

# UNIDAD

- I. Filosofía
- II. Teología

## I. *Filosofía*

1. La unidad es una de las experiencias originarias del pensar y del encuentro del hombre con todo lo que existe; la unidad es un concepto primordial y primitivo del espíritu. Todo lo que es está dado en forma de unidad. Esta unidad designa lo uno en oposición a lo otro y a lo múltiple. La unidad, en este sentido, es la primera *propiedad trascendental del ser*, la cual es convertible con el ser y con el ente que en él se funda; por eso participa de la  $\rightarrow$  analogía del ser en los diferentes ámbitos y escalas del ente, y se da en ella una diferencia en la forma e intensidad de la unidad. La unidad significa el ser idéntico del ser y del ente consigo mismo, el ser indiviso de un ente en su esencia «metafísica» (Tomás de Aquino, *De Ver.* I, 1; II, 15). La forma más alta de unidad se da, por tanto, cuando a la indivisión de hecho se añade la indivisibilidad metafísica, cuando a lo *indivisum* se añade lo *indivisible*, la simplicidad, como negación de toda unidad de composición.

La unidad es lo contrario de lo múltiple y, al mismo tiempo, lo que abarca lo múltiple y lo plural; es la unificación con lo *otro*, multiplicidad unificada. También lo plural y la multiplicidad son una unidad sin la cual no sería posible la multiplicidad. «Hay muchas cosas sólo porque cada una de ellas es en sí una unidad...». «No hay ninguna multiplicidad que no participe de algún modo de la unidad; así las muchas partes son uno en el todo, las múltiples propiedades son uno en su sujeto, los muchos individuos son uno en la especie a la que pertenecen, las muchas especies son uno en el género y los muchos efectos son uno en su causa» (*S. Th.* I, 11).

La unidad ontológica y trascendental tratada aquí es presupuesto y condición de posibilidad para la unidad lógica y predicamental, unidad del concepto que resume la multiplicidad real en una unidad y la representa lógicamente. La unidad trascendental es también presupuesto de la unidad como principio del número. El número es la multiplicidad medida por el *unum*. En este sentido, el *unum* es al número como la correspondiente cantidad de la *species* al *genus*.

Está aún por resolver en la  $\rightarrow$  escolástica el problema de si la unidad es una cualidad positiva añadida al ser y al ente o si afirma meramente la negación de la división —metafísica— dada con el ser y el ente como tal y, por tanto, comprendida junto con ellos. Según santo Tomás, cada cosa es una por su ser. «Lo uno, que se identifica con el ente, no añade a la esencia del ente nada que exceda al ente» (*Quodl.*, 6,1; *S. Th.* I, 11,1).

2. Provocada por el problema y el hecho de la unidad, la dialéctica de lo uno y de lo otro, de lo uno y de lo múltiple con su distinta ordenación,

según su determinación esencial, su origen y fin y, por tanto, también según su cualificación, fue un estímulo permanente y fascinante para la filosofía desde sus comienzos griegos. Parménides establece, frente a la filosofía del devenir, de la pluralidad y de las oposiciones de Heráclito, la filosofía del ser, del uno, de lo idéntico, que es al mismo tiempo el todo; para él, lo múltiple, lo antitético y el devenir han de estimarse como apariencia y no ser (*Fr.*, 4-7; 8,8-8,60).

El principio de la unidad está representado especialmente en la filosofía de Platón, que culmina en la concepción de la unidad en el sentido de la suprema y única idea del bien. Lo plural, el devenir, como también el ente corporal, no se explican como apariencia, sino que son puestos en relación con la unidad; se intenta explicarlos como *διαίρησις* de la unidad, como → participación en la relación copia-arquetipo.

Aristóteles, que analiza extensamente el tema de la unidad y de la diversidad en el libro X de la *Metafísica*, establece a partir de la consideración del ente analógicamente diferenciado una concepción de la unidad que ha de ser diferenciada también de forma análoga y que está radicada en el ser por el que existe todo ente. Este punto de vista conduce al principio de una unidad suprema que supera la composición metafísica —tal como se da en los entes— de potencia y acto, materia y forma, y que representa, como *actus purus*, como pura forma el modo más intenso y concentrado tanto de la unidad como del ser: «*Ipsum esse, ipsum unum esse*» (*Metaph.* XII, 1072 b 18; XII, 1073 a 10). La unidad aquí mencionada posee la unidad en la forma de la simplicidad y la unicidad. El principio opuesto a ella es la unidad dada con la *materia prima*, el ínfimo grado de ente y el más próximo al no-ser, que —analógicamente— posee el *mínimum* de unidad. Entre estos principios se encuentra el → mundo de los entes, compuesto de ὄλη y μορφή a la vez que constituido en unidad, él posee analógicamente la unidad.

La idea de la unidad vino a ser el motivo dominante del neoplatonismo, especialmente en Plotino (→ platonismo y neoplatonismo). El εἷν es el signo de la divinidad y, como tal, el super-ser. Este Uno, así entendido, no admite predicados de ningún tipo, ni siquiera los del ente o de lo espiritual. Está separado del mundo y es, no obstante, el origen de todas las cosas; es Uno en el sentido de opuesto a lo múltiple y en el sentido de primero. Plotino interpreta la presencia fáctica de lo múltiple y del mundo en términos de emanación de todas las cosas a partir del Uno: como la → luz, el Uno se derrama en la variedad multiforme sin dispersarse o perderse; y lo múltiple así deducido tiene su participación en el Uno precisamente por medio de la «emanación». La diferencia y calificación, los grados de los entes, se fundan en la distancia al Uno operada por el proceso de emanación. La *emanatio*, como *egressus* y *explicatio*, representa sólo una fase en el proceso del mundo y en la dialéctica de lo Uno y lo múltiple. La perfección acontece por el retorno de todas las cosas al Uno y por la unificación con él, proceso que se realiza en la liberación del alma humana de todo lo terreno, material y corporal, en el éxtasis de su propio yo en la unión con el νοῦς y, finalmente, con el εἷν.

En esta concepción de la unidad se entremezclan especulaciones filosóficas con → religión y mística y sus representaciones de unidad y unión con la Divinidad, al mismo tiempo que con motivos griegos y orientales. A la vista de estas teorías se pone de manifiesto que sólo un concepto sobre la → creación del mundo que proceda no únicamente de la especulación, sino también de la revelación —creación entendida como una libre iniciativa amorosa de Dios—, es capaz de salvaguardar la unidad y la diversidad, ante todo entre el Ser absolutamente divino y el ser creado contingente, frente a la tendencia hacia un monismo que anula las diferencias o no las respeta suficientemente. Sólo así la unidad encontrará expresión conceptual en la *analogia entis*, a la vez que se superará el dualismo como sistema y principio metafísico que fundamenta la pluralidad y el antagonismo del mundo en una oposición originaria metafísica (→ gnosis; maniqueísmo; parsismo).

Con estos presupuestos teológicos adoptó y elaboró la *escolástica* el concepto de unidad. En ella permanecieron activas las ideas platónicas y neoplatónicas recibidas a través del Pseudo-Dionisio. Estas ideas tuvieron su principio normativo en las determinaciones relativas a la trascendencia e immanencia de Dios, desarrolladas por la teología de la creación, y por las ideas de semejanza y desemejanza entre Creador y criatura, entre Dios y el mundo.

Además, en la cuestión de la unidad, unicidad y originalidad de Dios, se intentó explicar las afirmaciones bíblicas con categorías filosóficas y aclararlas por medio de los conceptos *esse absolutum*, *actus purus*, y mediante la definición de lo metafísicamente no compuesto, persiguiendo con ello un verdadero y legítimo *intellectus fidei* (→ tomismo).

La idea de unidad fue un elemento poderoso y eficiente en el pensamiento de Nicolás de Cusa, quien pone fin a la escolástica y da comienzo a la época moderna, en especial con su concepto dialéctico de la unidad de Dios como *concordantia discordantium* y *coincidentia oppositorum*, así como con la determinación fundamental de la relación entre Dios y mundo, la cual se halla igualmente bajo el signo de la unidad dominada por esta idea. En Dios —y en el infinito— todo es uno; lo que se multiplica en lo finito está derivado de él y, a su vez, dominado por el principio de una unidad previa que lo mide y determina todo; lo múltiple y antitético en el mundo finito desemboca, por tanto, en la unidad infinita de Dios, la cual absorbe todas las oposiciones. Para ilustrar esta idea, Nicolás de Cusa utiliza símbolos y leyes matemáticas en los cuales tiene lugar la absorción en lo infinito. Así, el Cusano habla del mundo como *explicatio Dei* o *Deus creatus*. El mundo es el despliegue de lo que Dios contiene dentro de sí complicativamente y en plenitud infinita (*De Docta Ign.* I). Gracias a la idea de la libertad de Dios en su creación se evita una interpretación panteístico-monista (cf. W. Schulz, *El Cusano y la historia de la metafísica moderna: El Dios de la metafísica moderna* [México]).

La cuestión de la unidad es un motivo determinante en la filosofía del idealismo alemán, el cual intenta fundamentar y explicar lo otro y lo múltiple a partir de lo uno reduciéndolo, de alguna manera, a ello, e intenta asimismo describir el proceso, la historia y el destino de este uno y definirlo, según

sus leyes, como dialéctica (Hegel). Esta idea de unidad da al idealismo alemán su fuerza de gran sistema que abarca y explica todo. El *pathos* de la unidad, que convierte lo uno en «uno y todo», domina también en el materialismo dialéctico e histórico, que proclama la idea de la unidad y está sustentado por ella. Es común a todos estos intentos sistemáticos —aunque de modo distinto en cada caso— considerar lo singular, lo múltiple, lo plural, lo otro, no en sí mismo, sino en función de lo uno y la totalidad, viendo absorbido su significado propio en el sentido del *tollere, conservare* y *elevare*.

La unidad es además un concepto básico de la → mística, la cual se esfuerza por adquirir la unión y la unidad con la Divinidad a través de múltiples grados (ante todo, la purificación e iluminación). Es también concepto fundamental del brahmanismo, el cual reúne en sí doctrinas religiosas y filosóficas, como también del taoísmo y budismo en la forma del Tao, del Atman y especialmente del Nirvana, que encierra en sí no negatividad, sino la más alta positividad y entidad. Otra cuestión distinta es la concepción de una unidad más o menos diferenciada, es decir, si la unidad anula las diferencias sin dejar contornos o si las abarca dejándoles su propia originalidad.

## II. Teología

La unidad es un concepto aceptado por la → teología y empleado por ella de múltiples formas. También en este campo significa el modo de la conexión de lo distinto y lo múltiple y sus diferentes formas. La estructura de lo uno y de lo otro, de lo uno y de lo múltiple que encontramos en el mundo recibe en la teología un nuevo sentido y motivación. Esto no quiere decir que la teología sea simplemente una nueva interpretación de lo existente, sino que es ante todo la explicación y manifestación de lo dado por la → revelación como manifestación histórica y personal de Dios (→ historia de la salvación). Pero precisamente así se hace posible una nueva visión de la realidad.

El concepto de unidad ha adquirido especial importancia en el campo de la teología polémica, mostrando una diferencia que caracteriza a las confesiones cristianas. Este aspecto se hace patente, por una parte, en la interpretación católica del *et*, principio que comprende la unidad como cohesión de elementos distintos, pero coordinados entre sí; por otra, en la interpretación reformada del «sólo» —exigido formal y materialmente—, que niega la unidad como cohesión de lo distinto y lo múltiple, define dialécticamente la relación entre Dios, mundo y hombre, insiste en el carácter totalmente otro, en la incomparabilidad de Dios y en la «diferencia cualitativamente infinita» (Kierkegaard), y no considera, por tanto, la unidad como algo que abarca todo, sino que la explica como unicidad y singularidad exclusiva de Dios y reservada a él.

Sin embargo, una interpretación histórica y sistemática más profunda permite reconocer que, bajo fórmulas disyuntivas y distintas, se ocultan ciertas afinidades.

La unidad en su dimensión teológica es un concepto muy diferenciado; aparece en muy diversos campos y con distintas formulaciones.

1. Una especial forma teológica de unidad aparece en el hecho de que la múltiple y sucesiva acción salvífica que Dios realiza en el mundo y en la historia a favor de los hombres puede ser concebida como *unidad de la voluntad salvífica de Dios* (→ salvación). Las múltiples formas de la acción de Dios, que son siempre modos de la manifestación y revelación de sí mismo —es decir, la revelación en la obra de la creación y de la → redención, la revelación en el cosmos y por la palabra, en la historia y en la manifestación personal de sí mismo (→ palabra de Dios)—, están relacionadas mutuamente y presentan una cohesión interna, esto es, una unidad. La economía de la salvación consiste en la constante acción amorosa y salvífica de Dios y en la necesidad de salvación del hombre histórico, que recibe la palabra y está destinado a la comunión con Dios. Existe el *nexus mysteriorum* (DS 3016) no sólo en el nivel de la → «verdad» y de la doctrina, sino también en las etapas de la revelación por la creación y la redención, así como dentro de la revelación en su sentido más estricto (DS 3016): la revelación como → promesa, cumplimiento y plenitud. Una fase está orientada a la otra. Así lo muestra el aspecto preferentemente futuro de la revelación anunciada a los patriarcas y → profetas, al pueblo de → Israel, lo mismo que la revelación en el «Hijo» (Heb 1,1), la cual une el pasado, el presente y el futuro integrándolos en un todo.

En la unidad de la historia de la salvación que Dios realiza por su acción graciosa, se hace patente la pluralidad y variedad de la historia. Esta, con todo el dinamismo teológico, no discurre siguiendo el esquema cíclico, ni el del «progreso constante», ni el de la decadencia irremediable, sino que adopta los rasgos de la auténtica historia, de la → historicidad y del → tiempo.

En, con y bajo esta unidad que, al unir lo diferente, constituye el principio estructural de la economía de la salvación, hablamos de la unidad de los ámbitos, dimensiones y contenidos de la revelación que ha de estudiar la teología.

2. La revelación habla de la *unidad en Dios mismo*. Pero la revelación de la unidad de Dios y de la unidad en Dios tiene una historia. Por de pronto, si consultamos la historia y el curso de la revelación especial e históricamente experimentable que comienza con el llamamiento de Abrahán, hallamos la revelación del Dios de los Padres, del Dios de Israel, de Yahvé, del Dios de la → alianza, que es el Señor único en contraste con los otros dioses y divinidades de los demás pueblos. El Dios de Israel y de su historia es al mismo tiempo el único Señor del cielo y de la tierra, el Señor de todos los pueblos (→ Dios, II).

La revelación neotestamentaria de Dios Padre en el Hijo y la revelación del → Espíritu Santo a través del Hijo ha manifestado la unidad de Dios en una forma completamente nueva: como unidad triádica y trinitaria. La interpretación teológica de esta revelación de Dios sobre sí mismo ha expli-

cado ulteriormente el misterio como unidad en la esencia divina, en la → naturaleza divina, y como → Trinidad de las → personas, la cual consiste en la distinta relación subsistente con que cada persona divina posee íntegramente la esencia única de la naturaleza divina: como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo. Esta unidad en la trinidad, en la que trinidad y unidad subsisten indivisa e inconfusamente, es la unidad suprema y más intensa en el ser y en la realización. En ningún otro caso se hace tan manifiesta la estructura de la unidad como comprensiva de lo diverso. El esfuerzo por comprender teológicamente al Dios trino ha definido la relación de las personas en la unidad de la naturaleza divina como «pericóresis» y la ha explicado ulteriormente como «comunicación de idiomas».

Si existe en Dios esta estructura de unidad y variedad, existe también en la obra de Dios, especialmente en la → creación. Por ser la creación, como todo *opus Dei ad extra*, obra del Dios trinitario y no acción de una persona divina, esta estructura se dará en la creación a la manera de lo creatural y finito: unidad dentro de la variedad, unidad en estructuras y estructuras en unidad.

La creación, por ser creación *ex nihilo*, es decir, sin sustrato preexistente, está en unidad con Dios, y Dios está en unidad con ella; la creación es en su totalidad y enteramente obra de Dios, puro don recibido: comunicación del ser por el fundamento de todo ser y de todo ente. Pero esta unidad no es una mezcla confusa, sin contornos, de Creador y criatura; ya que el Creador crea con plena → libertad, sin coacción ni necesidad, y no se agota ni puede agotarse en la obra de la creación. Toda la creación, por haber sido creada de la nada, mantiene —en su condición de ente finito, contingente y dependiente— frente al Creador una diferencia que abarca y trasciende toda diferencia intracreatural. No hay diferencia mayor que la que se da entre Creador y criatura, entre ser absoluto y contingente. El Dios creador no es una pieza del mundo ni tampoco su culminación, sino lo que se opone a él en forma absoluta. Así lo expresa una importante declaración del Lateranense IV: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

La unidad en la diversidad realizada en la relación de toda la creación con el Creador es también la estructura básica de las relaciones entre las cosas creadas. La potencia unificadora es, si se puede expresar lo teológico filosóficamente, el ser del ente que abarca todo y la resultante analogía del ser que se extiende a todos sus grados y estratos. La multiformidad y la estructura de la creación proceden de la diversidad en esta analogía; se trata de la ordenación de lo uno a lo otro que se da en todos los grados del ente y de la integración de lo uno en lo otro: de lo material en lo orgánico, de lo orgánico en lo sensible, de lo sensible en lo espiritual. En el hombre está recopilada la unidad de la creación: es *quodammodo omnia* en su constitución, por la cual participa de todos los ámbitos y grados del ser. Por su potencia espiritual está abierto a todo ente y al fundamento de todo ente en la función de percibir, conocer y amar. Su espíritu se apoya en una trascendentalidad que tiene su fundamento en una unidad originaria anterior a

todas las diferenciaciones y que las hace posibles. De esta forma, el espíritu puede estructurar todo en una unidad orgánica.

También el hombre tiene una unidad cualificada: la *humanidad*. Esta se funda en la unidad de origen de la naturaleza humana, creada por Dios a su → imagen y semejanza, y en la comunidad de la esencia personal humana, con toda la multiplicidad de lo individual y concreto de todos los hombres, de todos los pueblos y todos los tiempos (Hch 17,26). Esta unidad humana se confirma y realiza por la solidaridad de todos los hombres en su historia, en su destino, en su decisión, en su culpa (Rom 5,15) y en su fin o destino (→ Adán; → pecado original).

La unidad de los hombres es el fundamento, el presupuesto y la condición de posibilidad de la → *comunidad*, la cual —a diferencia de la masa— vive de la unidad y de la diversidad, y tiene que incluir en sí y transformar en una viva comunicación tanto lo individual y personal como la totalidad que la rodea y trasciende. La unidad de los hombres en la humanidad es también el presupuesto del principio de → sustitución: «uno por todos» y «todos por uno»; es asimismo el fundamento de una unidad de las → religiones y *en* las religiones, en cuanto que éstas constituyen modos diversos de interpretar y manifestar el hombre su relación con el fundamento del sentido y del ser de sí mismo; en ellas se da la ley y el hecho de una *religio in rituum varietate* (Nicolás de Cusa).

3. La unidad es una forma que ha servido a la teología para describir el misterio de → *Jesucristo* como unidad de la naturaleza divina y humana en la unidad de la persona. Esta terminología cristológica está tomada de la doctrina trinitaria y se ha desarrollado con los conceptos empleados en ella, pero con un nuevo matiz, ya que la unidad de naturaleza y persona en Jesucristo debe definirse de otro modo (→ encarnación). Esta unidad fue definida en el Concilio de Calcedonia como una unidad que reúne en una persona (DS 302) la naturaleza divina y humana «inconfusa, inmutable, indivisa e inseparablemente». La unidad de Dios y hombre, de Dios y criatura, se presenta en Jesucristo de una manera singular, única y exclusiva: así como no puede decirse que en la creación Dios se haga criatura, que Dios llegue a ser lo que él ha creado, así también sin que se dé un cambio de la humanidad en divinidad o de la divinidad en humanidad, Jesucristo es *Deus verus-homo verus* (DS 301). Por Jesucristo y en Jesucristo, el Dios-Hombre, en el cual Dios posee al hombre y el hombre posee a Dios (Buenaventura), está representada la unidad del Hijo con el Padre de una forma exclusiva de él: Jesucristo es Dios de Dios, Luz de Luz, de una misma esencia con el Padre, engendrado, no creado (DS 127).

Al mismo tiempo, en Jesucristo se funda una nueva y singular unidad de origen con la humanidad: Cristo es el nuevo y verdadero → Adán que inicia la auténtica vida del género humano (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,45-49); es la cabeza, fundamento y meta de la creación, el «Primogénito» de toda la creación (Col 1,15); en él tiene todo su consistencia. Pero si esto es así, la creación perfeccionada en Cristo recibe una nueva forma de unidad con Dios

y dentro de sí misma. Cristo es el «Primogénito de los muertos», y como tal, «cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia, de modo que es en todo el primero» (Col 1,18). Cristo Redentor instaura una nueva unidad con su obra salvífica, sellada por la resurrección de entre los muertos: la unidad de Dios con el hombre, rota por el → pecado, es restaurada, y la enemistad, la alienación y contradicción que supone el pecado quedan suprimidas. Plugo a Dios «hacer residir en Cristo toda la plenitud y reconciliar consigo por medio de él todas las cosas en la tierra y en el cielo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz» (Col 1,20). Por ello, Cristo es la → paz (Ef 2,14) que suprime lo que separa más profundamente a los hombres; él cimienta en sí, y por el «ser en él», una unidad que lo abarca todo: «No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo» (Gál 3,28). Esta nueva unidad se configura también por cuanto Cristo se hace hermano de todos los hombres (Rom 8,29; Heb 2, 11.17) y fundamenta y hace posible una nueva fraternidad. Esta tiene su raíz más profunda en la adopción —efectuada e inaugurada por Cristo— de todos los hombres por Dios como hijos suyos, la cual les permite decir «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6; cf. Mt 23,8).

La unidad entre Dios y los hombres otorgada por Cristo se hace presente en el hecho de que Cristo garantiza el ser del hombre en él y el ser de él en el hombre. El «ser en Cristo» (Pablo), el «permanecer en él» (Juan) se alcanza por la → fe, por la que el hombre se fundamenta en Cristo y por la que Cristo vive en el hombre (Gál 2,20) y habita en él (Ef 3,17). Este ser se otorga por los → sacramentos, en especial por el → bautismo, que significa un ser sepultado y resucitado con Cristo (→ resurrección de Jesús), una *σύμφοσις* con el destino de la muerte y con la vida de Jesucristo (Rom 6,3-5), y por la → eucaristía, «el comer su carne y beber su sangre» (Jn 6, 54). La eucaristía, como *ἀνάμνησις* y *repraesentatio* de la obra redentora de Jesucristo, es el signo más amplio y el más elevado sacramento de la unidad en la doble forma de unidad con Cristo y con los hermanos. La cena del Señor es cena fraternal: «Somos un cuerpo los muchos que comemos de un solo pan» (1 Cor 10,17).

4. La representación global de esta unidad operada por Cristo es la Iglesia. En ella Cristo se hace presente a sí mismo junto con su obra salvífica. La ha constituido y le ha dado el poder y los medios necesarios para que en ella se hagan presentes las fuerzas y los elementos que instauran la unidad en su dimensión vertical y horizontal. La Iglesia es la obra y la manifestación de la unidad que Dios estableció en Cristo y que concretó en las determinaciones: «Un solo Señor, un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,4), «un solo pan» (1 Cor 10,17), «un solo pastor, un solo rebaño» (Jn 10,16); «huéspedes de la casa de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas» (Ef 2,20). Así, la Iglesia es la manifestación de esta múltiple unidad, representación de la múltiple sabiduría de Dios.

En el ser de la Iglesia, en su estructura apostólica y en su acción, por la



que se hace presente Cristo mismo, su palabra y su obra, se perpetúa la presencia del ser de Cristo y del ser en Cristo. De este modo, la Iglesia es el Cristo total, *caput et membra* (Agustín).

La afirmación de que la Iglesia es un *cuerpo*, el cuerpo cuya cabeza es Cristo, tiene especial repercusión sobre la unidad de la Iglesia porque con ella se comprende la unidad como unidad de estructura, como unidad que abarca lo múltiple y lo diverso. La unidad se plasma en la diversidad de miembros, de dones y funciones, y se reduce a unidad a través de un solo cuerpo, un solo Señor, un solo Espíritu que otorga a la variedad de lenguas la unidad de sentido, por la unidad del don del  $\rightarrow$  amor que mueve a la Iglesia y por la unidad del fin, que es la edificación de la Iglesia (1 Cor 12-14).

De ello resulta que la unidad concedida a la Iglesia constituye una *tarea* permanente: «Mostraos solícitos por mantener la unidad» (Ef 4,3); resulta también que la unidad ha de ser alcanzada por la fe, la  $\rightarrow$  obediencia, el amor y la fraternidad tanto en el conjunto de la Iglesia como en cada una de las comunidades en que se actualiza la Iglesia. La unidad como tarea es el fin concreto por el que intercede Jesús en favor de los suyos, porque la unidad de la Iglesia y en la Iglesia debe ser imagen de la unidad del Padre y del Hijo y convertirse en signo de la fe, «para que el mundo crea que tú me has enviado y los has amado» (Jn 17,20-23).

El polo opuesto de esta unidad es la división (1 Cor 1,10; 11,18), el odio, el desamor, la falta de paz, el desorden (1 Cor 14,33).

De lo dicho se deduce que sería una mala interpretación de la unidad en la Iglesia y de la unidad de la Iglesia el concebirla uniforme y monolíticamente, de modo que esta uniformidad se viese como su óptima realización. La verdadera forma de la unidad de la Iglesia sólo puede ser la *unidad en la multiplicidad* y en la plenitud (J. A. Möhler, *La unidad en la Iglesia*). La valorización de esta verdadera multiplicidad en la unidad dentro de la Iglesia es una exigencia de nuestro tiempo. Esto significa y postula, hoy concretamente, la coordinación del  $\rightarrow$  papa y los  $\rightarrow$  obispos, de la jerarquía y el pueblo ( $\rightarrow$  seglar), del  $\rightarrow$  ministerio y el carisma, la presentación de la única fe en la pluralidad de la doctrina teológica, la unidad sacramental-litúrgica en la multiplicidad de idiomas y formas, la distinción entre elementos y estructuras esenciales e irrenunciables y sus formas históricas y variables.

Esta exigencia se hace más intensa a la vista de la cristiandad dividida en la fe, convertida en escándalo para el mundo y añadiendo un motivo de incredulidad al evangelio de Jesucristo. El considerar y realizar esta tarea es una misión especial de la Iglesia que pretende ser, en inquebrantable plenitud e integridad, la Iglesia de Cristo, la Iglesia católica. Sobre ella pesa la solicitud por la unidad y la unión de los separados como responsabilidad especial. El más alto ministerio en ella, el ministerio de Pedro, tiene su función especial en ser *unitatis principium et visibile fundamentum* (DS 3051). La Iglesia no puede conformarse con interpretar la separación eufemísticamente como pluralidad, con trasladar la unidad al campo de lo invisible o a un futuro escatológico. Ni puede contenerse con esperar, pedir oraciones

o invitar: tiene que tomar la iniciativa para mostrar y realizar en sí la unidad dentro de su diversidad, multiplicidad y amplitud: la unidad realizada y evidenciada por la verdadera catolicidad, sin caer en el error de convertir la multiplicidad en oposición, en obstáculo contra la unidad y sus principios estructurales inamovibles. Este esfuerzo marcha a una con el reconocimiento de la voluntad de unidad dentro de la Iglesia que se manifiesta en el movimiento ecuménico y en el «Consejo mundial de las Iglesias», en el reconocimiento de las realidades eclesiales existentes en las comunidades cristianas separadas de la Iglesia católica en la fe (→ herejía; → Reforma protestante; → protestantismo).

5. La unidad tiene un último aspecto: en la revelación como *consumación* se consuma también la unidad en la visión de Dios, «del conocer como soy conocido» (1 Cor 13,12), en la forma «del nuevo cielo y de la nueva tierra» (Ap 21,1), puesto que «Dios será todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28) y toda criatura le estará sometida. En esta etapa de la consumación, en la consecución del fin, la criatura se unirá con Dios en unión perfecta. Pero este último grado no significa la anulación de la individualidad del yo, de la personalidad y de la propia realización. La criatura es tanto más persona cuanto más está con Dios (H. Volk): una verdad que aparece ejemplarizada en el misterio del Hombre-Dios.

Este *regressus* definitivo muestra y consuma la unidad pensada, querida y dispuesta con el *egressus* de la criatura y que significó el derroche de gracia y amor por parte de Dios (→ escatología).

I. H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Tubinga <sup>2</sup>1924; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique I*, París-Bruselas <sup>3</sup>1944; F. M. Sladeczek, *Die spekulative Auffassung von der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie*: Scholastik 25 (1950) 391-468; L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, Münster 1953; M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957; K. Rahner, *Einheit*: LThK III (<sup>2</sup>1959) 749-750; H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt (3.<sup>a</sup> edición) s. f.; E. Coreth, *Identität und Differenz*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 158-187; W. Kern, *Einheit in Mannigfaltigkeit*: Rahner GW I (Friburgo 1964) 259-269.

II. E. Stauffer, *Ein*: ThW II (1935) 432-440; H. Tüchle (ed.), *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers*, Paderborn 1939; G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952; J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (ed. por J. R. Geiselman), Colonia 1958; J. Auer, *Das Leib-Modell und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche*: MThZ 12 (1961) 14-38; H. Volk, *Einheit als theologisches Problem*: MThZ 12 (1961) 1-13; H. L. Althaus (ed.), *Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, Gotinga 1962; H. Fries, *Aspekte der Kirche*, Gotinga 1962; H. Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Barcelona <sup>2</sup>1962; O. Karrer, *Die christliche Einheit - Gabe und Aufgabe*, Lucerna 1963; A. Bea, *La unión de los cristianos*, Barcelona 1963; M. J. Le Guillou, *Misión y unidad*, Barcelona 1964; P. W. Scheele, *Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*, Paderborn 1964; Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona 1966; H. Fries, *Wir und die andern*, Stuttgart 1966; W. Becker-J. Feiner, *Dekret über den Ökumenismus*: LThK Vat II (1967) 9-126; H. Döring, *Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen*, Munich 1969; K. Rahner, *El pluralismo en teo-*

*logía y la unidad de confesión en la Iglesia: Concilium 46 (1969) 427-448; H. Küng, La Iglesia, Barcelona 1970; M. de Certeau, ¿Existe un lenguaje de la unidad?: Concilium 51 (1970) 83-98; W. Kasper-H. Küng (eds.), ¿Partidos en la Iglesia? Necesidad y límites del pluralismo: Concilium 88 (1973); Y. Congar, Propiedades esenciales de la Iglesia: Mysterium Salutis IV/1 (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 382-470: «La unidad».*

H. FRIES