

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen III Número 6 Julio-Diciembre 2023



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Del Espíritu a la Inteligencia: tiempo, historia y suspensión de lo dado

From Spirit to Intelligence: time, history and suspension of the given

De l'esprit à l'intelligence : temps, histoire et suspension de ce qui est donné

Alberto Villalobos Manjarrez
<https://orcid.org/0000-0001-7640-734X>
Universidad Nacional Autónoma de México,
Coyoacán, CDMX, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2023. Villalobos Manjarrez, Alberto. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitas3.6-59>

Recepción: 07-07-23

Fecha Aceptación: 10-07-23

Email: beto1035@hotmail.com

DEL ESPÍRITU A LA INTELIGENCIA: TIEMPO, HISTORIA Y SUSPENSIÓN DE LO DADO¹

FROM SPIRIT TO INTELLIGENCE: TIME, HISTORY AND SUSPENSION OF THE GIVEN

DE L'ESPRIT À L'INTELLIGENCE : TEMPS, HISTOIRE ET SUSPENSION DE CE QUI EST DONNÉ

Alberto Villalobos Manjarrez²

Resumen

En este artículo se desarrolla la reformulación del concepto hegeliano de espíritu en los términos de la inteligencia: el modelo de una mente social que es definida pragmáticamente, el cual es propuesto por el filósofo iraní Reza Negarestani. La constitución de la inteligencia es explorada a partir de su carácter histórico, su negatividad y su vínculo con lo humano. Por ende, se indaga también sobre la temporalidad que posibilita su historia, lo

1 Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De igual manera, este texto es un producto del proyecto de investigación posdoctoral *Emergencias, ensamblajes e inteligencia: la filosofía de la historia después de Hegel y Deleuze*; y se realizó bajo la asesoría del Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Investigador del CRIM-UNAM.

2 Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. de México.

cual deriva en la elucidación de dos problemas: la crítica de la idea del tiempo comprendido como un flujo y el concepto de lo atemporal. Para concluir, se examina el problema de la extinción de la inteligencia. Conceptualizar la inteligencia mediante causas materiales y razones, sus componentes básicos, ha posibilitado una sugerente articulación entre el pensamiento naturalista y normativo de Wilfrid Sellars y la filosofía de G. W. F. Hegel.

Palabras clave

pragmático, causas, razones, atemporal, extinción.

Abstract

In this paper, we develop the reformulation of the Hegelian concept of spirit in the terms of intelligence: the model of a social mind that is pragmatically defined, which the Iranian philosopher Reza Negarestani proposes. The constitution of intelligence is explored from its historical character, its negativity and its link with the human. Therefore, we also inquire into the temporality that makes its history possible, which leads to the elucidation of two problems: the critique of the idea of time understood as a flow and the concept of the atemporal. To conclude, the problem of the extinction of intelligence is examined. Conceptualizing intelligence through material causes and reasons, its basic components, has made possible a suggestive articulation between the naturalistic and normative Wilfrid Sellars's thought and G. W. F. Hegel's philosophy.

Key words

pragmatic, causes, reasons, atemporal, extinction.

Résumé

Dans cet article la reformulation du concept hégélien de l'esprit en termes d'intelligence est développée : le modèle d'un esprit social qui est défini de manière pragmatique, lequel est proposé par le philosophe iranien Reza Negarestani. La constitution de l'intelligence est explorée à partir de son caractère historique, sa négativité et son lien avec ce qui est humain. Par conséquent, la

temporalité qui rend son histoire possible est aussi étudiée, ce qui conduit à l'élucidation de deux problèmes : la critique de l'idée du temps compris comme un flux et le concept de l'intemporel. Pour conclure, le problème de l'extinction de l'intelligence est examiné. Conceptualiser l'intelligence à travers des causes matérielles et des raisons, ses composants basiques, a rendu possible une articulation suggestive entre la pensée naturaliste et normative de Wilfrid Sellars et la philosophie de G. W. F. Hegel.

Mots-clés

pragmatique, causes, raisons, intemporel, extinction.

Freedom is therefore a consciousness of established limitations as well as the understanding that what intelligence ought to do and think once having shed such limitations, once it graduates from passivity of accepting its given conditions to crafting entirely new and more objective, but also broadened, conditions.

Engineering the World,
Crafting the Mind. A
conversation with Reza
Negarestani.

Introducción

La totalidad actual del pensamiento humano es una cuestión que, en la modernidad, es conceptualizada por Baruch Spinoza a propósito de su *Ética demostrada según el orden geométrico*. Su teorización parte de la existencia de una única sustancia, que es Dios o la naturaleza, la cual consta de infinitos atributos de los que, no obstante, pueden reconocerse solamente dos: el pensamiento y la extensión. A su vez, de tales atributos, que son componentes necesarios de la realidad, se derivan modos cuya organización es la siguiente. Del atributo de la extensión se sigue un modo infinito inmediato, que corresponde al movimiento y reposo de los cuerpos; un modo infinito mediano, que se refiere a la faz de todo el universo; y los modos finitos, que conciernen a los cuerpos.³ Por su parte, el modo infinito inmediato

3 Ver Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 90-91.

del atributo del pensamiento consiste en el entendimiento absolutamente infinito: un orden impersonal de esencias racionales que no es autoconsciente. Como sugiere el filósofo Vidal Peña, se trata ya de una racionalidad de lo real.⁴ Y si los modos del pensamiento son las ideas, adecuadas e inadecuadas, y los afectos, el modo infinito mediato es el entendimiento infinito en acto (*intellectus infinitus actu*), esto es, la totalidad actual del pensamiento humano que, ciertamente, prefigura el concepto de espíritu (*Geist*) de la filosofía de G. W. F. Hegel, particularmente en la forma del espíritu objetivo, puesto que Spinoza ubica al conjunto del pensamiento humano en el Estado.

Con el entendimiento infinito en acto, la impersonalidad racional adquiere conciencia de sí a través de la totalidad del pensamiento humano, en la cual está incluida su realidad afectiva. De modo que al constituir el concepto de espíritu, Hegel, siguiendo esta vía abierta por Spinoza, desarrolla el carácter histórico de la conciencia de la experiencia humana en su conjunto. Esto se atestigua en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel insiste en que “[...] lo importante no es entender y expresar lo verdadero como *sustancia* [alusión a toda la tradición, pero básicamente a Spinoza], sino entenderlo y expresarlo también como *sujeto* [alusión a Descartes y a Kant]”.⁵ La sustancia-sujeto o el espíritu es asimismo una conciencia, tanto histórica como colectiva, que se toma por objeto a sí misma y que se expresa en la política, el derecho, la ciencia, el arte, la religión y la filosofía de los pueblos.⁶ Su saber absoluto se consuma cuando alcanza

4 Ver nota de Vidal Peña en Spinoza, *Ética*, 97-99.

5 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pre-textos, 2009), 123.

6 Ver G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, trad. José Gaos (Buenos Aires: Losada, 2010), 48-57.

su meta, es decir, cuando “[...] el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene por camino suyo la recordación o memoria de los espíritus, tal como éstos son [eran] en ellos mismos y realizan [realizaban] la organización de su reino”.⁷ Esto significa que el saber absoluto del espíritu dirigido sobre sí mismo es el reconocimiento de la contingencia de la historia humana, que es reunida en una organización conceptual como la ciencia del saber que aparece. Por consiguiente, “[...] la historia entendida o la historia traída a concepto, constituyen la memoria [la recordación] y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono [...]”.⁸

Entre las diversas y numerosas lecturas e interpretaciones del concepto de espíritu de Hegel, en este texto se aborda una de sus reformulaciones contemporáneas: el espíritu convertido en una inteligencia (*Intelligence*) histórica y colectiva, expresada en términos funcionalistas y pragmáticos, capaz redefinir el concepto de lo humano y su relación con el tiempo. Se trata de la transformación del espíritu en la inteligencia, efectuada en *Intelligence and Spirit* del filósofo iraní Reza Negarestani. Por consecuencia, en este artículo se explica la constitución de la inteligencia, a partir del concepto hegeliano de espíritu, lo cual implica definir su carácter histórico, su negatividad y su relación con lo humano. Así también, se explora la temporalidad de la inteligencia, la cual hace posible su carácter histórico, a través del cuestionamiento de la idea del tiempo entendido como un flujo y mediante el concepto de lo atemporal. Para concluir, se pregunta por el estatuto de la inteligencia frente a su propia extinción.

7 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 914.

8 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 914.

Es necesario señalar que la constitución de esta filosofía de la inteligencia se basa en articulaciones específicas entre la filosofía continental —el pensamiento de Hegel— y la filosofía analítica —el pensamiento naturalista y normativo de Wilfrid Sellars—. Más aún, el filósofo iraní se dice ciego ante esta frágil distinción, ya que las “[...] ambiciones de la filosofía son demasiado vastas y amplias como para encasillarlas en cómodos compartimentos”.⁹

Espíritu e inteligencia: la historia, la negatividad y lo humano

En principio, el espíritu “[...] es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto”.¹⁰ El espíritu adquiere una conciencia y un saber de sí mismo, puesto que “[...] sólo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, [...] soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables”.¹¹ Así, los momentos de la historia humana quedan cristalizados en el concepto que ella tiene de sí misma como espíritu. Como es sabido, el desenvolvimiento del espíritu es descrito por Hegel mediante la sucesión de determinadas figuras que constituyen la historia de la conciencia, la cual obedece a la lógica interna del sistema del filósofo, más que a una cronología concreta de la historia humana. El espíritu, aún demasiado dependiente de la naturaleza, avanza desde la certeza sensible hacia la percepción y la conciencia, para después volverse autoconciencia, devenir razón y, finalmente, ser

9 Reza Negarestani, *Intelligence and Spirit* (Padstow: Urbamonic/Sequence, 2018), 5. [Traducción propia]

10 Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, 48.

11 Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, 48-49.

el espíritu que reúne estas figuras conceptualmente bajo el saber absoluto de sí mismo.¹² Dicho de otro modo, la vida consciente aparecida en la naturaleza adquiere gradualmente una mayor autodeterminación como autoconciencia, razón y espíritu, hasta que este último alcanza objetivamente su libertad en el Estado.¹³ En este sentido, Hegel afirma que la finalidad de la historia humana es la siguiente:

[...] que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado, eso es la historia.¹⁴

La idea de que la historia ha sido realizada ha llevado a pensar que ya se terminó. Ese es el caso del filósofo Alexander Kojève, estudioso de Hegel, para quien el ascenso de Napoleón es el acontecimiento culminante de la historia. Si durante la revolución francesa el burgués, ciudadano y esclavo de sí mismo y del capital, se libera introduciendo la muerte en su existencia mediante el estado de excepción conocido como el terror, lo que acontece es una síntesis final que satisface a la historia humana. Kojève indica que es “[...] en el Terror donde nace el Estado y donde esa ‘satisfacción’ es alcanzada. Ese Estado es, para

12 Ver Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

13 Ver G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, trad. Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 431-579.

14 Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, 281-282.

el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, el Imperio de Napoleón. Y el propio Napoleón es el hombre íntegramente ‘satisfecho’ que en y por su Satisfacción definitiva, acaba el curso de la evolución histórica de la humanidad”.¹⁵ Se trata del advenimiento del “[...] Estado universal y homogéneo, realizado por Napoleón y revelado por Hegel. [...] Sea como sea, la Historia ha terminado”.¹⁶

Bajo este esquema, el tiempo posterior al final de la historia, a la formación de este Estado, no es más que la mundialización de la política y la forma de vida occidentales, la cual ha sido inseparable de la expansión global y la intensificación del capitalismo. Siguiendo esta idea, es factible agregar que después de la historia no sobrevendría una nueva fase del espíritu, sino, quizá, la gradual degradación de las sociedades humanas ante la destrucción de las condiciones materiales que posibilitan su subsistencia, efectuada por las dinámicas del capital. Inclusive, en este movimiento, el capital podría acabar también con las bases materiales que permiten su reproducción.

A través de una reorganización y de una reformulación de la filosofía del espíritu de Hegel, el concepto de inteligencia, desarrollado por Negarestani, rompe con la idea del final de la historia en virtud de una afirmación contraria, esto es, la imposibilidad de que la historia concluya. En principio, la inteligencia se define pragmáticamente, es decir, se concibe a partir de lo que hace y de lo que puede hacer. Lo que ella hace es realizado por una socialidad de agentes (*sociality of agents*), condicionada materialmente, que se encuentra formada por el espacio semántico del

15 Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli (Buenos Aires: Leviatán, 2012), 223.

16 Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, 176.

lenguaje público. Negarestani explica que aquello que la inteligencia hace es:

[...] estructurar el universo al que pertenece, y la estructura es el registro mismo de la inteligibilidad en lo que respecta al mundo y a la inteligencia. Sólo en virtud de la estructura semántica multiestratificada del lenguaje, la socialidad se convierte en un espacio normativo de agentes racionales reconocibles y cognoscitivos; y las experiencias y los pensamientos supuestamente ‘privados’ de los agentes participantes sólo se estructuran como experiencias y pensamientos en la medida en que están vinculados a este espacio —a la vez intersubjetivo y objetivo—normativo.

En este [...] esbozo el lector puede reconocer la caracterización que Hegel hace del *Geist* o del Espíritu. De hecho, Hegel fue el primero en describir la comunidad de agentes racionales como un modelo social de la mente, y en hacerlo en los términos de su *función*. La imagen funcional del *Geist* es esencialmente una imagen de una mente *necesariamente desprivatizada*, predicada en la socialidad como su condición formal de posibilidad.¹⁷

La inteligencia es el modelo de una mente colectiva constituida de modo pragmático, semántico y público, a partir de lo que agentes cognoscitivos realizan desde el marco de un espacio normativo, el cual posibilita su racionalidad. De este modo, la inteligencia se toma a sí misma como objeto en la medida en que es capaz de organizar el mundo en el que se encuentra. Esta es

17 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 1. [Traducción propia]

una mente radicalmente desprivatizada debido a que su constitución e intelección dependen de normatividades objetivas e intersubjetivas; y porque su conceptualización implica el desencantamiento de sí misma. En ella, todo lo “[...] inefable será teoréticamente desencantado y todo lo sagrado será prácticamente desantificado”.¹⁸ Aquí, el desencantamiento significa rechazar la idea de que hay objetos que, de modo *a priori*, son inmunes o irreductibles al escrutinio racional, el cual podría incluir la elaboración de su eventual explicación científica y natural.

La pragmática de la inteligencia está sustentada por estructuras que son, por un lado, materiales y causales; y, por otro, lógicas y semánticas. No obstante, Negarestani concibe estas causas y razones en los términos de funciones que operan a distintos niveles dentro de una organización multiestratificada (*multilayered*).¹⁹ En esta perspectiva funcionalista, pragmática y social de la mente o la inteligencia, se “[...] especifica qué actividades, con qué roles, qué organización espacial y temporal, y qué relaciones de dependencia son requeridas para la realización de una función”.²⁰ Esto significa pensar la inteligencia como una organización funcional, jerárquica y con una complejidad que opera a múltiples niveles, donde las limitaciones

18 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 51. [Traducción propia]

19 Las causas materiales y las razones, las reglas que condicionan lo que se dice y se hace, constituyen una distinción irreductible desarrollada en la filosofía de Sellars, la cual es utilizada por Negarestani para articular el concepto de inteligencia. Esta distinción puede observarse en el lenguaje. Por una parte, el lenguaje está conformado por objetos lingüísticos naturales, es decir, por las marcas, los sonidos y los espaciamentos que son propios de las expresiones lingüísticas; por otra, tales objetos se encuentran delimitados por reglas y principios que conciernen al usuario del lenguaje y su entorno. Ver Wilfrid Sellars, “Verdad y ‘correspondencia’,” en *Ciencia, percepción y realidad*, trad. Víctor Sánchez de Zavala (Madrid: Tecnos, 1971), 226.

20 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 13. [Traducción propia]

materiales, lógicas y semánticas condicionan actividades cualitativamente distintas que están asociadas a dominios diversos. Por este motivo, la “[...] descripción funcional de la mente [...] requiere una explicación de la integración de distintos procesos, actividades y funciones tanto causales como lógicas”.²¹

Las acciones de la inteligencia dependen de las restricciones materiales y racionales que se encuentran integradas y organizadas en múltiples dominios y niveles: desde los patrones materiales y neurobiológicos que posibilitan el lenguaje hasta la organización económica de las sociedades humanas. Las relaciones e integraciones pasadas, actuales y posibles entre las causas materiales y las razones —las reglas o restricciones lógicas y semánticas— constituyen la historia de la inteligencia: la historia de lo que la inteligencia ha hecho, hace y puede hacer. Esto implica que la inteligencia, pensada como un espacio cognitivo y recognitivo (*recognitive-cognitive space*), como una dimensión social y estructural, es capaz de expandirse y de formar inteligibilidades teóricas, prácticas y axiológicas.²² Las inteligibilidades son las estructuras normativas a través de las cuales la inteligencia conoce, actúa, asigna valores y elabora los principios que rigen su actividad.

El carácter histórico de la inteligencia se define principalmente por su capacidad para suspender lo dado y por la incompletud de su propia historia. La potencia negativa de la inteligencia, que puede efectuarse de modo teórico y práctico, impide que su historia concluya en un

21 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 14. [Traducción propia]

22 Ver *Engineering the World, Crafting the Mind. A conversation with Reza Negarestani. Interview by Fabio Gironi. Nero Editions*. Fecha de acceso: 15-03-2023. <https://www.neroeditions.com/docs/reza-negarestani-engineering-the-world-crafting-the-mind/>

estado de cosas concreto. Mientras que la negación es una operación inherente al auto-movimiento del espíritu en la filosofía de Hegel, la negatividad de la inteligencia se manifiesta en su capacidad para suspender (*suspend*) una realidad dada. Para Negarestani, la suspensión de lo dado es concomitante a la *Aufhebung* de Hegel, la cual posee un aspecto que es tanto temporal como espacial: “[...] lo que parece ser inmediato, en principio, queda fuera de acción o pospuesto (el aspecto temporal) sólo para preservar la diferencia entre lo inmediato y su mediación en un nivel elevado (el aspecto espacial), como en la suspensión del ser y la nada en el ser determinado más estable”.²³

De modo que la suspensión de lo dado, basada en la *Aufhebung* hegeliana, se refiere a la capacidad de la inteligencia para cancelar un contenido particular, retener la diferencia entre su actualidad o inmediatez y lo que puede ser, en favor de una eventual transformación. Los ejemplos de la suspensión de realidades dadas corresponden a la condición humana y al capitalismo.²⁴ Las determinaciones como especie y las condiciones de experiencia actuales de lo humano pueden cancelarse, en el pensamiento y en la práctica, en grados diversos, en un movimiento que puede apuntar hacia su superación.²⁵ Esto significa que el auto-

23 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 7. [Traducción propia]

24 Ver Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 8.

25 Un proyecto que apunta hacia la suspensión de las determinaciones actuales de la especie humana, elaborado en el marco de la inteligibilidad teórica, puede encontrarse en lo que el filósofo Ray Brassier, interlocutor de Negarestani, denomina como prometeísmo: la negación de que existe un límite predeterminado para la transformación del mundo y de nosotros mismos. Este prometeísmo se opone a hacer de la finitud humana actual una estructura ontológica inamovible. Brassier ilustra este problema mediante una reinterpretación de la historia del Golem: “Al crearme, dice el Golem a su creador, has introducido un desorden radical en la creación. Al fabricar lo que solamente puede ser dado, es decir, la vida, has perturbado la distribución de las esencias. Ahora hay dos seres vivos —uno hecho por el hombre, uno dado por Dios— cuya esencia

movimiento histórico de la inteligencia puede modificar su forma presente y dada. Por su parte, el capitalismo es aquí pensado pragmáticamente, a saber, como un modo de producción específico, en el cual la totalidad actual de las relaciones y las prácticas sociales se encuentra subsumida y asimilada por la acumulación del valor basada en el tiempo de trabajo.²⁶ La filosofía de la inteligencia se opone, por principio, a considerar que esta totalidad actual y dada de las relaciones y las prácticas sociales sea la conclusión histórica de un proceso que se ha completado y que ha llegado a su fin. La capacidad de la inteligencia para suspender lo dado hace del capitalismo actualmente globalizado una falsa totalidad en la que no se determina, de modo necesario, el curso de lo que es ni de lo que puede ser, menos aún la terminación de la historia humana.²⁷

es indiscernible. El Golem insta a su creador a destruirlo con el fin de restaurar el equilibrio hecho por el hombre y lo dado por Dios. [...] Así, aunque hayamos adquirido el poder de crear vida, no deberíamos crearla. La perspectiva de crear vida sintética compromete el principio metafísico de la identidad de los indiscernibles precisamente en la medida en que la diferencia entre lo viviente y lo no-viviente es considerada como esencial en el sentido más radical [...]. Esto es lo inquietante acerca del prometeísmo: la manufactura de vida, de otro tipo de diferencia, podría significar la generación de una regla para lo sin-regla. [...] El prometeísmo es el intento de participar en la creación del mundo sin necesidad de consultar un plan divino”. Ray Brassier, “El prometeísmo y sus críticos,” en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el poscapitalismo*, comp. Armen Avanessian y trad. Mauro Reis (Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 217-218.

26 Ver Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, vols. I, II y III, trad. Pedro Scaron (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2008-2009).

27 Un ejemplo de la suspensión de la dominación capitalista actual, formulada en el ámbito de la inteligibilidad teórica, se ubica en el programa de transición hacia una sociedad poscapitalista propuesto por Nick Srnicek y Alex Williams. Este programa consiste en utilizar e intensificar la desindustrialización contemporánea de las sociedades para dar lugar a los siguientes fines: que las máquinas reemplacen, aún más, el trabajo humano; que se reduzca considerablemente la semana laboral; que se implemente un ingreso básico universal; y que se desarticule la ética neoliberal del trabajo, en la que se asume que el

La suspensión de la condición humana y del capitalismo que se efectúa, al menos, en el espacio de la inteligibilidad teórica, es suficiente para indicar que la historia de la inteligencia no se circunscribe a una actualidad determinada ni a una localización espaciotemporal específica. Por esta razón, la historia de la inteligencia no puede completarse o acabarse en una realidad dada, menos aún si su historia se identifica con el tiempo mismo. La incompletud de la historia consiste en que cualquier totalidad de estados de cosas actuales no puede concebirse como un proceso terminado, puesto que la constitución misma de la inteligencia es irreductible a la forma en la que se manifiesta en el presente; su realidad no se agota en lo dado. Dentro del movimiento de la inteligencia,

[...] cualquier estado totalizado de realización se considera una aparición histórica con respecto a la realidad de la historia como totalización incompleta y en curso. [...] Lo que el *Geist* o la inteligencia será nunca es su presente o lo que ha sido, donde ‘nunca’ implica la eliminación de la relación uno-a-uno entre la secuencia de transformación del *Geist*. La conciencia histórica, o la conciencia de este hecho —lo que significa identificar las apariciones de la historia y negarlas determinadamente—, es el

derecho a existir de los seres humanos depende del esfuerzo y del sufrimiento que están dispuestos a intercambiar por un salario. Al margen de las dificultades que pueda presentar este programa, como la posibilidad de su aplicación en los territorios de Latinoamérica y África, es preciso señalar que su teorización se basa en condiciones materiales actuales y en investigaciones empíricas mundiales, lo cual lo aleja significativamente de la utopía. Y si se parte del escepticismo respecto a su ejecución, este programa puede interpretarse en un sentido maquiaveliano, esto es, que en esta propuesta se define lo que la organización del trabajo y de los medios de producción *pudo haber sido*, como alternativa al capitalismo, para favorecer efectivamente la preservación y las capacidades de las sociedades. Ver Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y mundo sin trabajo*, trad. Adriana Santoveña (Barcelona: Malpaso, 2016).

núcleo de la autoconciencia como el movimiento real de emancipación.²⁸

La capacidad de la inteligencia para intervenir, suspender y transformar su forma actual, a través de la reorganización de las causas y razones que la constituyen y restringen, implica que puede modificar sus condiciones de existencia, atendiendo a las limitaciones materiales y cognitivas diversas que se le presentan. La historia de la inteligencia, entendida como un proceso incapaz de completarse en una totalidad concreta, no apunta hacia un futuro antihumano o poshumano, sino a una redefinición pragmática de lo humano. Negarestani expresa que los humanos son “[...] elementos funcionales de la mente. Y por humano nos referimos a un yo racional, una inteligencia aperceptiva y discursiva o una criatura sapiente”.²⁹ La sapiencia de los seres cognitivos no es entendida aquí como una característica esencial y exclusiva de la condición humana actual, que la colocaría por encima del resto de la realidad, sino que es un diagrama funcional o una descripción mínima de las capacidades que son necesarias para pensar y actuar. La sapiencia hace de lo humano

[...] un conjunto de características y habilidades contingentes. La sapiencia no es un ser; ella es una forma o Idea, en sentido hegeliano, necesaria y positivamente constreñida. Necesaria porque, sin esta forma, el reconocimiento del mundo y, por extensión, de los seres sensibles o, en términos más generales, de la dimensión de la inteligibilidad, es imposible. Y positivamente constreñida en la medida en que su realización se basa en condiciones

28 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 74-75. [Traducción propia]

29 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 56-57. [Traducción propia]

necesarias o restricciones habilitadoras que son tanto causales como lógicas.³⁰

Desde una apropiación de la crítica del mito de lo dado de Sellars, con la cual se pretende acabar con la confusión entre pensar y sentir, Negarestani expresa que la conciencia sapiente no es una conciencia sintiente. Oponerse al mito de lo dado significa eliminar la idea de que una supuesta estructura categorial del mundo se manifiesta a la mente, del mismo modo que un sello se imprime sobre cera derretida.³¹ En su versión epistémica, el mito de lo dado consiste en la afirmación de que hay hechos que pueden conocerse, de manera no inferencial, puesto que pueden sentirse. Tal tesis es insostenible porque si los hechos pudieran conocerse debido a que pueden sentirse, implicaría que se encuentran estructurados proposicionalmente, lo cual indicaría que la sensación refleja una realidad estructurada también de modo lingüístico. Contrariamente al ámbito de lo sensible, la forma proposicional, estructura del conocimiento, pertenece al orden de lo inteligible. Entonces, el conocimiento perceptual y no inferencial no corresponde a una experiencia inmediata del mundo, sino a una percepción mediada por un marco conceptual de objetos que pueden observarse públicamente en tiempos y espacios determinados.³²

En este sentido, lo humano ya no es una realidad esencial e inalterable ligada a una experiencia infable e intransferible del mundo soportada por la irreductibilidad

30 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 57. [Traducción propia]

31 Ver Wilfrid Sellars, "Foundations for a Metaphysics of Pure Process." *The Monist* 64, no. 1 (enero 1981): 12.

32 Ver Ray Brassier, "Nominalism, Naturalism, and Materialism. Sellar's Critical Ontology." en *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, ed. Bana Bashour y Hans D. Muller (Nueva York: Routledge, 2014), 103-105.

de la sensación, sino que corresponde a un criterio formal: el conjunto de capacidades requeridas para pensar y actuar. Tal criterio remite asimismo a las condiciones necesarias para que exista una mente: la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis de re-cognición en el concepto, que Negarestani toma, reformulándolas, de la filosofía trascendental de Immanuel Kant.³³ A su vez, la conciencia sapiente es capaz de suspender la supuesta superioridad biológica de los seres humanos, ya que

[...] disuelve y asimila la configuración manifiesta de la especie humana [...] dentro de las nuevas unidades de una mente impersonal. Al formatear la conciencia sensible con funciones lógico-conceptuales, la conciencia sapiente debilita la función rectora de su sustrato material —ya sea biológico o social. Libera progresivamente sus condiciones de realización de su constitución natural. Al sintetizar un marco en el cual es posible ser, a la vez, responsable de pensar algo (un juicio) y de hacer algo (una acción), aumenta sus libertades cognitivas, teóricas y prácticas.³⁴

Así, la conciencia sapiente se trata a sí misma como un artefacto que posee un concepto de sí mismo, el cual es capaz de romper con el significado que se le asigne como dado en un momento específico. Las intervenciones que la inteligencia puede efectuar sobre sí misma hacen de su historia un proceso de artificialización (*artificialization*). En la filosofía de la inteligencia, “[...] la conciencia sapiente es un proyecto cognitivo y práctico a través del cual la realización de lo humano está rigurosamente sujeta a cambios en el contenido

33 Ver Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 159-163.

34 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 58. [Traducción propia]

del concepto de lo humano”.³⁵ Tales cambios en el contenido de lo humano dependerán de las organizaciones posibles entre las causas materiales y las razones que constituyen la inteligencia. Estas organizaciones no excluyen, desde luego, que los sustratos materiales actuales de lo humano puedan sustituirse por otros, a partir de su ajuste a las restricciones físicas y a los fines racionales que la mente disponga.

Reducido a sus condiciones mínimas, lo humano también se refiere a la correlación entre razón y materia que se realiza e interactúa mediante funciones en una compleja organización histórica y multiestratificada. Y si la formación de lo humano depende de las habilidades de la sapiencia, que remiten a la elaboración de inferencias y verdades mediante dar y pedir razones, la razón, por su parte, “[...] es un juego únicamente en el sentido de implicar prácticas reglamentadas y tolerantes al error en las que ‘tomar-por-verdadero’ a través del pensamiento [...] y ‘hacer-verdadero’ a través del acto [...] son constantemente contrastadas, evaluadas y calibradas”.³⁶ Las prácticas regladas de la racionalidad y las causas materiales son los componentes básicos de la inteligencia, los cuales le permiten tomar conciencia de sí misma y darse cuenta de que puede suspender, por lo menos teóricamente, su propia actualidad. Este saber sobre sí misma la conduce hacia el reconocimiento de que su historia no puede completarse en ningún presente en particular, y si se está de acuerdo con Negarestani, ni siquiera en el de su propia extinción. Por consiguiente, es preciso preguntar por el concepto de tiempo que posibilita el carácter histórico de la inteligencia, su negatividad y la imposibilidad de su conclusión.

35 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 58. [Traducción propia]

36 Reza Negarestani, “La labor de lo inhumano,” en *Aceleracionismo*, 227-228.

La suspensión del flujo y lo atemporal

El problema de la temporalidad de la inteligencia se sintetiza, en el presente texto, del siguiente modo: la capacidad de la inteligencia para suspender su experiencia presente y dada del tiempo, deriva en la intelección de un tiempo absoluto con el que ella se identifica. La potencia negativa de la inteligencia no sólo implica que puede cancelar, desde la inteligibilidad teórica con vistas a la práctica, la condición humana actual y el capitalismo, sino que también puede hacerlo con la idea un tiempo que aparece a la experiencia humana como como un flujo donde el futuro “[...] retrocede hacia el pasado y nos experimentamos a nosotros mismos moviéndonos del pasado hacia el futuro”.³⁷ En la filosofía de la inteligencia, la suspensión del tiempo, entendido como series de acontecimientos sucesivos y cambiantes, tiene como finalidad el incremento de las habilidades teóricas y prácticas de la mente que, en su función de agente, evita fundar el campo de su experiencia posible en una estructura temporal específica, que en este caso es la de un flujo de sucesos que se siguen unos a otros.

Para negar teóricamente la experiencia del flujo temporal, Negarestani reconstruye uno de los argumentos sobre la irrealidad del tiempo elaborados por John McTaggart.³⁸ Este último es un filósofo inglés que, influenciado en gran medida por el pensamiento de Hegel, señala que no es posible sostener que el cambio, y por tanto el tiempo, opera mediante la sucesión de acontecimientos presentes, pasados y futuros debido a que estas determinaciones se excluyen entre sí. La razón es que cada acontecimiento terminaría, en su transcurso sucesivo, perteneciendo a cada una de estas determinaciones,

37 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 202. [Traducción propia]

38 Ver John McTaggart, *The Nature of Existence*, vol. II (Cambridge: Cambridge at the University Press, 1927), 9-31.

lo cual no es posible porque se anulan mutuamente. Y si la esencia del tiempo es el cambio, como cree McTaggart, de este problema resulta que la experiencia del cambio y de la sucesión temporal es insostenible racionalmente. El tiempo no sería lo que experimentamos que es. Por su parte, Negarestani reformula el argumento de McTaggart, que trata sobre si la realidad posee las características que aparecen a la experiencia, de dos formas: una es modesta; la otra, siniestra a causa de sus implicaciones. La versión modesta del argumento sobre la irrealidad del tiempo consiste en que no podemos

[...] extraer conclusiones sobre la realidad objetiva del tiempo [...], su dirección, su flujo y su estructura temporal, ni de hecho afirmar la existencia de tales propiedades objetivas, sobre la base de la estructura y las características de la temporalidad experimentada. El puente entre los relatos fenomenológico, psicológico o subjetivo y objetivo del tiempo no está ya hecho, por la razón de que ambos son inconmensurablemente distintos.³⁹

Este argumento apunta hacia que no existe, como algo dado de antemano, un isomorfismo entre la temporalidad experimentada y la realidad objetiva del tiempo; no puede inferirse una conceptualización objetiva del tiempo desde el carácter dinámico de la temporalidad que aparece en la experiencia o en las condiciones de la observación. En la versión siniestra de este argumento, las consecuencias de la ausencia de reciprocidad entre el tiempo experimentado y su realidad objetiva no sólo suspenden teóricamente la temporalidad subjetiva que se manifiesta como dada, donde figuran el cambio y la sucesión, sino que también alcanzan a la comprensión científica del tiempo:

39 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 204-205. [Traducción propia]

La implicación siniestra es que si las imágenes del flujo direccional del tiempo están negativamente sesgadas por la estructura de la temporalidad experimentada y las características locales de la perspectiva/observador subjetiva, y si las nociones clásicas de causalidad, estado del sistema y condiciones antecedentes están envueltas en imágenes del flujo direccional del tiempo, entonces esas partes de las ciencias físicas y de la complejidad que han incorporado estos conceptos como sus elementos explicativos y descriptivos fundamentales también están sesgadas y propensas a una revisión significativa, si no al abandono.⁴⁰

Tal es el alcance de la suspensión teórica del tiempo entendido como un flujo, el cual se experimenta subjetivamente y aparece también como una presuposición del saber científico. Cuestionar el supuesto del cambio y de la sucesión del tiempo, con el fin de emancipar a la inteligencia de su pertenencia necesaria a una estructura temporal en particular —como el devenir—, desemboca en la conceptualización de un tiempo absoluto y sin forma. Si el pensamiento es capaz de dinamitar la pertenencia necesaria de la inteligencia a determinada forma temporal, es posible emplazarse en una perspectiva absoluta del tiempo que no se encuentra restringida por un isomorfismo subjetivo ni por una flecha causal de acontecimientos cuya fuente sea un observador que experimenta el cambio. Se trata del concepto de tiempo que estructura el carácter histórico de la inteligencia, su capacidad para suspender lo dado y su incompletud, el cual corresponde a lo que Negarestani denomina como la vista desde ningún momento (*the view from nowhen*). En continuidad con la filosofía de Hegel, la vista desde ningún momento es la

40 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 206. [Traducción propia]

unificación del tiempo con lo eterno, como la identidad entre el sujeto y el objeto, entre lo finito y lo infinito, es decir, como lo absoluto:

Esta concepción es la esencia misma de la razón como aquella que es capaz de suspender la finitud y así evitar las contradicciones estáticas en favor de las dinámicas que son intrínsecas a la aprehensión de lo infinito. Mientras que el entendimiento está atado a las formas de la finitud (causa y efecto, sucesión, etc.), la razón suspende la finitud para llegar al conocimiento de la Idea Absoluta. Esta suspensión no es otra cosa que la adopción de un punto de vista decididamente atemporal. Por lo tanto, podemos concluir que sólo un pensamiento atemporal de este tipo puede llegar a la verdad de la inteligencia *geistig*, ya que, al adoptar un punto de vista decididamente atemporal, la razón renuncia al poder del tiempo sobre su Idea. La verdad de lo que es la mente no puede fundarse en el tiempo, puesto que es la verdad misma del tiempo como tal. La mente no está en el tiempo, ella misma es el tiempo.

[...] Sería un error considerar la historia del *Geist* como una secuencia de autoconcepciones y auto-transformaciones que ocurren *en* el tiempo. Es la historia como tiempo, pero no la historia como desarrollo temporal. [...] La historia como la auto-actualización del Concepto es el propio tiempo de la Idea — un tiempo que no se opone a otro tiempo, ni es una abstracción del tiempo, ni un tiempo fuera del tiempo, sino que es lo eterno o el tiempo como tal.⁴¹

41 Reza Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 236-237. [Traducción propia] Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. III, N° 6, Julio-Diciembre 2023, pp. 287-318

Situarse en un punto de vista atemporal significa conceptualizar la realidad de un tiempo absoluto que constituye perspectivas temporales locales, pero que, a su vez, no puede reducirse a éstas. Quien realiza este desafío cognitivo es la inteligencia, como la identidad entre la inteligibilidad y lo inteligible, de ahí que la mente y el tiempo se identifiquen. Por consiguiente, nuestra actualidad temporal, el presente, es aquí concebida como la autoexpresión local de una realidad absoluta y atemporal. Lo atemporal no significa que el pensamiento o la inteligencia no vayan a extinguirse en algún momento, sino que es la perspectiva, la posición o el punto de vista que adopta la racionalidad cuando, *cognitivamente*, niega su finitud, suspende lo dado y concibe el tiempo sin ceñirse a alguna de sus formas manifestadas. Desde la filosofía de Hegel, Negarestani explica esta comprensión del tiempo cuando escribe: “Al adoptar la vista desde ningún momento —una vista que explica cualquier modo de temporalidad experimentada sin estar circunscrito a sus particularidades—, nos embarcamos en una tarea necesaria que es requerida para la realización de lo que Hegel llama Espíritu Absoluto: pasar de la conciencia particular y contingente a la genuina autoconciencia”.⁴²

La vista desde ningún momento, que se refiere a la pura falta de forma del tiempo (*the pure formlessness of time*), se encuentra unificada con la vista desde ninguna parte (*the view from nowhere*), que corresponde a la impersonalidad de la razón: el espacio normativo en el que se determinan los discursos y las prácticas según reglas y fines. En la filosofía de la inteligencia, este espacio es identificado con el concepto que el espíritu alcanza cuando se conoce plenamente a sí mismo, el cual remite a que el

42 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 246. [Traducción propia]

vínculo entre pensamiento y ser es atemporal, pero cuyas determinaciones se constituyen de modo histórico.⁴³ Por eso, la historia se presenta como [...] un proceso de totalización en curso bajo la égida del Concepto; y la forma del Concepto (no su contenido) es atemporal, si no intemporal.⁴⁴ A través de esta concepción del tiempo y de la historia se examina, para finalizar este artículo, el problema de la extinción de la inteligencia: una cuestión que se elucida a partir de la perspectiva atemporal que adopta la mente una vez que ha sido capaz de suspender la finitud y lo dado, para unificar la razón y el tiempo.

Conclusión. La extinción de la inteligencia

El proceso de desencantamiento de la naturaleza y la mente, efectuado por la racionalidad filosófica y científica, no es considerado aquí como un motivo para cultivar la nostalgia por un mundo en el que los dioses se han ido, sino como una ganancia cognitiva, aunque, en primera instancia, determinados conocimientos puedan afectar la autoestima de la humanidad actual. Entre tales descubrimientos se

43 Para Hegel, si bien el espíritu se desenvuelve temporal e históricamente antes de saber lo que él mismo es, la consecución de su propio concepto marca su salida del tiempo mediante la transmutación de su sustancia en sujeto. En este sentido, “[...] el espíritu aparece necesariamente en el tiempo [...] hasta tanto no *aprehenda* su concepto puro [hasta tanto no se haga con su puro concepto], es decir, hasta que no extinga y anule el tiempo. [...] El espíritu es en sí el movimiento en que el conocimiento consiste, el espíritu es la transformación de aquel *en-sí* en *para-sí*, [...] la metamorfosis del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, en un objeto, por tanto, suprimido y superado, o en *concepto*”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 904-905. Aquí, el tiempo es el espíritu que se ha considerado a sí mismo, pero sólo en su forma dada, intuitiva y aún no entendida. Cuando obtiene el concepto de sí mismo, el espíritu suspende la mera intuición que tiene de sí como dado, es decir, acaba con su temporalidad. Por esta razón, la forma del concepto del espíritu, comprendida como la relación entre pensamiento y ser, puede concebirse como atemporal.

44 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 246. [Traducción propia]

encuentra, ciertamente, nuestro lugar en el tiempo. En este sentido, Negarestani expresa que la “[...] transición a un estado en el que uno ya no tiene miedo de estar perdido en el tiempo, habiendo llegado a la comprensión de que el tiempo no se acomoda a nadie, debería celebrarse como el signo de madurez intelectual, en vez de deplorarse como una manifestación de la impotencia del sujeto”.⁴⁵ El saber que el tiempo no se acomoda a nadie se obtiene de cara al conocimiento de la propia extinción. El fin de la vida en la tierra⁴⁶ y la explosión del sol⁴⁷ son acontecimientos que han sido problematizados filosóficamente, en el orden dado, por Friedrich Nietzsche y Jean-François Lyotard. Y, sobre esta vía, Brassier ha radicalizado tales planteamientos al hacer de la futura desintegración de la materia⁴⁸ —frente a la que el pensamiento se vuelve un objeto contingente y condicionado por la aniquilación física, mientras que la vida pierde todo sustrato que le permite existir y replicarse— un límite trascendental que obliga a redefinir la función de la filosofía como el órgano de la extinción:

Así pues, no se trata tanto de que la extinción ponga punto final a la correlación [entre sujeto y objeto; entre pensamiento y ser] *en el futuro* como que de forma retroactiva *ya le haya* puesto punto final. La

45 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 243-244. [Traducción propia]

46 Ver Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, trad. Luis ML. Valdés y Teresa Orduña (Madrid: Trotta, 1996), 17-18.

47 Ver Jean-François Lyotard, “Si se puede pensar sin cuerpo,” en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998), 17-32.

48 Ver Ray Brassier, *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, trad. Borja García Bercero (Segovia: Materia Oscura, 2017), 418; Lawrence M. Krauss y Glenn D. Starkman, “Life, the Universe and Nothing: Life and Death in an Ever-spanding Universe,” *The Astrophysical Journal* 531, no. 1 (marzo 2000): 22-30.

extinción atrapa al presente de la correlación entre la doble pinza de un futuro que *siempre ha sido ya* y un pasado que está *perpetuamente por ser*. En consecuencia, no puede haber un “después” de la extinción, pues ésta ya corroe la eficacia de la proyección a través de la cual la síntesis correlacional asimilaría su realidad a la de un fenómeno dependiente de las condiciones de manifestación. La extinción tiene eficacia trascendental precisamente en la medida en que señala una aniquilación que no es ni una posibilidad hacia la que la existencia real pueda orientarse ni un *datum* dado a partir del cual pueda ponerse en marcha la existencia futura. Lo que hace es deshabilitar retroactivamente la proyección, de la misma manera que abole preventivamente la retención. A este respecto, la extinción se desenvuelve en una “posteridad anterior” que usurpa la “anterioridad futura” de la existencia humana.⁴⁹

Entonces, la extinción se vuelve trascendental porque es una realidad que circunda, anulándolas, las distinciones entre mente y mundo, entre origen y final, donde ya no existe el pensamiento para saber qué era la muerte. Así también, ella elimina el significado, el propósito y la correlación entre la inteligibilidad y lo inteligible, por lo cual “[...] el sujeto de la filosofía debe asimismo reconocer que se encuentra ya muerto [...]”.⁵⁰ Del mismo modo, la aniquilación física acaba con el campo de lo posible hacia el cual los componentes básicos de la inteligencia, las causas materiales y las razones, podrían proyectarse y organizarse. Apropiándose de este problema, Negarestani reconoce que, en efecto, la condición de posibilidad retroactiva de la inteligencia es precisamente su propia muerte. Por

49 Brassier, *Nihil desencadenado*, 422.

50 Brassier, *Nihil desencadenado*, 436.

eso escribe: “La razón nos ha enseñado que la muerte es inevitable [...]. Para la inteligencia, la muerte no es más un impedimento existencial, sino una habilitación práctica y cognitiva”.⁵¹

De manera que la extinción es entendida como una condición de existencia para la mente debido a que, a pesar de que no es actual ni está dada, el saber sobre su inevitabilidad hace que, desde la inteligibilidad teórica, se le considere como un futuro ya consumado que da lugar a su pasado, el cual habitamos. Este saber filosófico y científico en torno a la aniquilación de la inteligencia proviene de la capacidad del pensamiento para colocarse en una perspectiva atemporal, la vista desde ningún momento, donde la mente no se circunscribe a su presente ni a otro momento en particular de su existencia. Y desde la impersonalidad de la razón, la vista desde ninguna parte, se constituye, normativamente, el espacio de inteligibilidad mediante el cual la extinción es conocida. La potencia de la inteligencia para suspender la finitud y situarse en la atemporalidad, por medio de la razón, la mantiene

[...] ajena al orden de la vida y la muerte. [...] Habiéndose adaptado a la realidad del tiempo, la inteligencia contempla que su historia no es más que la exploración del vacío del tiempo, del cual ella misma es una encarnación. [...] La cesación en el tiempo ya no importa, porque la inteligencia piensa como tiempo, como un orden más allá de la vida y de la muerte, más allá del orden temporal de las cosas. [...] Donde la muerte termina con el comienzo del pensamiento, los poderes de la razón impersonal comienzan con los fines atemporales del pensamiento. [...] Un nihilismo que usa la

51 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 507. [Traducción propia]

inevitabilidad de la muerte para extraer conclusiones sobre la futilidad de los fines de la razón y del pensamiento se convierte en otra variante del mito de lo dado que confunde la vida con el pensamiento, las causas con las razones.⁵²

Para concluir, es preciso destacar que hay tres cuestiones que confluyen en el saber sobre la extinción, la cual es entendida como una condición habilitadora y retroactiva de la inteligencia. La primera es que la mente, al negar la finitud y colocarse en la perspectiva atemporal, se integra, de una manera cognitiva, a la unidad entre razón y tiempo, esto es, se identifica tanto con la impersonalidad racional como con la temporalidad absoluta. La segunda concierne a que, en esta filosofía de la inteligencia, se mantiene la irreductibilidad del marco normativo de las razones frente a los intentos de su naturalización, como ha sostenido Sellars.⁵³ Esto a pesar de que las razones se modifican históricamente y su surgimiento se deriva y depende de los patrones físicos en los que se encuentran instaladas. Y aquí aparece la tercera cuestión: que los fines que la racionalidad puede establecer para el pensamiento y la acción son disociables de las causas materiales y los mecanismos de la naturaleza y la vida, los cuales no poseen un objetivo último ni ningún propósito significativo.⁵⁴ Las razones no se encuentran dadas en la vida, por lo que el pensamiento es irreducible a esta. Así, desde una posición atemporal, la inteligencia es capaz de

52 Negarestani, *Intelligence and Spirit*, 494-495. [Traducción propia]

53 Las razones son irreducibles a los fenómenos naturales porque se refieren al marco conceptual que proporciona los principios y las normas que posibilitan la existencia de la racionalidad, desde la cual justamente se elabora el conocimiento científico de la naturaleza. Ver Wilfrid Sellars, “La filosofía y la imagen científica del hombre,” en *Ciencia, percepción y realidad*, 48-49.

54 Ver David Benatar, *El dilema humano. Una guía sin adornos sobre las grandes interrogantes de la vida*, trad. María Hernández (Madrid: Alianza Editorial, 2022), 57-59.

postular fines que no coinciden con sus determinaciones actuales —materiales, biológicas o sociales—, puede conocer la inexorabilidad de su propia muerte, del mismo modo que le es posible saber que su surgimiento y desaparición han ocurrido en el vacío del tiempo.

Bibliografía

Benatar, David. *El dilema humano. Una guía sin adornos sobre las grandes interrogantes de la vida*. Traducido por María Hernández. Madrid: Alianza, 2022.

Brassier, Ray. “El prometeísmo y sus críticos.” En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Compilado por Armen Avanessian y traducido por Mauro Reis, 201-220. Buenos Aires: Caja negra, 2017.

Brassier, Ray. *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Traducido por Borja García Bercero. Segovia: Materia Oscura, 2017.

Brassier, Ray. “Nominalism, Naturalism, and Materialism. Sellar’s Critical Ontology.” En *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, editado por Bana Bashour y Hans D. Muller, 101-114. Nueva York: Routledge, 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Traducido por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la historia universal I*. Traducido por José Gaos. Barcelona: Losada, 2010.

Kojève, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Traducido por Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán, 2012.

Krauss, Lawrence M. y Glenn D. Starkman. "Life, the Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever-expanding Universe." *The Astrophysical Journal* 531, no. 1 (Marzo 2000): 22-30.

Lyotard, Jean-François. "Si se puede pensar sin cuerpo." En *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1998.

Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, vols. I, II y III. Traducido por Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008-2009.

McTaggart, John. *The Nature of Existence, vol. II*. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1927.

Negarestani, Reza. *Engineering the World, Crafting the Mind. A conversation with Reza Negarestani. Interview by Fabio Gironi*. Nero Editions. Fecha de acceso: 15-03-2023. <https://www.neroeditions.com/docs/reza-negarestani-engineering-the-world-crafting-the-mind/>

Negarestani, Reza. *Intelligence and Spirit*. Padstow: Urbamonic/Sequence, 2018.

Negarestani, Reza. "La labor de lo inhumano." En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, compilado por Armen Avanesian y traducido por Mauro Reis, 221-265. Buenos Aires: Caja negra, 2017.

Nietzsche, Friedrich y Hans Vaihinger. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en*

Nietzsche. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Trotta, 1996.

Sellars, Wilfrid. "Foundations for a Metaphysics of Pure Process." *The Monist* 64, no. 1 (enero de 1981): 3-90.

Sellars, Wilfrid. "La filosofía y la imagen científica del hombre" y "Verdad y 'correspondencia'." En *Ciencia, percepción y realidad*. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos, 1971.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.

Srnicek, Nick y Alex Williams. *Inventar el futuro. Poscapitalismo y mundo sin trabajo*. Traducido por Adriana Santoveña. Barcelona: Malpaso, 2016.