

ARTÍCULOS DEL NÚMERO MONOGRÁFICO



LOS ÓRDENES Y EL CAOS. DOS OPERACIONES DEL BERGSONISMO FRENTE AL ORDEN METAFÍSICO

ORDER AND CHAOS. TWO ASPECTS OF BERGSONIAN THOUGHT IN RE- LATION TO METAPHYSICAL ORDER

Jesús Ruiz Pozo

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México



<https://orcid.org/0000-0001-5490-6260>, e-mail: jesus.ruiz@ugto.mx

Recepción: 8 de enero de 2026 – **Aceptación:** 14 de agosto de 2026

Resumen

En un primer momento, el artículo estructura las dos concepciones sobre la noción de “desorden” que Bergson expone principalmente en la obra *La evolución creadora*. Esto implica, en un segundo momento, operar necesariamente a partir de la noción de diferencias de naturaleza. El objetivo es mostrar cómo un argumento bergsoniano tiene un modo propio de determinar problemáticas dentro de la ontología y la metafísica del siglo XXI.

Palabras clave: Bergson, bergsonismo, ontología, metafísica, caos.

Abstract

The article begins by examining the two conceptions of “disorder” that Bergson develops, primarily in *Creative Evolution*. It then argues that this analysis necessarily requires recourse to the notion of differences in kind. The article’s aim is to show how a Bergsonian argument offers a distinctive way of formulating and approaching problems within twenty-first-century ontology and metaphysics.

Keywords: Bergson, bergsonism, ontology, metaphysics, chaos.

Introducción: una definición “continental” de metafísica y la noción de desorden

Vladimir Yankélévich, el primer gran comentarista de Bergson, indica que “la crítica de las ideas de desorden y de nada es la clave del bergsonismo” (259). Enseguida añade que tales ideas “quizá figuran entre las más perturbadoras que un filósofo haya escrito” (259). Siguiendo esa línea, en este escrito busco centrarme en la noción de “desorden” para mostrar que resulta verdaderamente disruptiva cuando se examinan sus implicaciones dentro de una argumentación metafísica.

De este modo, se plantean tres tareas. En primer lugar, se requiere partir de una noción de metafísica *operativa*. No puede comenzarse por la definición crítica que Bergson expone reiteradamente en sus textos, según la cual la metafísica es el intento de acceder a un conocimiento absoluto a partir de signos –por definición parciales– recortados de la experiencia generalizada (cf. Bergson, *Introducción...* 11), o bien la reconstrucción del movimiento real mediante piezas teóricas inmóviles: los conceptos (cf. Bergson, *Historia...* 23-85). Si se partiera directamente de la crítica bergsoniana, parecería que se prejuzga toda teorización metafísica antes siquiera de abordarla. Conviene partir de una definición de metafísica lo más estandarizada posible que sirva como molde para poner a prueba si verdaderamente se produce una perturbación bergsoniana. En segundo lugar, es necesario explicar cómo opera la argumentación crítica en torno al desorden y cuáles son sus implicaciones. Ese será el núcleo de este texto. Por último, será preciso integrar todo el decurso argumental que parte del desorden en la noción operativa de metafísica utilizada; así se podrá valorar si la perturbación a la que apuntaba Yankélévich es significativa. Tal perturbación conducirá a distinguir entre órdenes absolutos y orden total.

En la filosofía continental contemporánea, a partir de Heidegger, suele admitirse, con distintos matices, la necesaria distinción entre metafísica y ontología¹. Tal distinción es significativa no sólo por constituir un espacio teórico común entre distintas filosofías continentales, sino también porque es útil para mostrar la diferencia y combinación de dos niveles argumentales que servirán para construir un marco común de lo que hoy en día se entiende por metafísica. A modo de ejemplo, mostraré cómo esta estructura se encuentra presente en las obras de Meillassoux, Gabriel, Badiou y Heidegger².

A grandes rasgos, Markus Gabriel distingue entre la ontología, definida como la pluralidad de campos de sentido sobre lo que hay, y la metafísica. Sin entrar en tecnicismos, esta última presenta dos características básicas. Será siempre una *unificación de la realidad*

1 Por su parte, en el ámbito analítico actual, algunos autores, como David Lewis y Peter van Inwagen, se decantan por no hacer una distinción tajante entre metafísica y ontología.

2 Por lo demás podría bastar con decir que el fundamento original de esta distinción se encuentra ya en Aristóteles, quien, en el libro XII, separa la ciencia del ser en cuanto ser (ontología) de la sustancia suprema (teología).

y, para ello, se servirá como punto de apoyo de *una propiedad fundacional o elemento formal primero*.

Hay muchas formas de metafísica. En cualquier caso, todas ellas tienen en común que cuentan con una realidad unificada, el mundo, que por lo menos es uno en el sentido de que todo lo existente pertenece a un todo que no puede seguir rebasándose. La metafísica, así entendida, es una forma de monismo. Siempre habrá por lo menos una propiedad formal que unifique el ámbito de objetos de la investigación metafísica. (Gabriel 31)

También puede encontrarse una estructura dual en la terminología de Meillassoux. A partir de Descartes y Leibniz, el autor sostiene que toda metafísica dogmática consiste en una combinación de dos argumentos: a) la *necesidad real*, según la cual debe haber al menos un ente absolutamente necesario y b) el *principio de razón suficiente*, según el cual todo hecho debe tener una razón para ser como es y no de otra manera (cf. Meillassoux 60-61). Si hay al menos un elemento absolutamente necesario, debe ser posible, entonces, establecer su relación suficiente con el resto de la totalidad.

Por su parte, Heidegger, a partir de Leibniz y Hegel, sostiene que la esencia de la metafísica permite diferenciar entre dos movimientos: a) pensar lo ente en su conjunto desde el ente supremo que todo lo fundamenta, el cual opera como fundamento teo-lógico no representable, y b) pensar lo ente desde su fundamento, lo que conlleva una representación onto-lógica, esto es, una explicación de cómo aparece el orden del mundo (cf. Heidegger 121-151). Heidegger muestra que la combinación indisoluble, pero diferenciada de teología y ontología hace que todo argumento metafísico, por necesidad, tenga como fundamento primero y fin el señalamiento de una totalidad fundada de lo ente³.

Así, lo expuesto por Gabriel, Meillassoux y Heidegger puede sintetizarse mediante el Breve tratado de ontología transitoria en el que Badiou comienza por definir la estructura de la metafísica:

La norma de lo pensable es la unificación del ente singular bajo la potencia de lo uno, y es esa norma, esa potencia normativa de lo uno, la que tacha la venida a sí o el regreso a sí mismo, del ser como *phýsis*. El tema de la quiddidad, en tanto determinación del ser del ente por la unidad de su quid, es aquello que sella la entrada del ser en la potencia normativa propiamente metafísica. (25)

3 En palabras del propio Heidegger: "La resolución de lo que funda y lo fundado no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene unidos en una correlación [...] ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que 'es' la plenitud del ser, esto es, en tanto que el ente máximo [...]. El ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo" (147).

Por supuesto, cada una de estas definiciones de metafísica tiene sus respectivos contextos de aplicación y sus propios matices. Sin embargo, ya sea en la forma aséptica/estructural de Gabriel, desde la metafísica dogmática moderna señalada por Meillassoux o en la reflexión sobre las implicaciones onto-teológicas que Badiou y Heidegger rastrean en los sistemas filosóficos, la estructura es la misma más allá de la terminología empleada por cada pensador. La metafísica se encuentra en toda teoría que postula un inicio, un punto de apoyo o un principio a partir del cual se deduce el orden total de lo real/ente (la característica “a” señalada desde Heidegger y Meillassoux), o bien en toda teoría que muestra el orden total y, a partir de este, deduce un primer principio o una causa inicial (la característica “b” en Heidegger y Meillassoux). La conjunción de los dos puntos argumentales señala el objetivo central de una teoría metafísica: pensar el sentido del todo o, dicho con mayor precisión, mostrar un acceso teórico *al orden de la totalidad real y a la razón de ser de tal orden*. Así pues, en la metafísica se distinguen dos partes argumentales, siempre vinculadas deductivamente a las que aquí, por comodidad, denominaré simplemente como el *orden total (suficiente)* y la *fundamentación del orden total*.

Justamente, esta definición sobre la metafísica puede denominarse “base estándar” en la filosofía continental contemporánea y sirve aquí como modelo argumental frente al cual habrá de ponerse a prueba la noción bergsoniana de “desorden”. Si, como afirmaba Yankélévich, tal idea es perturbadora, por pura definición semántica, lo perturbador debe trastornar el canon habitual. Entonces, al poseer una noción de metafísica operativa desde el contexto filosófico continental, la tarea, ahora, consiste en mostrar el funcionamiento de la noción bergsoniana del desorden para calibrar si sus implicaciones perturban verdaderamente la definición metafísica estándar y, si es el caso, examinar el efecto anómalo de sus implicaciones.

La definición estándar de metafísica recién delimitada otorga el comienzo que debe ser problematizado. El desorden, bajo la terminología bergsoniana, apela al orden regular con el que se muestra causalmente la naturaleza. Cuando se especula sobre el orden del mundo y su fundamentación (o razón), la posibilidad del desorden se hace pensable. Dicho con sencillez, la noción de desorden aparece como un enigma al admitir como pensable el *orden* de la realidad. Al entender que la realidad se presenta ordenada, el pensamiento se ve obligado a considerar su contraparte implícita y a preguntarse qué podría significar la noción de desorden total. De esta manera, aparece el punto de partida: el desorden bergsoniano implica enfrentar la noción de *orden total/suficiente*, una de las dos partes argumentales de la definición operativa de metafísica extraída de la filosofía continental contemporánea⁴.

4 Por lo demás, disponer una definición estándar de metafísica implica, ante todo, partir de una definición funcional, sin tener que entrar en la confección argumental histórica de la misma.

1. Crítica a la noción de desorden: ¿Cómo pensar una realidad caótica?

Las páginas dedicadas a la noción de desorden a lo largo de la obra de Bergson son relativamente escasas: un fragmento del capítulo tres de *La evolución creadora*, el ensayo “Lo posible y lo real” dentro de *El pensamiento y lo moviente* y unas pocas páginas del capítulo cuatro de *Materia y memoria*. Verdaderamente, todos los detalles del argumento encuentran su mayor precisión en *La evolución creadora*. En lo que sigue reconstruiré conceptualmente el desarrollo explicativo que Bergson expone en esta última obra porque, además, solo desde ella se alcanza a atisbar el efecto productivo del argumento más allá de la posición crítica que genera⁵. Por esto, primero es necesario hacer un breve comentario de los objetivos que persigue el libro.

La evolución creadora reflexiona desde la biología y la evolución en particular para mostrar que, siguiendo una explicación de Deleuze, “la filosofía no debe contentarse con ser una realización de lo humano, debe superar lo humano”⁶. Lo humano demasiado humano es, en el Bergson de *La evolución creadora*, una limitación. Justo aquí hay un cambio de perspectiva respecto de la filosofía kantiana y sus herederas trascendentales, pues *el pensamiento por definición está hecho para sobrepasar al propio pensamiento*. No hay ahí ningún círculo vicioso para el bergsonismo. Si un rival pregunta: ¿acaso se puede conocer sin hacer uso de la inteligencia (pensamiento)? Lo que respondería Bergson es que, si de derecho prohíbo a un argumento poder decir algo externo al pensamiento, caigo en un círculo vicioso. La circularidad argumental no está en aquel que trata de explicar el origen del pensamiento como algo externo al pensamiento, sino en quien esgrime que el inicio puro del pensamiento cae ya de hecho en la imposibilidad de salir del pensamiento.

Podréis especular tan inteligentemente como queráis sobre el mecanismo de la inteligencia, que no llegaréis nunca por este método, a sobrepasarlo. Obtendréis más complicación, pero no algo superior o incluso simplemente diferente. Es preciso forzar las cosas y, por un acto de voluntad, llevar la inteligencia fuera de sí misma. (Bergson, *La evolución...* 140)

Este y no otro es el objetivo de *La evolución creadora*: trascender la posición del pensamiento humano. No solo se trata de cómo el ser humano representa la realidad, pues uno siempre está ahí adentro; se trata de hacer una génesis previa a la constitución de la conciencia humana. Esto es lo que Deleuze señala bien en su explicación del texto: hacer violencia a

5 Podría incluirse también aquí el capítulo 4 de *Materia y memoria*, pero, precisamente, ese capítulo funciona como puente argumental de lo que posteriormente Bergson desarrolló en *La evolución creadora*.

6 Deleuze pasa por esta idea en el capítulo 1 de *El bergsonismo*, pero también fue el motivo de una de las clases que impartió en 1960 sobre el capítulo tres de la obra. Esta clase figura como apéndice en la versión crítica de *La evolución creadora*. El texto original en francés es el siguiente: “La philosophie n’a rien à voir avec une assumption, une réalisation de la condition humaine. Elle doit dépasser celle-ci” (Bergson, *L’évolution...* 669).

la condición humana no es más que tratar de pensar más allá de la inteligencia humana y, justamente, *esa es la condición para acceder a diferencias de naturaleza*.

Tras esta clave interpretativa sobre la obra, puede retomarse lo que aquí concierne: la noción de desorden como contraparte del orden. Ocurre que tales nociones deben examinarse bajo la necesidad de diferenciarse y poner un límite entre lo que cae dentro del pensamiento y su exceso externo. ¿Qué es lo humano y qué trasciende la posición humana, el orden o el desorden?

Una de las dos argumentaciones básicas de la metafísica, como se señala en la denominada *definición estándar*, tiene por objetivo encontrar el acceso al *orden total/suficiente*; la otra argumentación básica consiste en señalar el *fundamento del orden total*. Bergson muestra la motivación psicológica-deductiva que atraviesa toda especulación metafísica vinculando ambas argumentaciones. En *La evolución creadora*, aunque pase desapercibida, puede detectarse una secuencia de pasos que cumple todo intento de acceder a la razón del orden total. Esta secuencia es⁷:

1. *Primer momento*: aceptación empírica del orden. Desde la mera percepción cotidiana observamos el mundo como una regularidad ordenada, el orden existe al menos como *factum* empírico patente desde nuestra percepción.
2. *Segundo momento*: posibilidad racional del vértigo caótico. Si el orden es asumible como hecho cotidiano, perceptible, entonces la ausencia de orden –llámesele desorden o caos– es cuanto menos pensable o posible. Todo el orden perceptible podría ser “de otra manera”. Es decir, el mundo no sólo podría cambiar, sino que es totalmente válido que pudiera ser (o haber sido) otro.
3. *Tercer momento*: fundamentación especulativa del orden. Si el orden se ofrece como hecho perceptible, pero de derecho es posible colegir la contingencia del orden, entonces la tarea es mostrar cómo el orden debe ser fundamentado como necesario.

7 Esta secuencia de pasos se justifica como tal a partir de un pequeño párrafo relevante: “El orden existe, es un hecho. Pero, por otra parte, el desorden, que nos parece ser menos que el orden, sería, al parecer, algo de derecho. La existencia del orden resultaría, pues, un misterio que deberíamos esclarecer, en todo caso un problema a plantear. Más simplemente, desde el momento en que nos comprometemos a fundamentar el orden, se le tiene por contingente, si no en las cosas, al menos a los ojos del espíritu: de una cosa que no se juzgase contingente no pediríamos explicación alguna. Si el orden no se nos apareciese como una conquista sobre algo o como una adición a algo (que sería ‘la ausencia de orden’), ni el realismo antiguo habría hablado de una ‘materia’ a la que se añadiría la Idea, ni el idealismo moderno habría propuesto una ‘diversidad sensible’ que el entendimiento organizaría en naturaleza. Es indiscutible, en efecto, que todo orden es contingente y concebido como tal” (Bergson, *La evolución...* 165).

A partir de esta secuencia, la argumentación metafísica consiste en fundar el orden causal de la naturaleza como necesario, *tercer momento*, partiendo del hecho de que, en términos racionalistas, es absolutamente concebible la ausencia de orden, *segundo momento*. Es ineludible mostrar en qué sentido la noción de desorden es pensable. La originalidad bergsoniana radica en que, al pensar en la ausencia de orden, en realidad intercambiamos, en un zig-zag dinámico, dos acepciones diferentes de la noción de orden: el orden finalista y el orden mecanicista. Así, presuponer la ausencia de uno de los dos órdenes no hace más que revelar la manifiesta persistencia del otro. En lo que sigue examinaré ambos. No obstante, antes de continuar, conviene enfatizar que la noción de “desorden” funciona en términos ontológicos, es decir, lo que verdaderamente pone en juego son las posibilidades de concebir una realidad caótica. La pregunta es: ¿cómo puede pensarse un caos (desorden) capaz de afectar a la naturaleza? Usaré como sinónimos los dos términos: caos y desorden. Así pues, los dos “desórdenes” constituyen las formas que Bergson tiene para tratar de hacer pensable el caos:

Desorden finalista: esta es la primera forma en la que podría hacerse pensable el caos. Sucede cuando, al observar un estado de cosas, no se encuentra un propósito en la colocación de los objetos que lo componen. El ejemplo usado en la obra es una habitación descuidada por su inquilino. Puede pensarse también en una población arrasada por un huracán. En ambos casos contemplamos las cosas esparcidas sin un criterio claro. Sin embargo, el orden automático de la materia es perfecto, esté el pueblo en pie o derruido, esté la habitación ordenada o no. La lógica material de los objetos se cumple rigurosamente y las leyes físicas permanecen inalterables. Si se elimina el orden voluntario (humano), entonces se encuentra el orden bruto y mecánico de la materia: (–) orden finalista → (+) orden mecanicista. Negar el orden finalista equivale a señalar el orden positivo causal/mecánico de la naturaleza.

Desorden mecanicista: la segunda clase de desorden o caos pensable corresponde al desorden mecanicista. En este caso, ¿qué puede pensarse si se piensa el caos? Es decir, ¿qué puede colegirse de un mundo en el que las leyes de la física dejaran de funcionar absolutamente?

Imaginamos hechos que aparecerían y desaparecerían caprichosamente. Comenzamos por pensar en el universo físico tal como lo conocemos, con efectos y causas proporcionados unos a otros: luego, por una serie de decretos arbitrarios, aumentamos, disminuimos, suprimimos, de manera que obtenemos lo que llamamos el desorden. [...] Nuestra voluntad está ahí y se objetiva ella misma alternativamente en cada una de estas voluntades caprichosas, del mismo modo que nos imaginamos apariciones y desapariciones de fenómenos. (Bergson, *La evolución...* 166)

Es decir, el desorden mecanicista, siguiendo a Bergson, consiste en un exceso de imaginación “modal” sobre lo posible. Ante la secuencia de hechos, hacemos el trabajoso esfuerzo imaginativo de traer a la mente estados de cosas dispares y sin continuidad guiados por la ficción o cualquier aleatoriedad pensable. Hay que caer en cuenta que, por tanto, al suprimir –mentalmente– el orden mecanicista, lo que verdaderamente ocurre es que pensamos en un mundo posible en el que de alguna manera haya “cortes” o interrupciones capaces de producir la ausencia del orden causal. En su lugar, aparecerían, aquí y allá, escenas aleatorias, como si a cada instante pudiera surgir un mundo totalmente distinto del que existía un momento antes, con lo cual se rompería la secuenciación continua de la naturaleza. De tal forma que la ausencia de orden mecanicista es un esfuerzo de nuestra voluntad por pensar rupturas imaginativas que conduzcan a órdenes excéntricos. Así: (-) orden mecanicista → (+) orden finalista. Negar el orden mecanicista (la comunidad de series causales) es positivizar otros órdenes pensables. En efecto, esta forma de desorden es un ejercicio exclusivamente racionalista sobre lo posible.

Hay, por tanto, dos maneras de intentar acceder al caos, dos maneras de desordenar la realidad. No obstante, cada vez que uno piensa en una clase de desorden, lo que realmente ocurre es que hace presente la fuerza bruta del otro orden. El desorden finalista es la angustia ante la inercia ciega del orden de la materia: una sucesión de causas materiales sin propósito alguno. El desorden mecanicista es la capacidad de la imaginación para generar otros órdenes, mundos posibles en los que, a capricho de la voluntad, habría secuencias aleatorias y ausencia de algunos órdenes de repetición causal, ora en un mundo lleno de milagros, ora en uno repleto de catástrofes espontáneas. Consecuentemente, la ausencia de uno de los dos órdenes consiste en la presencia explícita del otro. Así las cosas, el caos se convierte en una economía difusa que vacila entre dos clases de órdenes inversos, cada uno de los cuales niega (sustituye) al otro. Si elimino el orden mecánico, lo haré por medio de un ejercicio de voluntad imaginativo, esto es, encontraré un orden teleológico. Si elimino el orden finalista, ausencia de propósito en el despliegue de la realidad, encuentro el orden bruto de la causalidad material.

O lo incoherente no es otra cosa que una palabra sin sentido o, si le doy una significación, será a condición de poner la incoherencia a mitad de camino entre los dos órdenes, y no por debajo el uno del otro. [...] Hablar de una diversidad incoordinada a la que se sobreañade el orden es, pues, cometer una verdadera petición de principio, porque al imaginar lo incoordinado se coloca realmente un orden, o, mejor, se colocan dos. (Bergson, *La evolución...* 168)

Al examinar las repercusiones de las dos clases de desorden, golpea existencialmente que el desorden finalista no sea más que el orden bruto de la materia, regido por la necesidad

causal/estadística y desprovisto de finalidad o propósito. Hay que ser explícito con esto: se trata de nuestro mundo material sin explicación de orden superior, sin finalidad, destino ni meta. El mundo caótico, si el caos es entendido como ausencia de teleología o razón de ser fundamental, consiste en la contemplación de este mundo: el mundo material en bruto. Del otro lado, el desorden mecanicista coincide con el esfuerzo del pensamiento por romper alguna serie de causalidad natural. Así las cosas, no queda ni rastro de desorden real: este no es más que nuestro mundo entendido sin propósito o un ejercicio racional imaginativo. El caos queda transformado en un pseudoproblema. Sin solución de continuidad, la pregunta que debe formularse desde la definición estandarizada de metafísica es: ¿cómo afecta esto a la fundamentación del orden total/suficiente? O bien: ¿qué cambios de perspectiva implica la imposibilidad de argumentar desde el desorden?

2. Más allá del desorden: la mezcla antropológica (y metafísica) de dos órdenes

Las nociones de mecanicismo y finalismo son formas de orden que estructuran buena parte de los razonamientos de *La evolución creadora*. De dichas nociones derivan las dos maneras que tratan de hacer pensable el desorden caótico. Hay que observar el alcance de estas dos formas de orden. Podría pensarse erróneamente que, al cancelar la noción de desorden, Bergson está abogando por la contrapartida de un orden total/suficiente. No es así. Bajo la estructuración de los tres momentos expuestos en el apartado anterior (primer momento empírico, segundo momento racionalista/modal, tercer momento de fundación especulativa), Bergson rechaza el segundo momento: niega que el desorden sea pensable, básicamente porque lo que se llama desorden o es el orden mecánico-material en sí o se atribuye a una voluntad que altera dicho orden mecánico. Si el desorden no existe, *a fortiori*, no puede utilizarse como un paso deductivo para fundamentar la razón de un orden total⁸. La cadena transitiva de inferencias queda rota. Entonces, lo que se encuentra ahora son dos afirmaciones que parecen contradecirse entre sí o, cuando menos, ser defectuosas:

1. El desorden no existe: es una mezcla entre dos órdenes básicos.
2. No es necesario reconocer un orden total/suficiente, a pesar de admitir dos órdenes.

Dicho con precisión, en el intento de perturbar la noción metafísica de orden total, una vez eliminado el desorden/caos, el problema consiste ahora en no convertir ninguno de los dos órdenes (o su conjunción) en el candidato para acceder al orden total/suficiente.

.....
⁸ Mientras que en Kant la apelación al desorden, mediante el ejemplo del cinabrio en la primera edición de la *Crítica* (100-101), sirve para constatar la síntesis de reproducción interna, Bergson, en su doble crítica del desorden, consigue mostrar cómo se tiende a poner la finalidad, propia del ojo humano, en la contemplación de la naturaleza. En este sentido, Bergson se acerca más a la concepción kantiana de la *Crítica del juicio* donde Kant indica que la finalidad en la naturaleza está atravesada por nuestro modo de juzgar el orden (184).

La clave para señalar órdenes de lo real sin necesidad de postular un orden absoluto estará en un efecto de desantropomorfización del pensamiento. Por consiguiente, habrá que recurrir a la noción de diferencias de naturaleza para distinguir qué se produce dentro del pensamiento, puro efecto suyo, y qué se produce afuera de él. El pensamiento queda así obligado a pensar desde *su adentro* hasta aquello que lo excede, más allá de la posición antropológica. En palabras de Lapoujade:

El hombre, en Bergson, está tomado entre niveles de realidad a veces inferiores a veces superiores a él que hacen que su experiencia, en lo que posee de propiamente humana, sea demasiado limitada como para ofrecer un interés cualquiera. Es que la experiencia humana es prisionera de círculos, todos los innumerables círculos que la inteligencia impone al pensamiento y que hacen arremolinar la especie humana sobre sí misma. (91)

Es el momento de comenzar a producir tal efecto de desantropomorfización. En el primer capítulo de *La evolución creadora*, Bergson muestra cómo la lógica de la inteligencia humana consiste en una mezcla de raciocinio mecanicista y finalista. Por eso, los argumentos filosóficos adquieren precisamente esa forma. Un argumento mecanicista tenderá a descomponer la realidad en objetos elementales. Dichos objetos tendrán propiedades según su constitución, reglas de interacción generales y ocuparán posiciones concretas en el espacio. Así, la realidad será observada como el espacio de posibilidades en el que interaccionan los objetos. Por su parte, los argumentos de corte finalista comprenderán la realidad como el trazo de un orden o el desarrollo de un plan, es decir, buscarán anticipar lo que puede suceder a largo plazo en coordinación causal con los hechos pasados. Desde luego, Bergson está pensando y, por cierto, dándole la razón a la lógica trascendental kantiana. ¿Cómo conoce el ser humano? Mediante la descomposición analítica de la realidad en partes y la síntesis de secuencias ordenadas. En nomenclatura bergsoniana, la óptica cognoscitiva humana es una mezcla de mecanicismo de partes sobre partes y finalismo capaz de secuenciar, ordenar y, por tanto, predecir hechos.

Para ajustar la mirada más allá de lo humano hay que acompañar el razonamiento de Bergson. La clave es reflexionar sobre el motivo por el que la inteligencia humana está obturada en esta doble lente mecanicista/finalista. La cuestión podría enunciarse así: ciertamente, el ser humano es lógico; analiza, sintetiza y, por ello, es capaz de encontrar repeticiones que convierte en reglas. Al pensar dichas reglas, también es capaz de abstraer la noción misma de regla. Pero ¿por qué el ser humano es lógico? O, más sencillamente, ¿cuál es la naturaleza de la lógica humana? Nótese que no se trata de aplicar nuestra lógica a cualquier intencionalidad no humana, sino de especular sobre la procedencia de las reglas lógicas que circunscriben nuestro pensamiento. Se busca, desde el interior del pensamiento, señalar algo previo a él. Para ello, Bergson partirá de una deducción basada

en la observación biológica: toda individualidad viva, especialmente aquella que goce de motricidad, usa su gasto energético (conservación y utilización) para la búsqueda y consecución de objetivos. Esto implica que los distintos grados de inteligencia que poseen los vivientes deben comprenderse bajo esa lente⁹. Bergson no hará más que extender esta observación al ser humano, es decir, se contemplará primero como un viviente antes que como una razón autorreferencial (yo) guiado por raíles trascendentales.

Para el argumento que aquí interesa, esta perspectiva supone un cambio radical. La inteligencia humana, como la de cualquier viviente, es ante todo práctica, en el sentido de que está hecha para responder al entorno y asegurar la consecución de objetivos. Más allá del grado de sofisticación humana, puede observarse, tanto en el ser humano como en otras especies animales, que la consecución de objetivos propia del viviente opera sobre dos maneras de examinar el entorno: *anticipar sucesos* y *calcular con qué se puede contar*. En estas dos formas de acción se encuentra un proto-finalismo y un proto-mecanicismo previo a la lógica humana. Antes que reglas puras, el pensamiento adquiere forma a partir de una prosecución continua de objetivos vitales. En lugar de comenzar por la lógica pensable para comprender lo biológico, se comienza por lo biológico para mostrar la lógica como un efecto.

Si uno pudiera observar la inteligencia humana más allá de la inteligencia humana, admitiría que nuestro pensamiento analítico, en el que se abstraen identidades (objetos) con propiedades y un espacio de relaciones posibles, es un lujo que, de manera rudimentaria, al nivel de la vida encuentra su equivalencia en señalar las cosas externas, esto es, calcular con qué cosas se puede contar¹⁰. Asimismo, señalar el orden en el que ocurren los sucesos, reconocer la relación entre lo presente inmediato y la secuencia que proviene del pasado, así como sintetizar secuencias, son actividades fundamentalmente prácticas para hacer predicciones, trazar planes y, con ello, responder a nuestros fines. Su origen vital está en la capacidad de anticipar sucesos que pueden observarse en distintos grados según la especie. En efecto, la comprensión conceptual de la inteligencia humana es una combinación de mecanicismo y finalismo y, por ende, la forma que entrega de la realidad estará siempre acotada entre ambos esquemas; esto incluye nuestras teorías metafísicas.

9 En este sentido, Bergson se anticipa y es precursor de los enfoques enactivistas para la comprensión de la conciencia. Véase al respecto: "Bergson e la filosofia della mente contemporanea. Un confronto con l'esternalismo" (2019), un trabajo de Alfonso Lanzieri.

10 Bergson distinguirá entre los animales que se mueven por instinto, definido como la coordinación entre acción y representación, y aquellos que actúan mediante la inteligencia, definida a partir de la capacidad de fabricar herramientas y resolver problemas más allá de la acción corporal. Por brevedad, no puedo en este artículo desarrollar esa génesis que llevará a Bergson a distinguir cómo lo sólido-material está aparejado a la noción de identidad y, con ello, a los símbolos como herramientas virtuales sobre la materia. La relación entre los sólidos y los símbolos representa una forma de entender la emergencia de la conciencia en este autor que también merece una recuperación actual.

Pero, si la propia inteligencia se observa evolutivamente antes de estar plenamente constituida, lo que se encuentra es que la sofisticada analiticidad mecánica, en el nivel básico de funcionalidad biológica, queda rebajada a la identificación de las cosas circundantes. Por su parte, la finalidad, que muestra la tendencia humana al darle orden a la realidad, responde a cómo ordenamos nuestros propósitos y, en términos más rudimentarios, a la capacidad de anticipar y actuar conforme a ello (cf. Bergson, *Materia y memoria* 113-121). Separamos objetos virtualmente utilizando nuestra inteligencia como espacio de posibilidades, fijamos posiciones y movimientos en el tiempo. Para comprender esta graduación diferenciada entre el instinto animal, fijado a la pura relación entre el entorno y su cuerpo, y el salto que se produce en la intelectualización humana, Bergson aportará una fórmula interpretativa que merece una atención que aquí no puedo recorrer. A mayor conciencia intelectual, mayor capacidad de espacialización de la materia¹¹.

La filosofía, a partir de los ojos humanos, siempre será lógica del análisis mecanicista y de la síntesis finalista. Pero su conformación previa, vital y biológica, encuentra que esas dos facultades son una tecnificación de la posición práctica del viviente: anticipar sucesos y calcular con qué cosas se puede contar. Así, cuando la metafísica busca la *fundamentación del orden total* de la realidad, lo hace a través de una mezcla de dos puntos de vista antropológicos. O querrá señalar los objetos/identidades que fungan de componentes básicos del espacio de lo real y no habrá más que ir colocando las piezas correctamente. O señalará el orden de lo que acaece y no habrá más que ajustar progresivamente el modelo. Una vez que, de la mano de Bergson, se piensa más allá de la posición humana, la primera consecuencia que se observa es precisamente observar el molde del que proviene la inteligencia humana: el ser humano es platónico por naturaleza. Por pura practicidad biológica estamos hechos para capturar dos clases de órdenes en la realidad.

3. Mecanicismo y finalismo desde la intuición: órdenes absolutos frente al orden total

Se ha construido el argumento según el cual la noción de desorden/caos es un pseudoproblema. Esta noción ha quedado transformada en la fluctuación entre dos clases de órdenes. Esos dos órdenes son la doble cara que conforma la inteligencia humana y que, a la vez, pueden ser observados más allá de lo humano, como fruto de la naturaleza práctica que el sujeto porta como viviente. A este contacto previo a la forma de la inteligencia humana Bergson lo llama “intuición”.

Cancelada la noción de desorden y delimitados dos órdenes adaptados a la forma

.....
11 Esta fórmula es repetida hasta en tres ocasiones en el capítulo 2 de *La evolución creadora*.

antropológica del pensamiento, se llega a una disyuntiva con dos alternativas: una *primera opción crítica-kantiana* y una *segunda opción metafísica*. Según la primera opción, Bergson ofrece una mera naturalización de la distinción fenómeno/noúmeno, en el que el orden absoluto (en-sí), más allá del sujeto, es incognoscible y lo fenoménico se perfila desde una doble intuición vital-biológica. Según la segunda, más allá de lo humano, Bergson encontrará el fundamento de un orden metafísico total detrás del mecanicismo y el finalismo. Hace falta ir más lejos en cada caso: la respuesta no será ni la una ni la otra, deben enfrentarse ambas opciones. Frente a la primera, mediante la intuición, se accederá a órdenes absolutos (en-sí) más allá de la posición humana. Frente a la segunda, no hay un orden metafísico total que capturar. La resolución de ambas opciones y de la pregunta por el modo en que la cancelación del desorden afecta a la noción de orden total –pregunta que ha conducido el argumento hasta aquí– pasa por acabar de administrar correctamente las diferencias de naturaleza de la siguiente manera: *mientras que el orden total/suficiente es propio de la posición antropológica del pensamiento (mecanicismo/finalismo)*, el acceso a órdenes absolutos es propio de la intuición como contacto directo con la realidad en sí misma.

Si se comprende la división entre la forma del pensamiento ya descrita y la intuición en tanto que contacto con la realidad en-sí, se obtiene también una división de problemáticas: mientras que, del lado antropológico, platónico por naturaleza, el problema siempre consiste en construir un orden total/suficiente de la realidad, del lado de la intuición el esfuerzo consiste en determinar qué aporta el momento de contacto en sí con órdenes absolutos. Por supuesto, una prueba crítica será si el contacto con órdenes absolutos no se convierte, de facto, en alguna clase de teorización metafísica sobre el fundamento del orden total. Es conveniente establecer un pequeño vocabulario que clarifique las diferencias que habrán de examinarse: desde la intuición, Bergson señalará el contacto con órdenes absolutos de la realidad en sí; desde la inteligencia humana, en cambio, se tiende a trazar reglas mecanicistas/finalistas para establecer un *orden total/suficiente* antropomorfizado.

En el apartado anterior se examinó el lado de “dentro” del pensamiento, la forma “platónica” de la inteligencia humana: una conjunción de mecanicismo/finalismo. Este platonismo se corresponde con la naturaleza práctica de nuestra intuición como vivientes (calcular, prever). Falta examinar el lado de “afuera”, es decir, lo que aporta la intuición como contacto con órdenes absolutos de la materia más allá de su intelectualización. El mecanicismo no solamente es una de las dos partes que conforman nuestra inteligencia. En el nivel de la intuición también se expresa el contacto con las cosas, las cuales, en términos absolutos, manifiestan el orden mecánico de la materia inerte. Si se elimina todo lo vivo, igualmente se elimina toda especulación teleológica; lo que queda (o quedaría) son alteraciones de la materia, siempre susceptible de ser descrita a partir de interacciones de

eficacia causal. Basta imaginar un mundo sin vida para advertir qué tan sencillo es imaginar la ausencia de sentido y propósito en el cosmos. Lo que queda sin vida es el orden mecánico de la materia al que se acopla la forma de la inteligencia humana¹².

Por otro lado, la procedencia de la inteligencia finalista es inherente a la acción práctica de la vida, precisamente porque todo lo vivo muestra una tendencia, siempre parcial, de consecución de metas según su nivel de acción posible por sobre la materia. Bergson delimita la vida mediante varias acepciones: aquello que tiende a reproducirse individualizándose; aquello que realiza acciones en función de su propia individualidad (a diferentes escalas); y, en una formulación especialmente relevante, aquello que tiende a “injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación” (Bergson, *La evolución...* 86). Siguiendo este argumento, el sistema nervioso y, con él, las neuronas reflejan lo que para Bergson es el mayor efecto de indeterminación en el mundo material al abrir múltiples vías de conexión. La punta de lanza de lo vivo, su mayor despegue de la causalidad material bruta, es lo conquistado a partir de los movimientos del cerebro humano.

Más arriba se señaló el objetivo de *La evolución creadora*: se trata del esfuerzo por sobrepasar la posición del pensamiento humano. Y, en efecto, la diferenciación entre estos dos órdenes ya no sucede en el espacio lógico de lo pensable; ambos son concebidos como excesos que sobrepasan y condicionan la posición de la inteligencia humana. Desde dentro del pensamiento, mecanicismo y finalismo son las formas mediante las cuales el ser humano produce y cree observar el *orden total* de la realidad, un orden antropológico.

No obstante, el anclaje en la intuición que motiva la forma intelectual de estos dos órdenes los decanta como dos accesos absolutos a la realidad. El *orden de la materia* otorga su razón de ser al mecanicismo; el *orden de la vida*, reflejado en la consecución de objetivos y en la conservación y utilización de energía por parte de los vivientes, hace lo propio con el finalismo, cuyo máximo exponente es la inteligencia humana. Querer explicar uno a partir del otro implicaría inmediatamente falsearlo. O la mente se convertirá en un mero ejercicio de eficacia causal bruta, o la materia sería concebida como si estuviera regida por un plan teleológico, orientada por una voluntad/finalidad¹³. Las diferencias de naturaleza

12 En varias ocasiones, Bergson reconoce que la matematización de la materia implica por definición un contacto directo con el absoluto. Por tanto, el autor sostiene que “están cerca la física y la metafísica de la materia bruta” (*La evolución...* 141-146). Este ejercicio, además, está implícito en la concepción original de Lapoujade para comprender los accesos a la realidad más allá de la experiencia humana (cf. Lapoujade, *Potencias del tiempo...* 23-46).

13 Precisamente esta segunda es la perspectiva kantiana expuesta en la *Crítica del juicio*. Dado que nosotros pensamos organizando propósitos, al encontrar orden en la naturaleza debemos presuponer una necesidad que, empíricamente, es contingente. En palabras del autor: “[...] El discernimiento ha de conjeturar para su propio uso como principio *a priori* que cuanto es contingente para la inteligencia humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene sin embargo una unidad legal –la cual, aunque insondable para nosotros, sí resulta pensable– en el enlace de su diversidad para la experiencia posible en sí” (Kant 184).

a las que alude el bergsonismo, a fortiori, impiden que un orden se subsuma bajo el otro. Por así decirlo, explicar el contacto entre la rugosidad del papel y la tinta no basta para explicar el trazo que genera palabras y compone un libro entero. Lo mismo ocurre a la inversa: la intencionalidad que mueve la pluma no explica la tinta adhiriéndose al papel. Frente al orden total, aquí es necesario reconocer órdenes diferentes que, por fuerza, no encajan entre sí.

Estos dos órdenes absolutos no operan bajo la lógica que opone el fenómeno conocido a la realidad en sí, situada allende el conocimiento. Se ha procurado distinguir entre cómo se observan los fenómenos desde la ordenación de formas que provienen del sujeto y cómo el sujeto debe observarse a sí mismo triturado y disuelto bajo los movimientos tan previos como reales que provienen de la materia y de la vida. Antes que el marco *a priori* del espacio abstracto hay materia. Igualmente, antes que la representación lógica del pensamiento está la vida como sustrato del que brota la finalidad de la inteligencia. Se reconocen así dos diferencias de naturaleza –tres, si se incluye la perspectiva antropológica– en lugar de su subsunción en un orden total.

4. Diferencias de naturaleza, ontología de lo absoluto sin orden ni fundamento total

Toda vez que los órdenes finalista y mecanicista saltan fuera del conocimiento al exterior de la inteligencia humana, la filosofía encuentra un lugar posible de contacto con la ciencia sin confundirse con ella. En ambos casos se trata de explicaciones absolutas sobre el universo. El bergsonismo tiene esta peculiaridad: no se trata ni de objetivar factores subjetivos, ni de psicologizar propiedades físicas. Lo que se impone a la filosofía debe extraerse del contacto intuitivo con la realidad y manifestarse también en las líneas de hechos que rastrea la ciencia mediante la experimentación. A modo de ejemplo, el experimento de Michelson-Morley sobre la luz señala la existencia de un grado de velocidad absoluto para su velocidad¹⁴. Asimismo, siguiendo con *La evolución creadora*, el orden mecanicista y finalista coincide con “las dos leyes más generales de la ciencia” (Bergson 171): el principio de conservación de la energía (primera ley de la termodinámica) y el principio de degradación de la energía (segunda ley de la termodinámica).

La entropía, segunda ley de la termodinámica, coincide con el orden bruto de eficacia causal/material. Al descender al fondo de lo real, el orden mecanicista topa, como límite material, con la energía. Igualmente, el límite material de lo vivo queda incardinado en la conservación, transferencia y aplicación de energía. Normalmente, se tiende al prejuicio

.....
14 Véase al respecto: “Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux : une singulière obstination” (2020), un trabajo de Élie During.

de tachar a Bergson como anticientificista. Sin embargo, esta suposición es infundada¹⁵.

Cuando Bergson enfrenta a Einstein lo hace discutiendo la forma en que el científico concibe el absoluto. No parte de la defensa de una posición subjetiva, sino desde los dos órdenes absolutos que la intuición encuentra en su contacto límite con la materia. El problema es cosmológico: para Bergson la filosofía no puede perder su lugar en esta índole de cuestiones; más bien, debe interrogarse acerca de los órdenes de realidad que encuentra la ciencia.

Mientras que la materia tiende a disolver los sistemas, la vida tiende a generar orden. Estas serían dos génesis básicas de la intuición a estudiar. Esta concepción, por cierto, sería luego respaldada en 1944 por las reflexiones de Schrödinger sobre la vida, sin que, claro, a este pueda acusársele de anticientificista. Dice Schrödinger:

Todo proceso, suceso o acontecimiento (llámese como se quiera), en una palabra, todo lo que pasa en la Naturaleza, significa un aumento de la energía de aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentará continuamente su energía o, como también puede decirse, produce energía positiva (y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de energía máxima que es la muerte). Sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente energía negativa de su medio ambiente. [...] De lo que un organismo se alimenta es de energía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquel en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la energía que no puede dejar de producir mientras está vivo. [...] La energía, expresada con signo negativo, es una medida del orden. Por consiguiente, el mecanismo por el cual un organismo se mantiene a sí mismo a un nivel bastante elevado de orden (=un nivel bastante bajo de energía) consiste realmente en absorber continuamente orden de su medio ambiente (46-47).

Energía y entropía negativa –posteriormente denominada neguentropía– corresponden, en la nomenclatura de Schrödinger, al orden absoluto de la materia y al orden absoluto de la vida, según este argumento bergsoniano. Basta señalar ambos órdenes para afirmar al menos algo con respecto a la noción de orden total propia de la metafísica. Pensar el universo vivo, desde la posición finalista, como lo que tiende a conservar la energía, y el universo inerte, desde la posición mecanicista, como lo que tiende al desgaste y la pérdida de energía, constituye dos formas de contacto con órdenes absolutos. El pensamiento, mediante la intuición pura, busca el límite de lo vivo y el límite de lo mecánico; con ello, atraviesa la noción de objeto físico y de cuerpo biológico y coincide, en el nivel más básico,

.....
15 El trabajo de Jimena Canales, *El físico y el filósofo*, aunque sea de modo divulgativo, sirve para ilustrar cómo, efectivamente, las acusaciones a Bergson sobre anticientificismo simplemente son falsas. Sobre esa acusación, presento a continuación un extracto de la desazón que causaba en el pensador: “¿Dónde, cuándo y en qué términos he dicho yo jamás algo por el estilo? ¿Puede alguien mostrarme, en todo lo que he escrito, una línea, una palabra, que se pueda interpretar de este modo?” (Bergson citado en Canales 61).

con los movimientos constituyentes de la realidad.

Es natural a nuestra inteligencia, función esencialmente práctica, hecha para representarnos cosas y estados antes que cambios y actos. Pero cosas y estados no son más que consideraciones de nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones. (Bergson, *La evolución...* 175)

Más allá de la visión de lo humano, el universo material queda disuelto, centrifugado en dos formas de movimiento: “no hay más que acciones” (Bergson, *La evolución...* 175). Por un lado, se encuentra la degradación constante de lo material; por otro, el esfuerzo de respuesta por sobre la materia de lo vivo. Fuera de nuestro pensamiento no hay acceso a un orden total, sino únicamente a distintas clases de movimientos que afectan la materia. Independiente de la inteligencia humana, aparece “la materia como un todo indiviso, y por tanto debe ser un flujo antes que una cosa” (Bergson, *La evolución...* 135). El impulso de la vida opuesto al movimiento de la entropía material.

Así, tal y como observaba Yankélévich, aparece la perturbación a la que se llega siguiendo la senda de Bergson: ya no quedan cosas, ni ‘Yo’, ni orden total. Pensar se convierte ahora en extraer las diferencias de naturaleza de los órdenes absolutos de la realidad. En última instancia, sin la adecuación que ejerce nuestra óptica, estos órdenes son vibraciones y transformaciones universales del movimiento material.

En un sentido mi percepción me es interior, puesto que contrae en un momento único de mi duración lo que por sí mismo se repartiría en un número incalculable de momentos. Pero si ustedes suprimen mi conciencia, el universo material subsiste tal como era: solamente que, [...] las cualidades sensibles, sin desvanecerse, se extienden y se diluyen en una duración incomparablemente más dividida. La materia se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida. [...] El cambio está en todas partes, pero en profundidad; nosotros lo localizamos aquí y allá, pero en superficie; y así constituimos cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y móviles en cuanto a sus posiciones, contrayéndose a nuestros ojos la transformación universal en un simple cambio de lugar (Bergson, *Materia y memoria* 217-218)¹⁶.

El movimiento entrópico, propio del orden mecánico, es absoluto. La conservación y transformación de la energía, orientadas hacia el ámbito de la vida, constituyen otro mó-

.....
16 Justo a partir del fragmento donde se encuentra esta cita, en el último capítulo de *Materia y memoria*, se encuentra el punto en el que ambas obras que hemos abordado deben leerse como las dos caras de las diferencias de naturaleza. *Materia y memoria* examina el lado de dentro del pensamiento; *La evolución creadora*, lo de dentro del pensamiento transformándose en intuición viva y esta en las vibraciones en las que se descompone lo material.

vil absoluto¹⁷. Degradación causal, por un lado, impulso y transformación de la energía, por otro: dos movimientos, pero ningún orden total al cual acceder.

En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un flujo indiviso, y un flujo también indiviso viene a ser la vida que la atraviesa y que recorta en ella los seres vivos. De estas dos corrientes, la segunda es contraria a la primera, pero la primera obtiene sin embargo algo de la segunda: se da así entre ellas un *modus vivendi*, que es precisamente la organización. (Bergson, *La evolución...* 176)

A lo largo de este recorrido se han establecido divisiones profundas. La búsqueda de un orden total, es decir, de una explicación absoluta, será siempre un efecto de antropomorfización que mezcla órdenes divergentes. Paradójicamente, la realidad aparece, por necesidad, siempre organizada. Antes que una totalidad ordenada, lo que encontramos mediante nuestro contacto absoluto e intuitivo son movimientos (diferencias de naturaleza) absolutos e irreductibles entre sí. Pensar metafísicamente que estos podrían subsumirse en un orden total solo produce mezclas derivadas de un punto de vista sesgado, desde el cual la materia adquirirá un propósito, o bien la vida se convierte en un conjunto ensamblado de elementos.

Por el contrario, al operar desde las diferencias de naturaleza, el orden de la materia no tiene propósito, como se observó en la primera acepción de desorden. En el contacto absoluto con la materia, el caos no es más que el orden de eficacia causal-material, considerado al margen de la vida, teleológica por naturaleza. Siguiendo ese hilo argumental, el problema del orden solo aparece cuando se superpone un sentido más allá del orden de la física. Dicho con otras palabras, no atemoriza el encontrar reglas causales en la naturaleza; lo que atemoriza es que no haya una finalidad trascendente en ellas. Por eso se quiere una voluntad que organice el mundo, precisamente porque, desde la materia, puedo concebir al propio mundo desprovisto de una razón organizadora.

Las diferencias de naturaleza obligan a pensar en un dualismo donde se despoja a la materia de intencionalidad (teleología). Pero no solamente esto: también el pensamiento queda circunscrito a una organización siempre parcial de la vida. Se encuentra así una materia sin propósito y una vida enmarcada en propósitos siempre parciales a partir de la porción de vida considerada. Disuelto el problema del desorden, desaparece la idea asociada a él acerca de que el mundo podría haber sido de otra manera, y, por ende, ya no hace falta fundamentar un orden total. A la vez, el reconocimiento de dos series de orden

.....
¹⁷ Esta perspectiva encuentra vinculación con perspectivas actuales desde dentro de las hipótesis científicas sobre la vida. Véase al respecto: "Proton gradients at the origin of life" (2017), un trabajo de Nick Lane.

absoluto trasciende la posición del pensamiento. Son órdenes previos a su conformación, en los que el propio pensamiento reconoce su límite externo ante los movimientos absolutos de la realidad.

En 2020, apareció en inglés *We bergsonians: The Kyoto manifesto*¹⁸. En este escrito, During y Miquel exponen las líneas maestras de lo que sería un bergsonismo expandido en el siglo XXI. Prefieren no hablar de “neobergsonismo” para enfatizar que se usa el modo de pensamiento bergsoniano, pero corrigiendo y expandiendo sus usos. En lugar de fidelizar las categorías del autor y delimitar la interpretación teórica correcta, el bergsonismo expandido no trata de repetir a Bergson, sino de enseñar a utilizarlo. Uno de los retos consiste en eliminar el prejuicio de que el modo de pensamiento bergsoniano es un irracionalismo o una filosofía anticientífica, es decir, una postura radicalmente opuesta a los datos extraídos de las ciencias naturales¹⁹. Además, bajo el cuidado de las diferencias de naturaleza, queda siempre operada la distinción entre la ilusión antropológica del acceso a un fundamento del orden absoluto y el contacto con órdenes absolutos. Por último, el manifiesto del bergsonismo expandido afirma que:

Bergson introduce distinciones fundamentales que nos ayudan a orientarnos dentro de este dominio entrelazado gobernado por una causalidad recíproca: si consideramos las cosas de manera estática, la distinción pertinente es la que se establece entre lo cerrado y lo abierto; desde una perspectiva dinámica, la distinción relevante es la que media entre la repetición iterativa y la repetición creativa. (During y Miquel 24)

En el contacto con los dos órdenes absolutos indicados, se ejemplifica el límite de dos operaciones siempre conjuntas que sirven para pensar, con Bergson, las formas de la repetición. Por un lado, la repetición iterativa, aquí codificada bajo el desgaste entrópico y el peso constante de la materia siempre filtrada a la altura del pensamiento humano como el espacio de objetos en interacción. Por otro lado, está la repetición creativa, que, más allá de nuestra posición, indica que el orden total siempre es una potencia de cambio.

.....
¹⁸ Este manifiesto fue publicado originalmente en francés en 2015, pero suele citarse en su traducción al inglés, la cual fue realizada en 2020.

¹⁹ Cabe apuntar que, mientras la filosofía de corte hermenéutico reclamaba un espacio propio adyacente a la ciencia, el conflicto entre Bergson y Einstein se debió a una disputa sobre los fundamentos metafísicos a la hora de entender la realidad. Más que reclamar una posición adyacente de la filosofía o reclamar el espacio para la comprensión humana, la intuición bergsoniana busca posiciones absolutas sin necesidad de señalar una estructura de fundamento absoluto.

Referencias

- Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Traducido por T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Gedisa, 2002.
- Bergson, Henri. *Historia de la idea del tiempo: Curso del Collège de France 1902-1903*. Paidós, 2017.
- Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. Traducido por R. Moreno. Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.
- Bergson, Henri. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus, 2012.
- Bergson, Henri. (2013a). *El pensamiento y lo moviente*. Traducido por P. Ires. Cactus, 2013.
- Bergson, Henri. (2013b). *L'évolution créatrice*. Editado por F. Worms y A. François. Presses Universitaires de France, 2013.
- Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Plaza, 2016.
- Canales, J. *El físico y el filósofo: Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*. Arpa, 2020.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Traducido por P. Ires. Cactus, 2017.
- During, Élie y Miquel, Paul-Antoine. "We Bergsonians: The Kyoto Manifesto". *Bergson's scientific metaphysics: Matter and memory today*. Editado por Y. Hirai. Bloomsbury Publishing, 2023.
- During, Élie. "Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux: Une singulière obstination". *Einstein au Collège de France*. Editado por Antoine Compagnon y Céline Surprenant. Collège de France, 2020.
- Gabriel, Markus. *Sentido y existencia: Una ontología realista*. Herder, 2017.
- Heidegger, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". *Identidad y diferencia*. Anthropos, 1988.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Editado por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza Editorial, 2012.
- Lane, Nick. "Proton gradients at the origin of life". *BioEssays*, vol. 39, no. 6, 2017.
- Lanzieri, Alfonso. "Bergson e la filosofia della mente contemporanea: Un confronto con l'esternalismo". *Scientia et Fides*, vol. 22, 2019, pp. 174–198.
- Lapoujade, David. *Potencias del tiempo: Versiones de Bergson*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2011.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Caja Negra, 2015.
- Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida? Textos de Biofísica*. Facultad de Farmacia/ Universidad de Salamanca, 2005.
- Yankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Universidad Veracruzana, 1962.