. La persona, como sujeto primero de atribución, no se reduce a la individualidad material, sino que trasciende todo orden temporal por su ordenación a Dios, fundamentando así la inviolabilidad de los derechos humanos.

Esta estructura revela una verdad antropológica y jurídica de primer orden: el hombre nunca alcanza en este mundo ni el conocimiento pleno ni la justicia plena. Así como la materia resiste a la inteligencia y deja siempre un resto inaprensible, la singularidad del caso concreto resiste a la ley universal y deja siempre un resto de justicia no alcanzada. Esta doble limitación no es un defecto, sino la expresión de la desproporción entre el orden natural y el sobrenatural, que constituye a la persona humana como un ser abierto a una trascendencia que no puede agotar con sus solas fuerzas. La persona no es quien posee la verdad y la justicia, sino quien está constitutivamente ordenada a ellas, en un camino que nunca termina en este mundo.

Ahora bien, esta inadecuación entre la ley y lo justo, que la tradición tomista reconoce como estructural, solo puede ser comprendida en toda su profundidad si se atiende a la lógica que articula los distintos sentidos del derecho. Frente a las reducciones que operan en el pensamiento jurídico moderno, es necesario distinguir tres modos fundamentales de significación: la unívoca, que identifica el derecho con un único sentido —generalmente la ley— y subordina lo justo a lo legal; la equívoca, que multiplica los sentidos de derecho sin relación entre ellos, disolviendo toda posibilidad de fundamentación universal; y la analógica, que admite múltiples sentidos pero ordenados jerárquicamente. La tradición tomista, y con ella Maritain, se sitúa en esta última.

La tradición tomista que Maritain recupera, en cambio, mantiene la distinción real entre la ley y lo justo, y con ella la conciencia de que la justicia nunca se agota en las formas legales. Sin embargo, esta misma estructura que permite a Maritain fundamentar los derechos humanos en la persona le plantea un problema al trasladar la estructura hypostática al ámbito de los derechos humanos universales, se encuentra con la dificultad de que esos derechos, por su propia pretensión de validez universal, carecen de un *lugar* concreto que los realice. La comunidad política moderna no es la *polis* aristotélica ni la comunidad eclesial tomista; es un artificio que contiene a los individuos sin poder integrarlos en un fin común que trascienda lo puramente legal. Por eso, a pesar de la riqueza de su fundamentación metafísica, los derechos humanos en Maritain quedan expuestos a una nueva forma de autonomización: la ley universal se desvincula de la singularidad concreta de lo justo, y la persona, aunque invocada como fundamento, carece de un *topos* real donde esa invocación se haga efectiva. La distinción entre posesión y ejercicio, tan precisa en su formulación, no encuentra en su pensamiento una instancia —un *topos*— capaz de resolver la tensión que ella misma declara.

Este es, quizá, el límite más profundo de su proyecto: haber recuperado o continuado la estructura hypostática existencial de la tradición tomista sin poder reconstruir el *topos* —la comunidad concreta— en el que esa estructura podía desplegarse sin desgarrarse. La filosofía política moderna, al romper con la politicidad natural aristotélica y con la mediación eclesial tomista, deja a los

derechos humanos sin un *humus* donde arraigar, convirtiéndolos en principios abstractos cuya realización efectiva depende siempre de una decisión política que los puede desvirtuar.

Queda demostrada, así, la continuidad sustancial desde Santo Tomás hasta Maritain, pasando por Cayetano, Juan de Santo Tomás y Garrigou-Lagrange. La estructura hypostática existencial constituye el núcleo de esta tradición, y que la distancia entre la formulación universal de los derechos humanos y su realización concreta no es accidental, sino estructural. Esta exige la prudencia como mediación necesaria y revela la necesidad de un medio que haga posible la encarnación efectiva de lo justo.