

# *Universalidad física, universalidad humana y universalidad cristiana*

IGNACIO FALGUERAS SALINAS  
*Universidad de Málaga*

## I. INTRODUCCIÓN

FUE ARISTÓTELES QUIEN INTRODUJO en el pensamiento filosófico la noción de universalidad, utilizando la expresión originalmente adverbial «*kath'olou*», que después fue adjetivada e incluso substantivada, y en oposición a *kath'ekaston*. *Kath'olou* significa literalmente «según el todo» o «en conjunto», y *kath'ekaston* «según cada uno» o «por separado». La traducción latina, en vez de la forma adverbial, tomó como guía la forma adjetiva utilizando los adjetivos *universalis* y *singularis*, de donde formaron los adverbios y sustantivos correspondientes. Pero, como es natural, para entender la especial carga significativa que reciben estos términos es preciso remontarse a los textos.

Al comienzo de sus libros de Metafísica pone Aristóteles lo universal y lo singular en relación con el saber. La experiencia es el conocimiento de lo singular. Sin excluir la experiencia, sino tomando pie en ella, se sitúa la *techne*, que es ya conocimiento universal. Concediendo que ambos puedan ser sabios, el experto es menos sabio que el técnico, o sea, tiene un saber de grado inferior. La superioridad del conocimiento universal estriba, según Aristóteles, en su *docibilidad* y en su detección de la *causa* de lo conocido, siendo éstas sus características diferenciales. Los conocimientos sensibles, en cambio, no pueden alcanzar el rango de la sabiduría ni la docibilidad, porque muestran sólo el qué (y un qué accidental), no el porqué. Y aunque la experiencia no haya de reducirse necesariamente al mero conocimiento sensible, es en sí misma personal e intransferible. Un hombre puede ser sabio a base de mucha experiencia —que en este caso no sería mero conocimiento sensible, sino personal—, pero la sabiduría más alta es la que conoce lo universal.

Las notas del conocimiento universal son, pues, dos: que es enseñable y que es conocimiento por causas. Aunque Aristóteles no precisa más los términos, por docibilidad ha de entenderse la posibilidad de comunicación de un conocimiento a todos los seres racionales. No se niega que un conocimiento sensible pueda ser indicado a otros de un modo particular, cosa que sucede incluso en las informaciones que se transmiten los animales. Lo enseñable debe ser distinguido de lo mera y literalmente indicable. Cuando se dice esta mesa o este árbol, es preciso acompañarlo de indicaciones sensibles para saber a qué se refiere: tenemos que señalarlo con el dedo o con referencias sensibles directas. Pero, obviamente, indicar no es enseñar. Que lo universal sea enseñable significa que cualquier ser inteligente, si conoce sus principios, lo puede entender sin necesidad de indicación sensible. Como dice Aristóteles, «enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa»<sup>1</sup>. Cuando Aristóteles dice que el conocimiento sensible no es universal porque nos muestra sólo el dato sensible, no el porqué, nos está sugiriendo, pues, que lo comunicable es el porqué de las cosas, no el dato sensible. El dato sensible no puede propiamente comunicarse, pues o se conoce directamente, o no se conoce en absoluto. *Es, por tanto, el conocimiento de la causa lo que hace enseñable al universal*, o dicho de otro modo, son las causas las que fundan la comunicabilidad universal del conocimiento.

Esto es así, porque, ante todo, las causas son efectivas y reales, de manera que el que conoce las cosas sensibles por las causas no está ya encerrado en el mundo particular –o idiota, como dice Heráclito– de los sentidos ni de la mera experiencia subjetiva, sino que las conoce tal como son en la realidad. El conocimiento a partir de las causas permite no sólo la intersubjetividad –como se dice hoy–, sino la transsubjetividad, o el conocimiento de lo real. La universalidad no viene a resolver ningún problema del sujeto, no es la mera intersubjetividad, la cual supone que los sujetos están aislados, sino una positiva comunicabilidad de *lo sabido* que admite ser compartida por los seres inteligentes.

Lo que digo no significa que el conocimiento sensible y la experiencia no sean conocimientos reales, sino que no son conocimientos de lo real *como* real<sup>2</sup>. Y eso es lo que aportan las causas, el primer conocimiento de lo real como real. Pero, además, acontece que las causas están situadas en un plano

1 Met. I, 2, 982a29-30, trad. García Yebra, Grados, Madrid, 1970, vol. I, 12-13.

2 Aunque la fórmula que uso puede sugerir planteamientos zubirianos, lo que afirmaré más adelante es todo lo contrario que Zubiri: no existe una impresividad de lo real en nosotros, sino que la captación primera (y más baja) de lo real es el universal, un acto del entendimiento que devuelve el abstracto a la realidad.

más alto que las cosas sensibles, tanto que no pueden ser conocidas por los sentidos, tan sólo cabe entenderlas. Esto significa que la universalidad es una característica del conocimiento intelectual de la que carece el conocimiento sensible, pero también que el conocimiento intelectual es superior en rango al conocimiento sensible, pues las causas son *principios reales* de lo conocido sensiblemente. Todo lo cual implica que, a su vez, los principios y las causas no son particulares: los principios y las causas han de ser principios y causas realmente universales.

En este sentido, existe según Aristóteles un saber que versa sobre las causas, el cual es tanto más alto y difícil cuanto más altas sean las causas que indaga y conoce. La dificultad nace de su alejamiento del conocimiento sensible, pero al mismo tiempo, cuanto más alto es el principio conocido, más universal es el saber adquirido, por donde sostiene que el conocimiento de las causas últimas es el saber más universal, propio de Dios, que precisamente por ser su poseedor no tiene envidia del hombre<sup>3</sup>, que lo busca.

Pero que el saber universal sea un conocimiento más alto no significa, en el caso del hombre, mero indagador (no poseedor) de ese saber, que sea absoluto ni infalible, antes bien en la práctica yerra muchas veces el que quiere curar con conocimientos técnicos, y acierta más quien cura con conocimiento de lo singular. Por tanto, la superioridad no implica ni la descalificación del conocimiento sensible ni la absolutización del intelectual. El conocimiento universal es superior *para la teoría*, no *en la práctica*. En la medida en que la teoría rige a la práctica, el conocimiento universal rige sobre la práctica, pero para que el conocimiento universal tenga efectividad práctica ha de ser corregido (*orthos logos*) en su ejecución, esto es, ha de ser introducido en y ajustarse al espacio y al tiempo físicos –por decirlo con fórmula usual, aunque equívoca.

Finalmente, ha de observarse que, la explicación aristotélica por causas implica cierta necesidad, concretamente una necesidad causal-final. No es ésta una necesidad absoluta, ciega y mecánica, sino una necesidad que deja resquicios al azar, a la contingencia y a la libertad. Pero, eso no obstante, la necesidad causal-final es verdadera necesidad, por lo que el saber universal es también en Aristóteles un saber necesario, en cuya necesidad se funda su certeza.

De este, aparentemente sencillo, pero profundo, pasaje aristotélico se deduce que el conocimiento universal, en cuanto que conocimiento de causas, es [1] conocimiento de lo real como real, [2] tiene valor demostrativo-explicativo (en la medida en que se funda en la causa), [3] es enseñable a todo ser racional, no por las cualidades singulares del docente, sino por la índole misma de lo conocido, pero [4] carece de suyo de efectividad práctica.

3 Metafísica I, 2, 983a1-3.

Como es bien sabido, el mérito que recaba para sí Aristóteles es el haber determinado con claridad y precisión cuántas son las causas, cuál es su naturaleza, así como su vinculación con la verdad<sup>4</sup> y el saber. Ahora bien, siendo precisamente el universal esa vinculación de las causas con el saber, cabe entender que antes de Aristóteles no pudiera tenerse una noción clara del universal, por donde se viene a confirmar que fue él quien introdujo esa decisiva noción en la filosofía, y que sólo a partir de él la ciencia pudo ser entendida como conocimiento demostrativo por causas, así como la filosofía primera como el conocimiento a partir de las causas supremas<sup>5</sup>.

Con ser esa su gran aportación, perdura, sin embargo, en Aristóteles otra línea de planteamientos heredada de Sócrates, a través de Platón: se trata de la línea de la definición. Es a todas luces distinto demostrar que definir. La definición socrática pretende ofrecernos el qué de las cosas, mientras que la demostración-explicativa nos ofrece el porqué, la causa. Naturalmente, el qué suministrado por la definición no es el de la experiencia, sino el de un saber de esencias, de modo que no por haber completado y propuesto la línea de la demostración-explicativa quiere Aristóteles dejar de lado la línea de la definición socrática. Ambas líneas de pensamiento son de problemática unificación. Demostración se dice en griego *apodeixis*: mostrar a partir de otro. En cambio, la definición es apofántica, o sea, un mostrar a partir de lo definido mismo. El enfrentamiento, por ejemplo, entre Heidegger y Husserl se debe, entre otras cosas, precisamente a la importancia que conceden uno y otro a la *apofansis* y a la *apodeixis*. Para Heidegger, la *apofansis* es lo primero, lo primordial, en cambio la *apodeixis* es derivada, secundaria, razón por la cual la ciencia (demostración) no es lo más importante. Husserl, por su parte, estima más alto el saber apodíctico. La paradoja de que Heidegger, aristotélico confeso en sus comienzos, atienda más a lo socrático-platónico de Aristóteles, y que Husserl, idealista objetivista, y por lo tanto mucho más afín a Platón, sea más aristotélico en sus exigencias de demostración, puede entenderse, entre otras razones, por el olvido de las causas y por la propia complicación del pensamiento de Aristóteles.

Es claro que las ideas platónicas son el contenido nocional de las respuestas que Platón da a las preguntas socráticas, y en el que consiste, según él, la esencia o verdadera realidad de las cosas. Aristóteles no estima que las ideas *sean* la realidad de las cosas, pero sí admite que la definición da a conocer la esencia de las cosas reales. Si en Platón la idea tiene existencia propia, en Aristóteles la definición es una proposición que enuncia la esencia, pero no es

4 Metafísica I, 7, 988a19 – 988b20 y 993a10.

5 Esta noción de filosofía vale sólo para la parte de la filosofía que se ocupa de la física.

la esencia. Por ello, la definición es un asunto relacionado con el *legein*, o sea, con el decir, y es incluida en el estudio de la Lógica.

Como es sabido, al inicio de las Categorías, tras unas breves consideraciones lingüísticas, propone Aristóteles una taxonomía de los predicables y de la realidad atendiendo a estos dos criterios: el *decir de*, o predicar (D), y el *estar en*, o inherir (E). Al respecto caben cuatro combinaciones posibles, que señala Aristóteles: 1) lo que se dice de un sujeto sin estar en ningún sujeto, 2) lo que está en un sujeto y no se dice de ninguno, 3) lo que se dice y está en un sujeto y 4) lo que ni se dice ni está en ningún sujeto. Veámoslas.

La primera combinación (D y no E) corresponde a la *deutera ousía*, el universal esencial (género, especie y diferencia), que no es accidente, pero se predica de un sujeto real. Es característico de la substancia segunda que, tanto el nombre que se predica como la definición de lo que se predica, pueden ser atribuidos plenamente al sujeto real del que se dicen, aunque ellos no sean sujetos reales y sólo tengan realidad en los sujetos reales de los que se predicán.

La segunda combinación (E y no D) es el *accidente* estricto, como el color o la gramática, los cuales inhieren realmente en ciertos sujetos, pero no pueden predicarse de ninguno de ellos. Su característica es la de que tales predicables no pueden ser atribuidos *esencialmente* al sujeto en que realmente se halla, o bien en absoluto, porque no puede serle atribuido ni el nombre ni la definición (como la gramática a la inteligencia en la que está), o bien sólo puede serle aplicado el nombre (como blanco a hombre) pero no la definición (blancura).

La tercera combinación (D y E) parece corresponder al *propio*, cuyo nombre y definición pueden predicarse del sujeto real en el que inhieren o del que es accidente; por ejemplo, la ciencia, la cual inhieren realmente en un sujeto real (Pedro) y puede predicarse de él como *accidente* según el nombre y la definición: según el nombre, pues cabe decir que Pedro es científico; según la definición, porque la ciencia es un hábito de la inteligencia, la cual le pertenece a Pedro por ser hombre, que es la definición de Pedro.

Por último, la cuarta y principal de todas las combinaciones (no D y no E), corresponde a la substancia primera, que es lo real *qua tale*, el sujeto de la predicación y de inhesión.

Esta combinatoria, que sirve de base a la taxonomía de las Categorías, se funda en dos distinciones: una distinción entre predicación esencial (definición) y no esencial, y otra, entre inherir (accidente) y no inherir (substancia). Por un lado, el inherir y la predicación no esencial son asimilados entre sí, y, por otro, la substancia y la definición son hermanadas por Aristóteles, quien denomina substancias a las dos, aunque distinguiéndolas mediante los calificativos de primeras y segundas. Ahora bien, en la combinatoria, lo que tienen en común ambas es el no inherir, y lo que las distancia es que las substancias primeras no son predicables y las segundas sí, por lo que todo el peso de la

distinción gravita en torno a la estricta realidad de las sustancias primeras y a la estricta predicabilidad de las sustancias segundas, de manera que parecen destinadas a ser complementarias entre sí: una es la realidad<sup>6</sup>, otra la esencia de esa realidad. Como la inhesión es un criterio real, de los propios y accidentes no cabe poner en entredicho su realidad, por donde resulta que, siendo meros predicados esenciales, sólo las sustancias segundas vienen a ser problemáticas. La pregunta inmediata es la de si las sustancias segundas tienen alguna realidad y cuál<sup>7</sup>.

Pero las índoles respectivas de la predicación y del inherir son *toto coelo* distintas, de manera que no son tratables como si fueran criterios homogéneos ni parece posible unificarlos en una unidad superior común. El resultado es, pues, un híbrido que genera graves problemas y confusiones. En efecto, por la vía de la definición entran, primero, las consideraciones meramente lógicas del universal, y, posteriormente, el problema de su realidad. Así, por ejemplo, Porfirio entrevió en la doctrina de la predicación aristotélica un modo de afrontar discernidamente el problema platónico de la unidad y de la pluralidad. Abandonando el mundo físico a la pluralidad (sustancias primeras) y guardando la unidad para el decir, cabe conjugar pensamiento platónico y aristotélico de modo armónico: en efecto, se interpretan fácilmente las categorías de Aristóteles y se ordenan las ideas platónicas sin reincidir en la duplicación de mundos. Pero al armonizar a Platón con Aristóteles, a las ideas con los universales, se adueña del panorama el problema básico de la filosofía platónica: ¿qué realidad tienen los universales?, ¿son, como dice Platón, la única y verdadera realidad?, ¿son sólo palabras que nombran a muchas cosas? De hecho, la Isagoge, dejando expresamente al margen las sustancias primeras, se ocupa de las categorías de un modo meramente lógico y generalizador, y entiende que el problema ontológico afecta a los géneros y especies, o sea, a las sustancias segundas.

6 La sustancia primera es primera en todos los sentidos: en la predicación, en el conocimiento y en el tiempo (Met. VII, 2, 1028a30-35).

7 De la noción de inhesión propuesta por las Categorías, a saber, lo que sin ser parte del sujeto en que se encuentra no puede existir con independencia de él, se podría deducir que las sustancias segundas (que no inhieren) son *parte* del sujeto real y no existen con independencia de él. Por ejemplo, si la sustancia primera es el «*tode ti*» o «este qué», la sustancia segunda sería sólo el «qué» sin el «este». El problema es que entonces le debería corresponder sólo una realidad parcial, pero no cabe un término medio entre lo real y lo no real: lo real es sólo el *tode ti*, el *holon*. Por otro lado, si la definición ofrece el conocimiento de la esencia, no cabe que sea parcial. Aristóteles sostiene que, como no hay definición ni ciencia de lo singular, sino sólo de lo universal (Met. VII, 10, 1036a), para que la definición nos dé la esencia no ha de contener todas las partes reales de lo definido. Por tanto, las sustancias segundas no son parte real de la sustancia primera, sino su esencia entera, ni pueden existir con independencia de ella.

Los medievales, que retoman el problema a través de la Isagoge, entienden por universales los géneros, las especies y las diferencias, es decir, el contenido de la definición aristotélica. Con esto se produce una gran confusión, pues los géneros y las especies no son universales, sino distintos grados de generalización. Además, por esta vía se olvida para siempre el sentido primigenio de lo universal descubierto por Aristóteles, a saber, el conocimiento por causas, así como los propios principios y causas (única vía para evitar el problema de los universales). Al confundir universal con general y olvidar el sentido metafísico de los universales, se acudió a otra combinatoria para resolver el problema: o bien sólo es real la substancia primera sin la esencia, siendo las substancias segundas meros nombres extrínsecos (nominalismo), o bien son reales las substancias segundas en sí mismas, en cuyo caso, al ser más puras y simples, son la realidad verdadera (idealismo exagerado o platónico), o bien están en la mente, pero con fundamento *in re* (realismo moderado). Esta última solución parece resolver el problema, pero confunde lo universal con lo general y olvida el hallazgo aristotélico, para quien no sólo es universal el conocimiento, sino también los principios y las causas.

El pensamiento moderno, que en la ciencia empírica, sin abandonar la experiencia y la técnica aristotélicas, vuelve a Platón primando las matemáticas en el estudio de la realidad física, sigue sin resolver en filosofía el problema de los universales. La universalidad es confundida o bien con la totalidad, por el racionalismo y el idealismo, o bien con la generalidad indeterminada y vaga de las ideas que disminuye la evidencia de lo intuitivo sensible, por el nominalismo y el empirismo. Son dos versiones de la misma confusión de lo universal con lo general: la totalidad es la pretensión (imposible) de una idea general concreta (indeterminación determinada) o de un saber absoluto, y la generalidad indeterminada del saber es el reconocimiento de la pérdida de riqueza noticial de la generalización con el consiguiente enaltecimiento de la intuición sensible (no podemos tener más que conocimientos dispersos o, a lo más, extrínsecamente clasificados).

Al nacer de una confusión, es natural que el planteamiento del problema de los universales llegue a un callejón sin salida, a un bloqueo del intelecto, y que en la filosofía de la ciencia haya inducido en tiempos recientes la reducción de la ciencia a puras hipótesis pragmáticas y convencionales.

Todo ello es indicio de que, a pesar de todo lo que se ha escrito y discutido durante siglos acerca de los universales, se ha investigado poco la índole del universal. El tratamiento lógico del universal trae consigo la confusión del universal con el contenido de la definición y junto con él el problema de los universales, cuyo presupuesto es la separación del universal respecto de la *physis*, por donde viene a alejarse el pensamiento occidental de la auténtica aportación aristotélica, a saber: la universalidad de las causas. Si se descu-

bre el sentido fisico-causal de los universales, el problema de su realidad desaparece.

Para desbloquear la investigación del universal hacen falta dos pasos previos: 1) deshacer la confusión entre ideas generales y conceptos universales; 2) insistir en y ampliar la línea aristotélica del conocimiento por causas. Ambos pasos han sido dados ya por el filósofo que más atención ha prestado y más aportaciones ha hecho acerca del conocimiento de los universales, a saber Leonardo Polo<sup>8</sup>, quien ha desarrollado y allanado, en la medida de lo posible, la labor que propongo. Por lo que, después de exponer, siguiendo sus pasos, las debidas distinciones y progresos en la concepción de los universales respecto de la filosofía clásica, cosa que intentaré en los dos apartados inmediatamente siguientes, terminaré ampliando la aportación de mi maestro con las nociones de universal humano y cristiano, respectivamente, en los dos últimos apartados.

## II. EL UNIVERSAL LÓGICO.

El universal admite dos consideraciones, una lógica y otra (meta)física<sup>9</sup>. La consideración lógica atiende a la intencionalidad del concepto, la consideración (meta)física al conocimiento de la realidad aportado por el concepto o primer *verbum mentis*. Aunque la consideración (meta)física antecede y hace posible la consideración lógica, para facilitar la comunicación con el lector empezaré por esta última. El objetivo de este apartado es sentar una distinción taxativa: el concepto lógico universal no es la idea general.

A) Ante todo, la idea general se obtiene por separación (parcial) de una nota del abstracto (o simplemente apprehendido). Por ejemplo, en el abstracto «caballo» se reúnen un conjunto de notas, entre ellas la nota de «cuadrúpedo». El abstracto no satura la capacidad de saber del intelecto humano, la cual se puede separar del abstracto de muchas maneras, una de ellas es la de separar una nota del abstracto para hacerla más precisa, pues el abstracto, como conocimiento, es impreciso o vasto. Pero cuando separo la nota parcial «cuadrúpedo», dejo de considerarla como nota del caballo y estoy en condiciones de establecer una «clase» de abstractos a los que les es común esa misma nota: la clase de los cuadrúpedos. Una clase de abstractos no es un abstracto, sino una idea general. Visto así, «cuadrúpedo» es más extenso y amplio que «caballo»,

<sup>8</sup> *Curso de Teoría del Conocimiento* (CTC), Eunsa, Pamplona, tomos III y IV(I).

<sup>9</sup> Escribo (meta)físico, en atención a Aristóteles para quien los universales eran sustancias y las sustancias eran la primera de las categorías. Sin embargo, como se desprende de lo que sigue más adelante, el calificativo más apropiado para el universal real es el de universal «físico». Para expresar a un tiempo la continuidad con Aristóteles y la corrección que se hace de su pensamiento, he optado por el híbrido «(meta)físico».



por lo que dentro de esa clase quedará incluido el propio caballo, y también los elefantes, tigres, perros, gatos, etc. Pero tampoco las notas separadas saturan la capacidad del pensamiento, por lo que cabe separarse de ellas estableciendo nuevas ideas más generales, las cuales por más generales subsumen a las anteriores y sirven para establecer árboles clasificatorios: hay cuadrúpedos digitígrados y plantígrados, rumiantes y no rumiantes, los hay con cuernos y sin ellos, etc.; por otro lado, la clase de los cuadrúpedos puede ser incluida dentro de la clase de los mamíferos, vertebrados, cordados, etc. Estas clasificaciones se hacen atendiendo cada vez a una sola nota del abstracto y prescindiendo de todas las restantes, que quedan desconsideradas, negadas en su positividad, y así reducidas a homogeneidad con la nota atendida.

Estas generalizaciones pueden ser utilizadas operativamente por el intelecto en función atributiva, por ejemplo: el abstracto «caballo» queda incluido dentro de las clases «animal», «vertebrado», «mamífero», «cuadrúpedo», etc., que constituyen lo que la consideración lógica denomina los géneros, y que pueden serle atribuidas. La regla es que lo más general puede ser atribuido por completo a lo menos general, pero no al revés. La relación de atribución queda recogida predicativamente mediante cuantificadores: *todo* cuadrúpedo es animal, pero sólo *algunos* animales son cuadrúpedos. En consecuencia, el abstracto «caballo» quedaría incluido dentro de esos géneros. Pero mediante esas generalizaciones se puede obtener incluso una idea general del propio abstracto, la idea general de «caballo», que estaría incluida dentro de los géneros señalados, pero añadiría una nota diferencial respecto de otros subgéneros de los mismos géneros, por ejemplo: la nota de «perisodáctilo». Cuando, mediante el género próximo (que está comprendido bajo otros géneros más amplios) y la nota diferencial, el abstracto queda convertido en una idea general, queda separado del abstracto mismo y convierte a los referentes reales del abstracto en meros casos suyos: todos los caballos reales son casos del «caballo» (Platón). Pero esto que se ve con mayor claridad cuando la generalización reduce el abstracto a un par de notas, en realidad acontece en toda generalización: toda idea general es regla que abarca un conjunto de casos, justo el definido por la regla<sup>10</sup>.

La característica de la idea general es que proporciona un aumento (máximo) de la comprensión mediante la disminución (máxima) de la extensión del

10 Las reglas son abarcentes, pero no exactas, admiten la excepción, la cual no las elimina, sino que las confirma. Cabe que se dé el caso de un caballo malformado que carezca de cuatro patas o al que se le amputen, y no por eso deja de tener validez la idea general de caballo, antes bien se confirma. No ocurre lo mismo con los otros modos de ideas generales formados por aplicación o pregunta.

*abstracto*<sup>11</sup>. Al prescindir de las restantes determinaciones del abstracto consigue destacar (ampliando) una sola de sus notas. La nota se destaca ampliada en la misma medida en que se homogeneizan bajo ella las notas restantes. Homogeneizar es desconsiderar (o negar como diferentes) las determinaciones que difieren de la considerada. Las ideas generales son homogeneizaciones, y en esa medida son unívocas: univocidad es homogeneidad o negación de la diferencia. Como homogeneizaciones, las ideas no existen fuera de la mente, aunque tienen fundamento extramental a través del abstracto. Todos los idealismos consisten en atribuir (de diversas formas) la verdadera realidad a la idea general y, con ello, a la negación de las determinaciones que son diferentes. Pero la relación de la idea general con la realidad sólo se puede establecer a través del abstracto o abstractos de los que ella se separa. Ahora bien, como hemos visto, al separarse del abstracto parcialmente, las ideas generales convierten al propio abstracto en el mero cumplimiento particular de la homogeneidad destacada, es decir, en una determinación suya. Por quedar convertido el abstracto en una determinación de la idea general, se le denomina «caso» o determinación segunda. La idea general invierte operativamente el orden cognoscitivo: al destacar determinaciones parciales de los abstractos y hacerlas indeterminadas, convierte el abstracto (que tiene determinaciones) en una determinación suya en la forma de *caso determinado*. Como, además, realiza esa inversión por vía de separación o negación, queda excluido que el caso puede tener indeterminación o generalidad alguna, esto es, reduce el abstracto a lo contrario de lo general, a lo *particular*. La realidad a que apunta la idea general queda configurada bajo la homogeneización del abstracto como caso particular. Esos abstractos, comprendidos como casos particulares son el fundamento de la idea general, pero tal fundamento no es más que un *caso particular*, es decir, una consideración de la realidad indirecta y reductiva, ya que queda por entero comprendida bajo la mononota destacada. No pueden formarse ideas generales sin referirlas a casos particulares, ni pueden pensarse casos particulares fuera del campo de una idea general. El caso particular es la extensión mínima (el abstracto), la mononota es la comprensión máxima. La comprensión y la extensión son opuestas por la manera en que son formadas las ideas generales, a saber, por *separación parcial* respecto del abstracto.

11 Ruego se advierta que hablo aquí del «abstracto». No hablo de la extensión ni de la comprensión de los términos, sino de algo anterior. La distinción entre extensión y comprensión proviene de la operación reflexiva o generalizadora y afecta después al lenguaje. Toda idea general es máximamente comprensiva y mínimamente extensa en su propia formación a partir del abstracto: destaca una nota y homogeneiza el resto. Otra cosa es que formada así, admita luego una posterior comparación con los abstractos, y, a través de los abstractos, con los casos de los que se predica.

Aparte de la atribución, existen otros modos de formar ideas generales, como son la aplicación y la pregunta. De ellas derivan, por ejemplo, los números y las leyes científico-empíricas, respectivamente. Aunque su precisión sea mayor, también los resultados de estos otros modos de generalizar comparten las características básicas antes descritas. Por ejemplo, el número «3» se aplica por igual a elefantes, manzanas o niños, porque no da noticia alguna sobre el abstracto «elefante», «manzana» o «niño», ni estos abstractos modifican para nada al «3». Su exactitud deriva de su indiferencia o falta de consideración respecto de los casos a los que se aplica: da igual que las manzanas sean Golden o Reinetas, maduras o verdes, grandes o pequeñas, e incluso que sean elefantes o niños: el número «3» indica siempre lo mismo, de manera que sumado, restado, dividido, etc., da siempre el mismo resultado. La generalización del número es, pues, la más estricta y precisa, pero a cambio de la particularización más casual y extrínseca de su aplicación. Las leyes generales funcionan de manera semejante. Estas últimas se descubren cuando en vez de preguntas con intencionalidad esencial (preguntas por el «qué es») se formulan preguntas por el «cómo se comporta» o «qué tiene», es decir, con intencionalidad no esencial. La ley general de la gravedad se cumple por igual al margen de lo que se caiga en cada caso, sea un mosquito, una estrella, o un ser racional. Un ejemplo especialmente elocuente es el de la estadística, que es el método matemático que mejor parece adaptarse a las leyes científicas. El cálculo estadístico no considera en absoluto la singularidad de los casos. Por eso la ley estadística, como «de cada  $n$  casos se da un enfermo de leucemia», por ejemplo, no sólo no especifica si será el primero, el último o uno intermedio (cosa nada indiferente para el enfermo singular), sino que en realidad no toma en cuenta a cada enfermo. Se considera la enfermedad como una ley cuya frecuencia se expresa numéricamente, y al enfermo como un mero caso de aplicación de la enfermedad, dejando de ser atendidas las características singulares que diferencian a los enfermos entre sí. Pero como una enfermedad concebida de modo general suele ser tratada de modo también general, se aplicará a los enfermos un tratamiento indiscriminado, con fatales consecuencias en muchos casos. Las técnicas modernas no son universales, sino predominantemente generales, por eso nuestro lenguaje y nuestra vida social, tan tecnificados, están hoy día invadidos por ideas generales.

Pues bien, para lo real la ley general es una pura hipótesis, pues ella versa directamente sobre el abstracto, no sobre la realidad; para la ley general el abstracto, y a su través lo real, queda reducido a mero caso particular que la debe verificar o falsificar. De este modo, puede entenderse que entre lo general y lo particular exista una verdadera oposición, pues su relación es de mutua desconsideración o negación: lo general niega toda *otra* propiedad a lo particular que la que él destaca, lo particular niega el valor *esencial* de la ley general.

Lo particular queda desprovisto de esencia por su dependencia de lo general, pero en su determinación (segunda) cumple la ley general por entero y, por ello, resulta independiente de cualquier otro caso, de manera que, aunque cada caso es sólo *un* caso, la menor discrepancia en él respecto de la ley sería suficiente para invalidar su valor general. Las ideas generales proporcionan, pues, conocimientos comprensivos, pero parciales, del abstracto, que por ser del abstracto tienen cierto fundamento *in re*, pero no son conocimiento directo de la realidad, sino hipótesis sobre ella.

B) El concepto universal, por su parte, se entiende como *unum in multis*, pero de tal manera que ni el *unum* se divide en los *multa*, ni los *multa* son homogeneizados por el *unum*, al que tampoco multiplican. El concepto universal no implica oposición entre uno y muchos, pues se trata de «uno» que sólo es uno *en* los muchos y de «muchos» que sólo son muchos por el uno. La carencia de oposición en el universal entre uno y muchos se advierte porque ni existe un único universal, sino que los universales son muchos, ni el que sean muchos les mengua en su universalidad. Más aún, en la universalidad del concepto ni siquiera cabe que exista un universal más universal que otro, porque todos lo son por entero. Y así, mientras que la generalización se basa en el más y el menos<sup>12</sup>, de manera que la idea más general abarca a la menos general, en la universalización todos los conceptos lo son enteramente, y no admiten la mera inclusión de unos en otros.

El ejemplo de universal más fácil, aunque no sea el primordial, lo encontramos en los conceptos universales lógicos. El concepto «hombre» puede decirse de todos y cada uno de los hombres de tal manera que ni queda dividido por estar en muchos, ni los muchos quedan homogeneizados, pues cada uno de los hombres lo es de una manera propia, ni, finalmente, resulta multiplicado por los muchos, pues el que sean muchos no multiplica «hombre» como concepto. Esto que digo permite entender que, si concibo universalmente «caballo», ni los caballos reales quedan convertidos en casos particulares de ese concepto, ni el concepto puede ser subdividido en clases de caballos, pues sean cuales fueren las posibles clasificaciones, según el concepto cada uno de ellos es entera o universalmente caballo. Por tanto, las ideas generales no son conceptos ni los conceptos universales son ideas. Y tal distinción no se desvanece, aunque quepa pensar «caballo» bien como idea o bien como concepto, e igualmente quepa pensar «hombre» bien como idea general –como acontece cuando pienso a Sócrates como un caso de la humanidad, o a un enfermo como un

12 Incluso en los números, aunque sean exactos, es decir, no admitan el más y el menos, si se los considera genética y operativamente, se puede entender que el cuatro abarca el dos, pues es dos veces el dos.

caso de una enfermedad general—, o bien como concepto universal. No es lo mismo pensarlo de una u otra manera, ni es la misma realidad la aludida cuando se lo piensa de uno u otro modo.

Ahora bien, el universal lógico implica, previamente, el reconocimiento de la diferencia entre el abstracto y la realidad. Uno y muchos no son compatibles en el pensamiento, es decir, objetivamente, a la vez. Por eso el concepto universal *inicia* la devolución entera del abstracto a la realidad, que es el ámbito en el que uno y muchos son compatibles causalmente. Mientras que la idea general se predica, o se aplica, o inquiere acerca del abstracto, o de los abstractos, de los que cada idea destaca una nota parcial, el concepto universal lógico no se refiere al abstracto, sino directamente a la realidad. Por eso cabe decir «Sócrates es hombre», no un caso de la humanidad, sino íntegramente «hombre», sin que deje de serlo Platón ni Aristóteles, de modo igualmente íntegro, y sin homogeneizar o excluir las diferencias reales entre esos hombres ni multiplicar el concepto de hombre. El universal lógico se da íntegro en muchos sujetos reales y recoge íntegramente lo que son esos sujetos reales, su esencia.

### III. EL UNIVERSAL (META)FÍSICO

Por tanto, lo primero que hace el concepto con anterioridad a su uso lógico es descubrir la diferencia pensamiento-realidad. Para ello se requiere que la atención se centre en la integridad del abstracto, no en una u otra nota suya, ni por tanto en una u otra determinación segunda de esa nota, de manera que quede manifiesta la insuficiencia del abstracto íntegro como conocimiento de la realidad. El abstracto suplanta cognoscitivamente la realidad, y en esa misma medida no la conoce como real, ocultando la diferencia entre la abstracción y la realidad suplantada. El universal es la declaración primera de esa diferencia. Declararlo equivale a descubrir que la prioridad de la mente no es la prioridad real: o sea, que la anterioridad de la mente (en la que está el abstracto en cuanto que abstracto) no es la anterioridad de lo real, la cual se expresa en las causas. Para que se adviertan las causas como explicitación del abstracto, se ha tenido que separar el abstracto entero respecto de la mente, descubrir la insuficiencia de conocimiento *real* del abstracto y, además, renunciar a la exclusividad de la prioridad de la mente. Esta renuncia es llamada por mi maestro «razón» o «devolución del abstracto» al *prius* extramental, la cual se inicia en el concepto. Concebir es el primer y más elemental modo de «hacerse otro», de convertirse en signo o palabra de lo real. Por eso el concepto es universal, no general, porque explicita las causas o prioridades reales respecto del abstracto.

Esto como digo es previo al concepto lógico universal. Una vez dados en un solo acto los tres pasos señalados más arriba, el *legein* puede aprovechar el conocimiento de la diferencia entre abstracto y realidad que aporta el concepto

para establecer una predicación lógica universal: el abstracto «caballo» es real en los caballos, de manera que puedo decir «esto es un caballo», pero no puedo decir «caballo» es real. A ello corresponde la noción de universal como *unum in multis* que expuse más arriba, en la que el uno ni se divide por estar en muchos, ni convierte a los muchos en meros casos, porque el abstracto es ahora una forma que se da en muchos sujetos reales, de tal manera que cada sujeto real es universal. Naturalmente, este aprovechamiento lógico permite enlazar con la definición como predicación apofántica y esencial, pero paraliza la línea original del hallazgo del universal, que es la línea de las causas. El universal no es concebido primera y originalmente para ser predicado, sino como detección y explicitación de causas reales.

En Aristóteles existen indicios de prosecución de esta vía, pero también evidencia de abandonos. Para Aristóteles el correlato del universal como detección de causas debería ser el concepto de substancia en cuanto que conjunción de la causas formal y material. La substancia no debería ser, según esto, ni particular ni singular, sino universal. En vez de un «este qué» (*tode ti*), substancia es la causa formal en la causa material: la formación causal primera *en* la causa material. Lo universal debe ser entendido como *unum in multis*, pero en el que ni el *unum* ni el *multis* son cosas, sino causas. *Unum* es la causa formal y *multis* es la causa material, el «*in*» es la más sencilla forma de concausalidad: la causa formal es causa *en* los muchos (causa material), y los muchos son muchos gracias al uno formal que es causa en ellos. Ambos son causas entre sí, por tanto están inseparados, y constituyen el universal real. Ni el uno es universal por separado, ni los muchos unidos son particulares, por lo que el universal lo son las dos causas, el uno y los muchos. Los muchos no son muchas cosas, sino la fuga temporal física, de manera que el «uno en muchos» lo es en muchos no simultáneos, es decir, uno en la fuga temporal, y la fuga temporal recibe su primera y mínima realidad en composición con la causa formal. Ni la causa formal ni la material existen por separado o previamente, de manera que la fuga temporal existe como concausa del universal, y la formalidad existe como concausa en la fuga temporal. Ni la causa formal ni la material se agotan en este su mutuo concausar, sino que ésta es sólo su primera y mínima realidad. Que no se agoten se debe a que existen otras causas, otras bicausalidades (formal-eficiente, y material-eficiente), e incluso otras concausas, y explica que no exista un único universal, sino universales o substancias elementales.

A) El universal real como substancia elemental es lo más bajo de la realidad física, por debajo de lo cual nada es efectivo, pero no es lo único ni siquiera en este plano de lo ínfimo, pues es el término de otra bicausalidad, la eficiente-material o movimiento. La interacción de ambas bicausalidades, regida desde fuera de ellas, da lugar a ciclos: los ciclos substanciales y los movimientos

cíclicos. El universal físico es un *universal temporal*. Por tanto, lo *hypokeimenon*, o sea, lo subyacente, aquello que nada tiene por debajo, no es una substancia entendida como algo estable, sino el ciclo substancial resultante de los movimientos, los cuales son interrumpidos por la inclusión de los términos substanciales y, por ello, son también cíclicos. Del entrecruzado de ambas series de ciclos resulta una especie de «caos», que es el «aspecto» que presenta lo *hypokeimenon* en la *physis*. El caos real no es la situación previa a la creación, o sea, la nada, ni tampoco es la pura y simple confusión por la que todo está en todo (Anaxágoras), sino el estrato físico que resulta de la universalidad (talidad) inestable de las substancias elementales, y de los movimientos plurales y continuos que las tienen por término o interrupción. Si es asimilable al caos, lo es sólo porque en esa situación ni las substancias ni los movimientos están en condiciones de emitir especies, es decir, formalidades sobrantes que puedan dar información ni tan siquiera sensible: el caos real es opaco para el conocimiento sensible, por lo que no podemos imaginarlo ni representarlo positivamente, pero podemos entenderlo, aunque con enorme dificultad, pasando por encima de que la imaginación lo proyecte como una mancha en la que nada se distingue. El problema platónico de una realidad física en puro movimiento que no puede ser entendida porque las ideas son entidades quietas y eternas, aparece, en verdad, como la imposibilidad de obtener representación imaginativa del mundo microfísico más bien que el de la imposibilidad de alcanzar alguna intelección acerca de él —como, por otra parte, tiene que ser, dado que no sería siquiera un problema, si nada entendiéramos de él.

De lo dicho se desprende que los universales reales y su conocimiento lejos de ser las realidades más amplias y más comunes o compartidas por los entes racionales, en el sentido lógico, son sólo una parte del mundo físico, la unidad mínima y elemental, de manera que si se consideran sustrato o *hypokeimenon*, no es porque sean sujeto de predicación ni porque sean singulares, ni porque sean fundantes, sino por recatarse a nuestra sensibilidad y servir de primer entramado a otras concausalidades jerárquicamente anteriores. Pero también se desprende de lo dicho que lo más elemental y mínimo en la realidad física no es lo singular, sino lo universal, de manera que la singularidad viene a ser un modo derivado de la universalidad, una complicación suya: la unidad mínima es la del uno en muchos, no la del uno singular<sup>13</sup>.

13 De este modo se resuelve el problema medieval de los universales: no son las ideas, ni tampoco los singulares, sino concausalidades hilemórficas. Los universales son las substancias físicas elementales: son reales, pero no platónicamente; son concausas, pero sin que la materia las convierta en singulares e ininteligibles.

B) Las sustancias mixtas no *son* propiamente universales, sino que *constan* de universales. Son cada una un *unum ex multis*, no *in multis*. El uno de la sustancia mixta es una homeostasis, un ajuste equilibrado de formas, siendo los muchos sustancias. La sustancia mixta no es una sustancia de sustancias o universal de universales. La forma que hace mixta a la sustancia no tiene concausalidad substancial sobre los *multa*, sino que es una cierta organización de sustancias según formas no substanciales, es decir, no hilemórficas, sino morfoérgicas. Precisamente por eso son capaces de emitir especies o formas (información), a las que corresponde no una materia *in qua*, sino una materia dispuesta (potencialmente *ex qua*)<sup>14</sup>.

C) Pero en el mundo físico además del universal hilemórfico, del que acabo de hablar, existe el universal *potencial*, propio de los vivientes, que admite representación imaginativa, porque emite ya información sensible y en abundancia.

El ser vivo es, como organismo, una forma más alta de *universalidad*. El *unum in multis*, como he dicho antes, es de tal modo universal que *cada uno de esos muchos es universal*, no muchos universales, sino que los muchos lo son por *causa* del uno, sin multiplicarlo ni separarse de él. Una organización es un *unum ex multis*, pero el *unum ex multis* no es, como tal, un universal o *unum in multis*, puesto que la organización es un resultado diferente de los muchos de que se compone, de tal modo que cada uno de los muchos no es equivalente a su organización, ni la organización comparte la índole de los muchos. Sin embargo, el organismo vivo es más que una simple organización, es una organización cuyo principio o causa es inmanente, de manera que los muchos que la componen proceden del principio inmanente, y, al mismo tiempo, por ser inmanente el principio, los muchos no quedan fuera del organismo, sino que lo integran. Principio inmanente significa causación conjunta de formalidad y eficiencia sobre la causa material: una forma eficiente *en* la causa material, y, a la par, una eficiencia formal *a partir de* la materia. La concausalidad formal-eficiente integra la materia en sus dos dimensiones (*in qua* y *ex qua*), de tal manera que el viviente es sustancia y movimiento, pero no alternativa o cíclicamente, sino un movimiento substancial, o, también, una sustancia que no se agota como forma en los muchos, sino que los aglutina y gobierna con un movimiento propio. Al proceder la organización de los muchos (causa material) a partir del principio conjunto (uno) formalidad-eficiencia, la vida es proceso, movimiento. Pero, por quedar insertos los muchos en la organización generada por el principio *formal-eficiente*, la organización (y el movimiento)

14 La emisión de especies ocurre cuando la causa final (extrínseca) comunica su ordenación o unidad (propagación) a las causas eficientes en concausalidad con causas formales.



es inmanente. La vida como organización desde el uno está en los muchos, pero sólo en cuanto que los muchos son hechos suyos gracias a una organización peculiar: una organización por referencia a la causa final. La eficiencia formal de la organización está en los muchos, quedando éstos integrados en ella, y así la vida es substancia o universal en movimiento. Pero la formalidad eficiente de esa peculiar organización la hace potencial o incrementable, porque la vida se organiza en referencia causal a la causa final. De esta manera, el caos del sustrato físico queda relativamente ordenado, pues el ciclo substancial y los ciclos de los movimientos son integrados en la forma de crecimiento.

La vida orgánica es potencialmente universal. No se quiere indicar con esta aclaración ninguna restricción de la universalidad, sino una universalidad más efectiva que la de la mera substancia. Considerada en orden a la causa final, la substancia elemental (o universal) es potencia de causa, en cuanto que su formalidad y materialidad causales quedan «infraempleadas», o dicho de otro modo, no se agotan en su bicausalidad, de manera que la substancia tiene una efectividad real mínima no incrementable. En cambio, el viviente orgánico es una substancia-movimiento cuya intensidad causal es mucho mayor (pues agota la causa material) y, además, es incrementable. El universal potencial es un *unum in multis – ex multis* que agota causalmente la materia y queda en potencia de ser ordenado desde la causa final. Ese sobrante es la potencia formal, o sea, la ordenabilidad de la forma como causa desde la causalidad final, y el ejercicio de esa potencia es el crecimiento, que es la manifestación más propia e intensa de la vida, pero no la única<sup>15</sup>. Llamo potencia formal a lo que,

15 Aunque Polo, con toda propiedad, refiere la noción de sobrante formal a las facultades orgánicas sensibles [«El sobrante formal ni se reproduce ni se nutre: señala una continuación del crecimiento orgánico más allá de su diferenciación ordenada con las otras funciones vegetativas» (CTC IV (I), 282, nota 16); «A su vez, la diferencia entre la vida vegetativa y la vida sensitiva reside en que en ésta ocurren sobrantes formales o facultades, como se indicó en el tomo primero.» (CTC IV (II) 295 nota 49)], la vinculación de la potencia formal con el crecimiento es tan intrínseca que la extendiendo a todo crecimiento orgánico, no sólo al que va más allá de la vida vegetativa. Sin embargo, para mantener el acierto de Polo al marcar la frontera entre vida vegetativa y sensible precisamente en la línea del crecimiento, propongo que la potencia formal de la vida vegetativa no se diferencia efectivamente de las praxis nutritiva y reproductiva hasta tanto no se produce la especialización en la información: la potencia formal, presente en toda vida orgánica, no se ejerce de modo diferenciado hasta tanto no sobre de tal manera que sea capaz de especializarse en la información (véase la nota siguiente). La especialización es la manera de emplear el sobrante formal, o sea, el crecimiento, o la diferenciación: toda vida meramente orgánica está especializada. La «información para» es el respecto de la causa formal a la final, que es la razón de su sobra por encima de la materia agotada. La especialización en la información es un grado superior de vida, una reduplicación del crecimiento: crecer en sobrante formal. El sobrante formal crecido son las facultades.

por encima de la información de la materia y de la conformación del movimiento, sobra de la forma y se emplea como información<sup>16</sup> causada por la finalidad y como conformación de la organización interna que ella misma pone en marcha de acuerdo con esa información ordenada según la causa final. Los movimientos propios de la vida, son o bien los controlados por ella, es decir, las praxis (movimientos que se despliegan desde cierto adelanto formal de la causa final), o bien los ordenados desde la causalidad final, los deseos, o sea, las discontinuidades de los movimientos vitales que señalan la subordinación de las praxis a la causa final.

Por ejemplo, el viviente unicelular es uno en muchos, es decir, una concausalidad formal-eficiente que se despliega en fases, controlando la fuga o antes temporal de manera propia y según operaciones dirigidas por aquella concausalidad. Esta relativa autonomía concausal del viviente es su individualidad o singularidad. Sin embargo, en el organismo unicelular el crecimiento u ordenación de la forma según la causa final es mínimo (tiempo propio). En los organismos pluricelulares los muchos que integran al viviente son cada uno de ellos también vivos (células), por lo que su universalidad (*unum in multis et ex*

16 Distingo entre la información de la forma en relación con la causa material en la substancia elemental y la información de la forma en relación con la causa final en el ser vivo en cuanto que creciente. Una cosa es la «forma en» y otra la «forma hacia» o «para»; en latín se utiliza «in» en ambos sentidos, según sea preposición de ablativo o de acusativo. La «forma para» implica intencionalidad, no intención o voluntad, ni tampoco conocimiento propiamente dicho, pero sí un *intendere* capaz de seleccionar formas érgicas (especies) emanadas de cuerpos mixtos o vivos según la anticipación formal de la causa final. La vida es *órexis* y *praxis*, pero una y otra requieren de distintos modos la intencionalidad formal o información «para». Aunque en la *órexis* es obvio el *intendere* hacia una *praxis* formalizada según la causa final, tampoco la *praxis* es posible más que desde una forma prefinalizada, pues las *praxis* se ejecutan desde cierta posesión de las *formas* en orden al fin. La «información para» viene a coincidir con lo que significa en el lenguaje ordinario «información». En este sentido, debe distinguirse dos tipos de «informaciones para» en el ser viviente: la información interna y la externa. La información interna está contenida inicialmente en el código genético, que es una anticipación de las formas vitales causada por la finalidad, no por el individuo. No se trata de que el código genético posea la causa final, sino de que es una condensación de la formalidad potenciada desde la causa final, por lo que señala el límite de las posibilidades del viviente, es decir, de sus *praxis* y *órexis*, quedando sometido así a la necesidad final. La información externa, por su parte, es una *selección* de las formas emanadas de los cuerpos mixtos y de los cuerpos vivos según la guía de las formas incorporadas a las *praxis* y *órexis*. Dicha selección depende de la «información para» contenida en el código genético. La intersección de ambas informaciones «para» da lugar a una segunda forma de información interna: la del cumplimiento o no de las *praxis* y *órexis*, o información de estado. Todo ser vivo está vivo merced a la información «para», es decir, merced a su ordenación desde la causa final, pero no todo ser vivo está especializado en la información, sino sólo los vivientes sensibles.

*multis*) es más patente, pero no deja de ser potencial, ya que la vida del organismo pluricelular está en un plano superior a la vida individual de sus células, sin que por ello las suprima, sino que las necesita como material para su superior organicidad formal-eficiente. El nivel de vida superior gobierna o es hegemónico sobre el inferior, pero lo necesita, lo cual es claro indicio de que el crecimiento orgánico es limitado.

En efecto, la substancia viviente, o en movimiento controlado, no puede mantenerse indefinidamente, no es una substancia definitivamente establecida, porque su crecimiento, al ser ordenado por la formalidad eficiente en referencia a la causa final, la cual está fuera del viviente, es un crecimiento limitado. La adjetivación de «potencial» señala también la imperfección de su crecimiento. Esa limitación en intensidad del crecimiento es la causa de la que la vida orgánica sea mortal y también la causa de que el crecimiento no sea la praxis orgánico-vital única. La limitación intrínseca de su crecimiento obliga al viviente orgánico a reproducirse y a nutrirse. La reproducción es un movimiento de sentido contrario al movimiento vital, que –como quedó dicho– es inmanente, mientras que aquélla es un movimiento transitivo del viviente. El intento de reunir el crecimiento con la reproducción en una operación única es la idea de autogénesis, que por eso mismo resulta insostenible en términos de realidad. La idea de autogénesis es un intento de generalización de dos movimientos controlados o praxis vitales de sentido inverso, que se puede pensar, pero que no es nada viviente. Con ella se intenta conseguir *compensar* la imperfección del crecimiento orgánico con la perfección de un movimiento formalmente perfecto, pero transitivo<sup>17</sup>. La autogénesis generaliza la vida, pero la vida no es una idea general ni admite la objetivación particular: la generalización detiene lo vivo de la vida. El ser vivo orgánico es un universal, un *unum in et ex multis*, una substancia, pero *en movimiento*, en *acción*, y por tanto no acabada, potencial. Si la substancia orgánica o viva requiere la diversificación de las *praxis* por la imperfección de su crecimiento, la vida no orgánica, cuyas *praxis* son perfectas, ya no necesita la reproducción para compensar la imperfección de su crecimiento, y mucho menos, por supuesto, lo requiere la simplicidad de la vida divina.

La imposibilidad aludida queda de manifiesto en la gradación de las operaciones reproductivas a las que la vida orgánica se ve obligada. La renovación de las células de un cuerpo vivo pluricelular, v.gr.: de un hombre, se hace por

<sup>17</sup> La generación es la transmisión de formas acabadas o perfectas, pero sin eficiencia, y *ad extra*.

reproducción celular día a día, microsegundo a microsegundo<sup>18</sup>, tardando unos siete años en completarse, en el caso del hombre, y eso sin tener en cuenta el sistema nervioso. Sin embargo, la reproducción humana, de hombre a hombre, se efectúa (o no) sin que por ello peligre el viviente, y en un plano superior y distinto, para el que existen células, tejidos y órganos especializados, los cuales han de funcionar a la vez, pero sin confusión, con los dos tipos de reproducción: la celular y la de la especie. La regeneración celular es una reproducción controlada por el organismo de manera que no genere nuevos organismos, ni un aumento irregular de los tejidos, ni una función distinta de la que tienen éstos. En cambio, la reproducción individuo-individuo se hace por duplicación con separación.

La función reproductiva tiene como término directo lo substancial del ser vivo, la especie, lo cual pasa a ser *otro* viviente cuando por principiación eficiente-formal interna pone en movimiento su dotación substantiva inicial. Por donde se infiere lo que, por otra parte, es evidente: la especie no es un viviente, sino aquello que en el viviente ha sido recibido en el comienzo mismo de su vivir, y lo que trasmite al reproducirse. Especie y reproducción están indisolublemente asociadas, pero en ambas se separan lo formal de lo eficiente del ser vivo. La reproducción por parte de los órganos especializados consiste en ejercer la praxis eficiente-formal parcialmente, de manera que lo formal quede desgajado de lo eficiente. La especie en el término (gameto) es, por tanto, substancia, pero no substancia en movimiento inmanente, es un *unum in multis*, pero no *ex multis*: es una reducción de la substancia viviente, en la que los muchos están universalmente dispuestos y coordinados, pero no integrados en el movimiento vital. Cuando la causa eficiente movida por la concausa final entra en concausalidad con el universal dispuesto (especie), lo pone en movimiento, integrando los muchos, y comienza una nueva vida. En esta nueva vida la especie queda incluida y ampliada a *unum in multis et ex multis*.

Para el crecimiento la reproducción es extrínseca, para la reproducción el crecimiento es potencial. La especie, o forma vital separada de la eficiencia, no está viva como especie, sino sólo *en potencia* de ser un viviente. El viviente es un universal en movimiento capaz de duplicar su forma vital –para lo cual requiere haberse desarrollado suficientemente–, y que cuando la duplica no la integra, sino que la separa de su movimiento vital.

18 Digo esto por hacer alguna referencia a la temporalidad humana, pero advierto que esta referencia es totalmente extrínseca y puesta sólo como concesión a la imaginación, pues la temporalidad del ser vivo es propia, no medible con medidas físico-inorgánicas. No existe un tiempo único ni tan siquiera en el mundo físico.

La especie no es, por tanto, una clase ni una propiedad, ni un predicable, sino un universal físico dispuesto y coordinado, y en esa medida vida *en potencia*. Ni la especie abarca al individuo ni el individuo se define por la especie sola, o lo que es igual: la especie es la forma, pero no la vida del viviente, es una causa formal orgánica separada de la causalidad eficiente. He aquí, finalmente, el último sentido de la potencialidad del universal en la vida: la especie, como universal dispuesto y ordenado, no es vida en acto. Sin embargo, la especie pone de manifiesto la analogía de la vida, que es una potenciación o desarrollo de la analogía del ente (el cual no es sino la noción habitual correspondiente al concepto universal).

En resumen, la vida orgánica es una potenciación de la universalidad, pues el individuo vivo es universal o substancia en movimiento, gracias a la potencia formal, ordenada desde la causa final. Pero no es un universal lógico o actual: su universalidad es potencial porque no es única ni en sus praxis —que no son perfectas—, ni en su substancialidad, aunque sí es suficiente como para otorgar al organismo vivo la individualidad, es decir, como para que el orden alcanzado por la vida la convierta en cierto adelanto parcial de la *unidad de orden* y la destaque en el universo. Por último, aunque la vida es capaz de generar una dúplica de su causalidad formal, sólo la genera por separación de la concausalidad formal-eficiente, dando lugar a una causa formal potencial. La vida orgánica es, por tanto, universalidad integradora en inmanencia, pero potencialmente.

D) Aunque la palabra «universo» parece indicar un nuevo tipo de universal, el universo no es universal, es decir, no es ni un universo de universos ni, menos aún, un *unum in multis* único, lo que constituiría una contradicción en los términos. El universo es más que el universal y más que la vida orgánica, los trasciende en cierto modo, de manera que las substancias elementales son universales (hilemórficos) y la vida es universal potencial por estar incluidas en el universo. Pero el universo no es el conjunto<sup>19</sup> de los cuerpos y movimientos físicos, sino la unidad de orden que los integra. Para que exista el orden ha de existir pluralidad, pero la pluralidad se incluye en el orden sin que respecto de él haga las funciones de «in» ni de «ex» ni de ambos juntos, sino *relativamente* trascendida: el orden es una forma de unidad en la que la pluralidad es sobrepasada y tiende a la identidad. El orden es la única manera en que la pluralidad puede ser incluida en la identidad<sup>20</sup>. No es ése el caso del universo,

19 El universo no es un todo, sino una incesante concausalidad ordenada.

20 Cfr. Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, 76 ss. El orden no es distinto en Dios de las Personas, por lo que siendo distintas se funden, por su procedencia ordenada y mutua conversión, en identidad.

cuya pluralidad no es idéntica, sino aquel orden que hace *compatible* la pluralidad de los muchos: el don más alto de la esencia del mundo<sup>21</sup>. Pero precisamente porque el orden del universo no es la identidad, los ordenados *directamente* por la causa final pueden ser singulares, esto es, individuos: la singularidad es la manera en que la universalidad en sus *más altos* modos y grados está ordenada por la unidad de orden y se distingue del orden mismo y de los otros ordenados.

#### IV. LA UNIVERSALIDAD HUMANA

El hombre es animal personal. La singularidad del hombre reside en que su cuerpo está unido intrínsecamente al espíritu. Esto lo emancipa de la causalidad final, pero no mediante negación o separación, sino por inclusión en el ámbito de la trascendentalidad, el cual es por definición superior al universo físico. De esa manera, el crecimiento del hombre es crecimiento sin limitación, o crecimiento del crecimiento. Ese crecimiento ilimitado afecta a la corporalidad humana en el modo de una desespecialización, pues la especialización es crecimiento limitado o regido por la causa final. Pero la desespecialización del cuerpo humano, pese a lo que parece indicar la palabra, no tiene un carácter negativo, sino positivo: el cuerpo humano conserva toda la universalidad potencial de la vida orgánica, aunque convertida ahora en posibilidad para la libertad. Estar desespecializado significa quedar disponible para la libertad, o sea, para ser organizado no por una causa final, sino por una inteligencia libre. La desespecialización no consiste, pues, en perder las especializaciones de la vida orgánica, sino en no estar sometido a ellas, en convertirlas en posibilidades no ya formales y eficientes, sino *finales* según los fines de la libertad (que no son causas, sino destinación). En esa medida, el cuerpo humano cobra una trascendencia relativa sobre el mundo físico, y por ello puede dominar y poseer el universo. Dicho más exactamente, el cuerpo humano, en cuanto que sometido a la libertad, tiene una unidad de orden superior a la del universo. El hombre está en el mundo, por su corporalidad, pero no pertenece al mundo, por su libertad, sino que el mundo le pertenece a él. Y esto significa que no está sometido a la causalidad final o unidad de orden del universo, sino que se puede servir de ella, respetándola o contraviniéndola, para su propia destinación.

Según esto, el cuerpo humano goza de trascendencia relativa. La trascendencia se trasfiere al cuerpo desde la unidad de cuerpo y espíritu, que es una

<sup>21</sup> La unidad de orden no es tampoco el ser del mundo, sino que se distingue de él realmente. El ser del mundo es trascendental, el universo sólo relativamente trascendente.

unidad de orden superior a la de la causa final: es una unidad de destinación, por la que cada hombre no es ordenado desde fuera, sino que ordena su propia humanidad. Es importante entender bien esto. Kierkegaard lo entrevió cuando en el *Concepto de la angustia*<sup>22</sup> dijo que la determinación esencial de la existencia humana es que cada hombre es a la vez él mismo y la especie entera, de manera que la especie entera participa en el individuo y el individuo participa en la especie entera. La intuición es certera, aunque el modo de pensarla sea deficiente en muchos aspectos.

Existir, si por existir se entiende *extra causas sistere*, sólo el hombre *existe* en el universo, en cuanto que su vida como hombre no está incluida en, u ordenada por el universo, sino que está en el universo con independencia de su concausalidad: es un peregrino o viador en el mundo universo. Ahora bien, según Kierkegaard, la característica del hombre como existente sería que cada hombre es él mismo y la especie entera. Pero toda especie es especie *entera* en la medida en que es un universal. Los animales, por ejemplo, no son «trozos» ni «casos» de su especie —lo que implicaría una generalización de la especie—, sino que son ordenados por la causalidad final del universo según su forma potencial *entera*. Por lo tanto, si algo ha de ser característico del hombre en cuanto que viviente orgánico, no se tratará tanto de que cada hombre «*sea*» la especie entera cuanto que cada hombre *tenga a su disposición* las posibilidades de la especie entera<sup>23</sup>, o mejor aún, de la vida orgánica entera. La libertad convierte en posibilidad (de destinación) la vida orgánica (no sólo la especie) del hombre, de manera que queda toda ella *desespecializada*, radicando en tal desespecialización su disponibilidad. Corregida así la expresión, conviene subrayar que el tener a su disposición las posibilidades de la vida orgánica desespecializada, y en ella las de la especie también desespecializada, no ge-

22 Capítulo I, I.

23 Kierkegaard necesita sostener que cada hombre «*es*» la especie entera para su interpretación del pecado original, una de cuyas características esenciales es que cualquiera ha de experimentarlo en y por sí mismo. Naturalmente, el pecado original no es asunto de experiencia, sino de fe. Es cierto que el pecado original es por definición el primer pecado y el pecado del padre de todos los hombres, por cuanto se trasmite por generación, pero *no es un pecado de la especie humana*. Si fuera un pecado de la especie, en el sentido de Kierkegaard, el Verbo no podría haberse hecho hombre sin incurrir en pecado, y la Virgen no podría haber sido eximida de él. Para entender (no comprender), el misterio de la trasmisión del pecado de origen basta con proponer la *hipótesis* (en tanto la Iglesia no la rechaza o haga suya) de que Dios había decretado originalmente la transmisión de la gracia *santificante* (no de la elevante ni de la auxiliante) junto con la transmisión de la naturaleza, de manera que por vía de generación los hijos de Adán habrían recibido el estado de gracia original junto con una naturaleza dispuesta y ordenada según esa gracia, o sea, una naturaleza como la de Adán (Cfr. I. Falgueras, *Los grados de la sexualidad*, en Burgense 33 (1992) 132-134).

nera de suyo oposición ni dialéctica alguna entre la naturaleza humana y la libertad, tal como lo entendieron algunos existencialistas. Ni siquiera la desespecialización de la especie es una pérdida de la forma específica, o separada de la causalidad eficiente, sino su ordenación desde una unidad superior. La unidad de orden introduce como mucho jerarquía, o por lo menos, prioridades, pero nunca oposición entre los ordenados, ni entre los ordenados y el orden<sup>24</sup>.

Desde luego, el sentido de la potencialidad del universal es aquí distinto y más alto que el de la mera vida orgánica: no se puede decir que el crecer sea una *posibilidad* del ser vivo meramente orgánico, que es sólo un universal en movimiento, es decir: que o crece o no vive. Pero en el hombre, al ser libertad o crecimiento de crecimiento, el modo de crecer es una *posibilidad* universal, aunque no necesaria: *se puede* crecer humanamente de muchos modos, siendo todos ellos universales. La superioridad de la libertad elimina la necesidad final del crecimiento orgánico, haciendo posible que cada uno crezca según su modo y medida.

De ahí que cada hombre, al disponer de todas las posibilidades de la vida y de la especie, dé lugar en su propio vivir a un «tipo» humano, o sea, a una versión personal, pero con valor universal (potencial), de la humanidad. En vez de variedades, como en los animales, la especie humana ofrece la posibilidad de que surjan «tipos humanos». La diferencia entre el tipo y la variedad estriba en que la variedad no puede ser *compartida* universalmente, mientras que el tipo sí. Aunque el hombre haga disposición en su vida sólo de algunas posibilidades de la vida y de la especie, su disponer es completo, entero, o sea, repercute en todas las posibilidades (pues las posee enteras), dando lugar a una ordenación destinal de todas ellas. Esa ordenación personal, que goza de universalidad *compartible*, es lo que hace verdadero el dicho de Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*<sup>25</sup> (hombre soy, nada de lo humano pienso que me sea ajeno). Nada humano me es ajeno, porque todo lo que hacen los hombres en y con su vida tiene valor compartiblemente universal, o sea, es una posibilidad que tenemos cada uno de los hombres y que podemos imitar o evitar, pero que nunca nos es indiferente, en la medida en que es una posibilidad nuestra. El no juzgar ajeno nada humano indica, por un lado, una amenaza,

24 Por eso la lucha u oposición entre la carne y el espíritu por la que la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne (Gal 5, 17) implica un desorden original, un pecado de origen. La concupiscencia es una falta de ordenación original de la vida orgánica por la libertad, un defecto de encarnación, si se me permite hablar impropriamente.

25 *Heautontimorumenos*, Acto I, Escena 1. Cfr. Agustín de Hipona, *Epístola 155*, c. IV, 14, PL 33, 672.



pues yo puedo caer en lo que otros han caído, y, por otro, una esperanza, en cuanto que yo puedo llegar a hacer o ser lo que otros han hecho o sido. En efecto, como el crecimiento del crecimiento (o libertad) no está predeterminado, cada hombre descubre e inventa un modo de ser hombre, que será tanto más crecido cuanto más y mejor aproveche las posibilidades de la vida y de la especie. Dado que el crecimiento humano se trunca por el lado de la muerte corporal<sup>26</sup>, se puede y debe aprender *de otros hombres*, aunque la elección y el aprendizaje los haya de realizar cada uno<sup>27</sup>. Por donde resulta que los modos en que cada uno de los hombres es hombre aumentan o disminuyen la disponibilidad de la posibilidades para todos y cada uno. La historia humana es universal en virtud de esta transferibilidad de los tipos humanos<sup>28</sup>.

La universalidad humana puede ser descrita, según lo anterior, como *unum in multis et ex multis, cum multis*. Lo nuevo es aquí la universalidad *con muchos*. Dicha novedad no anula las universalidades anteriores, porque es debida a la trascendencia del espíritu, en cuanto que destinado a un orden superior en el que nada se excluye. La trascendencia en el caso del hombre, no en el del universo, se une a la substancialidad en movimiento del viviente corpóreo mediante la transformación de los fines de la vida orgánica y de la especie en posibilidades para la libertad humana. Tales posibilidades son *compatibles* por todos y cada uno de los hombres, aunque no sean compartidas por todos. Compartirlas no es trocearlas o repartirlas, sino poder disponer de todas ellas junto con los otros hombres, de tal modo que cada uno obtenga el crecimiento del crecimiento más alto posible: un disponer de algo común y entero, aprendiendo unos de otros para crecer de nuevas y más altas maneras. La especie no mejora ni empeora *directamente* por eso, sino sólo las personas en su crecimiento respecto del disponer de las posibilidades de la vida y de la especie.

26 La muerte corporal deriva del pecado de origen, el cual se cometió antes de la historia del hombre actual, por tanto ha habido unos hombres, nuestros primeros padres, que han tenido una influencia única y nefasta sobre el resto de la humanidad, cual ningún otro humano puede tenerla, salvo intervención divina. No se puede decir, por tanto, con Kierkegaard, que todos los individuos humanos tienen la misma perfección. Adán y Eva eran hombres antes del pecado, pero su perfección como hombres disminuyó tras el pecado y con ellos la nuestra.

27 Las culturas consisten en la elección de un tipo o grupo de tipos humanos y de sus modos de vida como modelo a imitar, así como de otros a evitar, en el modo de disponer común de las posibilidades.

28 El pecado original no es lo que hace universal a la historia, sino lo que ha disminuido de entrada las posibilidades de todo el género humano; más que universalizarla, le ha quitado universalidad. La universalidad de los tipos es, pues, restringida, en el sentido de que ningún tipo humano, por culpa del pecado de origen, puede aprovechar íntegramente todas las posibilidades de la vida orgánica. No se puede, pues, decir con Kierkegaard que la perfección del individuo es la participación perfecta en el todo de la especie.

En la formulación completa «*unum in multis et ex multis, cum multis*», aunque parezcan iguales los *multa* no significan, por tanto, lo mismo: *unum in multis et ex multis* es la substancia en movimiento u orgánicamente viviente, en la que la causa material entra en concausalidad con las causas formal y eficiente; en cambio, el último de los *multa* no remite a causa material alguna, sino a personas humanas. Existe, pues, un hiato o salto entre lo que se comparte (las posibilidades humanas restringidas) y el compartirlas. Lo compartido es universal potencial, el compartirlo es trascendente. Puesto que lo compartido y el compartirlo son inseparables, podemos denominar a este nuevo universal el «universal trascendente». Como tal, el universal trascendente alcanza lo que no llega a obtener el universo, que sí es relativamente trascendente, pero no universal. Dicho de modo conciso, el universal físico (incluido el universal viviente) es un universal temporal, mientras que el universal trascendente posee una universalidad *por encima del tiempo*. Sin embargo, la universalidad trascendente que corresponde a lo humano tiene como límite la muerte. La muerte limita la disposición de las posibilidades de la vida orgánica y, con ello, la compartibilidad, pues el cese del disponer (la muerte) no es de suyo compartible: por causa de la muerte el universal trascendente, siendo cualitativamente superior, es sólo un universal restringido.

## V. LA UNIVERSALIDAD CRISTIANA

La humanidad de Cristo es la humanidad asumida por el Verbo en su encarnación. Es éste un dato revelado del que ahora parto. Al ser asumida personalmente por el Verbo divino, esa humanidad agota intensivamente la especie, o, lo que es igual, la lleva a la perfección humana, de ahí que Cristo sea hombre perfecto, no sólo perfectamente hombre u hombre íntegro –lo que es común a todos los hombres, en cuanto que poseemos todas las posibilidades de la especie–, sino el hombre perfecto. Más aún, la asumición personal por una Persona divina hace de la humanidad de Cristo la criatura perfecta, agotando la perfectibilidad creatural de toda criatura, de manera que su perfección rebasa la de toda otra criatura, de ahí que los ángeles le sirvan (Mt 4, 11; Lc 22, 43). A los demás hombres, los ángeles nos custodian y administran la providencia divina, nos tratan como protectores, en lo que va indicada su superioridad como criaturas, en cambio a Cristo le sirven y están a disposición de su humanidad, lo cual es índice de la superioridad de ésta sobre los ángeles (Heb 1, 4).

Si al ser asumida agota intensivamente la hominidad y la creaturidad, esa humanidad y criatura perfectas será *única*, superior a toda otra criatura y fuente de perfección para todas las demás. Cuando digo que es única, no pretendo totalizarla, reduciéndola a su presencia en mi mente, apunto al carácter *excepcional e irreplicable* de esa naturaleza humana que agota la hominidad y la

creaturidad<sup>29</sup>. Pero si es irrepetible, la perfección de esa naturaleza no será duplicable o transmisible por la vía genética, es decir: no será posible comunicar su unicidad mediante la reproducción. En este sentido, Cristo es en relación a los demás hombres *hijo*, y sólo *hijo, del hombre*, pues la perfección de su naturaleza humana no puede ser comunicada por la vía común de la reproducción.

¿Significa esto que el carácter excepcional e irrepetible de su humanidad deja aislado a Cristo? ¿Cómo, si es única, podrá ser su naturaleza humana fuente de perfección para todas las demás? Estas cuestiones que salen al paso al meditar la santa humanidad de nuestro Señor requieren un especial ejercicio de la atención intelectual que, respetando el misterio, lo segregue de falsos problemas.

En realidad, el carácter excepcional e irrepetible de la naturaleza humana de Cristo es don que le comunica la Persona del Verbo por la gracia que Tomás de Aquino llamaba «gracia de la unión»<sup>30</sup>, no es, pues, un don añadido, sino la propia encarnación por la que el Verbo de Dios se humilló tomando la forma de siervo. Ahora bien, la persona es comunicación, y una Persona divina es comunicación pura, sin pérdidas ni reservas. Al asumir la naturaleza humana, la Persona divina se comunica sin reservas y sin pérdidas (para el Verbo) a ella y le trasmite su comunicabilidad pura en la medida en que ella lo puede recibir, de manera que lo excepcional de la naturaleza humana de Cristo es precisamente que ella es la criatura comunicable sin pérdidas ni reservas. Lo excepcional de Cristo, lejos de ser aislante, es, por el contrario, una comunicabilidad sin límites.

Filosóficamente he intentado formular esa comunicación pura con la noción de los trascendentales: actos prístinos, irreductibles, perfectos, irrestrictos y *comunicables*, actos cuya actividad lo abarca todo sin restricción alguna, que no tienen opuesto ni excluyen ningún otro acto y que son compatibles sin merma, partición ni ganancia<sup>31</sup>. Trascendental es más que trascendente y más que universal, es actividad pura compatible y comunicable sin carencias, pérdidas ni reservas.

Pues bien, la humanidad de Cristo es trascendental o irrestrictamente comunicable, precisamente por ello no admite las comunicaciones restringidas,

29 Cristo en su humanidad no es ningún «tipo» humano, sino la perfección de la hominidad y de la creaturidad. No es una posibilidad de la especie ni de la criatura, sino un don sin precedente alguno que las innova. Que Cristo sea imitable no se debe a la naturaleza humana que tenemos en común, sino, como explico más adelante, a la *kénosis* del Verbo. Cristo es el Antitipo, el que consuma todos los tipos humanos.

30 *ST* III, 6, 6 co.

31 Cfr. *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, 31 ss.

como es el caso de la comunicación de la naturaleza por vía de generación genética. Acontece aquí como en el caso del cuerpo humano. El cuerpo humano está desespecializado, de manera que, visto desde la naturaleza meramente animal, es un animal inadaptado y sin dotación para sobrevivir individualmente. Pero la desespecialización del cuerpo humano no es resultado de una pérdida de especialización, sino del advenimiento de un acto superior que hace innecesaria la adaptación, es decir, que la suspende: a saber, el advenimiento del espíritu y, con él, de la inteligencia, la cual no viene a suplir los fallos de la inadaptación del cuerpo, sino que es la que, por su superioridad, hace innecesaria la adaptación. De modo semejante, la naturaleza humana de Cristo no carece de poder generativo, sino que éste es absolutamente incapaz de transmitir su excepcionalidad y perfección única, quedando suspendido por la comunicabilidad pura de que la dota su unión con el Verbo y que la convierte en trascendental, es decir, en una realidad activa que se comunica puramente, sin necesidad de multiplicación alguna<sup>32</sup>.

Se entiende –no digo que se comprenda– así, que lejos de quedar aislada, la humanidad de Cristo, siendo excepcional e irrepetible, pueda ser fuente de comunicación pura (en acto, irrestricta, sin carencias, pérdidas ni reservas). Pero queda pendiente de averiguar cómo, si es fuente de perfección para todas las demás criaturas, llega a comunicar su excepcionalidad al resto de la creación.

Conviene no olvidar que nada de lo que he empezado a decir desde el comienzo de este apartado es deducible a partir del mundo ni del hombre, ni tan siquiera del conocimiento de Dios que el hombre alcanza en su búsqueda, sino que mi investigación filosófica anterior se ha trocado ahora en meditación de los datos revelados. Pues bien, esos datos revelados nos enseñan que el medio de comunicación de la excepcionalidad humana de Cristo es su muerte en la cruz. Por su muerte en la cruz Cristo se convirtió en *unum pro multis*. Acudamos a la revelación:

«El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y *dar su vida en redención por muchos*» (Mat 20, 28). «Conviene que *un hombre muera en vez del pueblo*» (Jn 11, 50-52). «Éste es el cáliz de *mi sangre que será derramada por muchos en remisión de los pecados*» (Mt 26, 28).

El medio de comunicación de su excepcionalidad consiste, pues, en un acto de *entrega sin reservas*, libre, gratuito y donal, pues Cristo *da su vida* humana en redención por muchos, para librarnos del pecado, la iniquidad y la

32 De esta excepcionalidad de Cristo nace el valor del celibato cristiano.

muerte, Él, justo, por nosotros injustos (1 Pe 3, 18), cuando nosotros todavía éramos pecadores (Rom 5, 6-8). Y así, de la misma manera que el pecado de *uno* introdujo la condenación y la muerte *para muchos*, así la obediencia de *uno* introduce de manera más sobreabundante la vida *para muchos* (Rom 5, 12-19). De todo lo cual se infiere que esa entrega es una comunicación gratuita o graciosa de vida, verdad y amor que se hace en favor de *todos* y cada uno de los hombres (1 Jn 2, 2; Rom 8, 32; 2 Co 5, 14-15), que son muchos.

A partir de los textos referidos, y muchos otros, se puede componer la fórmula «*unum pro multis*», en la que «*unum*» significa un hombre (único o excepcional), «*pro*» significa «a favor de» y, simultáneamente, «en vez de», y «*multis*» son todos los hombres y sus pecados. El conjunto de la expresión, sin embargo, incluye más que las tres palabras que la integran, puesto que lo que une a las tres es el acto de entregar o dar la vida, es decir, la muerte. En este sentido, «*unum pro multis*» significa «un hombre único y excepcional (divino) que entrega y dona su vida a favor de muchos y en lugar de sus pecados». La ventaja que aporta adoptar esa fórmula consiste en que ella permite exponer la universalidad cristiana, o sea, el modo de comunicación y lo comunicado por la humanidad de Cristo a toda criatura.

Pero centremos más la atención. El modo de comunicación de la humanidad de Cristo es la *kénosis*, una renuncia peculiar a su excepcionalidad. Digo que es peculiar, porque si Cristo «es» intrínsecamente único o excepcional, no puede dejar de serlo sin dejar de ser. Pero precisamente el don de la unión trasfiere a su naturaleza humana la comunicabilidad pura del Verbo, de manera que ella está en condiciones de crear un modo nuevo de comunicación, que no será la identidad de Dios, ni la comunicación natural de las demás criaturas personales. Su novedad lo es tanto respecto de Dios como respecto de las criaturas. Respecto de Dios, su novedad estriba en que el modo de la comunicación es la entrega con *pérdida* de la vida de su cuerpo. Ciertamente que podría haber creado otras formas de comunicación, en las que incluso no hubiera pérdida, pero por obediencia y para rescatarnos de la muerte quiso Él hacer de la mayor de las pérdidas (la muerte) el medio de la comunicación de lo excepcional. Respecto de las criaturas, su novedad consiste en realizar el acto de amor supremo. Entregar la vida libremente por otros es no reservarse nada: «no existe amor mayor que dar la vida por los amigos» (Jn 15, 13), no existe, por tanto, un don mayor que el perder la vida en favor y en lugar de otro. Pero muchos hombres han muerto por otros. Lo radicalmente nuevo de la muerte de Cristo es que el que da su vida aquí es el Hijo unigénito de Dios, el Verbo divino. Tengo que detenerme un poco más en exponer tan radical novedad.

La pérdida que lleva consigo la muerte asemeja a Cristo a las criaturas humanas, pero es tan radical que sirve para mostrar el don *sin reservas* que es propio de la divinidad. Con ella Cristo introduce una renuncia a su

excepcionalidad humana, a su inmorituridad<sup>33</sup>, pero esa renuncia servirá precisamente para la mostración de su divinidad, pues quien entrega su vida es el mismo que la retoma después en la resurrección (Jn 10, 17). No renuncia Cristo a *todas* las características de su excepcionalidad, sino a aquellas cuya renuncia no implica imperfección moral ni directa ni indirecta. Al renunciar a ellas, nos ha revelado que en verdad es el Hijo de Dios *hecho hombre*, por la congruencia intrínseca de ese don con pérdida: si como Dios se abaja a asumir una naturaleza creada, Cristo con ésta su naturaleza humana asumida, que era inmoritura, se abaja hasta morir y perder su vida para unirse y comunicarse a nosotros. ¿Qué es más abajarse a ser criatura o abajarse a morir? Entre los dos abajamientos existe una congruencia interna: son abajamientos donales y máximos. La muerte en cruz, con ser un abajamiento máximo, no es sino una muestra congruente del abajamiento supremo: hacerse criatura. La congruencia de lo que hace Cristo en la cruz nos muestra la verdad de lo que nos dice: que es Dios hecho hombre. Su resurrección nos muestra en directo su divinidad, la muerte nos muestra en directo su encarnación o abajamiento.

La muerte es ella misma la disolución del *unum in multis et ex multis*, o sea, la disolución de universal potencial o de la vida orgánica, y también el límite del universal trascendente o humano, mas al morir el Verbo en su naturaleza humana esa disolución y límite se convierten en don, y en don perfecto o sin reservas, de manera que pasa a ser parte de la vida trascendental: es convertida en vida *trascendental*, hasta el punto de que la muerte de Cristo queda situada como acto de la vida por encima del tiempo entero y además es hecha capaz de resucitar el propio cuerpo, pero ya a una vida inmortal o trascendental. El *unum pro multis* no sólo recupera la universalidad del *unum in multis et ex multis* y reintegra la universalidad trascendente de lo humano (en la resurrección), sino que las sobreeleva al plano trascendental. La vida trascendental es mucho más que universal, sin que por ello deje de ser universal, es un universal-trascendental, la unidad más alta de todas.

La vida trascendental o nueva aportada por la muerte y resurrección de Cristo —que no elimina la universalidad de la vida orgánica ni tampoco la universalidad humana, a la que restaura y amplía su universalidad trascendente—, al ser creada por donación no lleva consigo carencias, reservas ni pérdidas. Puede resultar paradójico, como todo lo trascendental, pero no es contradictorio ni incongruente: la pérdida de la vida orgánica como donación *hecha por el*

33 Cristo es por naturaleza inmorituro, es decir, que podía morir, pero que no había de morir. También Adán lo era, antes del pecado, por don preternatural. La inmorituridad de Cristo está contenida en el pasaje evangélico en que dice: nadie me quita la vida, sino que yo libremente la doy (Jn 10, 17-18).

*Verbo* nos otorga una vida sin pérdidas, y que por lo mismo incorpora todas las formas de universalidad anteriores llevándolas a su plenitud. Por eso el *unum pro multis* abre una universalidad creada nueva, la más alta posible. El *unum pro multis* es la muerte de uno, pero por tratarse de Cristo es un acto universal-trascendental. Aunque el «uno por muchos» sólo lo es Cristo, el valor de lo que hace es universal, vige para muchos, más aún, para *todos* (Rom 8, 32; 2 Co 5, 14-15; Heb 2, 9; 1 Jn 2, 2). Tanto es así, que la entrega donal de Cristo es la fuente de la gracia no sólo para los hombres, sino incluso para los ángeles, pues la gracia que *auxilió* a los ángeles buenos para vencer el mal (y al maligno con los suyos) brotó también del árbol de la cruz. Cristo es el que ha vencido en la cruz a las potestades y dominaciones y al poder de las tinieblas (Col 2, 14-15), de manera que la victoria de los ángeles buenos también es fruto de la victoria de Cristo sobre la muerte<sup>34</sup>.

Cristo comunica la vida divina, el don sin reservas, pero con renuncia. Gracias a la renuncia de Cristo todos nuestros dones imperfectos pueden ser convertidos en dones perfectos, pero para ello es preciso que nosotros renunciemos a nosotros mismos, aceptemos la muerte en vida y muramos con él. El mensaje cristiano no es el de un alegre desenfado, como muchos lo presentan hoy, no es un mensaje de alegría superficial y emotiva. Nietzsche se dio cuenta de ello y por ello proponía en su contra la liviandad del juego, la alegría banal de lo que pasa y retorna, como recurso para no renunciar a sí mismo. No, la alegría cristiana nace de la victoria sobre la muerte, es la alegría profunda del que renuncia a sí mismo y está dispuesto a vivir una vida que no es la nuestra, sino la de Dios. Por eso no es fruto de experiencias ni de «métodos», sino que es simplemente la alegría del dar *sin reservas*, del perder todo lo propio para ganar, por don de Dios, lo que no es nuestro, sino de Cristo. Entregar la inteligencia en la fe para entender según la medida de Dios, entregar la voluntad en la obediencia para amar según la medida de Dios, entregar las ilusiones y esperanzas humanas para esperar a Cristo. Esa alegría, la alegría cristiana, sólo la merece y alcanza el que vive muriendo y muere viviendo con Cristo.

Pero el *unum pro multis* muestra toda su riqueza en la resurrección, es decir, en la nueva vida que inaugura. Al exponer esa vida nueva nos adentramos ya en el examen de lo comunicado a los *muchos*, pues hasta ahora he declarado sólo el modo de la transmisión, y junto con él el *unum* y el *pro* de la fórmula.

La muerte de Cristo ha venido a ser el modo más elocuente de manifestar lo más difícil de entender de la divinidad, a saber, que tres Personas divinas

34 Lo que propongo es que, si Cristo murió «a favor» y «en vez de» los hombres, también murió «a favor de» los ángeles, aunque no «en vez de» los ángeles, que no mueren, para que pudieran obedecer como Él, sin reservas.

sean idénticas y, por ello, un solo Dios: eso llega a ser inteligible en la medida en que las personas divinas *no se reservan* nada, sino que se comunican entre sí sin restricción alguna, como Cristo hace con nosotros, pero con la diferencia de que Cristo se nos da perdiendo, mientras que las Personas divinas se comunican sin reservas y sin pérdidas. La revelación de la Trinidad está asociada para nosotros indisolublemente con la muerte de Cristo. Si cabe decirlo *al modo humano*, es decir, imperfecta y paradójicamente, la muerte de Cristo nos revela que en Dios es más radical la no-reserva que la no-pérdida: la divinidad se podría recuperar si las Personas tuvieran pérdidas (cosa imposible), pero no si las Personas se reservaran algo<sup>35</sup>. La no-reserva hace, pues, inteligible la trinidad de personas *in divinis*. Dios es uno en identidad por la comunicación *sin reservas* entre las Personas. Con su muerte Cristo nos lo ha revelado.

Pero es importante darse cuenta de que Dios no comunica sus dones abstractamente, sino de modo plenamente real, por lo que la revelación hecha por Cristo en su muerte es una comunicación real de su excepcionalidad, que se muestra ahora como una comunicación sin reservas. Lo que comunica el *unum pro multis* a toda la creación es la excepcionalidad de Cristo, el universal trascendental. Al ser una entrega sin reservas, la comunicación que instauro la muerte de Cristo es plena: los que viven en Cristo muerto y resucitado viven en comunicación plena entre sí, pues nada se reservan. Eso es justamente el reino de los cielos o la comunión de los santos: la comunicación activa y donal de todos los que han muerto con Cristo y han aceptado su gracia. En el reino de los cielos (lo mismo que en Dios) no cabe la envidia, porque todo lo que posee uno lo pone a disposición de los demás, los cuales, por tanto, no carecen de ello. La comunión de los santos es «unión común» por la que todo es de todos: los dones recibidos no son retenidos, sino compartidos íntegramente, y por ser compartidos no se pierden, porque lo único que se excluye en el reino de los cielos es la exclusión: el que excluye queda excluido, el que quiere reservarse algo sin comunicarlo a los demás rompe la comunión y se autoexcluye de ella. El *non serviam* diabólico es un no querer poner los propios dones al servicio de las demás criaturas, que es el modo de ponerlos al servicio de Dios.

En la medida en que nuestra redención ha sido incoada, pero todavía no ha sido consumada, en esta vida sólo podemos vivir un adelanto incompleto de la comunión de los santos, pero no por incompleto ese adelanto pierde sus características esenciales. El don de la muerte de Cristo permite que, aunque nues-

35 En realidad, este modo exagerado de hablar acerca de la Trinidad Santa quiere decir sólo una cosa segura: lo que nosotros podemos recibir de la vida íntima divina no es la ausencia de pérdidas (en este mundo) y de ganancias (en el futuro), sino la no-reserva en el dar, pero no lo podemos por nosotros mismos, sino única y exclusivamente por la muerte de Cristo.



tros dones en esta vida sean todavía imperfectos —en la medida en que por nuestras necesidades físicas, así como por nuestros defectos morales, no podemos compartirlo todo—, podamos vivir en comunión unos con otros. El arrepentimiento y el perdón pueden suplir lo incompleto de nuestra comunión, la cual proviene de la participación (por conversión) en la muerte y resurrección de Cristo. Poner los bienes económicos en común fue el modo en que la comunidad primera de los cristianos, habiendo entendido por don del Espíritu Santo la esencia del reino de Dios, quisieron manifestar la comunión de los santos. Se trata sólo de un signo de la profunda comunión que une a los cristianos, que no es sólo una comunión de bienes económicos, sino de dones y personas. Precisamente una de las lecciones de la muerte de Ananías y Safira (Hech 5, 1 ss.) es que quien pretende reservarse algo no entra en la comunión de los santos, y peca contra el Espíritu Santo, contra el Espíritu de Cristo, contra la muerte del Señor.

El resultado principal de la muerte de Cristo es su resurrección, o sea, la novación de su cuerpo que pasa de ser mortal a inmortal y lleno de la vida plenamente comunicante de Dios. De esta manera, el cuerpo de Cristo, de ser único, pasa a ser un cuerpo comunicante en plenitud, un Cuerpo místico. El resultado, pues, de la muerte de Cristo es la creación de un Cuerpo místico. Todos nosotros, los que vivimos participando con la fe y las obras en la muerte de Cristo, formamos un cuerpo, somos miembros de un mismo cuerpo, el Cuerpo místico de Cristo (Jn 11, 50-52; Rom 12, 14-15). Se trata de un cuerpo formado por personas y cuya característica estriba en que sus miembros desde los más humildes a los más excelsos viven entre todos una sola vida, una misma vida, la vida del cuerpo resucitado de Cristo (1 Co 12, 12-27): los que creemos en Él no debemos vivir para nosotros, sino para Cristo que por nosotros murió y resucitó (2 Co 5, 15 ss.), y, en virtud del amor de Cristo, podemos y debemos vivir unos para otros (Rom 12, 10; 15, 7). Aunque no lo percibamos ordinariamente, la comunión de los santos se hace manifiesta en la unidad de la fe, de las obras, del sufrimiento, de la oración, de las esperanzas y de los bienes de todos los cristianos, y especialmente en la celebración de la Eucaristía (1 Co 10, 17), en la petición común del perdón, y por detrás de todo ello en la secreta intercomunicación de dones entre los fieles que la providencia divina opera para que, procediendo todos de Él, los recibamos, sin embargo, unos de otros, la inmensa mayoría de las veces sin saberlo. El «que todos sean uno, como tú y yo somos uno» (Jn 17, 11 y 21-23) se cumple real e indefectiblemente en la vida secreta del Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia.

La unidad del Cuerpo de Cristo es una unidad de vida corporal, un universal, pero no un mero universal potencial, sino una universalidad trascendental, la vida suprema, por la que Dios es todo en todos. Su muerte y resurrección nos transmiten a todas las criaturas esa universalidad trascendental.

He ahí ya el sentido trascendental de la universalidad: todas las cosas en todos, no «uno en muchos», sino «*omnia in omnibus*». No se trata de una vuelta al caos de Anaxágoras, sino de la trascendentalidad de la vida aportada por Cristo. Cristo es mediante su muerte («*unum pro multis*») todo y en todos (Col 3, 11), por ella se ha convertido en cabeza de la Iglesia, y así la Iglesia es la plenitud de su cuerpo (Ef 1, 22-23). No se trata de que todas las cosas estén en todas las cosas, sino todos los dones divinos en todas las personas. Cuando Cristo haya sometido todas las cosas, entonces todo quedará sometido al que lo somete todo en todos y Dios será todo en todos (1 Co 15, 28). Es decir, entonces la unidad del Padre y del Hijo resplandecerá en la unidad de la Iglesia y en toda la creación, incluídos los ángeles, por el Espíritu: todo estará en Cristo como Cristo está en el Padre (Jn 17, 21-23). «Todas las cosas» no es una generalización, sino la plenitud de las criaturas y dones de Dios, «en todos» son las personas en comunión con la muerte de Cristo.

Lo mismo que en la vida orgánica quedan integradas la universalidad de las sustancias elementales, la unidad no universal de las sustancias compuestas y el movimiento, y lo mismo que en la universalidad trascendente del hombre quedan integradas la universalidad de la vida orgánica y el trascender relativo del universo físico, así en la universalidad trascendental del Cuerpo de Cristo quedan integradas todas las unidades y universalidades anteriores. La catolicidad no es, por tanto, una universalidad cualquiera, sino aquella universalidad en la que toda otra universalidad queda incluída y hecha compatible con las demás por la comunicación de la plenitud de la vida trascendental de Dios.

Eso es, finalmente, lo que significa catolicidad: «*omnia in omnibus*», la suprema forma de unidad para la creación entera, unidad de la que no era capaz de suyo la creación, sino para la que ha sido sobreelevada por la muerte de Cristo, y en la que nadie entra si no es muriendo a sí mismo con Cristo, *unum pro multis*.