

ORDEN

- I. Exposición de conjunto
- II. Resumen histórico

I. *Exposición de conjunto*

Todo orden es una \rightarrow unidad, pero no una unidad absoluta, sino relacional. En cada orden hay una multiplicidad de miembros vinculados en una unidad por medio de relaciones. La unidad lograda mediante una ordenación no necesita ser cerrada; puede ser una unidad «abierta», es decir, no estar constituida por una delimitación externa o interna, sino por la serie regulada de relaciones o respectos de sus miembros.

Los *presupuestos* para que haya un orden son los siguientes: primero, que *exista* aquello que sirve de material y configura a dicho orden; segundo, que ese material conste de elementos *distintos*; tercero, que sea relacionable u *ordinabile*. «Ad hoc autem quod aliquem habeat ordinem oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum, et utrumque ordinabile ad aliud» (Santo Tomás, *De Pot.* VII, 11). La filosofía medieval, prolongando la \rightarrow patrística, desarrolló tales presupuestos del orden con el apoyo de esta frase del libro de la Sabiduría: «omnia in mensura, numero et pondere disposuisti» (Sab 11,20). Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura formulan precisiones al respecto (cf. una compilación en la obra de H. Krings *Ordo*, Halle 1941, 86ss, 128ss). *Mensura* significa la medida y el modo ontológico conforme al cual a cada ente le está adjudicado su lugar entitativo (cf. la definición agustiniana: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio» [*Civ. Dei* XIX, 13]). *Numerus* significa la determinación que constituye el fundamento de su distinción de los demás entes. Por tanto, la distinción no sólo no es un impedimento, sino que es un presupuesto del orden. *Pondus* significa la tendencia e inclinación sustancial del ente a su posible plenitud entitativa (*finis proximus*), a los otros entes (*inclinatio ad invicem*) y la tendencia al último fin (*finis ultimus*). A través de estos tres aspectos, que son los aspectos del origen, forma y sentido del ser, se muestra el ente no sólo formalmente «en cuanto ente», sino en la plenitud de su bondad, sobre todo cuando el conjunto de los entes, el Universo, es concebido como algo *ordinatum* y, por tanto, como *ordo universi*. Si, según la doctrina de santo Tomás, el ser es *bonum*, el *ordo universi* es lo *optimum*. («Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius» [*Contr. Gent.* II, 39,6]).

Pero no basta concebir el orden como una disposición accidental de unidades ontológicas absolutas. Tal ordenación sería casual y permanecería exterior al material de que se compone. Por ello, además de los presupuestos necesarios para el orden (*ens distinctum et ordinabile*), hay que investigar

las *condiciones ontológicas* de la posibilidad del orden, las cuales deben radicar en el modo de ser de los entes mismos. Si se quiere pensar el orden de un modo esencial, no se puede concebir el ser de este *ens ordinabile* como un *esse brutum*, sino que debe verse en el modo de ser del ente mismo la posibilidad de una correlación y adecuación mutua. El problema del orden afecta, pues, al estudio de la estructura trascendental del ente. ¿Cómo sería el ente capaz de relación y orden si no estuviese predispuesto esencialmente para la relación y no tuviese en sí mismo una estructura relacional? ¿Cómo podría tener sentido para otros entes y aparecer en una comunidad de sentido si no fuese su estructura entitativa una estructura de sentido? ¿Cómo podría ser miembro de un orden si no fuese la *ordenabilidad* un carácter esencial de su ser? Por eso se ha preguntado qué relación tiene el concepto de orden con los trascendentales y si tiene en sí mismo carácter trascendental (cf. A. Krempel, G. de Lauriers; H. Krings, *Ordo*, 54-60). Aunque el concepto de *ordo* no puede ser incluido entre los trascendentales clásicos, les está muy cerca y guarda con ellos una indisoluble correlación. A esta conexión alude formalmente la deducción de los modos trascendentales realizada por Tomás de Aquino (*De Ver.* I, 1). Para determinar los *nomina transcendentia*, santo Tomás considera el *ens* (en sentido de *actus essendi*) en relación consigo mismo (*in se*) y en su ordenación a otros (*in ordine ad aliud*); en el primer modo de consideración se obtienen los trascendentales *res* y *unum*; en el segundo, *aliquid*, *bonum* y *verum*. Los trascendentales surgen, pues, en primer lugar por la relación reflexiva del ser sobre sí (reflexividad) y por la ordenación proyectiva hacia otros seres (ordenabilidad). Pero esto significa que el *ens* es entendido como originariamente relacional. El análisis trascendental del *actus essendi* muestra que no se puede empezar por poner el ser de modo absoluto para, en un segundo momento, agregarle relaciones; por el contrario, la relacionabilidad y la ordenabilidad constituyen un carácter originario del *ens ut ens*.

La esencia del orden no radica, pues, en la mera disposición de unos materiales absolutos, sino en la unidad relacional en que se halla el ente respecto a sí mismo y a los otros entes por virtud de su ser. Todo ente en cuanto tal está siempre inserto en un entramado de ordenaciones. Todo ente forma un orden, y también cada una de sus partes. El paso sucesivo de una parte a la parte de la parte no conduce —ya que el orden es un carácter originario del ser— a partes primeras y absolutas (es decir, indivisibles: «átomos»), sino que toda parte pensable, hablando ontológicamente, está siempre constituida como un orden. Ahí reside la diferencia entre el concepto empírico y el trascendental de orden. El concepto empírico presupone un material que está ordenado o es ordenado; el orden es algo *a posteriori*. Entendido trascendentalmente, el orden es concebido como algo constitutivo del ente mismo; entonces el orden es, *a priori*, *ordo originis*.

Las condiciones y presupuestos del orden abren la posibilidad trascendental y real de ordenaciones y orden. El orden es *realizado* por el espíritu. La vida libre del espíritu (→ libertad) se realiza particularmente en el hecho de suscitar relaciones y unidad. La frase de santo Tomás —que se remonta

a Aristóteles (*Metaph.* A 2; 982a 17)— «sapientis est ordinare» (*Contr. Gent.* I, 1) se convirtió en un lema del pensamiento filosófico sobre el orden. El orden supremo es, por tanto, aquel mediante el cual el espíritu está en unidad consigo mismo y con otros seres espirituales: el orden del amor. El origen primero de todo orden es el espíritu de Dios. Los pensadores medievales explican que Dios se halla *extra y supra omnem ordinem* (→ Dios, I), pero entienden teológicamente la vida divina mediante el concepto de *ordo originis* («iste ordo est in divinis»: Alberto Magno, *In Sent.* XX, 7), el orden del surgimiento de las hipóstasis divinas. (Toda otra clase de orden, como el de la esencia, de la dignidad, del → tiempo, de las causas, etc., es rotundamente rechazado). Todo orden fluye de la vida de Dios así entendida o, más exactamente, del *verbum sapientiae*. «Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praecogitatus in intellectu ipsius» (*Contr. Gent.* III, 99,4).

De aquí se deduce que todo orden es de origen espiritual. «Oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat» (*ibid.* II, 24). Todo orden se debe a la → sabiduría de un ser cognoscente. Ordenes espirituales son, en general, aquellos mediante los cuales el espíritu se sitúa, desde diferentes perspectivas, en unidad consigo mismo (orden moral, orden jurídico, orden axiológico, etc.). En tales órdenes (en cierta medida, *ordines ordinantes*), el espíritu es originariamente libre en cuanto a su actividad; los vínculos que establecen estos órdenes son los vínculos por los cuales el espíritu está vinculado a su propio ser reflexivo. Así como los órdenes espirituales posibilitan y expresan esencialmente la vida del espíritu, así las ordenaciones políticas, sociales y demás de tipo institucional constituyen la base que posibilita y representa históricamente al espíritu. Pero esta «posibilitación» es mal entendida si se pierde de vista algo esencial, a saber: que el origen de estas mismas ordenaciones es la vida libre del espíritu, que abre con ellas la posibilidad histórica de su misma existencia. Así, pues, la relación entre libertad y orden se presenta en el sentido de que la libertad del espíritu es origen del orden, y no viceversa. Pero los órdenes, los supratemporales y los temporales, son esencialmente expresiones de la libertad. En ellos viene el espíritu a la → existencia; sin ellos, la libertad del espíritu, falta de existencia, se consume en sí misma. En el hecho de que los procesos de la → naturaleza siguen determinadas leyes o parecen seguirlas descubre el espíritu los órdenes de la naturaleza viviente e inanimada. El «orden natural» es la unidad —previamente captada por el pensamiento— que forman todos los procesos naturales sobre la base de unas leyes comunes (no sobre la base de una limitación temporal o espacial).

El problema del orden afecta a todos los ámbitos del pensamiento y de la acción humana. Su peculiar alcance ontológico y metafísico radica en el hecho de que en toda reflexión sobre el orden va implícita una determinada relación de ser y espíritu. Dado que el ser es pensado como algo en sí mismo *ordinabile* y todo ente es considerado como inserto en un determinado orden, el ser tiene un carácter espiritual. Pero el espíritu, en cuanto es considerado esencialmente como *ordinans*, no está determinado en sí como reflexión

absoluta, sino como espíritu existente que se refleja en algo distinto de sí, y de este modo se afirma en la existencia. El ser y el espíritu tienen su unidad originaria en el concepto de orden.

II. *Resumen histórico*

El desarrollo del problema del orden está estrechamente relacionado con el desarrollo de la problemática del ser y del espíritu, y no raras veces permanece implicado en ésta, de modo que no llega a una expresión temática. Pero ya en la época presocrática tardía aparece el vocablo τάξις con cierta frecuencia y en forma destacada. Este vocablo expresa la idea de un orden que se consigue cuando algo pasa a ocupar en una determinada serie el puesto que le corresponde. Ese orden puede ser establecido por el hombre (orden de batalla), pero también puede descubrirlo el logos (es decir, el pensamiento reflexivo) en ámbitos particulares: por ejemplo, el de los sonidos o el de los fenómenos naturales, o bien en el ámbito total del cosmos. También el vocablo κόσμος significaba en el uso corriente un orden orientado a un determinado fin, un orden bello; pero los pensadores presocráticos usan preferentemente esta palabra para designar la disposición del mundo (o mejor, la disposición del cielo y del universo), el entramado del mundo (cf. K. Reinhardt, *Parménides*, 50). Por eso no es de extrañar que se diga de los pitagóricos que hablaron de una τάξις del κόσμος o del οὐρανός. Sólo al desarrollarse los conceptos de λόγος y de νοῦς en Platón y Aristóteles se usa κόσμος para designar el → «mundo» y el «orden del mundo». Ellos son los primeros en usar el concepto de orden en el contexto de una «reflexión ontológica». Esta reflexión es esencialmente una reflexión acerca de la bondad del ser. A través del orden accede el bien y la belleza a los entes (cf. H. Kuhn, *Das Gute und die Ordnung*). Este pensamiento fundamental aparece con toda claridad en la imagen del ejército utilizada por Aristóteles. A la pregunta sobre cómo la *physis* del conjunto contiene lo bueno y lo óptimo, si como algo separado y existente de por sí, o más bien como orden (τάξις), o de ambas formas, responde que sucede aquí lo que en un ejército: el bien (τὸ εὔ) de éste radica tanto en el orden como en el caudillo, pero más en el caudillo, pues el orden se mantiene gracias a él, y no él gracias al orden (*Metaph.* I, 10,1075a 11ss).

El tema del orden, que es desarrollado en la filosofía de la Stoa y se hace más espiritual y radical en la doctrina neoplatónica de los estratos, domina también, como queda indicado, el pensamiento medieval. San Agustín, en su obra primeriza *De Ordine*, se enfrenta con el problema de teodicea: ¿cómo es comprensible el mal en un mundo cuyo orden ha sido puesto por Dios? (cf. H. Krings, *Ordo*, 147-154). La alta escolástica vuelve a asumir los pensamientos fundamentales de la filosofía platónico-aristotélica. «Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem... scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini, quem partes exercitus ad invicem habent; et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet

est similis ordini exercitus ad bonum ducis» (Tomás de Aquino, *In Sent.* II, 38,1,1c). «Universum... non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit» (*S. Th.* I, 25,6 ad 3).

El malentendido del pensamiento moderno en torno al problema del orden se debe a que su planteamiento tiene lugar «demasiado tarde» y no se tiene en cuenta su carácter trascendental; por eso se da un infecundo antagonismo entre un «orden objetivo» meramente yuxtapuesto y una disolución subjetivista de la idea de orden. Por otra parte, en la filosofía trascendental el problema del orden apenas si es considerado de forma temática fuera de la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En el análisis crítico de la razón teórica aparecen la sensibilidad y el entendimiento como facultades instauradoras del orden. Son el fundamento para que algo resulte ordenado en el espacio y en el tiempo y sea conocido como objeto natural. Los principios del orden objetivo son las categorías; el → entendimiento es sencillamente el «origen del orden general de la naturaleza». De Kant procede la famosa idea de que la razón humana encuentra en la naturaleza sólo las leyes que ella misma (*transcendentaliter*) puso allí. Esto subraya ciertamente un aspecto muy importante del problema del orden, pero ese aspecto sólo clarifica una vertiente, la subjetiva. Y ésta exige no tanto el complemento que le procuraría el aspecto objetivo cuanto el fundamento resultante del estudio trascendental-ontológico de la posibilidad del orden. Tal vez lleguen alguna vez a ser consideradas las precisiones de Husserl sobre este concepto como el comienzo de un nuevo enfoque del problema del orden en la filosofía.

A. M. Horváth, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914; A. Dempf, *Ethik des Mittelalters*, Munich 1927; Th. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*, Leipzig 1935; H. Sasse, *Κόσμος*: ThW III (1938) 867-882; H. Krings, *Das Sein und die Ordnung*: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XVIII/3 (1940) 233-249; H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle 1941; O. Veit, *Ordo und Ordnung. Versuch einer Synthese*: Ordo (Jahrbuch für die Ordnung in Wirtschaft und Gesellschaft) V (1952) 3-47; W. Brugger, *Orden*: Diccionario de Filosofía, Barcelona 1953; A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954; A. Krempel, *Anerkannte Thomas von Aquin transzendente Beziehungen?*: PhJ 67 (1959) 171-178; H. Kuhn, *Das Gute und die Ordnung*: Zeitschrift für philosophische Forschung 14/4 (1960) 489-504; G. des Lauriers, *L'ordre implique par essence le caractère transcendantal*: Zeitschrift für philosophische Forschung 14/4 (1960) 505-525; H. Krings, *Sinn und Ordnung*: PhJ 69/1 (1961) 19-33; J. B. Lotz, *Beziehung*: Philosophisches Wörterbuch (Friburgo 1961) 39-40; H. Kuhn-F. Wiemann (eds.), *Das Problem der Ordnung*. 6. Deutscher Kongress der Philosophie, Meisenheim 1962; O. Muck, *Ordnung*: LThK VII (1962) 1210-1212; A. Keller, *Orden*: SM V (1964) 18-22; J. A. Doral, *La noción del orden público en el derecho civil español*, Pamplona 1967; W. Strombach, *Natur und Ordnung. Eine philosophische Deutung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes unserer Zeit*, Munich 1968.

H. KRINGS