

SOBRE LAS NOCIONES DE ORDEN Y DESORDEN EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO

Jorge Raúl DE MIGUEL (*)

SUMARIO:

Aristóteles: el "hábito y la disposición".
San Agustín: el orden jerárquico.
Santo Tomás: el principio y el fin de las cosas.
Descartes: el orden en el pensamiento.
Spinoza: el orden como lo único.
Leibniz: el orden y el desorden preestablecidos.
Kant: la razón como ordenadora.
Comte: el orden y el desorden sociales.
Bergson: el desorden y los dos órdenes.
Reflexión final.

1. El orden y el desorden constituyen problemas esenciales para cualquier filosofía y, mucho más aún, si pretende alcanzar una concepción del mundo. Las más hondas especulaciones filosóficas buscaron siempre algún orden en el cual dar respuestas a las eternas cuestiones que asaltan al hombre. El intento concluyó, por lo general, en nuevos interrogantes, como si el universo se resistiera hasta el infinito a ser humanamente ordenado, imponiendo su incomprensible desorden. Por otra parte, las ideas mismas de orden y de desorden han requerido esfuerzos constantes para ser elucidadas, que demuestran, por la diversidad de las posiciones alcanzadas, la profunda dificultad que aquellas encierran. Con frecuencia, los estudios de filosofía no suelen reflejar con la debida jerarquía las meditaciones sobre el orden y el desorden a lo largo de la historia del pensamiento (1). Tan sólo las principales de ellas se presentan en este trabajo como un aporte más para su comprensión.

ARISTOTELES: EL "HABITO" Y LA "DISPOSICION"

2. En sus comienzos, la filosofía griega se caracteriza por la búsqueda de un orden en la naturaleza, un principio absoluto que explique la diversidad de los fenómenos. Esta preocupación, que envuelve a los primeros filósofos, desde los jónicos hasta el atomismo antiguo, se complementa a partir de la sofística y la reacción socrática, con una indagación para encon

(*) Investigador del C.I.U.N.R. Trabajo correspondiente al Informe Anual 1984.

(1) Sobre la evolución de la idea de orden puede verse, por ejemplo, José FERRATER MORA, Diccionario de Filosofía. "Orden", T. II, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, págs. 337 a 340; Jean WAHL, Tratado de Metafísica, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, págs. 635 a 641.

trar un orden unificador en la moral. En Platón, el orden se asocia a la virtud y el desorden al vicio, tanto en el individuo como en el Estado (2). Pero las primeras referencias a la noción de orden pueden ser atribuidas a Aristóteles. Entre las categorías necesarias para considerar el ser genérico aparece la "cualidad", con la que el Estagirita designa la clase de cosa de que se trata, "aquello en cuya virtud los hombres son llamados tales o cuales" (3). Uno de los sentidos de la cualidad se constituye con los "hábitos" y las "disposiciones". Los primeros son más durables -por ejemplo, las virtudes-, mientras que las segundas son más fácilmente mudables -por ejemplo, caliente, frío-. Los hábitos son, en el fondo, disposiciones duraderas, en tanto poseer un hábito supone estar siempre dispuesto de una u otra manera. Ahora bien, en la "Metafísica" Aristóteles llama disposición al "orden de lo que tiene partes", las que pueden expresarse en una relación de lugar, de potencia o de especie (4). Y dando otro sentido a la palabra hábito, en este caso sinónimo de "estado", afirma que "se llama hábito a la disposición según la cual lo dispuesto está bien o mal dispuesto, sea respecto de sí mismo o bien respecto de otro ser", por ejemplo, la salud (5).

Si bien Aristóteles define indirectamente al orden, ya que aparece asociado al hábito, a la disposición y, en última instancia, a la cualidad, arroja suficiente luz acerca de su pensamiento al respecto. El orden aristotélico adquiere un sentido ontológico, en tanto se ubica entre los elementos esenciales de todo ser; no constituye una mera disposición entre partes sino una posición determinada que hace que la cosa sea lo que es. El orden está en la realidad. El hombre lo descubre y se descubre a sí mismo en ese orden.

SAN AGUSTIN: EL ORDEN JERARQUICO

3. El orden y el desorden pasaron luego a ser considerados por la doctrina cristiana, continuadora del pensamiento griego. La visión totalizadora del universo que ella procuraba, asentada en un creador perfecto, requería una explicación sobre el orden de todas las cosas y, fundamentalmente, sobre su desorden. Tal es la tarea que emprende San Agustín, quien dedica al tema dos diálogos, llamados "Del Orden", y vastos pasajes de sus obras. El Obispo de Hipona provee una definición concreta del orden, similar

(2) PLATON, República, trad. Antonio Camarero, 8a. ed., Buenos Aires, Eudeba, 1975, Lib. III, cap. XIII, 404/405; Lib. IV, cap. I, 421; cap. II, 423; cap. XVIII, 444.

(3) Sobre la "cualidad", v. ARISTOTELES, Lógica, "Categorías", caps. 4 y 8; Metafísica, Lib. V, cap. 14, ambas en "Obras", trad. Francisco de P. Samaranch, 2a. ed., Madrid, Aguilar, 1967, págs. 233, 243 a 247, 970/71.

(4) ARISTOTELES, Metafísica, cit., Lib. V, cap. 19, pág. 973.

(5) Ibidem, cap. 20, pág. 974.

a la sugerida por Aristóteles: es la "disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde" (6). Dios es fuente de orden (7) y todo lo dirige con orden pues "nada se engendra, nada se hace sin una causa suficiente que la produce y lleva a su término" (8). Ni siquiera el error es contrario al orden, ya que nadie yerra sin causa (9); tanto el bien como el mal están regidos por el orden divino (10): la corrupción, lo aparentemente "desordenado", cumple la función de resaltar y enaltecer el resto, sólo que considerado individualmente, desconectado del conjunto, resulta repugnante (11). La oposición de los contrarios, bien-mal, vida-muerte, etc.- realiza la belleza del mundo ordenado por Dios (12). El orden, así concebido; genera paz, o sea, la "ordenada concordia", que cuando se derrama sobre todas las cosas, tanto interiores como exteriores al hombre, supone una "tranquilidad del orden" (13). Y también se vincula a la virtud, en tanto ésta es "el orden del amor" (14). Pero en ambos casos aparece la necesaria jerarquía que subyace en todo orden: así, la paz en cada ámbito depende del respeto entre quienes deben mandar y quienes deben obedecer (15), y el amor debe prodigarse según el valor del objeto amado (16).

(6) SAN AGUSTIN, La Ciudad de Dios, XIX, 13, 1, en "Obras de San Agustín", T. XVII, trad. José Morán O.S.A, 2a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1965, pág. 486.

(7) San Agustín afirma que de Dios procede "toda regla, toda forma, todo orden" (Ibidem, V, 11, en "Obras...", T. XVI, trad. Santos Santa Marta del Río y Miguel Fuertes Lanero, 3a. ed., Madrid, BAC, 1977, pág. 321).

(8) SAN AGUSTIN, Del orden, I, 5, en "Obras...", T. I, trad. Victorino Capanaga, 3a.ed., Madrid, BAC, 1957, pág. 699.

(9) Ibidem, I, 6, pág. 701.

(10) Ibidem, II, 1, págs. 727 y 7 y 8, pág. 759.

(11) Ibidem, II, 4, pág. 743. Esta idea agustiniana, llamada por uno de sus traductores, Victorino Capanaga, "principio de la totalidad" (v. "Obras...", cit., T. I, pág. 811), es reiterada en diversos pasajes de su obra. V. por ejemplo De Música, VI, 11, 30; La Ciudad de Dios, XII, 4, en "Obras...", T. XVI, cit., págs. 759/60. En este último caso explica por qué, aunque resulte desagradable para el hombre, el orden entre los seres animales y vegetales indica que los más débiles, sucumben ante los más fuertes.

(12) SAN AGUSTIN, La Ciudad..., XI, 18, en "Obras...", T. XVI, cit., págs. 715/16.

(13) Ibidem, XIX, 13, en "Obras...", T. XVII, cit., pág. 486.

(14) Ibidem, XV, 22, pág. 175.

(15) Ibidem, XIX, 14, pág. 490.

(16) SAN AGUSTIN, Sobre la doctrina cristiana, I, 27, en "Obras...", T. XV, trad. Fr. Balbino Martín, Madrid, BAC, 1957, pág. 93.

Con San Agustín las ideas de orden y desorden conforman una verdadera doctrina, cuyo desarrollo gira alrededor del interrogante de por qué existe el mal en un mundo bajo gobierno divino. La referencia aristotélica de un orden ontológico se ve reforzada por una noción de suma importancia en el pensamiento cristiano: un orden jerárquico. Ella es, a nuestro juicio, la idea esencial en San Agustín; la jerarquía con su vértice en Dios permite abrigar dentro del orden al mal, al desorden, porque desde la perspectiva divina no afecta y hasta mejora al conjunto de lo creado. La única posibilidad de que triunfe el desorden es por el desconocimiento de dicha jerarquía. En otras palabras, el desorden es concebido dentro de un orden jerárquico y, por lo tanto, en última instancia, sólo existe orden; es inmanente al mundo por obra de Dios, porque antes estuvo en el espíritu divino (17) y participa, por ello, de su perfección (18).

SANTO TOMAS: EL PRINCIPIO Y EL FIN DE LAS COSAS

4. En Santo Tomás la doctrina cristiana sobre el orden alcanza una depurada elaboración. La ordenación general del universo asentada en Dios, visión que San Agustín ya había puesto de manifiesto con claridad, es profundizada y dotada de una complejidad tal que resulta sumamente arduo extraer una idea unívoca de orden y de desorden (19). Para Santo Tomás el orden incluye en sí una manera de anterior y posterior; se relaciona con un principio, pues donde éste exista es necesario que haya un orden, pero se encuentra principalmente en las cosas y de ellas llega a nuestro conocimiento (20). Al hablar del orden de la Asunción, aclara la idea diciendo que el orden supone no sólo un principio sino también un medio y un fin (21). Hay dos clases de orden en las cosas: uno "hace que una cosa creada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los acciden

(17) En opinión de Pablo Landsberg, en San Agustín "el orden ya no descansa meramente en sí mismo, como para la Antigüedad, pero tampoco sólo en Dios, y menos en el hombre, donde había de descansar según Kant. Tiene existencia en sí mismo y descansa al propio tiempo en el espíritu infinitamente bueno de la persona divina" (Pablo L. LANDSBERG, La Edad Media y nosotros, trad. J. Pérez Bances, Madrid, Rev. de Occidente, 1925, pág. 86).

(18) Así lo destaca Ferrater Mora para quien el orden agustiniano es una perfección (José FERRATER MORA, op. cit., pág. 338).

(19) Brian Coffey, que ha estudiado la noción de orden en Santo Tomás, elaboró una definición diciendo que es "la disposición de una pluralidad de cosas u objetos de acuerdo con la anterioridad y la posterioridad en virtud de un principio" (Cit. por José FERRATER MORA, op. cit., pág. 338).

(20) SANTO TOMAS DE AQUINO, Suma Teológica, 2-2, q. 26 a. 1, trad. Francisco Barbado Viejo O.P. (dir.), Madrid, BAC, 1959, T. XVII, págs. 846/48.

(21) Ibidem, 3, q. 6 a. 1, T. XI, Madrid, BAC, 1960, pág. 277.

tes a la substancia y cada cosa a su fin", y el otro "hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios"(22). En el hombre, en cambio, observa un triple orden que podría llamarse orden racional, orden social y orden teológico, en los que las acciones deben conformarse, respectivamente, a la razón, a la ley humana y a la ley divina (23). El pecado transgrede dichos órdenes y es, por tanto, un acto desordenado que merece una triple pena de la conciencia, de la sociedad y de Dios (24). Lo ordenado se integra en una jerarquía, que puede contar con diversos órdenes, sin que pueda concebirse un orden que no pertenezca a una jerarquía. Esta es definida como un principado, esto es, como "una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe". Aunque en una ciudad pueda haber muchos órdenes (jueces, militares, labradores, etc.), bien pueden reducirse a tres "en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin": ellos son la "clase alta", la "clase ínfima" y la "clase media". En suma, "el orden puede tomarse de dos modos: por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden, o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía"(25).

Se ve bien claro, pues, a nuestro juicio, que el pensamiento tomista sobre el orden y el desorden es la mayor respuesta que el cristianismo de todos los tiempos haya dado sobre dichos temas. Y hasta podrían citarse solamente las afirmaciones del Aquinatense para resumir la concepción medieval sobre el orden del mundo. Lo que en San Agustín aparecía como una visión de conjunto cuyas irregularidades interiores se resolvían siempre con referencia al todo armónico y, en última instancia, a Dios, adquiere en Santo Tomás una nueva inserción, en la cual las partes de ese todo, lo creado, reciben una explicación mayor de su sentido (26). Lo que surge es la visión tomista de un cosmos donde cada pieza es un engranaje, sea el hombre, sean las cosas, sea la sociedad, conformando una multiplicidad de órdenes, pero referidos, en definitiva, a la jerarquía divina (27). El orden tomista es, pues, una compleja relación de principio y fin, entendidos como el origen y el destino último de cada cosa. El desorden es posible si se contraría dicho orden; el pecado aparece así como el supremo acto desordenado, ubica

(22) Ibidem, 1, q. 21 a. 1, T. I., 3a. ed., Madrid, BAC, 1964, pág. 748.

(23) Ibidem, 1-2, q. 72 a. 4, T. V, Madrid, BAC, 1954, pág. 622.

(24) Ibidem, 1-2, q. 87 a. 1, pág. 861.

(25) Ibidem, 1, q. 108 a. 2, T. III (2ª), Madrid, BAC, 1959, pág. 848. V. También, 1 q. 108 a. 1, p. 845.

(26) Según Landsberg, Santo Tomás llega al pleno equilibrio entre la idea de Dios y la idea del orden, equilibrio que luego pierden sus sucesores. (Pablo L. LANDSBERG, op.cit., pág. 101).

(27) Al respecto puede verse Johannes HIRSCHBERGER, Historia de la filosofía, T. I, trad. Luis Martínez Gómez, S.I., 4a. ed., Barcelona, Herder, 1971, pág. 399.

do fuera del orden y no dentro de él como afirmaba San Agustín, pero que recibe una sanción inmediata de todos los planos en que el conjunto resulta afectado. En suma: Santo Tomás armoniza el orden y el desorden bajo otras premisas pero cabe destacar también que su "mundo" traduce una imagen de pesadez, donde nada es azaroso y en el cual las posibilidades humanas de descubrimiento de nuevos órdenes parecen estar notoriamente cercenadas (28).

DESCARTES: EL ORDEN EN EL PENSAMIENTO

5. Las transformaciones en la visión del mundo que produjo el advenimiento de la modernidad se reflejaron también con nitidez en la idea del orden y el desorden. Aquello que el realismo aristotélico-tomista había ubicado principalmente fuera del yo, cambia de "habitat" con Descartes para trasladarse al interior del hombre. El orden inmanente a las cosas es puesto en duda suplantándose por el orden de los pensamientos. La contundente afirmación cartesiana: "todo el método consiste en el orden y la disposición de los objetos sobre los cuales hay que centrar la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad" (29), no deja dudas. A ello cabría agregar la tercera de sus máximas de "moral provisional" en la que se propone "cambiar mis deseos antes que el orden del mundo" (30). Para Descartes una de las principales reglas del método es la conducción ordenada de los pensamientos desde los objetos más simples hasta los más complejos, "suponiendo, incluso, un orden entre los que no se preceden naturalmente" (31). Hay, pues, dos maneras de acceder a un orden: uno, por la observación del orden existente en el objeto mismo, y otro, mediante la invención de un orden mental que permita conocerlo (32). Las fuentes más seguras de orden son las artes menores (artesana, bordados, etc.) y la aritmética, pues "ellas responden enteramente a la capacidad del conocimiento humano" y, por lo tanto, presentan innumerables órdenes claros y distintos; observarlos cultiva el espíritu, con la condición de no tomar prestado el conocimiento, "antes bien lo saquemos de nosotros mismos" (33).

(28) En este sentido, puede verse José GALLEGOS ROCAFULL, El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, 2a. ed., México, Jus, 1947, pág. 35.

(29) René DESCARTES, Reglas para la dirección de la mente, Regla V, trad. Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Hyspamérica Orbis, 1983, pág. 165.

(30) René DESCARTES, Discurso del método, III, trad. Antonio Rodríguez Huéscar, Buenos Aires, Hyspamérica/Orbis, 1983, pág. 65.

(31) Ibidem, II, pág. 60; VI, pág. 107; Reglas..., cit., Regla IV, pág. 164; Regla VII, págs. 177/78.

(32) Ibidem, Regla X, pág. 192.

(33) Ibidem, págs. 191/92.

Descartes busca, afanosamente, garantizar su filosofía; para ello apela a un orden metódico que le evite los riesgos del error, en una suerte de seguridad intelectual, protector de un racionalismo temeroso de fracasar. Aparecen en el pensamiento cartesiano los primeros indicios de lo que puede llamarse, en términos de Ferrater Mora (34), proceso de "desontologización", de la idea de orden, esto es, la separación entre lo que es y su orden y su desorden. Pero cabe aclarar que al estar la preocupación esencial de Descartes en el conocimiento, en el que no sólo existe orden sino que es preciso suponerlo para mejor conducirse, subsiste ahora en él una estructura cuyo orden es indiscutiblemente ontológico: ella es el "yo pensante", la "cosa" pensante, porque allí pensamiento y realidad pensada son una y la misma cosa. Del mismo modo, en la idea de Dios, en tanto ser perfecto, se comprende la existencia (35), lo cual también equivale a admitir un orden ontológico en el pensamiento de Dios. Pero en el mundo exterior, no puede tenerse a juicio de Descartes, seguridad de un orden y, si bien a veces lo menciona, se trata de un orden confuso. Justamente el método debe hacerlo claro y distinto (36).

SPINOZA: EL ORDEN COMO LO UNICO

6. La radicalización del pensamiento de Descartes en la obra de Spinoza tuvo también sus consecuencias sobre la evolución de los conceptos de orden y desorden. Para el filósofo holandés "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas" (37), con lo cual la duda cartesiana sobre el orden del mundo comienza a disiparse. La afirmación de Spinoza proviene de la identificación de sustancia pensante y sustancia extensa en Dios, de quien como sustancia única, como "naturaleza naturante", deriva el universo de las cosas particulares, la "naturaleza naturada", que no son más que modos de expresión de los atributos divinos (38). Así, "ya concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la Extensión, bajo el atributo del Pensamiento o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, una sola y misma conexión de causas, es decir las mismas cosas dedu-

(34) José FERRATER MORA, op. cit., pág. 338.

(35) René DESCARTES, Discurso..., cit., IV, pág. 75.

(36) Según Rodríguez Huéscar, esa apertura del yo al exterior fundamenta su tesis de que Descartes, si bien abrió ampliamente las puertas al idealismo, no puede ser él considerado un idealista (Antonio RODRIGUEZ HUESCAR, Prólogo al Discurso del método, cit., págs. 26 a 28).

(37) Baruch de SPINOZA, Ética, II, Prop. VII, trad. Juan Carlos Bardé, Buenos Aires, Perlado, 1940, pág. 61.

(38) Ibidem, I, Prop. XV a XXIX.

ciéndose las unas de las otras" (39). Hay, pues, en la naturaleza cognoscible por el hombre un único orden, manifestado en causalidades, en deducciones matemáticas de cosas e ideas identificadas (40). El desorden sólo es posible en virtud de un conocimiento confuso, parcial, del orden universal necesario, error en el cual cae el nombre por seguir sus percepciones sensoriales, que determinan un sometimiento a las pasiones (41). La razón y la intuición aseguran, en cambio, el camino hacia la captación del orden (42).

Con Spinoza el concepto de orden vuelve al plano ontológico, del que lo había sacado, al menos parcialmente, Descartes. Pero la diferencia con el pensamiento aristotélico y cristiano radica en que el universo spinociano no contiene un sentido de finalidad; Dios está planteado como causa no diferente, sino idéntica a lo causado. Por lo tanto, para llegar a él no hay más que comprender el orden del mundo tal como es, con un método racional-intuitivo. Es decir, que el hombre llega a Dios más mediante el conocimiento de un orden de causas que a través del desarrollo hacia un fin. El desorden, para Spinoza, carece de entidad; en realidad, sólo puede hablarse de una ignorancia del orden. Su férreo esquema deja, además, sin alternativas a la libertad humana (43).

LEIBNIZ: EL ORDEN Y EL DESORDEN PREESTABLECIDOS

7. La elaboración racionalista de Leibniz busca superar la visión spinociana y ofrece una nueva perspectiva de las ideas de orden y desorden. El filósofo alemán distingue entre el orden universal y los órdenes particulares. El primero es perfecto y necesario; los otros son pura contingencia establecida entre las criaturas, pero que, en última instancia se subordinan a aquel, pues "nada ocurre en el mundo que sea absolutamente irregular"

(39) Ibidem, II, Prop. VII, Esc.

(40) "Un círculo existente en la Naturaleza y la idea del círculo existente, la cual existe también en Dios es una sola y misma cosa que se explica mediante atributos diferentes" (Idem).

(41) Ibidem, II, Prop. XXIV a XXXI, XXXV y XXXVI; IV, Prop. XXXVII, Esc.

(42) Ibidem, II, Prop. XL, Esc. 2; Prop. XLIV.

Tiene razón Paolo Lamanna cuando dice que en Spinoza, en tanto identifica la idea con la cosa, el problema del conocimiento deja de ser tal en lo que se refiere al paso de la idea a la cosa: "no puede haber distinción entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, sino en el sentido de conocimiento oscuro y confuso y conocimiento claro y distinto" (E. Paolo LAMANNA, Historia de la Filosofía, III, Trad. Oberdan Caletti, 2a. ed., Buenos Aires, Hachette, 1979, pág. 134).

(43) A juicio de Ciro Caldani, el panteísmo de Spinoza condujo a la negación de Dios en la era contemporánea: "Todo es Dios, Dios es todo, Dios es nada" (Miguel Angel CIURO Cالدانی, Spinoza tres siglos después, en diario "La Capital", Rosario, 21/2/77, pág. 4).

(44). El universo se encuentra ordenado pues Dios, como mónada perfecta, ha realizado la unidad de la diversidad, esto es, ha creado una multitud in finita de sustancias simples, cuyas aparentes diferencias, no son más que distintas perspectivas de un solo universo (45). Por ese medio, se obtienen "la mayor variedad posible con el mayor orden posible", es decir, "cuanta perfección es posible" (46). Además, Dios ha escogido el mejor de los órdenes posibles, pues su sabiduría conoce todas las posibilidades, su bondad elige la mejor y su poder la realiza (47). La consecuencia es que todas las sus tancias simples, las mónadas, se desenvuelven en función de una "armonía preestablecida" que les viene del creador, sin que entre ellas puedan influir se o alterarse (48), por lo que no puede concebirse "caos ni confusión sino en apariencia" (49), ni nada fuera del orden, ni aún los milagros (50). El mal del mundo puede explicarse como resultado de un acto de voluntad particular de Dios, que si bien constituye una excepción a sus actos de voluntad general, permite la obtención de un bien mayor, "de manera que, al fin, se encuentra más perfección en toda la serie que si todo el mal no hubie se ocurrido" (51).

La idea del orden concebido ontológicamente aparece en Leibniz como una refinada construcción fundada en la razón. El desorden sólo es posible en lo particular pero siempre resulta corregido por la armonía del total; para ello no es necesaria la intervención divina, pues todo está previsto desde el principio, hasta el mismo desorden. Se puede afirmar, entonces, que para

(44) Gottfried LEIBNIZ, Discurso de metafísica, VI, en "Tratados Fundamentales", 1a. serie, trad. Vicente P. Quintero, 2a. ed., Buenos Aires, Losada, 1946, pág. 99.

(45) Gottfried LEIBNIZ, Monadología, 57, en "Tratados...", cit., pág. 71, "Discurso...", XIV, en "Tratados...", cit., pág. 112; Principios de la Naturaleza y de la Gracia, fundados en Razón, 12, en "Tratados...", cit., pág. 88.

(46) Gottfried LEIBNIZ, Monadología, 58, en "Tratados...", cit., pág. 71.

(47) Ibidem, 55.

(48) Ibidem, 7, pág. 60. Ver además, 78, p. 76; "Discurso...", XIV, en "Tratados...", cit., pág. 112.

(49) Gottfried LEIBNIZ, Monadología, 69, en "Tratados...", cit., pág. 74; Del origen radical de las cosas, en "Tratados...", cit., págs. 173 y ss.

(50) Gottfried LEIBNIZ, "Discurso...", VII y XV, en "Tratados...", cit., págs. 100 y 114/5.

(51) Ibidem, VII, págs. 100/01.

Leibniz el desorden existe, aunque más no sea desde el punto de vista de las sustancias particulares, pero que es inocuo para desviar el orden general, más aún, desde esta última perspectiva, es inexistente. De ello pueden extraerse algunas consecuencias. En primer lugar, el optimismo leibniciano, desplegado en todas sus obras, basado en la idea de que el orden universal es el mejor posible, traduce un conservadurismo radical asentado no sólo en la causalidad de las cosas sino también en su finalidad. Por otra parte, como en Spinoza, el determinismo universal condiciona la voluntad humana, bien que para Leibniz, fiel a una concepción mecanicista y metafísica (52), cada mónada actúa espontáneamente en el desarrollo de su sustancialidad, dispone de libertad, sin que ello signifique la ruptura de la "armonía preestablecida". La "prisión" de Spinoza, parece haberse convertido en una "libertad condicional".

KANT: LA RAZON COMO ORDENADORA

8. La constante indagación del idealismo sobre las posibilidades de la razón humana permite a Kant reubicar el orden y el desorden. Sus palabras no dejan dudas: "nosotros mismos somos los que establecemos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos 'naturaleza', siendo imposible hallarlos en ella si no los tuviéramos y existieran primitivamente en nuestro espíritu" (53). En otras palabras, el orden está en nuestra mente y gracias a él puede conocerse un objeto de la experiencia. En el campo de la intuición sensible dicho orden "a priori" consiste en formas -el Espacio y el Tiempo-, que permiten captar la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones (54). En última instancia, para Kant, la forma de la Sensibilidad que ordena los fenómenos en general, tanto los externos como los internos, es el Tiempo, pues condiciona a ambos, mientras que el Espacio sólo es forma ordenadora de los objetos externos (55). El fenómeno así percibido por nuestra Sensibilidad necesita ser pensado, función que cumple el Entendimiento mediante nuevos ordenadores: los conceptos (56). Ellos realizan la "síntesis" de la diversidad necesaria para el conocimiento; son las llamadas "categorías" (57). En tanto el Entendimiento se ocupa de observar los fenómenos

(52) Para Windelband, "la conciliación de las concepciones del mundo mecanicista y teleológica y, con ello, la alianza de los intereses científicos y religiosos de su época, constituye el 'Leitmotiv' del pensar leibniciano" (Wilhelm WINDELBAND, Historia General de la Filosofía, trad. Francisco Larroyo, Barcelona, El Ateneo, 1970, pág. 368).

(53) KANT, Crítica de la Razón Pura, trad. José del Perojo, 8a. ed., Buenos Aires, Losada, 1976, T. I, pág. 256, secc. 3a. de la primera edición de la obra hecha por el autor.

(54) Ibidem, pág. 173.

(55) Ibidem, pág. 186 y pág. 241 (1a. edición).

(56) Ibidem, págs. 211 y ss.

(57) Ibidem, págs. 221 y ss. Ver también págs. 266/67.

para descubrir aquello que regla sus relaciones puede definírselo como la "facultad de las reglas". Yendo más allá aún, afirma Kant que el Entendimiento no sólo es la facultad de establecer leyes por la comparación de fenómenos, sino que "es una legislación para la naturaleza, es decir, que sin él, no habría naturaleza, unidad sintética de lo diverso en los fenómenos según reglas" (58). Más allá de la Sensibilidad y el Entendimiento continúan realizándose operaciones ordenadoras: son las que lleva a cabo la Razón cuando organiza los conceptos en sistematizaciones absolutas, llamadas "ideas". Con ellas el espíritu intenta saltar el cerco de la experiencia y alcanzar lo incondicionado, la realidad en sí, el alma, el universo, Dios. Pero por lo mismo que estas sintetizaciones supremas se hallan fuera de la experiencia, la conclusión es que son inabordables por la vía del conocimiento racional (59).

El orden aparece en Kant como una cierta regularidad de las relaciones entre los fenómenos (60), existente en la razón pura. Esta se define como la facultad ordenadora del sujeto cognoscente, que se perfecciona a través de distintos grados buscando sintetizar aún aquello que se halla fuera de la experiencia. Similar facultad posee la razón práctica que, dirigida no ya al conocer sino al obrar, permite a la libertad humana alcanzar su orden a través de la ley moral. El hombre no es el creador del mundo pero es indudablemente su ordenador. A su manera, Kant resuelve el problema del desorden que tanto había preocupado a pensadores anteriores. No puede existir desorden pues sólo con su orden la mente humana se halla en condición de conocer y obrar y si existiera, nada podría decir de él la razón. La pureza así alcanzada es otra de las muestras del agigantamiento del hombre racional.

COMTE: EL ORDEN Y EL DESORDEN SOCIALES

9. La idea de orden aparece en Comte vinculada al estudio de la sociedad que él bautizara "sociología" o "física social". Distingue una estática y una dinámica sociales; la primera es el estudio de las leyes de la coexistencia dentro de la sociedad y desemboca en una teoría del orden espontáneo; la segunda se propone abordar las leyes de la sucesión de los fenómenos sociales y elabora una teoría del progreso, en la cual el orden adquiere

(58) *Ibidem*, págs. 256/57 (1a. edición).

(59) *Ibidem*, T. II, "Dialéctica Trascendental", págs. 45 y ss. Diferenciando a Kant del ateísmo, dice Friedrich Jodl que "la profunda convicción que sirve de base a toda la dialéctica trascendental es que las dificultades que ahí se ponen de relieve no se presentan con el carácter de errores casuales o pasajeros ni de falsos pasos, sino que revelan en sí una contradicción necesaria inherente a la esencia de la actividad del conocimiento humano" (Friedrich JODL, *Historia de la Filosofía Moderna*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1951, págs. 442/43).

(60) En este sentido puede verse E. Paolo LAMANNA, *op. cit.*, pág. 384.

desarrollo en el tiempo (61). Comte se propone compatibilizar las ideas de orden y progreso que hasta ese momento aparecían como inconciliables puesto que "ningún orden real se puede establecer, ni sobre todo durar, si no es plenamente compatible con el progreso; ningún gran progreso estaría efectivamente consumado si no tendiera en última instancia, a la evidente consolidación del orden (62). Observa Comte en las sociedades modernas que el orden es la bandera de los espíritus retrógrados, mientras que el progreso es sostenido por las doctrinas críticas y anarquistas (63). En su famosa "ley de los tres estados" de la humanidad (64), a la política teológica corresponde la idea de orden, a la política metafísica la idea de progreso y la política positiva es la encargada de realizar la conciliación (65).

Es preciso vincular la idea de orden en Comte con su concepción positivista de la ciencia y la filosofía (66). En tanto las causas y esencias de los fenómenos no pueden ser conocidas, el orden que puede establecerse en los hechos es sólo relacional, de regularidades y de sucesión entre ellos. Aunque es grande la influencia del fenomenalismo kantiano, en especial en lo referido a la metafísica, Comte presenta en la "física social" un orden real, observable en los hechos y las cosas, lo cual marca una diferencia notable con el orden compuesto sólo de formas, que había concebido Kant. Por otra parte, el orden social para Comte se basa en la organización familiar y, tanto dentro de ella como en el ámbito de la nación, supone jerarquías, esto es, relaciones de mando y obediencia invariables (67). El desorden no es, pues, equiparable al orden ya que el orden y el progreso son espontáneos y la voluntad humana poco puede hacer para desviarlos (68). En suma, el desorden social sólo es transitorio. El mecanicismo de Comte pretende disolver científicamente los conflictos entre reaccionarios y revolucionarios de su época. Pero en la sociología, que ha contribuido a fundar la voluntad humana tiene límites tan severos como los que le habían fijado algunas concepciones teológicas y metafísicas.

(61) Auguste COMTE, Cours de Philosophie Positive, T. 4, 48e., Leçon, Paris, Schleicher Frères, 1908, pág. 192.

(62) Ibidem, 46e. Leçon, págs. 5/6 (traducción propia).

(63) Ibidem, pág. 6.

(64) Ibidem, T. 1, 1907 1ère. Leçon, págs. 1 y ss.

(65) Ibidem, T. 4, 46e. Leçon, págs. 7 y ss. y 48e. Leçon, págs. 169/70.

(66) Ibidem, T. 1, 1ère. Leçon, págs. 8 y ss.

(67) Ibidem, T. 4, 50e. Leçon, págs. 283 y ss.

(68) Ibidem, pág. 305.

BERGSON: EL DESORDEN Y LOS DOS ORDENES

10. Desde la óptica de su filosofía vitalista, Bergson aporta un nove doso planteo sobre el orden y el desorden. En primer lugar, observa que el problema esencial de la teoría del conocimiento es saber el motivo y las condiciones por los cuales la realidad se somete a un orden (69). De ello se infiere que la idea de desorden, en tanto ausencia de dicho orden, asume un rol central y prioritario en las cuestiones gnoseológicas (70). Bergson acepta la tesis kantiana de que el Espacio es una noción preexistente en nuestra sensibilidad. Pero la explicación de este hecho, a su juicio, debe hacerse desde otro punto de vista, basado en un concepto del Tiempo como duración que, por lo demás, es un pilar básico del pensamiento bergsoniano. De tal manera, la relación entre el espíritu y las cosas, determinante para el conocimiento, se produce por un mismo movimiento vital, que crea, a la vez, la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas. Esto es, no hay armonía preestablecida entre sujeto cognocente y objeto, ni imposición de uno a otro, sino adaptación progresiva hasta alcanzar una forma co mún (71). El orden de las cosas es, pues, creado por dicho movimiento y reen contrado luego por el espíritu (72). Ahora bien, el orden que puede alcanzar la ciencia es contingente, en virtud de que el espíritu está imposibilitado de comprender la totalidad de las cosas y situarlas donde corresponde; sólo le es dado plantear los problemas uno a uno (73). Subsiste, sin embargo, la cuestión del desorden. Bergson parte del hecho de que la ausencia de un or den no es comprobable y que siempre que se habla de desorden es porque se ha encontrado un orden diferente del que se buscaba (74). Esta aparente diversidad de órdenes se reduce finalmente a dos, esto es un orden vital, querido, y un orden automático, inerte. La razón es que el espíritu puede marchar en dos sentidos opuestos: o bien su progreso es natural, creación co ntínua y libre, bajo la forma de la "tensión", o bien se detiene e invierte esta marcha adquiriendo la forma de "extensión". En el primer caso, el or den es vital -por ejemplo, una obra musical-, mientras que en el segundo caso, el orden es automático -por ejemplo, los fenómenos astronómicos- (75). Aunque distintos, ambos órdenes hacen que nuestra experiencia se repita y nuestro espíritu generalice, pero la diferencia estriba en que en el orden

(69) Henri BERGSON, L'evolution créatrice, 77e. éd., Paris, Presses Universitaires, 1948, págs. 221 y 232.

(70) Ibidem, pág. 221.

(71) Ibidem, págs. 205/07.

(72) Ibidem, pág. 217.

(73) Ibidem, pág. 208.

(74) Ibidem, págs. 222/23 y 234 y ss.

(75) Ibidem, págs. 224/25.

automático o físico las mismas causas producen el mismo efecto, en tanto que en el orden vital se asegura la estabilidad de los efectos aunque exista variación en las causas. De allí, la idea de un orden general de la naturaleza, comprensivo a la vez de la vida y de la materia, que se expresa en leyes en el dominio de la materia inerte y en géneros en el dominio de la vida (76). Para Bergson, estas dos especies de órdenes han sido confundidos permanentemente tanto por el dogmatismo de la filosofía antigua como por el relativismo moderno (77), con la consecuencia de que la teoría del conocimiento no ha aclarado del todo por qué existe orden y no desorden en las cosas. En suma: lo que se llama desorden no es más que la ausencia de alguno de los órdenes mencionados y, consecuentemente, la presencia del otro; por otra parte, "la pretendida ausencia de todo orden es en realidad la presencia de los dos con el agregado, además, del balanceo del espíritu que no se posa definitivamente ni sobre uno ni sobre otro" (78), generando así la idea de lo incoherente (79).

El planteo de Bergson no es el único que se ha efectuado en el curso de este siglo en materia de orden y desorden (80), pero es, sin duda, uno de los más importantes que puedan encontrarse en la filosofía contemporánea. En primer lugar, porque refleja la trascendencia del tema para el pensamiento filosófico, en especial, en la teoría del conocimiento, esclareciendo aspectos poco explicitados en obras anteriores. Pero además, por constituir una respuesta espiritualista frente al mecanicismo y determinismo que campeaba en las ideas del siglo XIX. El "impulso vital" bergsoniano pretende recuperar el sentido profundo de la presencia del hombre en el cosmos, en el cual sea posible su libertad creadora, desarrollándose en un orden de vida, diferente del orden geométrico de la materia sin vida.

(76) *Ibidem*, págs. 226/27.

(77) *Ibidem*, págs. 228 y ss.

(78) *Ibidem*, págs. 234/35 (traducción propia).

(79) *Ibidem*, pág. 237.

(80) Por ejemplo, merece citarse también a Hans Driesch, cuya teoría del orden -llamada "metódico-solipsista"- parte de la intuición elemental de que el Algo del cual se tiene conciencia está ordenado. La lógica se encargará luego de decir en qué consiste dicho orden, sin cuestionarse si dicho Algo existe "en sí", pues lo que le interesa es que exista "para mí". Pero a contrario de Kant, el orden existe en el objeto. Un resumen de esta teoría puede verse en Hans DRIESCH, *Metafísica*, trad. Moisés Sánchez Barrado, Barcelona, Labor, 1930, págs. 28 y ss.

REFLEXION FINAL

11. La cuestión del orden y del desorden, como se ha visto, hace a la esencia misma de toda problemática filosófica. Por cualquier camino que los hombres busquen una explicación del cosmos surge el interrogante por aquello que aparece o se concibe ordenado y desordenado, ya esté más acá o más allá de la verdad que desean encontrar. Por ello es certero Lecourt cuando dice que la palabra clave de la ontología, el Ser, es el Orden, el "Orden de los órdenes", que el pensamiento occidental ontologizante ha intentado sin cesar establecer (81). Pero dicho "Orden de los órdenes" entendido como un "ordenamiento de los seres fundados en el Ser, determinados y destinados por el Ser", al que Lecourt quiere superar proponiendo una nueva práctica filosófica contra todo Orden, contra la posibilidad de anclarse en una ontología aunque sea dialéctica, (82), constituye, a nuestro juicio, una suerte de "condena" para el pensamiento humano. El hombre contiene en sí una formidable incitación hacia la verdad, cuya inabordable plenitud lo obliga a fraccionar el objeto del conocimiento para posibilitar una respuesta cierta. El désfraccionamiento de Lecourt, aunque valioso para vencer transitoriamente los obstáculos de la mente por su propia imperfección, llevado al infinito colisiona con aquella ansiedad humana que sólo se calma -aunque más no sea fugazmente- cuando alcanza un Orden. Siglos de reflexión parecen demostrarlo.

(81) Dominique LECOURT, El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado, trad. Julio Ardiles Gray y Margarita N. Mizraji, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1984, pág. 253.

(82) Ibidem, págs. 253/54.