

La unidad y multiplicidad del universo¹

Juan José Sanguinetti

“Anuario filosófico”, vol. XII, n. 1, 1979, pp. 135-170.

I. La unidad del universo

A. Noción preliminar de universo

El estudio del universo responde a un deseo natural de la inteligencia humana². Así lo demuestra el afán constante del hombre por escrutar los misterios de todo lo que existe. Una tendencia espontánea, que nadie puede borrar del espíritu humano, y que coincide con el impulso natural a la metafísica. Todos los filósofos se han preguntado por el ser del universo, y también los científicos lo han hecho a su propio nivel. Una tendencia, por otra parte, que apunta al último principio; y como “la causa de todo el universo parecer ser previa a la causa de cualquier parte del universo”³, se puede decir que al enfrentarnos con el “mundo” como totalidad estamos en condiciones óptimas para elevarnos al conocimiento natural de Dios.

La noción de mundo o universo, que forjamos al conocer todas las cosas visibles, es compleja y difícil de definir con precisión. *Mundo* procede del término latino *mundus*, cuyo correspondiente griego es *kósmos*, que originariamente significaba orden, belleza, armonía. *Universo* da idea de presencia de la unidad en la diversidad (*unum in diversis*)⁴. La palabra “mundo” nos llevaría a examinar la íntima armonía de todas las cosas, que resulta de las relaciones mutuas de unas con otras; así llegaríamos al concepto de *ordo*. El sustantivo “universo” más bien connota nociones como las de “conjunto”, “estructura”, “compuesto”, “totalidad”, en las que se expresa cómo la multiplicidad de cosas se reúne formando un cierto *unum*, una determinada

¹ Este artículo recoge parte de la tesina de Licenciatura presentada en 1979 en la facultad de filosofía de la Universidad de Navarra (nota de 2005).

² “Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi” (*C. G.*, III, 59).

³ “Causa autem totius universi prior esse videtur quam causa alicuius partis universi” (*In II Phys.*, lect. 10).

⁴ El universo, según San Agustín, toma su nombre de la unidad (cfr. *De ordine*, I, 2).

unidad que abarca el *totum*, la totalidad de lo que existe. Aclarar el significado de estos conceptos, con sus diversos matices, es una tarea muy amplia que exige un adecuado tratamiento metafísico. Por ahora nos contentamos con la noción más sencilla y ordinaria de *mundo* y *universo*, que se refieren simplemente al conjunto de todas las cosas⁵, aunque a veces se toma más restringidamente como el conjunto de las cosas corpóreas (universo material)⁶.

B. La unidad del universo: *communicatio in essendo*

1. Raíz de la unidad del mundo: su carácter creado

La primera pregunta que planteamos se refiere a la unidad de las cosas diversas que componen el universo. ¿En qué consiste esa unidad? ¿En qué confluyen o comunican todos los seres? Se ha de tener en cuenta la analogía de sentidos de esta cuestión, pues “varios se dicen uno, porque realizan una idéntica acción, como varios hombres son unos al arrastrar un barco. Y también muchos son uno al ser sujetos pasivos de algo, como muchos hombres constituyen un solo pueblo, al estar gobernado por un rey. Otros, en cambio, son uno porque tienen una misma cosa, como muchos propietarios de un campo forman una unidad en cuanto a su dominio. Y a su vez, algunos son uno cuando son idénticos en algo, como muchos hombres blancos se unifican en el hecho de que cada uno es blanco”⁷. La unidad puede ser de común acción, pasión o posesión de una cosa externa o de una propiedad intrínseca. Esta última es la más fuerte, porque afecta a las cosas en su misma constitución; al mismo tiempo, a partir de ella se puede considerar la unidad de las cosas con relación a sus principios externos. Si en varias piezas de arte notamos la presencia repetida de un mismo tema, de una idéntica solución, inferimos la existencia de una mano maestra, y a veces podremos incluso individualizar el nombre del artista.

Así plantea Santo Tomás la unidad del universo en un amplio texto de la cuestión *De Potentia*, q. 3, a. 5, donde traza un cuadro histórico a gran escala. “Los

⁵ “Sicut omnes res, prout sunt in suo complemento, dicuntur *unus mundus*, vel *unum universum*” (*In II Sent.*, d. 12, a. 1, a. 1, ad 2). “Totum, idest universum...” (*In I de Coelo et Mundo*, lect. 2).

⁶ Por ejemplo, al comentar un texto del maestro de las Sentencias, Santo Tomás señala que “mundus accipitur hic secundum quod est continentia visibilium tantum” (*In I Sent.* D. 3, in expl. lit.). Naturalmente, a veces *mundo* puede tener una connotación moral, cuando se llama así “ratione suae perversitatis, sicut illud I Io, 5, 19, ‘totus mundus in maligno positus est’” (*In Ioann.*, I, 9).

⁷ *In V Metaph.*, lect. 8.

antiguos procedieron en la consideración de la naturaleza según el orden del conocimiento humano. Al comenzar el conocimiento por los sentidos hasta llegar a la inteligencia, los primeros filósofos se ocuparon de las cosas sensibles, y a partir de ellas paulatinamente alcanzaron las inteligibles. Y como las formas accidentales son sensibles por sí mismas, y no las sustanciales, los primeros filósofos dijeron que todas las formas eran accidentes, y que sólo la materia era la substancia”⁸. Por tanto, como la causa suficiente de los fenómenos accidentales es la sustancia, estos filósofos no encontraron ninguna otra causa fuera de la materia, sino que al contrario, todos los procesos universales y cambios los atribuían simplemente a la causalidad de la materia, sin que buscaran causa trascendente alguna.

Esta primera posición llega a cierta unidad del universo, pero a una unidad restringida, únicamente *ex parte materiae*. Es así como afirma la unidad-diversidad del mundo el monismo materialista de todos los tiempos (aunque Santo Tomás se está refiriendo a los presocráticos). El mundo corpóreo efectivamente se unifica en la materia prima, que afecta a todos los cuerpos⁹, hasta tal punto que se puede decir que *materia est complementum universi*, que la materia contribuye a la plenitud de perfección del universo, al situarse en su grado ínfimo, debajo del cual está el vacío de la nada¹⁰.

Si superamos la tesis positivista o fenomenista, que no llega a la intelección de la naturaleza de las cosas, atendiendo sólo a las relaciones de los accidentes, entramos en una fase más elevada de consideración del universo: “los filósofos posteriores comenzaron de algún modo a tratar de las formas sustanciales”¹¹, al reconocer la diversidad específica de los objetos naturales.

Es difícil indicar a quiénes se refiere concretamente Santo Tomás en este texto. Con una interpretación por encima de la letra, diríamos que de algún modo está contemplada aquí la mentalidad científica, atenta a la particularidad de las cosas y por tanto a sus causas especiales. De otro modo también se incluirían aquí las filosofías simplemente pluralistas o formalistas, en el sentido de que afirman que en el mundo hay diversidad de formas, y ninguna unidad salvo la que podría establecerse con la lógica. Platón y Aristóteles, a pesar de haber alcanzado la unidad del universo con el

⁸ *De Pot.*, q. 3, a. 5.

⁹ “Creaturae corporeae omnes sunt unum in materia” (*S. Th.*, I, q. 61, a. 3, ad 3).

¹⁰ “Materia est complementum universi; non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia” (*In De Div. Nom.*, IV, lect. 21).

¹¹ *Ibid.*

Bien y el Primer Motor, en cierta manera se quedaron en este nivel, pues su doctrina todo lo fundamenta, en definitiva, en los principios de las Ideas y de las formas esenciales de cada substancia. A nuestro parecer, las palabras que siguen se pueden aplicar a estas posturas: “no alcanzaron un conocimiento universal, pues toda su atención estaba dirigida hacia las formas especiales; y por eso pusieron algunas causas agentes, pero no las que universalmente confieren el ser a las cosas, sino sólo las que modificaban a la materia, dándole ésta o aquella otra forma (...) Según ellos, no todo procedía de causas eficientes, pues la materia estaba siempre presupuesta a la acción de la causa agente”¹². Se les reprocha el desconocimiento de la Creación, la auténtica causalidad universal.

El tercer nivel se atribuye nominalmente a Platón y Aristóteles, por respeto a su autoridad o porque quizá piensa Santo Tomás que con sus principios es posible conocer racionalmente el origen creado del mundo. En realidad, históricamente parece que este máximo grado de intelección metafísica llegó sólo con los filósofos cristianos, y muy especialmente con la filosofía del Aquinate, que es una filosofía del *ser*. “Los posteriores filósofos, como Platón, Aristóteles y los que les siguieron, alcanzaron la consideración del ser universal, y por tanto sólo ellos pusieron una causa universal de las cosas, de la cual todo lo demás recibiera el ser, como puede verse en San Agustín”¹³.

El texto es de una notable profundidad, por su amplitud especulativa y por la riqueza de interpretaciones históricas que sugiere implícitamente. Pero más que este último aspecto, para nuestro tema nos interesa notar cómo sólo ahora, cuando se llega a afirmar la mancomunada unidad de las cosas en la posesión del *ser*, se alcanza la auténtica unidad del universo. La sola forma nos precipita en la diversidad formal, y la unidad *ex materia* sólo engañosamente nos hace creer que el mundo es uno, porque la materia de por sí multiplica al infinito a los individuos, y en rigor no nos llevaría más que a una inagotable diversidad material.

Si el mundo es uno, es por su ser y en cuanto tiene ser. Lo cual no significa que sea un único ente o el ser absoluto. Su unidad está basada en la participación en el ser: es una sola cosa en la medida en que todas las cosas poseen algo en común, una misma perfección singularizada en cada individuo. “El universo es la totalidad del ser creado, es el conjunto de las cosas que, en la multiplicidad de sus naturalezas

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

diversas, comunican en el ser; y esta realidad que les es común, es la perfección que Dios les da en participación respecto a lo que es Él mismo. El ser participado, con su relación esencial a la Causa de la que procede: he aquí lo que es común a toda criatura, y lo que se constituye como vínculo del universo”¹⁴.

Esta unidad participada del mundo, la *communicatio in essendo*, permite que nos remontemos a su unidad de principio, la que le viene de la *Causa essendi*, que es Dios. Santo Tomás presenta tres argumentos, que abarcan la misma realidad bajo matices diversos:

1) Por la presencia de un *efecto común*: si algo uno se encuentra de manera común en varios, es causado por una causa única. No puede suceder que ese *unum* convenga a cada uno por sí mismo, pues cada uno como tal se distingue de los demás, y los efectos diversos remiten a causas diversas. Siendo las cosas distintas unas de otras por su esencia, se unifican en el ser, y esa confluencia exige una Causa única de la que provenga el ser¹⁵.

2) Por los *grados de ser*: lo que se manifiesta en varios participado diversamente, ha de provenir de alguno que posea esa perfección de modo pleno o total, y que se lo atribuya a todos los demás, que la tienen imperfectamente. En otras palabras, el *magis et minus* o la graduación del ser pide un principio separado de esa graduatoria, que la explique en toda su variedad: la fuente del ser, el mismo Ser¹⁶.

3) Por la *participación*: si algo posee una perfección parcialmente, sin identificarse con ella, es señal de que tiene esa perfección *ab alio*, recibida de otro, que en último término ha de ser él mismo esa perfección. Así sucede con los entes, que tienen el ser (*habent esse*) y que dependen, por tanto, de la Causa creadora, que es el *Ipsum Esse*¹⁷.

No entramos en un análisis minucioso de estas argumentaciones, pues damos por supuesta la doctrina del *actus essendi* y de la creación, a partir de la cual pretendemos tratar del universo como tal¹⁸. En esta rápida exposición lineal, se ha de concluir entonces que la verdadera unidad del universo radica en su unidad intrínseca

¹⁴ Joseph Legrand, *L'Univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 2 vols.; vol. I, p. 35.

¹⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 5; cfr. también *S. Th.*, I, q. 65, a. 1.

¹⁶ Cfr. *ibid.*

¹⁷ Cfr. *ibid.* Cfr. también un estupendo texto paralelo, que sintetiza los argumentos 2° y 3° en uno solo, en *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, sol.

¹⁸ Cfr. para este tema, Angel Luis González, *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona 1979.

en el ser (todas las cosas son *entes*), y la consiguiente unidad a partir de un Principio causal trascendente (todas las cosas son *criaturas*).

Se supera así la visión integralista que concibe la unidad del universo simplemente como la del “todo”, la de la simple “conjunción de todas las cosas”. Por otra parte, la unidad del mundo que las ciencias pueden reflejarnos (física, química, etc.) será siempre una unidad parcial, incompleta, ordinariamente *ex parte materiae*. Ni es tampoco el hombre el que unifica el mundo, como es obvio, aunque es la única criatura corpórea que advierte la *unitas mundi*, la *ratio universi*. Si el universo es uno, es porque es el conjunto de las criaturas causadas por Dios. A partir de la Causa creadora, el universo puede considerarse como máximamente uno, al ser la obra creada por Dios, el resultado de un único plan divino.

2. Imposibilidad del formalismo de llegar a la unidad del mundo

En otro importante texto del *De Potentia* quedan aún más perfiladas las consideraciones precedentes. Santo Tomás afirma que los antiguos filósofos no pudieron alcanzar la unidad del Principio porque ignoraban la verdadera unidad interna de la creación. En sus disquisiciones solían enfrentar aspectos contrarios, causas contrarias, sin reducirlas a la unidad. No se trata sólo del dualismo, o de los pluralismos formalistas a que antes aludimos, sino de toda filosofía que, basándose en la distinción de las cosas (unas *no son* otras), intenta poner como principio supremo la ley de la oposición.

Tres defectos se mencionan al respecto. “El primero consistía en que consideraban a los contrarios sólo en lo que tienen de diversos según su naturaleza específica, pero no en cuanto se identificaban en algún género”¹⁹. Es decir, no reducían las diversidades en el mundo a unidades superiores, a grandes troncos en los que confluyeran las múltiples formas de las cosas. Les faltaba descubrir que los distintos órdenes responden no a una modificación de la misma materia (monismo materialista), sino a la diversa configuración de una misma formalidad superior. Como veremos en la respuesta a esta primera tesis defectuosa, Santo Tomás no pretende unificar el mundo de una manera lógica, encuadrando las especies en géneros más altos (eso es sólo una consecuencia), sino que, en la línea de la

¹⁹ *De Pot.*, q. 3, a. 6.

participación formal y trascendental, intenta captar las formas reales y más universales del universo -en las que confluyen las oposiciones-, y sobre todo la forma que ya no es forma, el género que ya no es género, del que surge precisamente toda forma y todo género, que es el acto de ser. Así como todos los hombres convergen en la especie humana, y los vivientes en la participación en la vida, todas las cosas se unifican en el ser. Los contrarios (la vida animal como distinta de la vegetal, el perro como distinto del águila) surgen allí donde hay participación, es decir, donde una formalidad, siendo la misma como tal, es dividida y multiplicada por muchos participantes.

“El segundo defecto estaba en que equiparaban a los contrarios, cuando en realidad uno de ellos es privación del otro”²⁰, y por eso uno es imperfecto y el otro más perfecto. Seguimos en el contexto de la participación como raíz de la unidad que envuelve la multiplicidad y por tanto como clave para entender la unidad del mundo múltiple. Las formas situadas en el interior de un género, o en el ámbito intrascendible del ser, se entienden como realización más o menos intensa de ese género o del ser. La vida vegetal y animal no son sin más dos tipos distintos de vida, sino que en los animales la vitalidad es más fuerte y elevada. La variedad de formas es una desigualdad de formas, medidas y graduadas por la unidad que viene de la perfección participada.

“El tercer defecto consistía en que juzgaban de las cosas considerándolas sólo en sí mismas, o según el orden de una cosa a otra en particular, pero no en relación a la totalidad del universo”²¹. Este argumento ya cambia de tema, y desde nuestro punto de vista es más interesante (aunque los anteriores son más radicales y definitivos). Sólo alzándonos a una contemplación total del universo en conjunto, y no tomando las cosas como piezas aisladas, podemos llegar a la verdadera unidad cósmica y evitar la tentación de pensar que el mundo es un escenario de conflictos entre fuerzas contrapuestas. En el texto Santo Tomás se refiere concretamente al dualismo que enfrentaba el Bien con el Mal, las tendencias constructivas con las destructivas. La nocividad de unas cosas respecto de otras constituye un mal sólo para una visión particularizada, que mira exclusivamente un aspecto del universo, o que se pone desde el punto de vista de un interés particular, sin considerar el orden general y la bondad que resulta del conjunto.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Las respuestas que el Doctor Angélico da a estas posturas hacen alusión a la *unitas essendi* del mundo, y a la *unitas ordinis* que reina en todas las cosas. Primeramente se afirma la necesidad de reducir las diversidades a la unidad de participación en el ser: “observamos que todos los seres contrarios y diversos que existen en el mundo siempre comunican en algo uno, sea una naturaleza específica o genérica, o al menos en la razón de ser; ha de existir para todos estos un único principio, que sea la causa del ser (*causa essendi*) de todos”²².

A continuación, el texto señala la exigencia de contemplar el orden universal: “si los diversos entes fuesen absolutamente constituidos por principios contrarios y no reducidos a un principio único, no podrían concurrir en un único orden, salvo accidentalmente. Pero no es posible establecer una coordinación entre muchos si no hay alguien que ordene, a menos que esos muchos coincidan por casualidad en lo mismo”²³.

Por consiguiente, tanto desde el punto de vista del *orden* general, como desde el punto de vista del *ser*, en el mundo se da una real conveniencia entre todas las cosas. Esta conveniencia no se explica por las cosas múltiples, diversas y opuestas, sino que ha de proceder de un Principio superior y elevado, principio del orden y causa del ser. En otras palabras, principio creador y ordenador a la vez. Mejor: ordenador en sentido radicalísimo, y por eso Creador²⁴.

C. El problema de la unidad del cosmos

1. Platón y Aristóteles

En base a la doctrina expuesta, ¿qué ha de responderse a la pregunta, simplemente numérica, sobre si el universo es único o si existen varios universos? La teoría de los presocráticos, especialmente del atomismo de Demócrito, sostenía que los universos son infinitos, pues se van multiplicando sin término según la concurrencia dinámica y puramente casual de los átomos. Platón y Aristóteles, atentos no a la diversificación *in infinitum* de las cosas por los procesos materiales, sino a la unidad formal del conjunto, siempre defendieron la tesis de la unicidad del mundo. A

²² *Ibid.* Dejamos de lado la respuesta al segundo defecto, que se refiere directamente al dualismo que pone el bien y el mal como principios independientes y últimos.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. G. Giannini, *Aspetti del tomismo*, Città Nuova, Roma 1975, pp. 177-8.

ellos les siguieron numerosos doctores medievales, entre los cuales está Santo Tomás. En el Renacimiento surgieron las teorías infinitistas, hasta que el criticismo cerraría este tipo de especulaciones sobre el universo.

Es difícil abordar este problema con éxito, pues primero habría que definir con precisión los términos de la pregunta. Nosotros deseamos examinarlo brevemente desde el punto de vista filosófico, no como lo abordan las ciencias positivas. Lógicamente, para los antiguos esta problemática tenía muchas implicaciones que ahora nos resultan superfluas. Para Aristóteles la tesis de la unicidad del mundo estaba fuertemente ligada a su concepción astral, y la caída de la antigua astronomía ciertamente favoreció la reaparición de las teorías pluralistas. Sin embargo, aún en el mismo Aristóteles el tema sigue teniendo un matiz filosófico. En Santo Tomás pensamos que la tesis de la unicidad del universo asume una relevancia metafísica más pura, y que está vinculada más bien a la doctrina de la creación. Desde un punto de vista científico, en el contexto de ciertas teorías, quizá pudo afirmarse que los universos son varios (esto depende también de cómo se defina el término *universo*); pero desde una perspectiva filosófica creacionista, es patente que la totalidad de las cosas mantiene una cierta unidad, la que le viene de su carácter creado.

En el comentario del *De Caelo* se aborda extensamente este problema. Santo Tomás comenta que para Aristóteles el concepto de mundo o universo no es un universal, sino un término concreto. Por universo se entiende *este* universo, así como por América entendemos *este* continente concreto (universo sería un nombre propio o singular): “siendo el cielo o el mundo una realidad sensible, hay que decir que pertenece al orden de las cosas singulares, pues todo ser sensible es en la materia”²⁵. Sin embargo, cabría la posibilidad de referirnos al “mundo” como un universal, planteando la cuestión de “varios mundos” que realicen la *ratio mundi*: “es distinta la consideración de ‘este cielo’ tomado singularmente, y del ‘cielo’ tomado universalmente; de modo que el cielo en universal sería a la manera de una especie o forma, y el cielo en singular sería como una forma unida a su materia”²⁶.

Tras esta clarificación lógica que intenta salir al paso de algunos posibles equívocos, Santo Tomás se sorprende de que el universo tomado como un universal llevara a Platón a afirmar su unidad, y a Aristóteles a sostener su posible multiplicación. En el *Timeo* Platón afirmaba que el mundo sería único porque fue

²⁵ *In I de Caelo et Mundo*, lect. 19.

²⁶ *Ibid.* Cielo aquí se puede entender como sinónimo de *mundo*.

producido conforme a un único ejemplar o Idea del mundo: el Demiurgo concibió un solo Mundo-Arquetipo, y configuró este mundo sensible a su imagen²⁷. En cambio, para Aristóteles el universal “mundo” lo haría multiplicable, y si después concluye que es uno, no es tomándolo como un universal, sino en razón de la total saturación de su materia, como luego veremos; de ahí que él siempre hable de “mundo” como término propio, como mundo materializado e individualizado. En un plano meramente lógico -a nivel de universales- las tesis de Platón y Aristóteles son opuestas. “Parece haber aquí una contradicción entre Aristóteles y Platón. Pues Platón en el *Timeo*, a partir de la unidad del Ejemplar, demostraba la unidad del mundo; aquí Aristóteles, en cambio, de la unidad de la especie separada concluye la posibilidad de varios mundos”²⁸.

La respuesta del texto a esta duda no expresa la doctrina peculiar tomista, sino que más bien contiene una interpretación histórica de Santo Tomás, en donde la duda se resuelve en el contexto doctrinal de los autores comentados. Señala el Aquinate que se puede responder primeramente desde el punto de vista del *Modelo*: a) si es esencial al modelo platónico su unidad, el mundo configurado a su imagen también deberá imitarle en su unidad, y por eso el mundo (Platón) o al menos la primera producción que arranca de las hipóstasis (neoplatonismo) deberá ser una en número; b) en cambio, si la unidad no forma parte de la esencia del modelo, el ejemplado (*exemplatum*) podrá repetirse todas las veces que se quiera, que es lo que aquí afirma Aristóteles²⁹. Desde el punto de vista del mundo *ejemplado*, se podría decir platónicamente que algo es más perfecto cuanto mejor imita a su Ejemplar, y que por eso el mundo, como “perfecto ejemplado”, imitaría a su Modelo no sólo en la unidad de la especie, sino en la unicidad numérica³⁰.

Aristóteles da una solución más cosmológica. El mundo no es multiplicable de hecho, no porque su especie no sea teóricamente multiplicable, sino porque cubre toda su materia. No puede haber más mundo por falta de materia. “No se sigue de esto que deba haber muchos mundos (del hecho de que la *ratio mundi* sea multiplicable en teoría), o que pueda haberlos, si es verdad que este mundo se compone de toda su

²⁷ “Para que este mundo fuera semejante por su unidad al Viviente absoluto, el que hizo el mundo no hizo ni dos mundos, ni un número infinito. Pues este cielo es uno solo en su especie” (Platón, *Timeo*, 31 B). Como era de esperar, la solución platónica a favor de la unicidad del mundo es sólo lógica; la de Aristóteles quiere ser una solución física.

²⁸ *In I de Caelo et Mundo*, lect. 19.

²⁹ Cfr. *ibid.*

³⁰ Cfr. *ibid.*

materia (...) Las cosas que tienen su forma en materia pueden ser muchas numéricamente y una en su especie, salvo aquellas que ya constan de toda su materia (...) Nada puede hacerse, entre las cosas cuya forma es la materia, si no se da una materia propia; como una casa no puede construirse si no hay piedras y madera. Y así, si no hubiera otras carnes y huesos aparte de los que componen a un hombre, no podría hacerse ningún hombre fuera de éste”³¹. En conclusión: “el término *cielo* es singular, indica una realidad constituida por materia; pero no por una parte de su materia, sino por *toda* su materia. De manera que aunque sea diversa la *ratio caeli* (el universal “cielo”) y *este cielo* concreto, no por eso hay ni puede haber otro cielo”³².

En la lección siguiente Aristóteles intenta probar precisamente esta tesis, que el universo consta de toda su materia, y que ningún cuerpo puede existir fuera de él. Pero hay que reconocer que el argumento parece un poco tautológico, pues ya se define el cielo o el universo como el “todo”, el ámbito total de los cuerpos existentes, cuya misma noción descarta la posibilidad de que algo quede fuera de él. La tesis aristotélica no llega a superar el logicismo platónico: si el universo es simplemente el todo, por definición será único.

2. El planteamiento tomista

Santo Tomás parece advertir la dificultad de alguna manera, pues añade una serie de posibles objeciones *ex parte Dei*. “Se ha de saber que algunos prueban de otras maneras que son posibles varios cielos. Y una es así: el mundo ha sido hecho por Dios; pero la potencia de Dios, siendo infinita, no se determina a sólo este mundo; no es razonable por tanto que no pueda hacer también otros mundos”³³. En la respuesta, la cuestión parece que se zanja con más sencillez: “Si Dios hiciera otros mundos, los haría semejantes o desemejantes a éste. Si fueran exactamente iguales, serían vanos; y esto no conviene a su sabiduría. Pero si fueran desemejantes, ninguno de ellos comprendería en sí toda la naturaleza sensible y corpórea; ninguno de ellos sería perfecto, sino que entre todos constituirían un mundo perfecto”³⁴.

La hipotética pluralidad de mundos sensibles que evidentemente serían distintos en cualidades y perfecciones no haría más que componer la perfecta unidad de un solo

³¹ Cfr. *ibid.*

³² Cfr. *ibid.*

³³ Cfr. *ibid.*

³⁴ Cfr. *ibid.*

universo creado. Esa unidad estaría al menos en que todas las cosas participan en el ser y proceden de un solo Creador. No hay “otro” mundo fuera del mundo creado, aunque dentro de él podamos distinguir muchos sectores y aunque no tengamos acceso a todas sus partes. Por la Revelación sabemos que existe un universo superior, el de los espíritus angélicos, más alto y poderoso que el de las fuerzas cósmicas sensibles; pero todo ello forma parte del universo que Dios ha creado.

Las respuestas ulteriores de Santo Tomás³⁵ son argumentos de conveniencia desde el punto de vista de Dios, en los que la solución al problema es más concreta y precisa. Atendiendo a la Sabiduría divina, es más razonable pensar que todas las criaturas comunican en alguna unidad, que todas están de algún modo relacionadas, que Dios no ha querido producir ningún ente al margen del universo general (aunque hipotéticamente podría haberlo hecho). De este modo, ya no se trata sólo de que todas las cosas se unifican *ex ipso esse eorum*, sino en virtud del orden que guardan entre sí. “El mismo orden que existe en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Este mundo se dice uno en base a su unidad de orden, según la cual unas cosas se ordenan a otras; pues todo lo que viene de Dios, como hemos dicho antes, se ordena entre sí y se ordena hacia Dios; por eso todas las cosas concurren en un mundo. Pusieron varios mundos los que no establecieron como causa del mundo una sabiduría ordenadora, sino la casualidad; como Demócrito, que afirmó que este mundo, y muchos otros infinitos, se habrían formado por el concurso de los átomos”³⁶.

Fuera de este motivo, habría que apelar a la experiencia concreta, a los descubrimientos científicos, para confirmar la íntima unidad del universo. El mundo no posee ciertamente la unicidad del sistema cosmológico aristotélico, pero tampoco presenta una fragmentación dispersiva de varios órdenes independientes y sin ninguna relación entre sí. Diríamos que la ciencia moderna tiende a presentárnoslo con la unidad de un orden armonioso, pero contingente y con muchas subunidades relativamente independientes. Por otra parte, a la filosofía le toca examinar la unidad en el mundo espiritual, que por la fe cristiana sabemos muchísimo más amplio que lo que vemos. Un hipotético ente sin relación alguna con “nuestro” universo, por otra parte, no estaría a nuestro alcance cognoscitivo concreto, y por tanto nada podríamos decir de él.

³⁵ Cfr. *In I de Caelo et Mundo*, lect. 19.

³⁶ *S. Th.*, I, q. 47, a 3.

Santo Tomás resume su posición, en la que hace confluír a Platón y Aristóteles (pero no el Aristóteles del *De Caelo et Mundo*, sino el del libro XII de la *Metafísica*): “ésta es la razón por la que el mundo es uno, porque todas las cosas han de estar incluidas en un orden, y converger hacia algo uno. Por eso Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica*, a partir de la unidad de orden de las cosas existentes concluye la unidad de Dios gobernante. Y Platón en base a la unidad del Ejemplar prueba la unidad del mundo como ejemplado”³⁷. Por consiguiente, al querer resolver este problema de modo concreto, nos vemos introducidos en la noción de orden del universo.

Si la unidad del mundo es una unidad de orden, habría que analizar de qué modo y con qué alcance todo está relacionado con las otras cosas del mundo. Las ciencias nos describen ese orden minuciosamente, pero se trata de interpretarlo más allá de la pura experiencia sensible y de la legalidad matemática propia de los saberes particulares.

Ahora será necesario detenernos en el examen de la multiplicidad del universo, para poner fin al cuadro que estamos presentando. Hemos concluido que la unidad del mundo se contempla sólo cuando se considera que las cosas son *entes* y *criaturas*: entes, porque participan del *esse*; criaturas, porque han recibido el *esse* del Creador, que es el *Ipsum esse subsistens*. En el apartado siguiente veremos cómo el universo es múltiple y no simplemente “uno”, para concluir examinando la tensión uno-múltiple que ya la misma palabra *universo* manifiesta: algo uno en muchas formas diversas.

II. La multiplicidad del universo

A. La conveniencia de lo múltiple

El universo manifiesta una unidad de participación y de orden, de principio causal y de finalidad (de esta última aún no hemos tratado). Pero se trata de una unidad en la multiplicidad: el universo es un “conjunto” de cosas, una multiplicación del ser en los entes, en la que unos se diferencian de otros, unos son más perfectos y otros se sitúan en niveles inferiores.

³⁷ *Ibid.*, ad 1.

Para las doctrinas neoplatónicas, era difícil explicarse esta “caída de nivel” que del Uno desciende a lo múltiple imperfecto. La perfección del *esse, vivere, intelligere* ha de ser única para ser total y perfecta en absoluto. Si se distribuye en varios sujetos, estos la poseerán sólo participadamente, en grados más o menos perfectos, pero siempre parciales. El hecho de la participación y la consiguiente plurificación, sin embargo, es patente a nuestros ojos, y el neoplatonismo lo admitía como un desbordamiento de la Bondad del Principio supremo, que comenzó a multiplicarse para dar origen a un universo bueno por participación. El Uno era así el principio de lo múltiple por un proceso emanativo de progresiva degradación.

A partir del Uno, en el neoplatonismo, emanaba un primer ente, porque de lo Uno no podía surgir inmediatamente más que algo uno, que lo imitará máximamente. Desde ese primer ente, poco a poco procederían los restantes, cada vez más multiplicados y divididos, como de un mismo punto parten líneas divergentes que progresivamente se van separando entre sí.

Esta concepción del universo era bien conocida en la Edad Media, y naturalmente fue rechazada por los autores cristianos, que afirmaban la creación inmediata del mundo por parte de Dios. El universo no se multiplicó a medida que se iba como escapando de la mano de Dios, sino que fue producido enteramente por la poderosa y directa intencionalidad del querer divino³⁸.

Situándose en esta misma línea, Santo Tomás señala que era más conveniente que Dios creara un universo, y no que hiciera una sola criatura perfectísima. Entre los motivos que aduce, seleccionamos tres que nos parecen más fundamentales:

1) Por *la mayor semejanza* con Dios: “Dios produjo las cosas en el ser para comunicar su bondad a las criaturas, para ser representado por ellas. Y como Dios no puede ser representado suficientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, para que lo que le falta a una en la representación de la Bondad divina, sea suplido por otra. Pues la bondad que en Dios está de manera simple y uniforme, en las criaturas está de modo múltiple y dividido; por lo que más perfectamente participa de la Bondad divina, y mejor la representa, todo el universo que no cualquier otra criatura”³⁹. El mundo entero es como un gran cuadro que en su conjunto nos da una

³⁸ Ya Alejandro de Hales había rechazado el argumento neoplatónico de que *ex uno non sequitur nisi unum*. Por otra parte, si en algún sentido era correcta esa exigencia metafísica, era verdad también que el universo forma una unidad de orden, y que por eso “*ipsa multitudo quodammodo est unum*” (Alejandro de Hales, *Suma teológica*, II, 54, sol, ed. Quarrachi).

³⁹ *S. Th.*, I, q. 47, a. 1.

idea algo más adecuada de la perfección simple de su Autor, que no una de sus partes aisladas. Un único ente sería excesivamente defectuoso para reflejar la magnitud del Ser subsistente: “las cosas creadas no pueden conseguir una perfecta semejanza de Dios sólo según una especie de criatura”⁴⁰. Del mismo modo que a un hombre, cuando quiere expresar una idea, no le parece suficiente hacerlo con sólo una palabra, sino que prefiere usar muchos vocablos y frases: la pobreza significativa del lenguaje, comparada con la densidad y simplicidad del pensamiento, obliga en cierto modo a una multiplicación verbal que nunca termina por ser plenamente adecuada⁴¹.

2) Por la asemejación a Dios en la *causalidad*, que exige pluralidad: “cuanto algo es semejante a Dios en más aspectos, tanto más perfectamente se aproxima a su asemejación. En Dios hay bondad, y difusión de la bondad en otros. Por eso las cosas creadas se acercan más a la semejanza con Dios si no sólo son buenas, sino que también pueden producir la bondad en otras: así como un cuerpo se parecerá al sol, si luce y además ilumina a otros cuerpos, que no si únicamente luce. Pero una criatura no podría obrar la bondad en otra si en las cosas creadas no hubiera pluralidad y desigualdad”⁴². En otras palabras, convenía que en el universo existiera el orden entre unas cosas y otras, para que así se diera el bien de la comunicación, la difusión de la bondad propia en los demás seres.

3) La pluralidad creada refleja mejor que la Causa es *inteligente*, y que no obra por necesidad natural sino libremente: “el agente natural obra por la forma según la cual es, forma que es sólo una y de uno, y por eso no puede producir sino un solo tipo de efectos”⁴³. La causa voluntaria, en cambio, obra en base a la concepción de formas en su intelecto, que pueden ser muchas precisamente por la inmaterialidad de la inteligencia. De ahí que las cosas materiales posean una causalidad unívocamente determinada *ad unum*, mientras que vemos cómo los hombres son capaces de producir efectos una y otra vez variados, con variedad formal y no sólo numérica. Por tanto, “el intelecto que entiende muchas cosas no queda suficientemente representado por una sola”⁴⁴, y por eso Dios quiso crear la multiplicidad presente en el universo. La tesis de que *ex uno non sequitur nisi unum* asimilaba a Dios a la causalidad inferior de las cosas que obran sólo *per naturam*, y no *per intellectum*.

⁴⁰ C. G., II, 45.

⁴¹ Cfr. C. G., III, 97.

⁴² C. G., II, 45.

⁴³ S. Th., I, q. 47, a. 2, ad 1.

⁴⁴ C. G., II, 45.

Así pues, si antes afirmábamos la unidad del universo por motivos internos y externos, ahora sostenemos la conveniencia de que esa unidad estuviera “multiplicada”, para que con su riqueza de matices y su misma sobreabundancia numérica reflejara lo más posible -siempre a nivel de criatura y quedando en salvo la libertad divina- la perfección inaferrable del Creador. Existe pues un solo y único universo, pero en el que *oportuit creaturas multiplicari*⁴⁵: fue conveniente ese acto de generosidad metafísica del Creador de producir la muchedumbre de criaturas.

No por esto existen en el mundo dos direcciones contrapuestas, una hacia la unidad y otra hacia lo múltiple. Si el universo se ha de multiplicar, es para conseguir con ello un mayor reflejo de la simple unidad divina. Ese reflejo se produce en dos sentidos aparentemente divergentes: en una consideración analítica (denominada por Santo Tomás *resolutoria*), que procede del todo compuesto a las partes simples, las cosas del universo se asemejan a Dios por su acto de ser (*esse*); en una consideración sintética (Santo Tomás la llama *compositiva*), que va de los muchos a su unificación, el mundo se multiplica para poder formar un orden unitario, que en otro sentido apunta también a la semejanza divina. “Existe como un doble proceso en las cosas, resolutorio y compositivo, y según ambos las cosas tienden a asemejarse a Dios. En la vía resolutoria, las cosas tienden de la composición a la simplicidad, que máximamente se da en Dios (...) En la vía compositiva, las cosas tienden de la multiplicidad a la unidad, como cuando de muchas se hace una unidad”⁴⁶. En el primer sentido, el mundo se simplifica por la participación en el ser, por la *communicatio in essendo* de todas las cosas, y es lo que hemos considerado en el apartado anterior. En el segundo sentido, el mundo “compone” su unidad reuniendo sus múltiples partes, haciéndose universo: es lo que hemos comenzado a estudiar en este apartado, al tratar de lo múltiple, que es la primera condición del orden.

⁴⁵ *S. Th.*, I, q. 47, a. 1.

⁴⁶ *In De Div. Nom.*, I, lect. 2. *Resolutio* y *compositio* son traducción de los términos griegos *análisis* y *síntesis*. Este texto tiene la peculiaridad de que pone a estos procesos no ya como cognoscitivos -que es lo más frecuente-, sino como reales. Las mismas cosas se resuelven en sus partes simples, y se componen en unidades superiores.

B. La noción de multiplicidad

1. El proceso aprehensivo de la *multitudo*

Siendo el universo una “unidad en la multiplicidad”, conviene que nos detengamos brevemente a analizar la noción de múltiple, en relación con los conceptos de *uno* y *ente*. Para nuestro tema es fundamental la determinación del concepto *multitudo*, porque la condición básica para que haya universo es la presencia de la pluralidad. Cuando hay varios elementos conjuntados, ya podemos hablar de universos pequeños y parciales (el hombre mismo es un *microcosmos*), o del universo en su totalidad. “Traspasada de precariedad, vemos ante nosotros la totalidad del ser participado: el uno de muchos, donde también nosotros estamos, donde cada uno es sí mismo y por tanto distinto de los demás, sin añadidura, solo con el ser en sí mismo; y así somos también muchos, que por tanto formamos una cierta unidad: una totalidad, un universo”⁴⁷.

El punto de partida de nuestros conocimientos no es, sin embargo, la aprehensión del universo o de la totalidad del ser participado. El concepto de universo se obtiene por composición a partir de nuestras experiencias de muchas esferas de la realidad; es previa, pues, la captación de la multiplicidad y por consiguiente de las unidades que integran un ámbito de pluralidad. ¿Qué es previo en el orden cognoscitivo, la unidad o la pluralidad? Por una parte, entendemos la pluralidad como una suma de unidades, y por tanto parece que es anterior conocer la unidad. Pero al mismo tiempo, la unidad se podría considerar como la ausencia de lo múltiple. No hay círculo vicioso, en realidad, porque aunque en el orden real es manifiestamente previa la unidad, respecto a nuestra percepción sensible es precedente la captación de una multiplicidad confusa de objetos. “La multiplicidad es más sensible que la unidad”⁴⁸. En otro texto: “la multiplicidad es previa a la unidad en cuanto a los sentidos, como el todo a las partes y el compuesto a lo simple; pero el uno es previo a la multitud naturalmente y para la razón”⁴⁹. Concretamente, la multitud numérica (no la multitud trascendental, que se convierte con el ente), la única alcanzable por los sentidos, es uno de los sensibles comunes, y es captada especialmente por la vista y el tacto.

⁴⁷ C. Cardona, “Divus Thomas”, a. LXXV, 1972, *La situazione metafisica dell'uomo*, p. 37.

⁴⁸ *In X Metaph.*, lect. 4.

⁴⁹ *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15.

Avancemos algo más. Desde un punto genético-intelectivo –es decir, por encima de una fenomenología de la percepción sensible, que condiciona pero no determina el orden de nuestros pensamientos-, el concepto absolutamente previo es el de ente. La unidad se conoce más tarde, una vez que se hayan captado ciertos aspectos del ente finito que nuestra mente desglosará de inmediato en unión íntima con la sensación. Tras entender que “algo es”, o que es ente, surge súbitamente la negación que acompaña a toda afirmación, el negativo que sirve de contraste al positivo, la intelección del *no-ser*, como lo contradictorio del ser; en el orden del juicio –en el que aquí no nos detenemos- se procede entonces a formular el principio de no-contradicción, la primera verdad universal.

Este contrapunto entre ser y no-ser (por ej., cuando entiendo que *mesa* se opone a *no-mesa*), sobre la base de la multitud de cosas que observo, da lugar a un tercer paso, que es casi como una introducción al concepto de múltiple: al afirmar que *este* ente no es *aquel* otro, entiendo la *división* (no la división como proceso por el que algo se divide, sino como distinción o separación actual de unas cosas respecto de otras). Santo Tomás explica que esta división no es la simple diferenciación numérica de las cosas, que surge de la separación de su cantidad continua, sino que es una división trascendental, que brota de la contradicción (propiamente sería mejor llamarla *distinción*): “la división presupuesta en el concepto del uno que se convierte con el ente no es la división de la cantidad continua, que debe pre-entenderse para captar el uno que es principio del número; sino que es la división causada por la contradicción, según la cual este ente y aquél se dicen divididos en cuanto éste no es aquél”⁵⁰.

Ahora sí podemos dar el cuarto paso, que es la intelección de que el ente es *uno*. Al haber comprendido qué significa estar divididos (A no es B), advierto que el objeto A no está dividido por dentro, y así aferro su unidad, que no es otra cosa que la indivisión del ente (el *ens indivisum*). En un quinto y último paso, salgo otra vez del ente individual y lo relaciono con el exterior que lo circunda, del que ya lo sé separado. Casi como formando una síntesis entre los conceptos de división y de unidad, comprendo la *multitud* de entes, la repetición de unidades, que supone entender simultáneamente la indivisión interna de cada cosa y su división respecto de los demás. “Pues así como el uno añade al ente una negación –según la cual algo es

⁵⁰ *In X Metaph.*, lect. 4.

individido en sí mismo-, la multitud añade dos negaciones, en cuanto algo está individido intrínsecamente y dividido de los demás, puesto que uno no es otro”⁵¹.

Este delicado análisis de conceptos se resume magníficamente en el siguiente texto: “lo primero que cae bajo el intelecto es el ente; segundo, la negación del ente; de estos dos conceptos se sigue en tercer lugar la intelección de la división (pues del hecho de que algo se entiende como ente, y que se capta que no es este otro ente, se sigue entender que está separado de este otro); en cuarto término, tenemos la intelección de la unidad, al comprender que este ente no está dividido de sí mismo; quinto, sigue la intelección de la multitud, en cuanto este ente se entiende dividido de otro, siendo cada uno de los dos algo uno en sí mismo. Pues siempre que varios se entienden como divididos, no se captaría la multiplicidad, si cada uno de los divididos no se entendiera como una unidad”⁵².

2. La distinción y el no-ser

Una vez que hemos trazado el camino que recorre nuestra mente para comprender la *multitudo*, podemos analizar con más detalle algunos puntos concretos de este proceso. El orden de pasos asignado en la cita precedente no es fruto de una deducción *a priori*, aunque tampoco responde a una experiencia inmediata que sería propia de la percepción sensible. Más bien sale de un análisis lógico-genético que se realiza a partir de las implicaciones de nuestros conceptos, obtenidos de la experiencia sensorial, en base al principio de que es necesario entender antes lo que está contenido en una aprehensión posterior (por ej., entender *cabeza* exige pre-entender *cuerpo*).

Veamos en primer lugar la relación entre *non-esse* y la *distinctio*. La distinción tendrá un juego importantísimo en la concepción de un universo que no destruye a los individuos; de este modo se cierra la puerta a la identidad: las partes del universo no son el universo, y tampoco se confunden con las demás partes.

Platón en el diálogo *El Sofista* había captado el profundo ligamen entre alteridad y no-ser: un mundo no parmenídeo, con cosas realmente diversas y en mutación, es un mundo en el que está instalado el no-ser. Pero él había reducido el no-ser simplemente a la diversidad: “cada vez que pronunciamos la palabra no-ser, como parece evidente,

⁵¹ *De Pot.*

⁵² *Ibid.*, ad 15.

no decimos algo contrario al ser, sino tan sólo lo que es *diverso* del ser”⁵³. En base a nuestra experiencia ordinaria también podríamos estar tentados a hacerlo: ¿no sería lo mismo decir que *A no es B*, y afirmar que *A es distinto de B*?

No lo es, porque la diversidad es una *relación* de unos a otros, como consecuencia de su propia entidad, que hace que cada uno de ellos *no sea* los otros (en cambio, toda cosa es idéntica consigo misma; pero ésta es una relación de razón)⁵⁴. Este *no-ser* del ente finito, por el contrario, no se reduce a una relación con los demás, sino que constituye como tal una *privación* intrínseca, una insuficiencia ontológica o atenuación en el ser. Platón llevaba razón cuando quería excluir de ese no-ser la absoluta negación que en el fondo sería la nada. Esta insuficiencia se esclarece mejor cuando advertimos que el ente participa del ser: contiene ser -el *actus essendi*-, pero no abarca el ser total; por eso es diverso de los demás, con relación real⁵⁵.

En el orden cognoscitivo también el no-ser precederá a la distinción. Podemos advertir la alteridad entre dos cosas, si previamente hemos concebido la idea del no-ser, de ausencia o privación de perfecciones: idea de no-ser que es fruto de nuestra experiencia sensible de las cosas múltiples y móviles⁵⁶.

Este concepto negativo desempeña un papel esencial en el conocimiento de la unidad y la multiplicidad, denotando primariamente el carácter finito y participado de las cosas que van a definir la estructura del universo. He aquí un texto que lo pone de relieve: “lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente y el no-ente, y estos dos conceptos bastan para la definición de la unidad, en cuanto entendemos que uno es el ente en el que no se da una distinción en base al ente y al no-ente (quiere decir que el ente no es escindido por la división que es resultado de la presencia del no-ser junto al ser). Y por su parte, las cosas que se distinguen por el ente y no-ente,

⁵³ *El Sofista*, 257 B.

⁵⁴ Cfr. *In V Metaph.*, lect. 11.

⁵⁵ Dios es también diferente de los entes, pero se trata de una relación de razón, ya que Dios no puede tener con la criatura ninguna relación real, pues entonces su Ser dependería de las cosas creadas. Por otra parte, hacemos notar que Santo Tomás purifica la noción de *multitudo* cuando se trata de aplicarla a la Santísima Trinidad, cuyas tres Personas divinas son realmente distintas y verdaderamente tres. La real pluralidad de las Personas Divinas no supone división del ser, ya que cada una de ellas es el Ser Subsistente o Dios mismo; tan sólo supone distinción. Cfr. *S. Th.*, I, q. 30, a. 3 y *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2. De ahí que Santo Tomás, afinando aún más los conceptos, afirme que las Personas Divinas son *distintas* (no hay confusión entre los supuestos), pero no *diversas* (pues *diversidad* connota diferenciación de naturaleza): cfr. *S. Th.*, I, q. 31, a. 2.

⁵⁶ En *In X Metaph.*, lect. 4 y *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4 la exposición de pasos que llevan a la captación de la *multitudo* omite el del no-ser, pasando del ente a la distinción, probablemente para abreviar, ya que se trata de exposiciones más breves y marginales. Pero en el segundo de esos textos el elenco de los cuatro pasos va precedido por la advertencia de que “la división cae bajo el intelecto a partir de la negación del ente”. Véase también *In IV Metaph.*, lect. 3: “el uno que se convierte con el ente implica privación de la división formal que se produce según los opuestos, cuya primera raíz es la oposición de la afirmación y la negación”: la raíz de la *distinctio* es la contradicción entre el ser y el no-ser.

no se conocerían en su carácter de *multitudo*, si posteriormente el intelecto no atribuyera a cada una de ellas la unidad (*intentio unitatis*). De este modo, la multitud se define como lo que está formado por muchas unidades, de las cuales una no es la otra (*id quod est ex unis, quorum unum non est alterum*)⁵⁷.

La noción de multitud contiene así, como ya vimos, una doble negación, es decir, una doble presentación del no-ser: cada uno de sus integrantes *no* está dividido interiormente, y al mismo tiempo *no es* ninguno de los demás⁵⁸. Pero estas dos negaciones no tienen el mismo contenido: la primera añade la captación de la *ratio unius*, y la segunda la aprehensión de la *ratio distinctionis*. Examinemos pues de qué manera entra en juego la *distinctio* en la determinación del concepto de multitud.

3. Distinción y multiplicidad

En la serie de cinco pasos que hemos descrito, podría alguien preguntarse por qué separamos la *multitud* de la *distinción*, colocando en medio la *unidad*. Una posible objeción a esto sería afirmar que el concepto de distinción presupone ya la idea de multitud, pues se distinguen los que son varios. Sin embargo, es claro que la multitud implica -en el ser y en el conocer- las unidades que la componen: la multitud es un concepto que necesariamente se sitúa después del de unidad. El problema está entonces en determinar mejor el sitio de la *ratio distinctionis* (sin cuyo concepto, por otra parte, no entenderíamos la unidad). Podemos desglosar aquí dos aspectos:

1) *La noción de distinción precede a la de unidad*, aunque realmente sea una consecuencia de la unidad, que no es más que la entidad de la cosa. Aprehendemos que el ente es uno, cuando aprehendemos la indivisión del ente. El concepto de uno viene después de captar la distinción, para negarla, por el hecho de que nuestro intelecto siempre conoce lo más simple a partir de lo complejo, a base de negar la complejidad: “la división es previa a la unidad, no *simpliciter*, sino según el modo de nuestra aprehensión. Pues aprehendemos lo simple en base a las cosas compuestas; así definimos el punto como ‘lo que no tiene partes’, o como ‘principio de la línea’”⁵⁹.

2) *La distinción precede a la multitud*. Este es el principal problema: las cosas, ¿son muchas porque son distintas, o son distintas porque son muchas? Según la

⁵⁷ *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 2.

⁵⁸ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 7.

⁵⁹ *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4.

doctrina tomista, las cosas son múltiples porque el ser se ha dividido en los entes (así como en el orden numérico, al dividir un objeto corpóreo, resultan varios trozos): “la división es la causa de la multitud, y es previa a ella en la intelección”⁶⁰. Por eso la unidad como tal se opone a la división, más que a la multiplicidad: “la unidad se dice privativamente (es decir, supone privación) respecto de la división, pues no es otra cosa que el ente en cuanto indiviso, pero no es en cambio privativa de multitud. De ahí que la división sea previa al uno conceptualmente, y que la multitud le sea posterior”⁶¹. Claro está que para captar la *distinctio* es necesario antes estar *percibiendo* una multitud de objetos sensibles: la multitud, como corresponde a un concepto más complejo, se entiende al final, pero ya vimos cómo sensorialmente la cantidad discreta es previa a la unidad y a la distinción.

Por otra parte, se puede admitir que los conceptos de distinción y multitud algunas veces se confunden. Sólo entonces la multitud podría situarse a la vez antes y después de la unidad. “Nada impide que algo sea anterior y posterior a lo mismo conceptualmente, según diversos aspectos. En la multitud se puede considerar la multitud como tal, o la división misma. En cuanto a la división, (la multitud) sería conceptualmente previa a la unidad, pues uno es lo que no se divide. Pero en cuanto es multitud, ésta es posterior conceptualmente a la unidad, pues la multiplicidad es una agregación de unidades”⁶². En otras palabras, la multitud sería entendida antes de la unidad, sólo si “reducimos” la multitud al matiz de la distinción. La concesión que hace Santo Tomás es sólo aparente: admite que lo uno se entienda como privación de lo múltiple (y por tanto que lo múltiple sea previo), pero sólo “en cuanto en la razón de los muchos se incluye el que estén divididos”⁶³, es decir, tomando la noción de múltiple únicamente bajo la nota de la *distinctio*.

La multiplicidad es, en definitiva, un concepto más denso, que “sintetiza” la aprehensión de las unidades y su recíproca distinción. “No entendemos a los divididos bajo la razón de la multitud, sino porque a cada uno de ellos le atribuimos la unidad”⁶⁴. O al revés: “la multitud correspondiente a la unidad nada añade a las cosas muchas sino la distinción, que supone que cada una de ellas no es otra; lo cual no lo

⁶⁰ *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 16: “multitudo ex divisione causatur”.

⁶¹ *Ibid.* Cfr. *S. Th.*, I, q. 30, a. 3, ad 3: “unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo”.

⁶² *In X Metaph.*, lect. 4.

⁶³ *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4.

⁶⁴ *Ibid.*

tienen por algo sobreañadido, sino en virtud de sus propias formas”⁶⁵. Son dos textos inversos, pero convergentes: la multiplicidad se puede concebir como el conjunto de unidades que mutuamente se distinguen, o como una serie de distintos cada uno de los cuales es uno.

C. La multitud real

1. Raíz metafísica de la multiplicación

Las consideraciones precedentes nos llevan ahora a considerar la realidad de la multitud, cuyo conocimiento es esencial para la comprensión del universo. Ante todo, digamos que la multiplicidad es un hecho metafísico, no un concepto de nuestra mente. Es verdad que “la *multitudo* fuera de los muchos (*multa*) es un concepto de razón”⁶⁶, pero “en los muchos forma parte de las realidades naturales”⁶⁷. Esto no significa que en algunos casos no podamos “unificar” varias cosas con el pensamiento (por ej., pensar que varios enemigos se han hecho amigos): “la misma multitud se dice una en cierto modo, en cuanto en ella algo no se divide, al menos respecto a la intelección que la agrega”⁶⁸. Alguna multitud puede ser simplemente de razón, por el hecho de que pensemos simultáneamente en muchos; pero no es verdad que siempre la multiplicidad sea constituida por nuestro entendimiento, al modo de una categoría kantiana. Es evidente que hay agregaciones reales, como sucede máximamente con el conjunto ordenado del universo.

¿Cuál es la raíz de la multiplicidad de las cosas? Ya hemos respondido de alguna manera a esta pregunta, en el apartado precedente. Se da multiplicidad cuando hay división, por tanto, cuando algo *uno* se divide en varios. Esto significa que el principio de la multiplicidad estará siempre en alguna unidad: “en cualquier género

⁶⁵ *De Pot.*, q. 9, a. 7. Nótese que ordinariamente Santo Tomás define a la unidad como el *ens indivisum*, mientras que el *divisum ab aliis* se adscribe a la distinción o a la multitud. En *In I Sent.*, d. 19, q. 4, a. 1, ad 2 aparece la expresión más rara de que el *unum* es el ente *indivisum in se et divisum ab aliis*, válida también, porque el uno asume la distinción. En el *De Ver.*, q. I, a. 1, Santo Tomás pasó a asignar el *divisum ab aliis* al trascendental *algo* (basándose en la etimología de *aliquid*, que significaría *aliud quid*). De este modo, la distinción produce un trascendental propio, al enriquecer la comprensión del ente: en la línea de cuanto hemos dicho, el *algo* es entonces una consecuencia de la unidad, aunque en la aprehensión sea previo a la unidad. El *divisum ab aliis* más el *indivisum in se* produce la noción de multitud sólo cuando al “uno distinto de los demás” se añade la captación de la “unidad” de los distintos, según hemos visto.

⁶⁶ *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 16.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

observamos que la multitud procede de alguna unidad”⁶⁹. Pero no basta la unidad; es necesario un principio divisor y por eso multiplicador, principio que es la *potencia*, puesto que lo que es uno por derecho propio es el *acto*. La raíz de la multiplicación es la potencialidad o el principio limitador del acto.

En el mundo creado por Dios se produce, como consecuencia de su misma finitud, la radical escisión del ente en acto y potencia, en lo uno y lo múltiple⁷⁰. El binomio acto-potencia se corresponde (no decimos que se identifique) con el de uno-múltiple: el acto de por sí es uno o indiviso; la potencia divide al acto, haciéndole entrar en composición con varios sujetos participantes.

Esto no es una construcción mental. Siempre que observamos una multitud de cosas, podemos legítimamente preguntarnos en qué convienen y en qué se diferencian: la mutua identidad-alteridad (parciales) es una condición esencial de los miembros de toda *multitudo*. Podemos repetir esta operación entre varios lápices, varios hombres, varias cosas, etc., y siempre llegaremos a la misma conclusión: convienen en la participación en algún acto, y difieren porque existe un sujeto sustentador de dicho acto. En cualquier ámbito múltiple se da “algo primero, que es la medida de todo aquello que se contiene en ese género”⁷¹, el acto en función del cual los objetos rojos se unifican en ser rojos, los hombres justos convienen en ser justos, etc. Y “en todas aquellas cosas que se descubre que convienen en algo común, es necesario que dependan de algún principio único”⁷², principio a veces inmanente, como la especie, pero otras veces trascendente, como máximamente ocurre con el ser: “todas las cosas convienen en el ser, y por eso debe haber algo único que sea el principio de todo, que es Dios”⁷³.

La multiplicidad material procede de la potencialidad de la materia como principio divisor de la forma. La multiplicidad formal, a su vez, responde a la potencialidad de la esencia que multiplica el ser en los entes. Estos dos niveles de la potencia dan lugar así a los dos grandes grupos de multiplicidad que observamos en el universo creado. Una vez más hemos llegado al motivo radical que hace al universo

⁶⁹ “In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere” (C. G., I, 42).

⁷⁰ “Unum et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa, et in actum et in potentiam” (In I Sent., d. 24, q. 1, a. 3).

⁷¹ C. G., I, 42.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

uno y múltiple a la vez: la participación en sus diversos aspectos, pero principalmente la participación en el ser⁷⁴.

2. La función de las unidades en un conjunto múltiple

Sentados estos principios, podemos volver nuestra atención nuevamente a la estructura uno-múltiple. De lo dicho anteriormente se desprende que lo uno no se opone a lo múltiple en términos de absoluta negación. Existe entre ellos una oposición privativa, en cuanto la unidad contiene indivisibilidad, y la multitud consiste precisamente en la división⁷⁵. Pero este aspecto, como hicimos notar anteriormente, no agota todo el ser de la multitud. Si algo es uno, evidentemente no podrá ser múltiple, y viceversa; pero la unidad puede incorporarse a alguna multiplicidad, y ésta puede estar dotada de alguna unidad.

Destaquemos en primer lugar cómo el uno no se opone dialécticamente al grupo de muchos, sino que contribuye a formarlo. “Aunque el uno implica una privación implícita, no supone privación de la multitud”⁷⁶. La única multiplicidad a la que verdaderamente se opone el individuo es a la multiplicidad *interna*, que supondría una ruptura de su unidad; en cambio, no sólo no se opone a la multiplicidad *externa*, sino que incluso la produce junto con otros individuos: “el uno (trascendental) priva de la multitud en cuanto ésta es causada por la división; no de la multitud extrínseca que el uno constituye como parte, sino de la multitud intrínseca que se opone a la unidad. Por el hecho de que algo se dice uno, no se niega que existe algo fuera del mismo que con él constituya una multitud, sino que se niega su intrínseca división en muchos”⁷⁷.

La función de la unidad es, por tanto, la de constituir la multiplicidad, al poner la entidad propia: en cuanto a lo que pone, produce lo múltiple⁷⁸; y lo que pone es el ente⁷⁹. Por eso la multitud se define como una *aggregatio unitatum*, un conjunto de

⁷⁴ Habría que examinar una *distinctio* que no entraña imperfección, sino “multitud trascendental”, como se da en la distinción de las Personas divinas (nota de 2005).

⁷⁵ “Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum divisum” (*S. Th.*, I, q. 11, a. 2). Cfr. *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3.

⁷⁶ *In IV Metaph.*, lect. 3.

⁷⁷ *De Pot.*, q. 3, a. 16.

⁷⁸ “Unum potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem; alio modo ad negationem quam superaddit, et sic opponitur multitudini privative” (*De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 14).

⁷⁹ “Unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens” (*De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 10).

unidades⁸⁰. Llamemos a esto, si queremos, una visión “atomista” del universo, si entendemos por *átomo* el indivisible que es la unidad.

Presentamos un último texto en este sentido, que ilustra cómo el uno, sin perder su indivisibilidad y, más aún, a condición de no privarse de ella, se constituye como *pars multitudinis*: “el mismo uno, en cuanto se considera como algo en sí perfecto y con una cierta especie, se opone a la multitud; porque lo que es uno no es múltiple, y viceversa. Pero en cuanto se considera como algo no completo en la especie y la forma, así no se opone a la multitud, sino que es parte suya”⁸¹. Se trata de una imagen matemática (pues el individuo substancial es completo en su especie): el 2 tomado como especie numérica se opone al 3, 4, etc.; pero considerado no como algo aislado, sino como una unidad susceptible de incorporarse a números más altos, puede formar parte del 3, del 4, y de cualquier número superior⁸². De un modo semejante, cada unidad puede intervenir en la constitución del universo y en su misma definición.

3. La multitud como participante de la unidad

Situémonos ahora en la perspectiva de la multiplicidad, para determinar cómo ésta no se opone al individuo⁸³. La multitud “no remueve la unidad, sino la división respecto de cada uno de los que consta la multitud”⁸⁴, porque la misma noción de *multitudo* incluye la de cada unidad componente.

La multiplicidad supone desde luego alguna privación de unidad. Pero no una radical negación de ésta, que inmediatamente la destruiría. “Ninguna privación elimina totalmente el ser, porque la privación es la negación en un sujeto”⁸⁵, aunque es verdad que “toda privación quita algo de ser”⁸⁶. Este es un fenómeno de orden metafísico que pertenece exclusivamente a los trascendentales; la privación de una forma particular puede ser completa (un ciego pierde la vista del todo), pero la *privatio entis*, o la privación del bien, unidad, etc., nunca puede destruir absolutamente el ser, la bondad, la unidad, porque entonces se transformaría en la nada. Por otra parte, no hay contradicción entre estar privado de ser y poseerlo en otro

⁸⁰ *In IV Metaph.*, lect. 3.

⁸¹ *In X Metaph.*, lect. 4.

⁸² Cfr. *ibid.*

⁸³ Tomamos la unidad como sinónimo de individuo, porque metafísicamente lo uno por excelencia es el individuo singular. De paso adviértanse las consecuencias de esta doctrina en la filosofía de la sociedad.

⁸⁴ *S. Th.*, I, q. 30, a. 3, ad 3.

⁸⁵ *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 1.

⁸⁶ *Ibid.*

sentido. El ser en potencia no es ser *simpliciter* (como el ser en acto), pero es ser *secundum quid*; el hombre injusto es malo simplemente, pero es bueno en algunos aspectos.

Así pues, la *multitudo est quoddam unum*⁸⁷. No siendo *simpliciter* una unidad, contiene algún tipo de *unum*. Mientras los individuos son un *unum simpliciter*, y al mismo tiempo son *multa secundum quid* (por su composición en partes, sus accidentes, etc.), el grupo *simpliciter* está dividido, pero es una unidad *secundum quid*⁸⁸. Esto supone una rebajación en la *ratio unius* en el grupo, lo cual no es un mal, porque no se trata de una privación defectuosa (de algo debido), sino simplemente de una limitación. Pero al mismo tiempo, aunque sea *secundum quid*, esta participación del conjunto en la unidad es fundamental para que el conjunto *sea*, porque “la misma multitud no estaría contenida en el ente, si de algún modo no estuviera contenida en la unidad”⁸⁹.

¿Cómo participa un *universum* de la unidad? Evidentemente de un modo más complejo que el individuo. En primer lugar, como dijimos, porque cada parte atómica de la multitud es un indivisible. Este aspecto fue ya vigorosamente defendido por Platón. En el *Parménides* -diálogo donde la dialéctica uno-múltiple se agita incesantemente- se afirma que “cada parte debe participar del Uno. Si en realidad cada una de ellas es parte, ese *cada una* señala que se trata de una unidad, distinta de las otras unidades, con ser propio. Sólo así cada unidad podrá ser”⁹⁰. El universo se pulverizaría al infinito si se admitiese la presencia de la multiplicidad sin unidad, pues “si con el pensamiento quisiéramos eliminar de éstas (de las partes del Uno) una parte que fuese lo más pequeña posible, ¿no deberíamos acaso admitir necesariamente que esta parte que es quitada, como no participa del Uno, es multiplicidad y no unidad? (...) ¿No nos aparecerá esta parte como una multitud infinita?”⁹¹.

En segundo lugar, la multiplicidad existe como consecuencia de la conveniencia de varios en un acto común, en un idéntico principio, o en un mismo orden, y por tanto es así como puede presentarse en el ámbito del ser. “Ninguno de los existentes - afirma el Pseudo Dionisio- deja de participar en la unidad en algún sentido”⁹², y Santo Tomás comenta que los muchos siempre están reunidos en algo uno: las partes

⁸⁷ *Ibid.* Cfr. *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

⁸⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 11, a. 1, ad 2.

⁸⁹ “Ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno” (*ibid.*).

⁹⁰ *Parménides*, 158 A.

⁹¹ *Ibid.*, 158 C.

⁹² “Nihil est existentium quod non participet, secundum aliquid, uno” (*Div. Nom.*, XIII, lect. 2).

convergen en el todo; los accidentes, en la substancia; los individuos, en la especie; las especies, en el género; los procesos dinámicos, en la finalidad, aparte de que su causa es igualmente un solo principio⁹³. La unidad que integra a la multitud en cierto sentido se subordina a ésta; pero la unidad del principio es generadora y por tanto es previa a lo múltiple: “sin el uno no habrá multitud; pero sin multitud habrá unidad”⁹⁴.

4. Tendencia a la unidad

La tensión entre la unidad y la multiplicidad es la clave para entender metafísicamente el orden y el dinamismo del universo. Si anteriormente hemos considerado la conveniencia de lo múltiple, ahora podemos ver cómo esa conveniencia se encuadra en un contexto de tendencia a la unificación.

Por una parte, cada cosa individual tiende por naturaleza a mantener su unidad. “Así como todas las cosas desean el bien, del mismo modo desean la unidad, sin la cual no pueden ser. Pues cada uno, en tanto que es, en ese mismo sentido es una unidad; de ahí que veamos cómo a las cosas les repugna la división, en la medida en que les es posible, y que la disolución de cualquier cosa procede de algún defecto suyo”⁹⁵. El apetito de ser, el más fuerte de los apetitos y origen radical de todos los demás deseos, se traduce en lucha y forcejeo para defender la unidad propia, oponiéndose cada cosa a toda violencia destructiva de su identidad⁹⁶.

El neoplatonismo había insistido mucho en este aspecto. Según San Agustín, las cosas compuestas se mantienen en el ser en la medida en que están unidas, imitando la imperturbable permanencia en el ser de las realidades simples⁹⁷; esto porque “ser no es otra cosa que ser uno”⁹⁸. En la doctrina tomista el ser es más bien la raíz de la unidad, pues “el uno sigue al ente”⁹⁹; por eso todas las cosas experimentan la repugnancia ante la división, con todas sus fuerzas (*pro posse* es la expresión que usa el Doctor Angélico), para no caer en el no-ser¹⁰⁰.

⁹³ Cfr. *In de Div. Nom.*, XIII, lect. 2; *S. Th.*, I, q. 11, a. 1, ad 2.

⁹⁴ “Sine uno quidem non erit multitudo; sine multitudo vero erit unum” (Pseudo Dionisio, *Div. Nom.*, XIII, lect. 2).

⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 103, a. 3.

⁹⁶ “Esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni” (*C. G.*, II, 41).

⁹⁷ “Quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur” (*De moribus manichaeorum*, II, 6, 8, P. L., t. 32, 1348).

⁹⁸ “Nihil est autem esse quam unum esse” (*ibid.*). Por eso lo simple para San Agustín es por sí mismo, mientras que lo compuesto debe esforzarse por mantener su unidad.

⁹⁹ *C. G.*, II, 58.

¹⁰⁰ “Unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnant, ne per hoc in non esse tendat” (*C. G.*, I, 42).

Al mismo tiempo, la unión interna por la que cada cosa se sostiene en el ser, si es compuesta (o su simple unidad, si carece de partes componentes), no la aísla del resto de los seres; por el contrario, el impulso hacia el ser le lleva a unirse con los otros, de manera que “cada cosa está unida a sí misma, y varias lo están entre sí, pues cada una se une a otra cosa, en cuanto conviene con otra de algún modo”¹⁰¹. Elegantemente escribe Santo Tomás, comentando al Pseudo Dionisio, que *divina pax facit omnia ad se invicem concreta*¹⁰², que la paz de Dios -fuente radical de la unión- produce la conjunción mutua de todas las cosas. La tendencia a la propia identidad, en la criatura que participa del ser, lleva consigo la tendencia fortísima a la alteridad: a la conveniencia con otras criaturas por una parte, y más radicalmente a la unión con el Principio del ser y la unidad, que es Dios.

En resumen, se puede hablar de una triple unión en las cosas del mundo: “una con respecto a sí misma, por lo que cada cosa es en sí misma algo uno. Otra por la que se vinculan con los demás, en algún orden verdaderamente uno. En tercer lugar, está la unión por la que cada cosa se vincula con el único principio de la paz de todo, que es Dios”¹⁰³.

La tendencia a la unidad compuesta es en todos los casos tensión a la semejanza con la simple unidad de Dios. Cualquier unión creada será siempre imperfecta, porque se basará en alguna pluralidad: la unión de muchos arraiga en la multiplicidad dividida, mientras que Dios es uno en sí mismo, sin necesidad de unirse a nada¹⁰⁴; los individuos son unos como conjuntos de partes unificadas en la substancia, pero por eso mismo carecen de una completa unidad interna, “como un hombre dentro de sí mismo no es uno, pues contiene muchas y diversas partes”¹⁰⁵, mientras que Dios es uno sin diversidad interior; por último, la criatura se multiplica en sus operaciones, y Dios en cambio no pierde su simplicidad en su obrar inmanente y *ad extra*, pues “tanta es su unión, que no la abandona ni cuando entra en sí mismo, al entenderse y amarse, ni cuando se multiplica al imprimir en las cosas sus múltiples semejanzas (...) Dios pasa por todas las cosas por medio de las semejanzas que les comunica, y sin embargo permanece todo uno en sí mismo, como un sello que imprime su imagen y

¹⁰¹ “Intantum enim unumquodque est sibi unitum et invicem sibi, idest unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera, quocumque modo” (*In de Div. Nom.*, XI, lect. 2).

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *In de Div. Nom.*, XI, lect. 1.

¹⁰⁴ Cfr. *In de Div. Nom.*, XI, lect. 2.

¹⁰⁵ *Ibid.*

semejanza en las diversas ceras, permaneciendo siempre en su identidad”¹⁰⁶. El último sentido del universo radica precisamente en realizar la mayor unidad posible a su condición creada, que será el mayor reflejo de la unidad de Dios.

5. El binomio uno-múltiple, inseparable en la creación

Se ha señalado cómo el individuo creado necesita de lo múltiple, y lo múltiple necesita del individuo. El universo es más representativo de la bondad del Creador, pero esto no excluye que en muchos aspectos el individuo sea mejor que el grupo (por su subsistencia, por la propiedad incommunicable de posesión en el ser). El grupo aporta más variedad y riqueza, pero a costa de “sacrificar” las prerrogativas del *suppositum* en cuanto tal grupo. Esta deficiencia ontológica de la comunidad de seres se compensa, como hemos visto, cuando el conjunto procura participar de la unidad, para cumplir así su misión propia en el seno de la creación, que es la de elevar en algo la indigencia de la criatura finita individual, añadiendo bondad al mundo.

Esto supone que en el universo y en cada ente concreto la unidad vaya siempre acompañada de alguna multiplicidad y viceversa, como el anverso y el reverso de una moneda. La *unidad* de las cosas supone la *pluralidad* de los elementos que se reúnen; la *identidad* (que no es más que la unidad según la substancia) de cada cosa consigo misma implica la *alteridad* (pluralidad según la substancia) con respecto a los demás; las *semejanzas* entre los entes (unidad según la cualidad) suponen otras tantas *desemejanzas* (pluralidad en la cualidad), pues para que dos cosas se parezcan en algo, han de diferenciarse en otros aspectos¹⁰⁷. En cuanto una cosa está situada en el ser participado, se producen simultáneamente estos pares de relaciones opuestas, y esto es lo que lleva a la constitución del *universo*, como el mismo término lo da a entender.

Así pues, los entes que en algún sentido están *separados* (muchos individuos), en otro sentido se *identifican* (especie común), y nada puede ser tan idéntico a otra cosa, que no contenga alguna diferencia con ella. En ningún caso encontraremos una absoluta identificación ni una total diferenciación entre las cosas que componen el universo. La alteridad absoluta supondría la multiplicidad total (sin unidad), que metafísicamente es imposible; la identidad absoluta sería la unidad total, que es propia

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cfr. *In de Div. Nom.*, IV, lect. 6.

del Ser Divino. Sólo respetando esta condición creatural, el inseparable binomio uno-múltiple en las criaturas, pueden las cosas diversas entrar en comunión (*communiones contrariorum*, en expresión del Pseudo Dionisio); y a su vez, estas uniones no excluirán la distinción, no llevarán a la confusión de los diversos, pues respetarán la presencia de lo múltiple (*incommixtiones unitorum*)¹⁰⁸.

Una conclusión interesante de este doble aspecto de las cosas es la necesidad de que nuestro conocimiento discierna y enlace, separe y conecte, analice y sintetice. El universo, en su multiplicidad y unidad, fundamenta en parte nuestros procesos racionales de *análisis* y *síntesis* de las cosas (resolución y composición). A esto se refiere San Agustín, que intuyó profundamente este aspecto, cuando se pregunta: “¿qué es lo que ha de separarse con la razón (*discernendum*), sino lo que parece uno y no lo es, o no es tan uno como parece? Asimismo, ¿por qué ha de enlazarse (*connectendum*) una cosa, sino para unificar cuanto es posible? Luego lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuanto sintetizo, la quiero íntegra. En aquélla se prescinde de todo elemento extraño; en éste se recoge todo lo que es propio para lograr una unidad perfecta y total”¹⁰⁹.

El análisis y la síntesis asumen dos características diversas, según se apliquen a un conjunto o a un individuo:

a) Con relación al *conjunto*, el análisis terminará en el individuo, subsistente pero imperfecto, porque en el grupo de algún modo tiene razón de parte. A su vez, la síntesis conducirá a la mayor perfección del todo-múltiple, que en otro sentido es imperfecto, porque no subsiste.

b) Con relación al *individuo*, el análisis distinguirá sus elementos, que son simples pero no subsisten; y la síntesis compondrá la integridad de la substancia, que subsiste pero no es simple.

Una vez más hemos encontrado el binomio de perfección-imperfección propio de las cosas creadas, que mutuamente se compensan para reflejar fragmentariamente y a su modo la perfección simple y unitaria de Dios. Este binomio es la señal más

¹⁰⁸ He aquí el texto preciso y denso del Pseudo Dionisio, en el que se apoya el comentario de Santo Tomás: del Bien supremo surgen todas las “unioniones, discretionis; identitates, alteritates; similitudines, dissimilitudines; communiones contrariorum, incommixtiones unitorum” (*Div. Nom.*, IV, lect. 6).

¹⁰⁹ *De Ordine*, II, c. 18. San Agustín define a la misma *ratio* como la facultad del análisis y la síntesis: “ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens” (*ibid.*, II, c. 11).

significativa de la *ratio universi*, de la convivencia de lo uno con lo múltiple que constituye el mundo.