

Justificación de la diversidad

Introducción

La gran tentación del pensamiento humano es la unidad. Queremos decir la unidad absoluta, con exclusión de la diversidad. Nosotros partimos del supuesto –luego lo iremos justificando– de que la realidad consta, a la vez, de unidad y de diversidad, que serían dos grandes categorías o principios según los cuales se estructuran todos los elementos de la realidad. Ahora bien, cuando, en la interpretación de los mismos, un pensador o una teoría no aciertan a abarcarla en toda su complejidad, sino que la reducen a uno solo de sus principios, esa realidad es vista como unidad absoluta unas veces, y como diversidad absoluta, otras. Tan inapropiado es lo uno como lo otro, pues en ambos casos el equilibrio se rompe y aparece la unilateralidad monstruosa, la cual es especialmente grave cuando niega la diversidad, por constituir ésta para nosotros un objeto de experiencia todos los días. La negación de la diversidad sólo puede hacerla una razón que, encerrada en sí misma, no ve otra cosa que ella misma, siendo ciega para la realidad.

Parece que la realidad es antinómica, y una de sus antinomias es cabalmente la conjugación de lo uno con lo múltiple. Pero si la realidad fuera pura diversidad, el mundo sería sólo un caos, y el conocimiento, imposible. Por eso la Filosofía clásica ha insistido tanto en la unidad del mundo, y del conocimiento. Y algunos, mitificando esa unidad, han ido hasta negar toda diversidad. Este es el peligro del racionalismo, el cual, tras su descubrimiento de la idea de unidad, se entusiasma con ella hasta exagerarla, dándole un valor positivo tal que llega a considerar la diversidad como un valor negativo. Este desequilibrio sólo queda justificado dentro de una cosmovisión de tipo jerárquico. Tal vez sea esta la mejor, pues, en definitiva, la razón es jerarquizante; podrá decirse entonces que la unidad es más valiosa o excelente que la diversidad, pero lo que no puede hacerse es negar a esta última toda excelencia o valor. Muy al contrario, tiene excelencia o valor de realidad. Esta es la tesis que aquí trataremos de sustentar, y que adquiere su intensidad máxima en el reino de lo humano, donde sólo la diversidad posibilita dos de los máximos valores humanos: la personalidad y la libertad. El punto negro de los monismos racionalistas (Spinoza, idealismo alemán) es que conducen (igual que los monismos materialistas, por

aquello de que los extremos se tocan) a la negación de lo individual y del libre albedrío.

El pensamiento tradicional –como decíamos–, algo cargado de idealismo, ha admitido la diversidad sólo como contrapunto cósmico de la unidad (y encaminada a hacer resaltar ésta). Nosotros creemos que su status ontológico es un poco más elevado que esto. No es que aquí nos propongamos hacer un "elogio de la diversidad", pero sí justificar todo su rango ontológico, como un necesario principio constitutivo de la realidad, que ha de ser debidamente valorado en la misma, y en todas sus manifestaciones.

La diversidad metafísica

Ya hemos estado justificando metafísicamente la diversidad. Y antes de comentar el modo como también lo han hecho importantes filósofos, veamos cómo otros, por el contrario, encandilados con la unidad se han vuelto ciegos para la diversidad.

El primero de ellos fue Parménides, el cual, desde una concepción monolítica y estática del ser, negó la multiplicidad y el cambio. En la contraposición de éste con Heráclito, paladín absoluto de la diversidad, solamente Aristóteles, con su doctrina de la forma y la materia, y del acto y la potencia, fue capaz de superar la antinomia, estableciendo la vigencia tanto de la unidad como de la diversidad, si bien no según la regla del "tanto monta, monta tanto".

Esta visión aristotélica del tema ha tenido amplio influjo en la Filosofía occidental posterior, como lo evidencia y comenta el escolástico André Marc (1962: 177) en el siguiente texto:

"La ontología se confronta con unas antinomias que están inmediatamente unidas al ser, en el cual revelan contrarios fundamentales: lo múltiple y lo uno, el devenir y el ser. Ahora bien, la oposición de lo múltiple y lo uno descubre que lo múltiple es relativo a lo uno, por el cual es; y que, en cambio, él es de suyo por sí mismo, ya que puede ser y pensarse independientemente de lo múltiple. No siendo recíproca la relación de los dos opuestos, lo uno tiene por derecho prioridad lógica, tanto como ontológica, en el sentido de que si lo múltiple participa de lo uno para ser, lo uno no participa nada del otro para ser lo que es. De aquí el contraste entre lo que es por participación y lo que es por esencia, y de ahí la diferencia entre ser y existir. Existir (etimológicamente *sistere ex*) es ser teniendo un origen, mientras que ser no dice de suyo este origen ni esta dependencia; es la autoposición absoluta.

Igualmente, la antinomia del ser y el devenir se explica por la síntesis y la distinción del acto y la potencia. Pero tampoco aquí se hallan en un plano de igualdad los dos opuestos, ya que la potencia no es más que por el acto, el cual por su parte es de suyo por sí mismo. De derecho el acto es anterior, lógicamente, ontológicamente y en cuanto al valor".

El idealismo se constituye como un monismo racional, y desde él se niega substancialidad a la diversidad como tal, viéndosela como un aspecto del no-ser, como apariencia participante del ser (Platón), o como ser en devenir (Hegel). El idealismo alemán es especialmente explícito en este sentido, sobre

todo Schelling, el cual afirma llana y simplemente (1965: 11 y 10) que "fuera de la razón no hay nada, y en ella está todo"; "yo llamo razón a la razón absoluta, o la razón en tanto que considerada como la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo"; y "vista así la razón, se comprende ya inmediatamente que fuera de ella no puede haber nada". Y en su obra *Sistema de Filosofía global y de Filosofía natural* (1962: 109) dice expresamente que "en el Todo resulta absolutamente impensable ninguna diferencia esencial o cualitativa" entre lo subjetivo y lo objetivo.

El monismo –según ya hemos insinuado– imposibilita la libertad. Ahora bien, parece que esto no sería el caso en el idealismo, el cual, al poner la realidad en el sujeto, en la idea o en el espíritu, es de esperar –sobre todo en el caso de Fichte– que la libertad viene dada ya de por sí. Pero no –desde luego– la libertad empírica de los sujetos, y por esto Schelling (1957: 263) llega a expresarse claramente de este modo: "La libertad ha de ser necesidad, y la necesidad ha de ser libertad. Lo que ocurre es que la necesidad, contrapuesta a la libertad, no es otra cosa que lo inconsciente. Lo que en mí es consciente no es arbitrario; lo que en mí es consciente es algo que tiene lugar por mi voluntad". Es lo que decían los estoicos (otros racionalistas): la libertad consiste en ser consciente de la necesidad.

También Hegel, desde la unidad absoluta, tiene el problema de explicar la unidad "aparente". Esto lo hace, en su *Filosofía de la historia* (cf. 1989: 42ss), diciendo que la realidad histórica obedece a dos principios opuestos: la Idea, que dirige teleológicamente el proceso histórico hacia una plenitud espiritual, y las pasiones humanas, que interfieren en el mismo dificultando la realización de la Idea. Esta última explica la unidad en la historia, siendo las pasiones las causas de la diversidad y dispersión que aparece en el proceso histórico. "La Idea progresa hasta volverse objeto infinito" (p. 45), pero la voluntad finita de los individuos, su autoconciencia particular, suponen en ello un freno y un obstáculo, al actuar como principio de diversificación. "El Espíritu, que tiene la historia universal por su escenario, su posesión y el campo de su realización (...) es lo absolutamente determinante y fijo frente a las contingencias, a las que domina y emplea para sus fines" (p. 72); en cambio, la autoconciencia particular viene a ser para lo general absoluto la finitud y la concreción: es la vertiente de su existencia, el suelo de su realidad formal y el asiento de la gloria de Dios" (p. 46). Tal es el significado de la diversidad, y –añade Hegel– comprender la conexión absoluta inherente a esta antítesis constituye la profunda tarea de la metafísica" (*ibíd.*).

El idealismo, en cuanto monismo, viene a ser un panteísmo: todo es uno, que, lógicamente, puede ser considerado como divino: *natura sive Deus*. Toda diversidad no es más que accidental, de modo que la individualidad desaparece. Algunas formas de panteísmo tratan de mitigar esas conclusiones: tal es lo que hace el "panenteísmo", de Krause, al presentar la realidad como diferente de Dios, pero estando en Dios como algo suyo. El pensamiento de Krause tiene mucho que ver con el neoplatonismo y su concepción del universo: para Plotino éste es simple emanación del Uno, con lo cual, si bien ya no es el Uno, en el fondo todo viene a ser Uno.

Una solución a la antinomia de lo uno y lo múltiple que resulta realista y,

por tanto, reconocedora de la substancialidad de lo diverso es la aportada por Aristóteles, y reflejada en la Filosofía escolástica. Se reconoce en el mundo la existencia, y hasta el primado, de lo uno, lo universal y necesario; pero también la existencia de lo diverso y concreto, que, con respecto a lo anterior, viene a tener un cierto carácter de límite o carencia: desde el punto de vista metafísico, la diversidad es real, es mundana, pero es el precio de la contingencia, es su característica (es –podríamos decir– lo "otro" de lo "uno").

Unidad y diversidad, necesidad y contingencia, son dos principios constitutivos de la realidad, que, por consiguiente, se hallan siempre en todos los entes, en proporción variable en cada caso; como dice Tomás de Aquino (1959b: 450; *S. Th.*, 1 q.86 a.3), "no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario".

De ahí la analogía del ente. Tenemos, en primer lugar, que "todo lo que es, es individuo o está en un individuo según lo pida su naturaleza". Lo que existe individualmente son los entes: "el ser es aquello por lo que cada ser es él entre los otros, según su naturaleza o esencia; es aquello por lo que cada uno hace acto de presencia" (A. Marc 1962: 165 y 164). En la presencia está la diversidad. Pero esa diversidad estriba precisamente en las variadas maneras posibles en que los entes participan del ser; de modo que "el concepto de ente tiene, por ello, una significación analógica, es decir, no tiene una unidad estricta o formal, sino que, con relación a los analogados, tiene una unidad proporcional, en la que se contienen actual e implícitamente la diversidad de las esencias particulares" (E. Forment 1992: 313).

Podemos preguntarnos ahora por qué, en la realidad, que podía ser simple unidad, aparece la diversidad. A esto contesta Tomás de Aquino (1959a: 553-6; *S. Th.*, 1 q.47 a.2), desde su perspectiva teísta y creacionista, que la diversidad de las cosas proviene de Dios, el cual la ha establecido para así manifestar su gloria y comunicar a las criaturas su bondad: "así como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad" (p. 556).

Según el hilemorfismo en las cosas (géneros o especies de cosas, y cosas individuales) la unidad les viene de la forma, y la singularidad y diversidad, de la materia. Así pues, los individuos de una misma especie se distinguen unos de otros por la cantidad, por la materia. Esto es aplicable a los individuos materiales; pero en el caso de unos supuestos individuos espirituales, dice Tomás de Aquino (cf. p. 555) que al carecer de materia habrán de distinguirse por su forma, con lo cual cada uno de esos individuos habrá de constituir una especie diferente.

Ya hemos dicho que los racionalistas tienen problemas a la hora de explicar la diversidad, y es interesante ver las piruetas intelectuales que han de hacer para poder conseguirlo. Un caso curioso y ejemplar es el de Leibniz, el cual llega a aplicar su recurso matemático del cálculo diferencial para dar cuenta de la diversidad, sin detrimento de la unidad. Parte de su principio de "continuidad", según el cual en nada existente hay alguna discontinuidad, de modo que *natura non facit saltus*; se trata de la concepción de una unidad mundana

absoluta, sobre la base de que la continuidad viene de una yuxtaposición de unidades infinitamente pequeñas, que, por serlo, aun siendo diversas no comprometen la unidad. Tanto más que tales unidades (las famosas "mónadas"), o substancias simples, no son elementos reales de lo continuo, sino ficciones, "pero –explica J. Chevalier (1969: 350)– ficciones útiles que tienen éxito, porque todo ocurre en la realidad como si la igualdad fuese una desigualdad infinitamente pequeña, el reposo un movimiento infinitamente pequeño y que se desvanece luego de haber disminuido continuamente".

Dice Leibniz en su *Monadología* (1954: 12; punto 9) que "es incluso necesario que toda mónada particular sea diferente de toda otra. Pues en la naturaleza nunca existen dos seres que uno de ambos sea totalmente igual al otro, de tal modo que no fuera posible encontrar en ellos una diferencia interna o fundada en alguna característica interna". Sabido es que para Leibniz, a diferencia de la tesis tomista aducida poco ha, la diversidad de las cosas no es debida a la materia o cantidad, sino a la cualidad o forma; igual que Tomás de Aquino indicaba para las substancias espirituales, según Leibniz todos los individuos se configuran a partir de su esencia propia (o forma) de cada cual, de tal modo que no existen dos individuos perfectamente iguales, pues si lo fueran no podrían distinguirse uno de otro (principio de la identidad de los indiscernibles), de tal modo que dos cosas individuales deben siempre diferenciarse cualitativamente y no sólo numéricamente.

La diversidad epistemológica

Dijo Aristóteles que sólo hay ciencia de lo universal. Para conocer hay que hacer una reducción a la unidad; el conocimiento de algo supone encuadrarlo dentro de unas categorías previas. El conocimiento está en la síntesis; el análisis es sólo una operación cognoscitiva previa a fin de que la síntesis sea rica y "distinta". El análisis se basa en la diversidad y da diversidad, y la síntesis reconstituye la unidad del objeto (radicada en su esencia).

Así es como el entendimiento humano conoce. El conocimiento humano, en efecto, no se da en un acto simple, tal como sería un conocimiento perfecto. El conocimiento avanza, dice Tomás de Aquino (1959b: 433; *S. Th.*, 1 q.85 a.5), "*componendo et dividendo*": "el entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando"; en cambio, un entendimiento superior, perfecto, "conoce ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección de la esencia simple" (*ibíd.*). Es el tema clásico de la distinción entre el *intellectus ectypus*, o imperfecto y limitado, y el *intellectus archetypus*, que es omnisciente e intuitivamente activo; el primero es pasivo, en cuanto que conoce lo esencial a partir de unos materiales recibidos más o menos pasivamente a través de la sensibilidad.

El entendimiento humano, pues, conoce a través de la diversidad, y conoce lo diverso, lo singular (que, en la Epistemología tomista, es también lo material). Y aquí surge un problema, pues, si el entendimiento conoce universalmente, ¿puede acaso haber conocimiento intelectual de lo que es singular y material? A esto responde Tomás de Aquino (1959b: 445s; *S. Th.*, 1 q.86 a. 1) que, por conocer la especie inteligible abstraída de la materia individual, "nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas

materiales singulares (...) Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular", puesto que conoce las especies inteligibles refiriéndolas a los datos imaginativos (es decir, sensibles) de los que proceden. En sí mismo lo singular material es ininteligible (por ser material, más que por ser singular).

Lo diverso, pues, aparece como intelectualmente incognoscible. El entendimiento conoce la "diversidad" de lo diverso, pero no lo diverso mismo. Esto es lo que fácilmente ha llevado a los racionalistas a un monismo racionalista: "todo lo racional es real, y todo lo real es racional", afirma Hegel. No hay diversidad. La diversidad es irracional.

La diversidad lógica sólo se justifica desde la diversidad metafísica. Si admitimos –por ejemplo, con Aristóteles– que la realidad es a la vez inteligible y sensible, unitaria y diversa, podremos y deberemos tener un sistema epistemológico que explique a partir de aquí el conocimiento humano. Sistema que, por supuesto, reproducirá la antinomia metafísica inherente a la referida teoría metafísica.

Pero hay también otras explicaciones al tema. Una de ellas es la de Kant, para quien de la realidad no sabemos si es unidad o diversidad, puesto que –siendo ella lo que fuere– la conocemos organizándola según unas categorías proporcionadas por nuestro entendimiento, un grupo de las cuales son las de "cantidad", constituidas por estas tres: la de unidad, la de diversidad y la de totalidad. Según lo cual la diversidad que apreciamos en el mundo es puesta subjetivamente por nuestro entendimiento, de modo que, si bien vemos diversidad en las cosas, esto no nos asegura que las cosas sean realmente diversas. La diversidad real es una incógnita.

Por otro lado, "en Kant no hay un entender de las cosas singulares", y con el esquema conseguido en el conocimiento "se gana en cientificidad, a nivel de hipótesis instrumental, pero se pierde en realidad, si es que es posible separar ambas cosas" (A. Segura, en A. Lobato 1994: 481s).

La diversidad estética

La diversidad ontológica es un hecho; no un valor (ni un antivalor). La diversidad epistemológica es consiguiente a la anterior y, como ella, tampoco ha de ser valorada, sino simplemente reconocida, afirmada. Pero en el terreno estético la diversidad es ya otra cosa: es condición de belleza y, por lo mismo, también del arte, con lo cual adquiere un valor, y muy positivo.

Queremos decir que sin diversidad no habría belleza ni arte. Esto lo hemos explicado detalladamente en otro lugar (cf. J.M^a Quintana 1993), y aquí nos contentaremos con dar unas ideas generales.

Entendemos el arte como la producción artificial de la belleza, y ésta como la cualidad de algunos objetos capaz de despertar en el hombre la vivencia estética. Dicha vivencia es *sui generis* y tiene un carácter a la vez racional y sensitivo. El aspecto racional de lo estético implica (tanto en el objeto bello como en la obra de arte) la posesión de la "forma" estética, y el aspecto sensitivo (que también es esencialmente emocional) supone la "expresión" en el objeto estético.

La *forma* es lo que la razón humana capta en lo estético. Dicha forma consiste en ciertos rasgos propios de lo estético que son de tipo racional: pueden ser la proporción, la armonía, la simplicidad y cosas análogas, y, en general, lo que entendemos bajo la categoría de normas estéticas o cánones artísticos. Nos parece –contra la opinión de muchos contemporáneos– que la presencia de tales rúbricas son imprescindibles en lo estético, habida cuenta que la captación de lo mismo, si bien comienza por la sensación, termina en una comprensión inteligente, más allá de la intuición sensible. Y así, el ojo ve unas flores, pero la belleza de esas flores no es el ojo quien la ve, sino la inteligencia; esto de acuerdo con la siguiente observación que nos hace J. Guitton (1991: 28): "¿No te das cuenta de que cuando miras un templo, ves algo distinto a lo que ves?"

La *expresión* comprende lo que el objeto estético tiene de gracia e impacto sensible en el sujeto, produciendo en éste un agrado. Perteneciendo al ámbito emocional, posee un carácter irracional. La expresión es algo que ni se entiende, ni se calcula, ni se explica. Simplemente se comunica, se suscita, se produce. Y puede producirse a través de recursos estéticos (o cualidades del objeto bello o artístico) como son el contraste, la sorpresa, la exageración, la originalidad y otros.

Fácilmente se adivina que la forma, con su carácter racional, aporta unidad a lo estético; y la expresión, por el contrario, produce diversidad y, sobre todo, es fruto de la diversidad. "La unidad en la variedad" se ha acreditado como una de las fórmulas que mejor pueden indicar (dentro de la falta de precisión y certeza que reina en ese dominio) los rasgos que hacen bella una cosa. Se trata de una fórmula que encierra, a la vez, las dos características de forma y expresión. La expresión –como decíamos– va con la diversidad, y es por aquí que, además de la unidad, se aprecia la necesidad de una diversidad para que aparezca lo estético. Y una vez más topamos con la antinomia, a la cual ya estamos acostumbrados en nuestro examen de la realidad.

La diversidad cósmica

El tema de si el mundo es un *kósmos* o un *cháos* es uno de los que primero se han planteado la ciencia y la Filosofía. Se trataba de ver si en el universo imperaban, en el fondo y por debajo de las apariencias fenoménicas, la unidad o la diversidad.

Esta interesante cuestión ha ido recibiendo distintas respuestas a lo largo de la historia de la cultura humana. Ha habido doctrinas de todo tipo, y a menudo contrapuestas: a favor unas de una universal unidad mundana y, otras, pregonando una total diversidad. Y esto ya desde el comienzo. La unidad se ha expresado, generalmente, a través de formulaciones matemáticas. Esto lo inauguraron los pitagóricos: tras comprobar que los intervalos musicales se correspondían con unas proporciones numéricas, lanzaron la teoría de que la estructura de lo natural y existente se corresponde con una armonía matemática, que sería la esencia del universo. Luego, en el s. XVII, con Newton no se diría otra cosa, admitiendo que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático: las leyes de la Astronomía y de la Física, traducibles en fórmulas algebraicas, se muestran adecuadas para transcribir los procesos naturales. Y así se ha pensado hasta bien entrado nuestro s. XX. En la naturaleza la diversidad estaba relegada al distrito de lo fortuito, incidental y poco significativo.

Pero también ya, desde el comienzo, se dio la imagen de un universo disgregado y diverso. A eso venía el atomismo de Demócrito, sobre todo cuando Epicuro, para explicar el hecho diversificante de la libertad humana, lo completó con la doctrina del *clinamen*. Es decir, que frente al *lógos* que de un modo uniforme y necesario regiría la marcha del universo, los epicúreos pensaban en una sucesión incontrolada de hechos cósmicos pese a los cuales el hombre debía procurar encontrar su felicidad personal, de un modo puramente circunstancial.

El seguir las teorías que los científicos han ido elaborando en relación con la referida imagen del universo es una de las tareas intelectuales más apasionantes que puede y debe realizar cualquiera que pretenda tener una cosmovisión suficiente. En esto pueden ayudar mucho los constantes descubrimientos y teorías de la Física. Hasta comienzos del s. XX preponderó la idea de que las Matemáticas eran el lenguaje de la naturaleza, la cual, por lo mismo, estaba sujeta a orden y presidida por la unidad. El propio Einstein había dicho que "Dios no juega a los dados con el mundo". Pero he aquí que, en 1927, Heisenberg formuló el principio de la indeterminación, según el cual, en la mecánica cuántica, no pueden predecirse con precisión matemática, a partir de unos datos conocidos, ni la posición ni la cantidad de movimiento que tendrá un partícula. Este hecho venía a romper el supuesto determinismo cósmico de tipo matemático, debiéndose contar con un factor de incertidumbre. De este modo la unidad cósmica quedaba comprometida en favor de la diversidad.

A partir de aquí los físicos se han ido debatiendo en pro de uno u otro punto de vista. Algunos, como P. Atkins, señalan la convergencia física fundamental del mundo hacia una ley superior unificadora argumentando que el mundo físico no es contingente, sino necesario tal como es. De acuerdo con esto ciertos autores (J. Barrow, E.A. Milne) han propuesto elaborar una Teoría del Todo, o concepción racional del universo según la cual sus leyes podrían inferirse deductiva y aprióricamente, sin deber basarse en la experiencia.

Pero la ciencia actual no duda del carácter fundamentalmente cuántico del mundo, con su incertidumbre inherente. En él no todo está previsto. Hay mucho de contingencia. Dios juega a los dados con el universo, es decir, existe en éste una componente aleatoria y estadística.

Como conclusión, algunos autores, como P. Davies, proponen una cosmovisión sintética, a partir de las dos anteriores: el mundo tiene un "orden contingente", es decir, una cierta unidad racional, expresable matemáticamente, pero también una cierta diversidad no racional, que hay que llegar a conocer por observación. Esta concepción es la que permite precisamente elaborar una ciencia empírica: ciencia porque en el mundo hay orden y generalidades, pero empírica, porque esas leyes no son deducibles racionalmente. Con una expresión muy suya P. Davies (1993: 125) afirma que el universo tiene una "complejidad organizada", es decir, combinación de lo aleatorio y lo necesario, de la variedad y la unidad. Por esto último el universo puede ser también bello. De hecho algunos matemáticos, como R. Penrose, se han guiado por criterios estéticos para concluir ciertas verdades matemáticas. Y la estructura racional del universo nos lleva a pensar en la Inteligencia que lo impregna, que sería la inteligencia de Dios; así lo ve P. Davies, que titula su mencionado libro

La mente de Dios. Lo que no queda claro, desde ahí, es si ese Dios es personal o es immanente al mundo.

Pero pese a evidentes muestras de exactitud y regularidad en el mundo, hay también en él evidentes signos de caos y "diversidad". Por el principio de la entropía el universo tiende al desorden, que se engendra de un modo natural y por sí solo. Lo que cuesta es producir el orden y remontar las pesas del reloj, que de por sí tienden a lo otro, a lo distinto, a lo perecedero.

El artículo de fe de la Física clásica era que la naturaleza no da saltos, sino que existe una continuidad en la materia. Pero Plank, al demostrar que la materia consiste en pequeños corpúsculos, sentó el carácter "discreto" de la materia. Y en 1905 Einstein había hecho lo mismo con la energía, al afirmar que la irradiación electromagnética y, por tanto, también la luz consta de pequeños *quanta* de energía, que llamamos fotones. Así pues, en la naturaleza la continuidad se combina con la diversidad.

La teoría atómica de los cuerpos, enriquecida con la idea cinético-corpúscular de la naturaleza, refuerza y completa la visión de unidad y diversidad simultáneas en la materia. Pues si todos los elementos químicos se reducen a unos electrones que giran alrededor de unos protones, variando en cada elemento y en cada compuesto el número de tales componentes, pero no su naturaleza, queda explicado lo cualitativo a partir de lo cuantitativo, entendiéndose la diversidad sobre una base de unidad.

Esta misma visión nos la da un científico desde una perspectiva bastante distinta. Nos referimos a Teilhard de Chardin, el cual, comenzando con una teoría biológica evolucionista, pasa a ver la evolución como el constitutivo procesual del universo. Pues bien, dicho autor, en su libro *El fenómeno humano* (1974), descubre en la materia elemental (o base primordial de lo evolutivo) tres características: además de la energía, en primer lugar una *pluralidad*, por la cual la materia se va disgregando en partículas y elementos hacia abajo; "ahora bien: cuanto más fisuramos y pulverizamos artificialmente la materia, tanto más deja ver ante nosotros su fundamental *unidad*" (p. 51). El mundo es "un Sistema, por su Multiplicidad; y un Totum, por su Unidad" (p. 53).

La diversidad biológica

Esa combinación cósmica de unidad y diversidad la constatamos también dando un paso más en el análisis del mundo y penetrando en la esfera de la vida. Y la constatamos de un modo particularmente intenso y evidente, pues parece que la vida no puede entenderse sin pensar en un proceso que, al propio tiempo que es integrador, ha de adaptarse a lo múltiple, a lo diverso, a lo inesperado. Son varias las fórmulas que pretenden expresar lo esencial que constituye la vida: una de las más acertadas es la de que la vida consiste en la *autoconservación*, entendiéndola misma como "la capacidad que tiene una subsistencia de tomar a su servicio algo para su realización y conservación" (Th. von Uexküll 1961: 203).

Quedan aquí patentes dos dimensiones de la vida: una es el propio ser vivo, como principio unitario de acción; y la otra es el *medio* en el cual y del cual vive. Lo primero posee un carácter inmanente y duradero; Aristóteles diría,

además, teleológico; en todo caso, es principio de continuidad y unidad. El medio, en cambio, representa algo ajeno, exterior y diverso: tanto si se considera como aquellas sustancias que el organismo vivo se incorpora para su nutrición, como aquellas con las cuales se relaciona, tanto positiva como negativamente.

La vida es esencialmente variación y actividad; cuando estas cesan es que sobreviene la muerte. La vida es fuerza y es tensión; la vida de un ser supone el comercio con otros seres. Pero la vida a buen seguro es algo más que un conjunto de reacciones físico-químicas; la teoría de la forma (*Gestalt*), que ve en la vida una superestructura englobante de aquellos fenómenos, a muchos les parece constituir un buen modelo explicativo, y dice Uexküll (*o. c.*, p. 205) que "esa teoría ha sido sin duda la que ha vuelto a despertar la sensibilidad para el problema de la unidad y de la pluralidad". La vida, en efecto, se entiende desde un conjunto de factores, elementos y operaciones, pero parece más que la simple suma o agregado de todos ellos. Y así vemos que, en un organismo, no sólo éste depende de las partes, sino que, a su vez, las partes dependen también del todo.

A esa misma conclusión se llega si, más allá del análisis de la vida en cada ser viviente, consideramos esta en su conjunto, como fenómeno natural y general y, más concretamente, con su peculiaridad evolutiva. Como fenómeno general, en efecto, en la visión organizada del sistema de los seres vivos, con su graduación de menos a más complejidad, y de una menor a una mayor especificación de los correspondientes órganos vitales, la idea de unidad por un lado y de diversidad por otro se hace cada vez más evidente. Pero esa evidencia es todavía mayor en el aspecto biológico evolutivo. Hegel (1989: 72) suponía que la evolución orgánica es parte de la evolución cósmica de base metafísica. Pero en nuestro caso no se trata de explicar la razón última de la evolución sino el mero hecho de la evolución, pensando, con Uexküll (*o. c.*, p. 43s), que "el punto final hacia el que convergen todos los conocimientos biológicos de detalle se encuentra en la idea de la naturaleza viva entera, como unidad de una acción que se realiza como drama infinitamente complicado y diferenciado". Notemos aquí una vez más: unidad y diferenciación como características biológicas.

Pero hablando de evolución lo mejor será apelar al testimonio de su primer formulador, Charles Darwin, el cual nos da esa misma imagen que hemos visto de ella, según puede apreciarse en estas palabras con que termina su libro *El origen de las especies* (1988: 572): "La vida, con sus diferentes formas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de formas las más bellas y portentosas".

Y queremos referirnos a otro gran teórico de la evolución, el ya mencionado Teilhard de Chardin, en su libro citado. Se pregunta dicho autor si la evolución es una actividad dirigida y, pese a que esta cuestión no está clara, él cree entender, sin embargo, que en la evolución, en la naturaleza, hay "un orden dentro de la complejidad" (p. 149). Dicho orden se manifiesta, por ejemplo, en hechos tan significativos como el de que, al propio tiempo que los seres vivos, en su evolución, van multiplicando el número y la sensibilidad de sus órganos, van reduciéndolos, a la vez, por especialización. Particularmente llama la atención el proceso evolutivo que va posibilitando la aparición de grados cada vez

mayores de conciencia. Este hecho le parece a Teilhard de Chardin significativo, y en él cree descubrir el sentido último de la evolución: la aparición del hombre y la destinación de éste a consumarse en el "Punto Omega", que incluso corona lo natural con lo sobrenatural.

La diversidad psicológica y antropológica

Si del cosmos y de lo natural pasamos al ser humano en concreto, como individuo y como persona, nos encontramos de nuevo con la antinomia de la unidad y la diversidad: las personas son todas lo mismo, pero ninguna exactamente igual a otra. Esto ha dado lugar a que, en Psicología, la Psicología General deba ser completada con una Psicología Diferencial, que estudia la personalidad justamente en las características que diferencian a unos individuos de otros.

Partes importantes de esta última ciencia son la Tipología y la Caracterología. Sucede, en efecto, que la especie humana no se muestra con unas características totalmente uniformes, sino constituyendo ciertas formas específicas o tipos. Esto es un fenómeno natural, que se da ya también en los animales (y en las plantas). La teoría evolutiva puede encargarse de explicarnos la génesis de la tipología, pero ésta es un hecho, que, a la unidad de la especie humana, añade la diversidad no sólo de las razas, sino sobre todo, y de un modo más profundo y radical, de los tipos constitucionales.

Y con los tipos de constitución vienen los tipos de temperamento, pues, después de todo, el temperamento no es sino la consecuencia psicológica de la constitución. El temperamento queda determinado por la constitución, con lo cual hay tantos tipos de temperamento como de constitución. Esto lo han dejado bien claro Kretschmer y Sheldon, y según este esquema nosotros mismos hemos interpretado y unificado muchas tipologías clásicas (cf. J.M^a Quintana 1992: 116).

El conocimiento de la Tipología es un excelente medio de llegar al conocimiento de las distintas personas, en lo que tienen de típicamente individual. Esto en su raíz natural, es decir, genética y tipológica. Porque luego las personas se diversifican también por lo que tienen de historia personal; nos referimos aquí al aspecto psicológico de la misma, pero que puede ser muy importante y decisivo para el comportamiento y estilo de reacciones de cada individuo. En esto hay teorías extremas; y así, para el conductismo la personalidad se construye exclusivamente a partir de elementos externos, especiales en cada caso, y apropiados por cada cual mediante un proceso de aprendizaje, que sería el único con el que se va edificando la personalidad.

Muy interesante es la teoría *antropológica* de la persona, por subrayarse en ella la distinción personal como rasgo básico de cada persona. Ahí estaría la base del diferenciar entre "individuo" y "persona". El concepto de individuo es numérico y cuantitativo: el individuo es el ser que cuantitativamente se distingue de los otros. La persona, en cambio, se constituye por rasgos cualitativos, que son diferenciales. Se ha hablado, por ejemplo, de la "singularidad" propia de cada persona; es consecuencia natural de la "libertad" de esa persona, gracias a la cual se distingue radicalmente de las demás. Los individuos constituyen

un colectivo homogéneo, pero las personas son sujetos de historias personales, con lo cual las personas son entre sí insubstituíbles, irrepetibles.

La diversidad social

En la sociedad preocupa, más que la diversidad, la "desigualdad". Porque la desigualdad es la diversidad en las ventajas sociales, cosa que supone unos privilegiados y unos desfavorecidos, y el caso de estos últimos es visto (por muchos y sobre todo por ellos mismos) como un mal, como una injusticia, como un desorden.

La historia de la diversidad social coincide con la historia de la humanidad. En la propia raíz (animal) del hombre están el egocentrismo y la agresividad, por efecto de los cuales los fuertes dominan a los débiles y los sacrifican a su provecho propio. Lo cual, añadido a una natural diferencia de capacidades entre las personas, crea en estas profundas desigualdades en bienes y oportunidades, lo que se traduce en desigualdades sociales. Estas se reflejan, sociológicamente, en la existencia de estamentos o clases, presentes en todas las sociedades humanas.

Esto es histórico, esto es natural. Pero esto no es "humano", ni es bello, ni es justo. ¿Será, pues, aceptable? Sí para los *realistas* sociológicos, que piensan que el mundo y la sociedad no dan para más: algunas desigualdades sociales son naturales y, por consiguiente, en principio hay que aceptarlas, hasta cierto punto. Hasta el punto más allá del cual resultan ofensivas, degradantes y perjudiciales para algunos, en cuyo caso han de corregirse y compensarse. Para eso está la autoridad social, que debe velar por el mantenimiento del justo equilibrio. Este punto de vista realista es aceptado por bastantes autores, como Bertrand Russell, para quienes cierta diversidad social es precisamente la base del dinamismo social, entendiendo que el mecanismo social es complejo y, para que unos elementos se acoplen con otros, se requiere en ellos no sólo una diversidad de funciones, sino incluso de niveles.

Pero los *idealistas* de la sociedad no comparten este punto de vista. A su entender todas las personas son iguales en todo, y la igualdad ha de ser la característica básica de la sociedad. Tal es lo que enseña y quiere el socialismo, que pretende eliminar todas las diferencias sociales (entre estamentos, entre los sexos, en el ámbito de la economía, del trabajo y de la formación). En el aspecto teórico llegan a decir que todas las diferencias humanas (incluso la diversidad psicológica entre los individuos) son de origen puramente ambiental, social.

Dentro de esa corriente, el marxismo afirma que el estado natural del hombre es una sociedad sin clases; que éstas surgieron con la explotación de los fuertes sobre los débiles y que, para volver al orden humano, hay que transformar nuestra sociedad en una sociedad sin clases, en un comunismo. Es la utopía de la unidad.

Cualquiera que se haga una visión objetiva de la sociedad verá que también en ésta aparece aquella antinomia entre unidad y diversidad que hemos constatado en todos los demás órdenes de la realidad. Como siempre, se trata de superar la antinomia, resolviendo la tensión que nos produce la aparición de sus dos polos extremos. El socialismo (igual que el liberalismo) lo que hace es

eliminar la antinomia, suprimiendo uno de sus dos términos. Pero una sana doctrina social procurará admitir y tolerar la diversidad social, pero no más allá del punto en que comprometería el equilibrio social: un equilibrio más o menos estable, no exento de algunos problemas, algo alejado de la perfección ideal, pero aceptable dentro de un concepto de la vida (individual y social) que entiende que la necesaria satisfacción de las necesidades humanas básicas no descarta ciertas pequeñas frustraciones, que forman parte del curso de la vida y de las cosas, y que pueden y deben ser toleradas por las personas normales.

La diversidad educativa

Del terreno social se pasa fácilmente a la educación. Mejor dicho: al de la política de la educación, vista la educación como instrumento de socialización y de promoción personal y social de los individuos.

En este sentido el gran escándalo de la educación son las desigualdades educacionales. No sólo entre los países ricos y los países pobres, sino también en el seno de un mismo país. Hay modo de explicarlas, pero no de justificarlas. Se explican desde las propias diferencias socioeconómicas de las familias y de las clases sociales, que se proyectan en la educación de sus hijos; pero esta situación, lejos de poder ser aceptada, debe impulsar a la sociedad a hacer en sí misma las reformas necesarias, hasta llegar a establecer una justa igualdad de oportunidades, no sólo de comenzar los estudios, sino también de concluirlos.

Pero el "realismo" sociológico que antes estábamos recomendando nos obliga a no pecar, tampoco aquí, de utopismo. La igualdad ha de entenderse, en educación, como una igualdad de medios y de posibilidades, como una igualdad formal, no como una igualdad material. Porque, después de todo, los individuos no son iguales en capacidad ni en destinación al estudio, con lo cual tampoco pueden ser iguales en resultado.

Ni la sociedad los necesita a todos iguales. Se necesitan y existen, en la población activa, distintos niveles profesionales y diversos niveles de formación; y no sería funcional preparar a todos los ciudadanos para un mismo nivel. Entendiéndolo así, y buscando la eficacia en ello, se ha establecido, por ejemplo, la selectividad académica. Se han levantado contra la misma voces de protesta; pero, en la medida en que dicha selectividad se muestra provechosa y aconsejable, habrá que contar con ella, evitándose únicamente que se convierta en una selectividad "social".

La sociedad es compleja. Las actividades profesionales se hallan diversificadas y, por ende, los grados de educación y formación que preparan para ellas deben ser diversos también. A cada uno según su capacidad, ayudando a todos para que lleguen a su capacidad máxima.

Pero la diversidad en educación tiene también otras facetas y otros aspectos. Precisamente está de moda hoy día la "atención a la diversidad", y esto ha trascendido también a las instituciones educativas. En este caso la diversidad suele considerarse y atenderse en estos dos campos: la diversidad cultural y la diversidad de capacidades.

a) La diversidad *cultural* se plantea por el hecho de coexistir, en la escuela, diversos grupos culturales o lingüísticos, sea por una convivencia histórica y

geográfica entre ellos, sea por causa de las inmigraciones en la sociedad industrial. Frente al imperialismo cultural que caracterizó las épocas pasadas, se reconoce hoy día el derecho a las culturas minoritarias, y el sistema educativo trata de adaptarse a esta situación. Más aun, se ha pasado a considerar que el contacto con otras culturas es enriquecedor para todos, y de aquí que se haya programado la llamada educación intercultural o multicultural, que dispone a procurar un mejor desarrollo humano de las personas a partir de su relación con otras de diferente cultura.

b) La diversidad *de capacidades* tiene en cuenta el hecho de que, en el período de educación, hay alumnos más o menos discapacitados, con tipos diversos de disminución: física, sensorial, intelectual o mental. Antes había la norma de relegar a esos escolares a instituciones de educación "especial" que atendieran a sus respectivos problemas y los instruyeran según fuera posible. Tal vez esta solución fuera funcional, pero encerraba el peligro de marginar a esos alumnos. Por eso la actual sensibilidad social rechaza esa solución, y se atiende al llamado principio de "integración", en virtud del cual los alumnos discapacitados asisten a la escuela ordinaria, la cual los atiende al mismo tiempo que atiende a los demás.

En este sentido, pues, la diversidad va disminuyendo en el terreno educacional. Pero tiende a aumentar, en cambio, en otro: en la atención a las diversidades que afectan a los alumnos, según el principio de la "individualización" en la enseñanza. Se refiere el mismo al deseo de que la educación y enseñanza se adapte a las necesidades y posibilidades de cada cual, a partir de sus capacidades individuales. Es ésta una idea que ha dominado durante todo nuestro siglo XX, introducida a comienzos del mismo por la llamada Escuela Nueva.

La actitud humana ante la diversidad

Siempre que en la sociedad humana se impuso colectivamente la unidad fue como efecto del poder en unos casos y del dogmatismo en otros. La sociedad, en sí, no es uniforme, sino plural, diversa; más que sociedad lo que hay son unas personas, con sus características individuales y sus necesidades peculiares; el grupo no es más que un órgano creado por ellas mismas para satisfacer esas necesidades. Cuando la sociedad, pues, no respeta la diversidad de sus miembros, está traicionando su propia esencia y misión.

Pero el que la sociedad cumpla con su exacta función es cosa difícil, es un ideal: normalmente se desliza hacia comportamientos defectuosos, movida por los instintos animales que laten en el fondo de ella. Por eso históricamente la sociedad ha mostrado tantos fallos. Es con el progreso cultural que, lentamente, se han ido abriendo paso las aspiraciones humanistas: no ha sido sino hasta la época de la Ilustración que se han proclamado las libertades y derechos humanos, y han comenzado a hacerse objeto de reivindicación social. Con la democracia se ha entendido que el poder no ha de servirse de la sociedad, pues está sólo para el servicio de ella. Y quien dice servicio dice respeto, aceptación de la realidad social y, en la misma, de las diversidades humanas.

La democracia nos ha traído ese respeto a la diversidad y, con ello, la tolerancia a cosas y a grupos que no concuerdan con nuestras verdades personales.

Ya no cuenta el mito de la unidad, pues nadie se atreve ya a creerse el juez y guardián de la verdad y de la rectitud. Esto lleva también un peligro, que es el del relativismo; parece que en varios aspectos nuestra sociedad está sucumbiendo al mismo, mas, para superarlo, diríase que no son muy indicados los antiguos métodos autoritarios e inquisitoriales. Lo que hace falta es más educación, más formación individual, que capacite a las personas, desde su propia reflexión crítica, para definir por sí mismas sus propios valores, en consonancia con los verdaderos valores.

A lo largo de todo el presente estudio una cosa se ha hecho clara: que la diversidad es un elemento de la realidad. La filosofía clásica, teñida de idealismo, pudo considerarla como un elemento más bien negativo; pero desde una posición realista hay que verlo como un elemento de la realidad sin más y, en cuanto tal, incluso de valor positivo. Este último es el que hemos podido constatar en varias de las manifestaciones naturales de la diversidad. Tal vez no podamos decir que la diversidad es lo mejor; pero sí que, en principio, es buena.

DR. JOSÉ MARÍA QUINTANA CABANAS
UNED (MADRID)

Bibliografía

- CHARDIN, Teilhard de (1984): *El fenómeno humano*. Orbis, Barcelona.
- CHEVALIER, Jacques (1969): *Historia del pensamiento*. Tomo III. Aguilar, Madrid.
- DAVIES, Paul (1993): *La mente de Dios. La base científica para un mundo racional*. McGraw-Hill, Madrid.
- FORMENT, Eudaldo (1992): *Lecciones de Metafísica*. Rialp, Madrid.
- GUITTON, Jean (1991): *Lo absurdo y el misterio*. Edicep, Valencia.
- HEGEL (1989): *Filosofía de la historia*. PPU, Barcelona. (Traducción de José M.^a Quintana Cabanas).
- LEIBNIZ (1954): *Monadologie*. Reclam Jun.-Verlag, Stuttgart.
- LOBATO, Abelardo (Dir.) (1994): *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Tomo I: *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep. México.
- MARC, André (1962): *El ser y el espíritu*. Gredos, Madrid.
- QUINTANA CABANAS, José María (1992): *Pedagogía Psicológica. La educación del carácter y de la personalidad*. Dykinson, Madrid.
- (1993): *Pedagogía Estética. Actitudes ante la belleza y el arte*. Dykinson, Madrid.
- (1962): *Schellings Werke*. 2. Ergänzt. Band, E. H. Beck, München.
- (1965): *Schellings Werke*. 3. Band, E. H. Beck, München.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo (1959a): *Suma Teológica*, tomo II-III, B.A.C., Madrid.
- (1959b): *Suma Teológica*, tomo III (2^o). B.A.C., Madrid.
- UEXKÜLL, Thure von (1961): *El hombre y la naturaleza*. Zeus, Barcelona.