

# ¿Qué es la filosofía?

Reza Negarestani

Primera parte publicada en e-flux Journal # 67 – Noviembre de 2015; <http://www.e-flux.com/journal/67/60702/what-is-philosophy-part-one-axioms-and-programs/> y segunda parte publicada en e-flux Journal # 69 – Enero de 2016; <http://www.e-flux.com/journal/69/60608/what-is-philosophy-part-two-programs-and-realizabilities/> (© 2016-7 e-flux y el autor)

**Reza Negarestani** es filósofo. Ha contribuido extensivamente a revistas, antologías y conferencias en numerosas universidades e institutos internacionales. Su proyecto filosófico actual se centra en el universalismo racionalista a partir de la evolución del sistema moderno del conocimiento y avanzando hacia las filosofías contemporáneas del racionalismo, sus procedimientos, así como sus demandas de formas especiales de conducta humana.

Imágenes: “The Study of Hidden Symmetries in Raphael’s *The School of Athens*,” por Guerino Mazzola, Detlef Krömker, y Georg Rainer Hofmann, *Rasterbild – Bildraster*.

Traducido por Bernabé Ferreyra

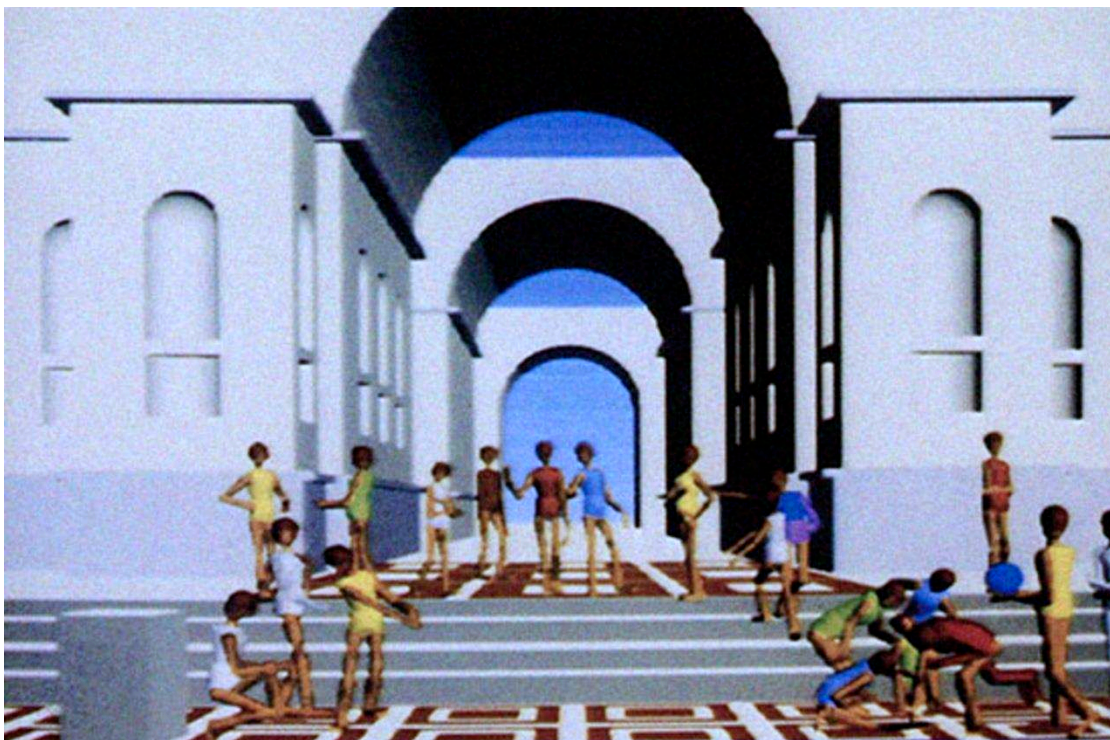
## **Primera parte: Axiomas y Programas**

La tesis central de este texto es que la filosofía es, en su nivel más profundo, un programa –una colección de principios de acción y prácticas-u-operaciones que implican realizabilidades,<sup>1</sup> es decir, lo que puede ser provocado por una categoría específica de propiedades o formas. Y que para definir adecuadamente la filosofía y para resaltar su importancia, debemos abordar la filosofía examinando primero su naturaleza programática. Esto significa que en lugar de comenzar la investigación sobre la naturaleza de la filosofía con la pregunta “¿qué es lo que la filosofía trata de decir, lo que significa realmente? ¿Cuál es su aplicación? ¿Tiene alguna relevancia?,” deberíamos preguntarnos “¿qué tipo de programa es la filosofía, cómo funciona, cuáles son sus efectos operativos, qué realizabilidades elabora y a qué formas son específicas, y finalmente, en tanto programa, qué tipos de experimentación implica?”

A pesar de que los problemas corolarios de la filosofía como disciplina especializada (el tenor de sus discursos, su tracción más allá de su propio dominio, sus aplicaciones y las importaciones de referencia) no pueden de ninguna manera ser ignorados, son sin embargo problemas que, como se argumentará, sólo pueden ser abordados suficientemente en el contexto de la filosofía como una empresa cognitiva más profunda. El objetivo principal de este programa cognitivo es instar metódicamente al pensamiento a identificar y llevar a cabo las realizabilidades ofrecidas por sus propiedades (inteligibilidades teóricas y prácticas relacionadas con el pensamiento como tal), para explorar lo que puede resultar del pensamiento y lo que el pensamiento pueda llegar a ser.

---

<sup>1</sup> N. de T.: se optó por traducir “realizabilities” por “realizabilidades” y “possible realizabilities” por “realizaciones posibles”.



**§ 1. Tradicionalmente, la filosofía es un programa ascético para el oficio de la inteligencia (general).**

Ascético en la medida en que la filosofía implica el ejercicio de una reflexión abierta, disciplinada y de varias etapas sobre la condición de posibilidad de sí misma como *una forma de pensamiento que transforma el pensar en un programa*. La verdadera importancia de esta definición reside precisamente en lo que un programa consiste. En consecuencia, con el fin de dilucidar el significado de la filosofía tanto como disciplina programática y como forma de pensamiento que transforma el pensar en un proyecto programático, en primer lugar debemos elaborar lo que entendemos por “programa” en su sentido más genérico. Para ello, la noción de programa –en el sentido de principios de acción y prácticas-u-operaciones que dan lugar a algo, debe definirse con parsimonia en términos de su armadura formal, desnuda, despojada de aquellas características genéricas aunque necesarias que subyacen a cualquier tipo de programa, independientemente de sus aplicaciones o sus objetivos. Estas son: la selección de un conjunto de axiomas, y la elaboración de lo que se sigue de esta opción si los axiomas fueran tratados no como postulados

inmutables sino como módulos abstractos que pueden actuar sobre otros.

Un programa es la encarnación de las inter-acciones entre su conjunto de axiomas que reflejan una serie de comportamientos dinámicos con su propia complejidad y distintas propiedades. Más específicamente, se puede decir que los programas son construcciones que extraen contenido operativo de sus axiomas y que desarrollan diferentes posibilidades de realización (lo que puede llevarse a cabo) de este contenido operativo. Y, respectivamente, los axiomas son objetos abstractos operativos o realizadores que encapsulan información con respecto a sus propiedades o categorías específicas. En este sentido, los programas elaboran realizabilidades (lo que posiblemente se puede realizar o suscitar) a partir de un conjunto de realizadores abstractos elementales (aquello que tiene información operativa relativa a la realización de una categoría específica de propiedades y comportamientos) en configuraciones más complejas.

En el marco programático, la elección de los axiomas no limita al programa a los *términos* explícitos de los axiomas. Más bien, compromete al programa a sus propiedades y operaciones subyacentes propias de su clase de complejidad. Para decirlo de otra manera, un programa construye realizaciones posibles de las propiedades subyacentes de sus axiomas, no se limita esencialmente a sus términos. Un ejemplo convenientemente intuitivo aunque impreciso y rudimentario de esto sería:

1.  $a$  es un  $E$

En un estilo platónico esto puede traducirse como: “Si la forma ( $E$ ) que Sócrates expone parcialmente define quién es Sócrates ( $a$ )”, o de una manera más directa, “si Sócrates es una forma-de-vida racional.”

2.  $a$  hace  $x = F$  (para función o actividad)

“Entonces Sócrates hace algo que muestra las propiedades particulares de ese reino de la forma”, o “entonces Sócrates hace  $x$  como una forma-de-vida racional.”



Como una forma-de-vida racional, Sócrates es un patrón de uniformidad particular a través del cual los patrones o propiedades específicas del reino de las formas pueden realizarse en el orden temporal. ***F***, o lo que Sócrates hace en tanto forma-de-vida racional, es una realización parcial de estas formas como una práctica u operación inteligible. En otras palabras, ***F*** es una práctica cuyo contenido operativo se puede rastrear, cambiarse, y combinarse con otras prácticas para construir realizabilidades más complejas específicas del reino de las formas que Sócrates encarna parcialmente. En este ejemplo, *1* y *2* representan el axioma y su información operativa básica que puede ser abreviada como “este *a* es ***F*** de la forma-*E*” (que se traduce más o menos como “Las acciones de Sócrates reflejan la forma a la que él pertenece,” o “Sócrates es lo que hace como forma-de-vida racional”).

Esto significa que “si *a* tiene la forma *E*, entonces hace *x*” y “la función o actividad ***F*** tipifica la forma-*E*.” Aquí, se ha utilizado el concepto platónico de *forma* en lugar de una categoría de propiedades subyacentes. Ahora bien, esto puede ser más compacto, “la forma *E*, por lo menos, hace *x*.” Entonces, el programa elabora las posibles realizaciones de la forma *E*. Como mínimo, el programa puede hacer o llevar a cabo *x* (el contenido operativo sin procesar del axioma). O mediante la introducción de más axiomas y siguiendo diferentes estrategias (o esquemas de acción) por el cual los contenidos operativos de los axiomas pueden ponerse en juego el uno al otro, el programa

puede construir otras actividades relacionadas con  $E$ . Siguiendo el ejemplo anterior, esto se puede expresar como:

A-1: Cuando está en  $S_1$  (un estado de cosas particular que le da un contexto a lo que hace Sócrates), Sócrates hace  $x$  ( $x$  tipifica una conducta relacionada con las propiedades generales de la forma-de-vida racional).

A-2: Cuando está en  $S_2$ , Confucio hace  $y$  ( $y$  tipifica otro comportamiento que refleja las propiedades generales de la forma-de-vida racional).

**Programa:** diversos esquemas de interacción o intercontenido [*intercontent*] operativo entre acción- $x$  y acción- $y$  como tipificando una forma-de-vida racional. Dependiendo de cómo las interacciones o el intercambio operativo entre los axiomas se llevan a cabo y son regulados (sincrónicos o asincrónicos), qué estrategias o comportamientos siguen, si las interacciones elementales son indeterministas o deterministas y así sucesivamente, el programa puede tanto extraer las características específicas de la forma-de-vida racional (aquello en que consiste realmente una forma-de-vida racional) y llevar a cabo sus posibles realizaciones (lo que una forma-de-vida racional puede hacer). Estas realizabilidades son  $F$ s construidas que no están supuestas esencialmente por los términos explícitos de los axiomas.

Al conectar los axiomas y sus contenidos operativos en conjunto, el programa también se une a sus respectivos estados de cosas ( $S$ ). El sistema de un axioma (la información con respecto a lo que hace y el estado o la situación en la que esta actividad o comportamiento se lleva a cabo) se convierte en el medio ambiente de otro axioma y viceversa. En este sentido, el intercambio entre axiomas puede ser visto como una comunicación permanente entre los agentes abstractos que adquieren nuevas capacidades o habilidades a medida que responden a la otra, de una manera que es similar a cómo evolucionan dinámicamente los sistemas multi-agente. Un programa, por esta razón, no es un conjunto disperso de axiomas sobre los que se aplican principios o instrucciones estáticas. Las posibles composiciones de axiomas –o de cómo los axiomas pueden engancharse e interactuar– son desplegamientos de procesos a través de los cuales el programa puede extraer detalles adicionales de las propiedades subyacentes y utilizarlos para buscar y construir realizaciones posibles.



En el marco programático, los axiomas ya no son elementos sagrados del sistema eternamente anclado en algún fundamento absoluto, sino procesos actuantes que se pueden actualizar, reparar, terminar, o componer en actos compuestos a través de la interacción. Estos actos compuestos exhiben comportamientos dinámicos complejos que no se podrían generar si los axiomas fueran tomados de forma aislada o tratados como principios fundamentales fijos. En este sentido, un programa ejecuta los efectos globales de la *confrontación entre axiomas como actos elementales*, es decir, la interacción. Estos efectos globales son realizaciones posibles del programa, o aquello que puede ser provocado.

Nuevas características y realizaciones posibles pueden ser descubiertas mediante la experimentación de la arquitectura operativa del programa. La experimentación en un programa implica tanto una relajación controlada de las restricciones existentes sobre cómo los axiomas se enganchan, cómo se intercambian sus contenidos operativos, así como la adición de nuevas restricciones. Es a través de esta forma de manipulación que se amplía la gama de realizabilidades específicas de una categoría de propiedades. Por ejemplo, la relajación o adición de restricciones pueden dar lugar a diferentes modos de composicionalidad (cómo axiomas y su contenido operativo puede empalmarse). Se puede suspender la llamada *inocencia* de los axiomas en que cada vez que los axiomas son convocados ellos se comportan de manera diferente y resultan en diferentes ramificaciones. En los niveles más altos de experimentación, nuevos axiomas con diferentes propiedades pueden introducirse para desarrollar conjuntos más amplios de operaciones. Y las operaciones que tipifican a otras propiedades se pueden fusionar con operaciones existentes para construir realizabilidades más complejas.

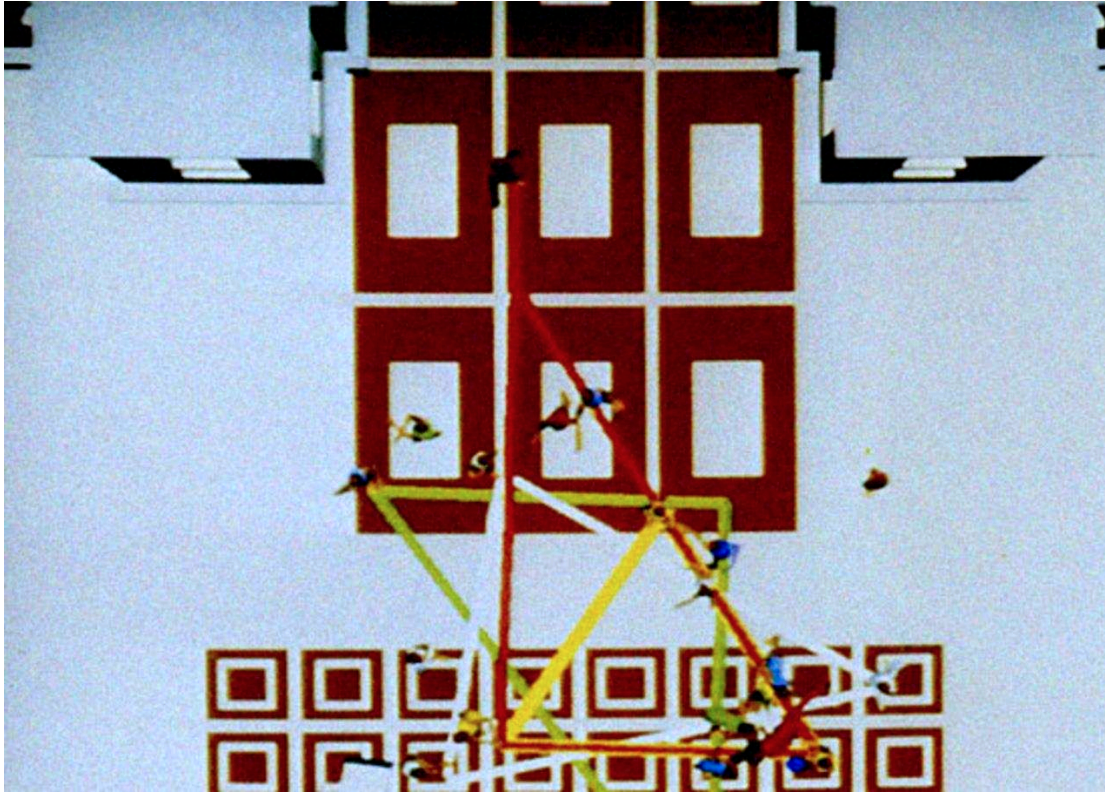
El significado del programa no está implicado en sus axiomas – aquello a lo que se refieren o lo que denotan– sino en cómo y bajo qué condiciones interactúan. La pregunta correcta para hacer frente a un programa no es “¿qué representan estos axiomas? ¿Qué significa este programa?,” sino “¿qué es este programa? ¿Cómo actúa? ¿Cuáles son sus posibles efectos operacionales?”

En resumen, lo que articula un programa son los destinos operacionales de las propiedades subyacentes de sus axiomas *qua* procesos de acción. El significado de un programa es un corolario de sus operaciones, los contextos y sentidos de sus actos y funciones. En

lugar de estar fijos en alguna semántica preestablecida de utilidad o de referencia metafísica, este significado no sólo es paradigmáticamente accional sino también unido a las posibilidades operativas del programa en sí, es decir, sus realizaciones posibles.

Así es precisamente cómo se aborda la filosofía aquí. Más que partiendo de corolarios (la importación de su discurso como una disciplina especializada, lo que se discute, y así sucesivamente), la filosofía se plantea como un tipo especial de programa cuyo significado depende de lo que hace y cómo lo hace, sus destinos operacionales y posibles realizaciones. En la primera parte de este texto ('Axiomas y Programas'), lo que se discutirá es el alcance global de la filosofía como un programa que está profundamente entrelazado con la arquitectura funcional de lo que llamamos pensamiento. En la segunda parte ('Programas y Realizaciones posibles'), las realizabilidades de este programa serán elaboradas en términos de la construcción de una forma de inteligencia que representa la vocación última del pensamiento.





**§ 2. La filosofía es un programa cuyos axiomas primarios son aquellos que se refieren a la posibilidad del pensamiento como tal. Su tarea básica es la de elaborar el contenido operativo detrás de dicha posibilidad en términos de lo que puede hacerse con el pensamiento, o más ampliamente, lo que el pensamiento puede descubrir por sí mismo. Si “el pensamiento es o fuera posible en absoluto”, entonces ¿cuál serían las ramificaciones de tal posibilidad?**

La importancia de la filosofía en esta sencilla pero muy consecuente trivía es que utiliza la posibilidad del pensamiento como premisa, como un axioma sobre el que se puede actuar de manera sistemática. De este modo, se compromete a la elaboración de *lo que viene después de la premisa*, es decir, lo que se puede realizar desde el pensamiento y lo que el pensamiento puede hacer, o más exactamente, la posibilidad de establecer un pensamiento en el desarrollo de sus propias realizaciones funcionales.

La elección del axioma es una iniciativa programática para la razón por la que se abre la perspectiva de la construcción de diferentes

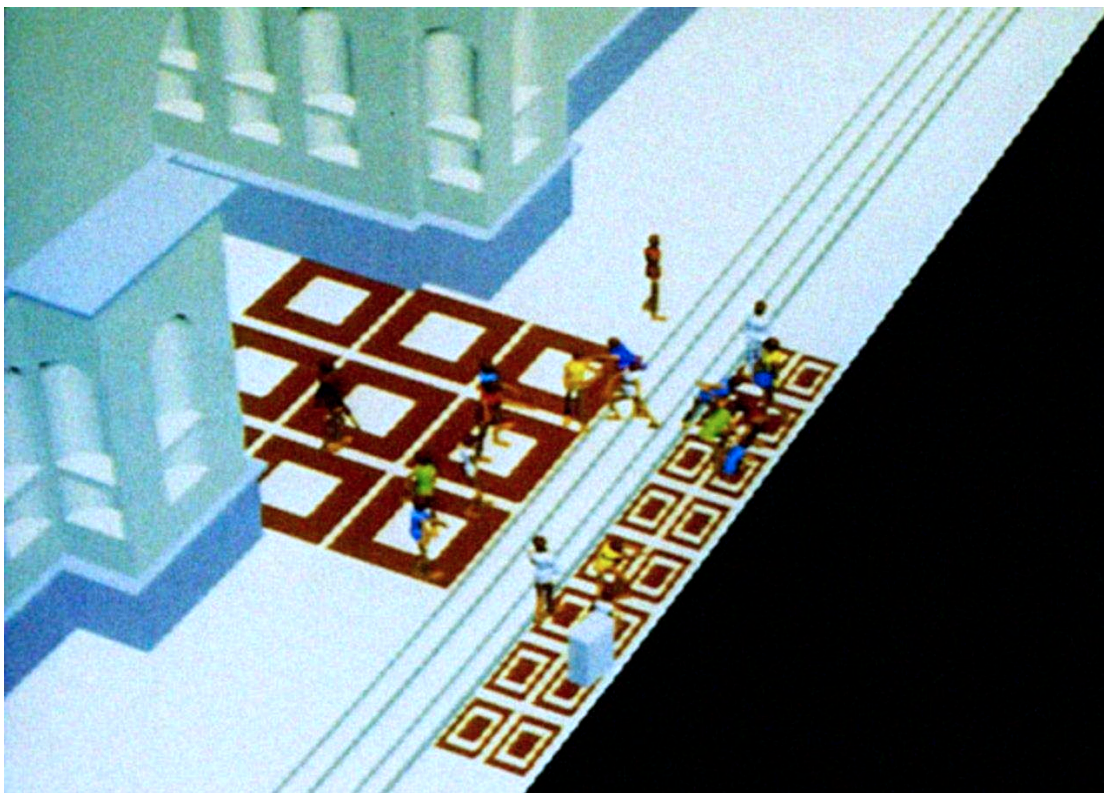
realizaciones de las propiedades que representan los axiomas. En lugar de ser simplemente una suposición neutra –o, peor aún, un dogma atrincherado–, la axiomatización de la filosofía de la posibilidad del pensamiento es el primer paso importante hacia la programación del pensamiento como tal.

Una vez que la posibilidad de pensamiento se adopta como un axioma explícito (como aquello sobre lo que se debe actuar), el pensamiento se convierte en una cuestión de extraer y ampliar el contenido operativo implícito a la posibilidad del pensamiento *qua* axioma. El foco de las actividades operativas del pensamiento –los actos de pensamiento– se vuelve hacia la elaboración de los contenidos de la posibilidad de pensar, en el sentido de articular lo que se puede hacer con esta posibilidad (las posibilidades operativas del programa) y aquello en que el pensamiento puede convertirse actuando sobre su posibilidad misma (las realizaciones posibles del programa). En otras palabras, la filosofía programa al pensamiento para actuar de forma sistemática sobre sí mismo, para darse cuenta de sus propios fines y exigencias, y tener como su principal vocación una reflexión disciplinada y persistente sobre las expectativas de sus realizabilidades. El pensamiento ya no es meramente ejercido como una práctica no-opcional, sino como una empresa práctica.

Aquí es donde “la filosofía como un programa” se solapa con “la filosofía como una forma de pensamiento que transforma el pensar en un programa.” Al usar los recursos del pensamiento para determinar el alcance de las realizabilidades de pensamiento, la filosofía se convierte en el programa de pensamiento para explorar y provocar sus propias realizaciones. Dicho de otra manera, la afirmación tácita de la filosofía de que “el pensamiento es programable” es reutilizada por el pensamiento como su tarea normativa principal: “el pensamiento debe ser programado” Es a través de esta tarea normativa de que el pensamiento postula explícitamente sus propios fines y aumenta las expectativas para lo que puede hacer. La filosofía, en este sentido, es más que ser simplemente un modo de pensamiento entre otros. Es la propia prótesis práctico-cognitiva del pensamiento para el desarrollo y aumento del impulso para la auto-determinación y realización. Un pensamiento que tiene un impulso de auto-realización es un pensamiento que antes que nada asegura sus propios fines. Sin embargo, para asegurar sus fines, el pensamiento tiene que emitir y dar prioridad a sus propias exigencias.

Estas demandas, ante todo, tienen que ver con arrebatarse el pensamiento de las influencias heterónomas, que se asocian a una autoridad superior, con las condiciones contingentes de su configuración original, o con las causas finales o materiales. Sin embargo, como estas demandas evolucionan, su foco se desplaza desde una resistencia contra el dominio de la heteronomía, hacia una articulación activa de las consecuencias provocadas por la autonomía. Cambian de las exigencias de un pensamiento realizado a las demandas de un pensamiento para el que lo que ya está realizado –es decir, su estado actual o instanciación presente– no es en sí misma una expresión *suficiente* de autonomía. Este es un pensamiento que hace explícita su autonomía mediante la identificación y la construcción de sus realizaciones posibles. Sus demandas se centran en las expectativas de realización del pensamiento por *diferentes realizadores materiales* (que no debe confundirse con los realizadores abstractos o axiomas del programa). En otras palabras, estas demandas giran en torno a la posibilidad de reconstituir el pensamiento fuera tanto de lo que lo constituye actualmente y de cómo está constituido. Esas son las demandas para recuperar e investigar la posibilidad de pensamiento, pero ya no en términos limitativos establecidos por sus realizadores nativos (o constituyentes) o en sus instanciaciones presentes.

En consecuencia, esta reprogramación no se limita sólo a los realizadores materiales o componentes constitutivos y mecanismos que están directamente en desacuerdo con la autonomía del pensamiento. También incluye aquellos rasgos constitutivos internos que restringen el alcance de las realizabilidades del pensamiento o posibles construcciones. No importa si estos realizadores son parte de la evolución biológica o de la constitución sociocultural del pensamiento. Mientras ejerzan influencias heterónomas sobre el estado y funciones del pensamiento realizadas actualmente, o restrinjan las expectativas futuras de autonomía del pensamiento (el alcance de sus realizaciones posibles), estos son blancos potenciales de una extensa reprogramación.



A fines del pensamiento de mantener su autonomía –en el sentido de ser capaz de instituir y adjudicar sus propios fines– se debe ajustar o reemplazar esas condiciones y componentes que inciden en su estado y funciones actuales. Pero para que el pensamiento sea capaz de elaborar y seguir las consecuencias de la autonomía de sus fines, para hacer inteligibles las ramificaciones de su posibilidad, deberá liberarse de los términos y condiciones que la confinan a un estado particular de realización. Este movimiento sistemático hacia la separación la posibilidad de pensamiento de las circunscripciones de un estado singular de realización es el inicio de una investigación práctico-cognitiva sobre las realizaciones posibles del pensamiento. Y es precisamente investigando y construyendo realizaciones posibles de pensamiento que las consecuencias de la autonomía del pensar y las ramificaciones de sus posibilidades pueden ser verdaderamente inteligibles.

En este sentido, la investigación sobre las posibles realizaciones del pensamiento es sinónimo de una investigación sobre los efectos del pensamiento que no se dan de antemano ni se agotan con su instanciación presente. De hecho, la indagación sobre el significado y los propósitos del pensamiento sólo puede comenzar radicalmente a través de un profundo proyecto teórico y práctico dirigido a la

reconstitución de la posibilidad del pensamiento fuera de su constitución contingentemente situada y su estado realizado actualmente. La determinación de lo que es el pensamiento, de lo que son sus efectos, y de lo que puede hacer, entonces se convierte en una cuestión de exploración y construcción de diferentes realizabilidades de pensamiento fuera de su hábitat natural.

La programación del pensamiento para instituir sus fines autónomos conduce a una fase en la que el pensamiento se ve obligado –a través del imperativo de sus fines– a definir e investigar sus efectos mediante la refundición de su estado actual de realización. Esta fase marca una nueva coyuntura en el desarrollo de la autonomía del pensamiento por la razón de que implica la desvinculación de las realizabilidades y de los propósitos del pensamiento. En esta medida, la empresa organizada hacia la realización funcional de pensamiento fuera de su tierra natal y su formato designado es en todos los sentidos un programa de descontención del pensamiento. Por lo tanto, es un esfuerzo netamente filosófico en el que normativamente promulga una apuesta filosófica perdurable, “el pensamiento no puede ser contenido”: el pensamiento no debe ser contenido.

Lo que fue iniciado por el axioma aparentemente inocente de la filosofía es ahora un programa que dirige el pensamiento a investigar teórica y prácticamente en sus futuros –entendidos como las expectativas de realizabilidad que son asimétricas con su pasado y su presente. La idea central de este programa es que el alcance de sus operaciones y manipulaciones constructivas abarcan tanto al realizador y a lo realizado, el constituyente y el constituido, aquello de lo que el pensamiento está hecho y lo que el pensamiento es manifiestamente. Como la máxima expresión de las demandas de pensamiento, este programa de transformación es exactamente la destilación de los perennes interrogantes de la filosofía –qué pensar y qué hacer– propulsado hacia adelante por una fuerza aún en gran medida no-aprehendidas llamada compulsión crónica de la filosofía de pensar.





**§ 3. Reformateando el pensamiento desde un subproducto de organizaciones materiales y sociales hacia una empresa normativa programática que indaga con rigor en sus posibilidades operativas y constructivas, la filosofía presenta una visión de lo artificial en la práctica del pensamiento. En lugar de un pensamiento que simplemente está acostumbrado a la utilización de artefactos y tiene un concepto de la artificialidad, este es un pensamiento que es en sí mismo una práctica de artificialización.**

El concepto de lo artificial significa la idea de oficio como una receta para hacer algo cuyos propósitos no están entrañados o dados en sus ingredientes materiales a pesar de que pueden ser obtenidos por sus propiedades. Estos propósitos deben entenderse no solamente en términos de propósitos (externos) en los que se utiliza el producto del oficio (el artefacto), sino también como funcionalidades potenciales relacionadas con realizaciones posibles del propio artefacto, independientemente de su uso o propósito del consumo. A este respecto, lo artificial expresa la interacción compleja y en evolución entre la funcionalidad externa (el contexto de uso como propósito externo del oficio) y las realizaciones posibles del propio artefacto. Esta

interacción puede verse como un proceso de aprovechamiento que acopla la función en tanto uso del artefacto con la función en tanto instanciación de realizaciones posibles del artefacto. Mediante el acoplamiento de estas dos categorías de función, el proceso de artificialización produce o asegura nuevas funcionalidades y propósitos a partir de las restricciones positivas que se establecen entre el uso y las realizabilidades del artefacto.

El rol de un artefacto en el razonamiento práctico es inherentemente bifronte en la medida en que está determinado al mismo tiempo por el propósito establecido y las realizabilidades del propio artefacto. La estructura del razonamiento práctico sobre los artefactos (como en “el artefacto  $a$  es un medio para lograr el resultado  $c$ , por lo que debería usar  $a$  cuando me encuentre en la situación  $s$  como un medio para lograr  $c$ ”) se ve afectada por esta interacción entre usos y realizabilidades. Si tomamos el propósito de un artefacto (el contexto establecido de uso) como premisas para lograr un determinado resultado, las realizabilidades de los artefactos pueden ser pensadas como la adición de nuevos axiomas con nuevos términos que debilitan la *idempotencia* y *monotonidad* de la implicación en un razonamiento práctico. Los diferentes casos de aplicación de un artefacto dado pueden dar lugar a diferentes consecuencias o fines (debilitamiento de la idempotencia), y la adición de nuevos supuestos concernientes al uso de un artefacto puede cambiar el fin para el cual el artefacto es un medio (debilitamiento de la monotonicidad).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *Idempotencia* y *monotonidad* de implicación son las reglas de inferencia que operan directamente sobre los juicios o las relaciones entre antecedentes y consecuentes. La idempotencia de implicación expresa que las mismas consecuencias se pueden derivar de muchos casos de una hipótesis tanto como de solo uno (“ $A, B, B \vdash C$ ” puede contraerse a “ $A, B \vdash C$ ” dejando intacta la consecuencia implicada  $C$ ). La monotonicidad de vinculación, por otro lado, significa que las hipótesis de cualquier hecho derivado puede ser arbitrariamente extendida con supuestos adicionales (“ $A \vdash C$ ” puede ser asumido como “ $A, d \vdash C$ ”, donde  $d$  es la hipótesis adicional y  $C$  es la consecuencia sin cambios). Aquí, el símbolo  $\vdash$  denota implicación. Los antecedentes están del lado izquierdo del símbolo, y los consecuentes del lado derecho. La idempotencia de implicación implica la disponibilidad de los antecedentes como recursos libres (en el contexto del razonamiento a través de artefactos, diferentes instancias de la aplicación o el uso de un artefacto determinado no cambiará el resultado). Y la monotonicidad de vinculación implica independencia del razonamiento respecto al contexto (extender el rol de un artefacto o la adición de nuevas hipótesis acerca de su uso en el logro de unos fines no altera el resultado).



La artificialización puede, por lo tanto, ser definida como un proceso orientado a la reutilización funcional y exhibiendo un comportamiento enormemente no-inercial y no-monotónico con respecto a las consecuencias o los fines. Esta reutilización puede manifestarse como el aumento de la realización existente del artefacto, la extracción y el trasplante de alguna función existente o propiedad sobresaliente en un contexto de uso y funcionamiento diferente o completamente nuevo, la readaptación de un uso existente a una instanciación diferente de las realizabilidades de un artefacto, y en su forma más radical, la construcción de esos nuevos usos y realizaciones mediante la participación en un oficio que implique a la vez un nuevo modo de abstracción y un orden más profundo de inteligibilidades (de materiales y prácticas).

Si lo que subraya el concepto de artificialización es la adaptación constructiva a diferentes propósitos y realizabilidades, entonces en la realización de sus propios fines y al adaptar su realización a la creciente demanda de tales fines, el pensamiento se convierte en un proceso artificialización radical. En su esencia, un pensamiento amplificado por la filosofía para indagar sistemáticamente en las ramificaciones de su posibilidad –explorar sus realizabilidades y propósitos– se cree que en el sentido más fundamental es un programa de artificialización rigurosa. Este pensamiento es a la vez dedicado a concebir y adaptarse a los nuevos extremos, y comprometerse a un programa de auto-artificialización concreta. Para un pensamiento que tiene sus propios fines y exigencias, la auto-artificialización es una expresión de su compromiso con la exploración de sus posibles realizaciones, para reclamar su posibilidad frente a términos limitativos y heterónomos impuestos por sus realizadores naturales y hábitat nativo. En otras palabras, es una expresión de su compromiso con la autonomía o el dominio de sus fines.

Sin embargo, para que el pensamiento pueda examinar sus posibles realizaciones, debe establecer en primer lugar su susceptibilidad inherente al proceso de artificialización. El primer paso es mostrar que el pensamiento no es una cosa inefable, sino una actividad o una función, especial pero no sobrenatural, y que puede ser programado, reutilizado, y convertido en una empresa para el *diseño de la agencia*, en el sentido de que cada paso en la búsqueda de esta empresa tendrá consecuencias de largo alcance para la estructura de este agente.

Esto es lo que se ejemplifica en su forma más resuelta en las primeras prácticas de la filosofía, en particular las propuestas de los Cínicos, los Estoicos y Confucio con respecto a los aspectos programáticos del pensamiento: entender el pensamiento a sí mismo como una función administrativa, no aislar el pensar del vivir sino tratar la vida como una obra del pensar, en lugar de la eliminación de las emociones y los afectos, darles estructura al alinearlos con los fines del pensamiento, y demostrar en cada paso de la vida las posibilidades del pensar como aquello que confiere un propósito y como actividad reutilizable. Sucintamente, la tesis común que subyace a estas prácticas filosóficas programáticas es que al tratar al pensamiento como el artefacto de sus propios fines, uno se convierte en el artefacto de las realizabilidades artificiales del pensamiento.<sup>3</sup>

Este es uno de los más potentes de los logros de la filosofía: formulando el concepto de una buena vida en términos de una posibilidad práctica ofrecida por la manipulabilidad artificial del pensar como actividad construible y reutilizable, se establece un vínculo entre la posibilidad de realizar el pensamiento en el artefacto y la búsqueda del bien. La idea de la realización del pensar en los artefactos se puede presentar como una expresión de la demanda de pensamiento para expandir sus realizabilidades. Y por lo tanto, se puede enmarcar en el contexto de la elaboración de una vida que satisfaga a un pensamiento que exige el desarrollo de sus realizaciones posibles en cualquier forma o configuración posible –es decir, un pensamiento cuya inteligibilidad genuina está en la exploración de lo que puede ser y lo que puede hacer.

El oficio de una forma-de-vida inteligente que tiene por lo menos todas las capacidades del sujeto actual del pensamiento es una extensión del oficio de una buena vida como una vida que satisface al sujeto de un pensamiento que ha ampliado su indagación sobre la inteligibilidad de las causas y consecuencias de su realización. Dicho de otra manera, es el diseño de una forma de vida adecuada y satisfactoria a las exigencias de un pensamiento que no sólo tiene el conocimiento teórico de su instanciación actual (la inteligibilidad de sus fuentes),

---

<sup>3</sup> Para introducirse a las filosofías del cinismo, el estoicismo y el confucianismo antiguo, consultar: *Cynics* de William Desmond (Stocksfield: Acumen, 2006); *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, de John Sellars (Bristol: Bristol Classical Press, 2009) y *Confucian Moral Self Cultivation*, de Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000).

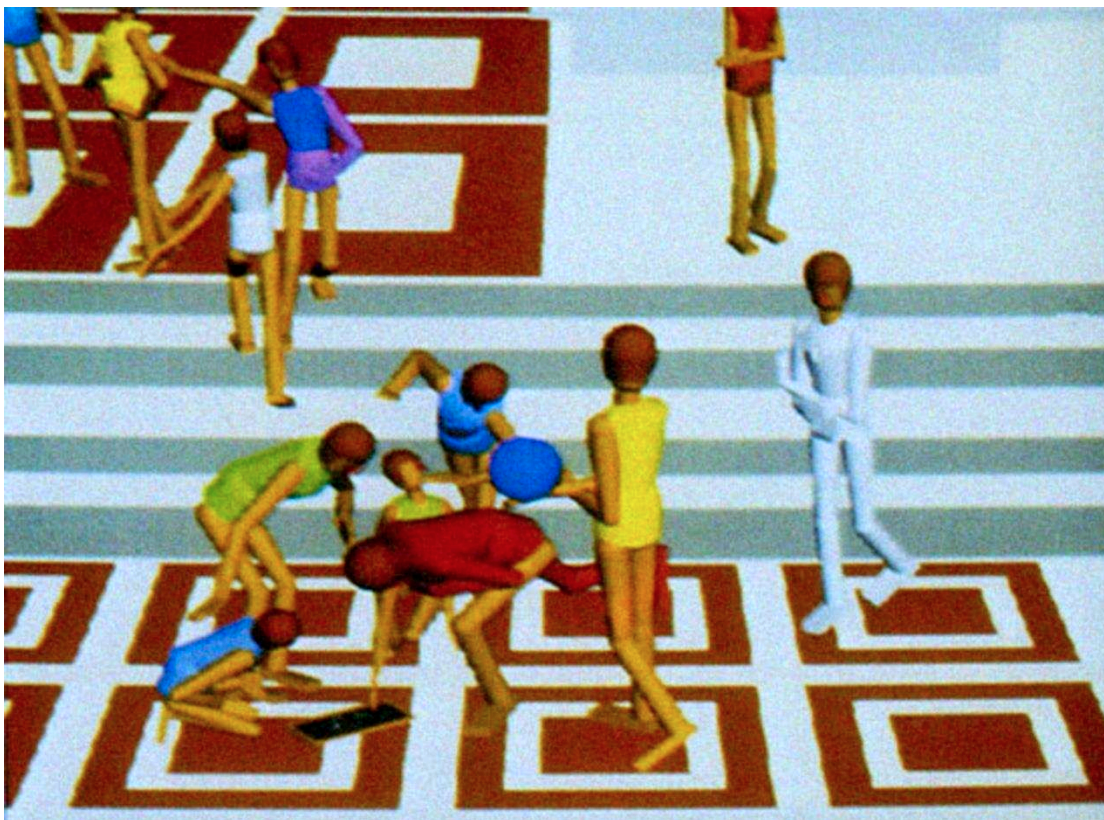
sino también el conocimiento práctico de lograr sus posibles realizaciones (la inteligibilidad de las prácticas que pueden desplegar sus consecuencias).

La segunda etapa en la demostración de que el pensar en tanto actividad puede de hecho ser artificializado implica el análisis de la naturaleza de esta actividad. Este análisis puede ser entendido como una investigación sobre las fuentes u orígenes de la posibilidad de pensar (los diferentes tipos de condiciones necesarias para su realización). Sin esta investigación, la elaboración y el desarrollo de las consecuencias del pensar, sus posibles realizaciones, no puede ganar impulso.

Si el pensamiento es una actividad, entonces ¿cuál es la lógica interna o estructura de esta actividad? ¿Cómo se ejerce? ¿Qué quiere realizar? ¿Puede ser analizado en otras actividades más rudimentarias? ¿Y cuáles son los mecanismos que apoyan estas actividades precursoras? De esta manera, la investigación motivada filosóficamente sobre la inteligibilidad de pensamiento prepara el terreno para un análisis más amplio de la naturaleza de la actividad manifiesta que llamamos pensamiento.

El pensar se examina tanto en términos de sus patrones de uniformidad internos y especiales y en términos de los patrones subyacentes y más generales en que estas especificidades se realizan materialmente. En otras palabras, el análisis de pensar como actividad abarca dos dimensiones del pensar como una función: función en tanto patrón de uniformidad interna de pensamiento, o reglas que componen el rendimiento de la actividad como tal; y función en tanto mecanismos en que estas reglas o patrones internos de uniformidad –es decir, el primer sentido de función– se materializan.

En consecuencia, el examen filosófico de la naturaleza del pensamiento se bifurca en dos dominios de análisis distintos pero integrables: la explicación del pensar en términos de funciones o roles con los que juega su contenido (el orden lógico-conceptual del pensar como tal); y el examen de las materialidades –en el sentido general de los mecanismos naturales y sociales– en las que se realiza esta estructura lógico-conceptual en toda su riqueza (el orden causal relativo a la materialización del pensamiento).



En este sentido, el programa filosófico canaliza la investigación sobre la posibilidad de pensar como una actividad programable y reutilizable en dos campos naturalistas ampliamente idealistas-racionalistas y materialistas-empiristas. De este modo, se establece el marco de formas especializadas de investigación que hayan sido informadas por las prioridades de estos campos. Más o menos, por un lado, los exámenes lingüísticos y lógicos que se centran en la estructura semántica, conceptual e inferencial de pensamiento (el andamiaje lingüístico-conceptual del pensamiento); y por otro lado, las investigaciones empíricas que tratan las condiciones materiales (neurobiológicas tanto como socioculturales) necesarias para su realización.

Ambas trayectorias pueden ser vistas como dos vectores que profundizan la inteligibilidad del pensar mediante el análisis o la descomposición de su función en fenómenos o actividades de grano más fino dentro de los órdenes lógicos y causales. Dentro de este esquema analítico doble, los fenómenos o actividades que se consideraban anteriormente como unitarios pueden parecer independientes, y los que se consideraban como algo distinto pueden llegar a ser unitarios. El orden conceptual y el orden causal se

diferencian correctamente sólo para revelarse como convergentes en algún nivel elemental fundamental. El pensar se muestra posible no a pesar de las causas materiales y actividades sociales sino en virtud de determinados tipos de causas y actividades. De esta manera, la profundización de la inteligibilidad del pensar como una actividad une a los límites de estos dos campos, mientras la inteligibilidad del pensar –su realización– reside en última instancia en una integración adecuada de sus dimensiones lógico-conceptual y material-causal.

Curiosamente, una de las áreas en las que la trayectoria idealista-racionalista y la empirista-materialista han ido convergiendo en la forma más radical ha sido la informática, como un lugar donde la física, la neurociencia, las matemáticas, la lógica y la lingüística se juntan. Este ha sido particularmente el caso a raíz de los recientes avances en las teorías fundamentales de la computación, especialmente las teorías de dualidades computacionales y su aplicación a los sistemas multi-agente como entornos óptimos para el diseño de la inteligencia artificial avanzada.

La figura arquetípica detrás de las dualidades computacionales es el concepto de interacción en el sentido de procesos simultáneos sincrónicos y asincrónicos, o el intercambio y la permutación de roles entre jugadores, estrategias, comportamientos y procesos. La computación es la interacción del sistema con su entorno, o de un agente con otros agentes. Sin embargo, esta interacción se presenta intrínseca y no trivial cuando es *on-line*, concurrente, restrictiva negativa y positivamente, interiorizada, y abierta (a lo largo del cómputo el sistema permanece abierto a las diferentes corrientes de entrada). Las dualidades computacionales se han demostrado responsables de la generación de capacidades cognitivas y computacionales complejas a través de procesos de andamiaje [*scaffolding*] entre marcos cada vez más especializados y funcionalmente autónomos de interacción con propiedades computacionales distintos. A través del estudio de las dualidades y sus jerarquías, la informática ha comenzado a cerrar la brecha entre la complejidad semántica de la cognición y la complejidad computacional de los sistemas dinámicos, la interacción lingüística, y interaction física.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> La investigación sobre dualidades computacionales y la concurrencia se remonta a las obras de Marshall Stone y Carl Adam Petri. La aplicación de Stone de dualidades matemáticas (correspondencia biyectiva entre conjuntos y relaciones de

---

equivalencia entre categorías como funtores inversos) al álgebra booleana estableció un marco para un análisis más profundo de la semántica del procesamiento de la información. Las contribuciones de Petri a la informática – especialmente sus redes de Petri, que originalmente fueron inventadas para describir procesos químicos– proporcionaron las herramientas de modelado necesarias para estudiar la ejecución de los procesos y los problemas asociados con la computación concurrente, como la planificación [*scheduling*] y la administración de recursos (ver el problema de la “cena de los filósofos”). Pero los principales avances en el estudio de las dualidades computacionales sólo se han hecho recientemente a través de la intersección de diferentes líneas de investigación sobre los modelos asincrónicos de concurrencia en los sistemas físicos (véase, por ejemplo, el trabajo de Peter Wegner), los modelos matemáticos y computacionales de juegos de interacción no secuencial (Robin Milner, Andreas Blass y Samson Abramsky), y las lógicas subestructurales y la teoría de la prueba, particularmente la obra de Jean-Yves Girard.

## **Segunda parte: Programas y Realizabilidades**

**§ 4. Visto desde un punto arquimédico en el futuro del despliegue del pensamiento, la filosofía es vista como lo que ha dado instrucciones al pensar para convertirse en un programa sistemático, sólo como una forma de organizarlo un proyecto de emancipación de la inteligencia. Este es el rol no expreso de la filosofía como un punto de apoyo a través del cual las propuestas y agendas de la inteligencia suben de nivel en el mundo del pensamiento. Para montar el andamiaje de una filosofía futura, sería necesario mover el punto de apoyo, desviando el papel tácito de la filosofía en el pasado hacia su tarea explícita de seguir adelante –un sostén en que todos los pensamientos y prácticas puedan ser una palanca para levantar la inteligencia de su lugar establecido de manera contingente.**

Como se ha señalado en el apartado anterior, la bifurcación de la investigación sobre la posibilidad de pensar en dos trayectorias ampliamente racionalistas-idealistas y naturalistas-materialistas también se deben interpretar como una estrategia epistémica necesaria. Desde un ángulo epistémico, el compromiso con múltiples niveles explicativos-descriptivos permite un análisis amplio y profundo de la arquitectura cognitiva de una manera que no es posible a través de un enfoque construido a partir de un solo esquema. Un enfoque multimodal ofrece imágenes cada vez más refinadas de distintos tipos de comportamientos y procesos regidos por patrones, distribuidos en diferentes órdenes de complejidad estructural-funcional, relaciones de dependencia, y sus limitaciones específicas. Puesto más explícitamente, la ramificación y especialización del análisis son necesarias para una determinación fina de las distinciones y correlaciones entre las dimensiones lógico-conceptuales y causales-materiales del pensamiento.

Es a través de esta fina diferenciación y de la integración de los niveles explicativos-descriptivos que se especifican con precisión las condiciones necesarias para la realización del pensar como una actividad que comprende una amplia gama de capacidades cognitivas e intelectuales. La determinación de lo que son estas condiciones

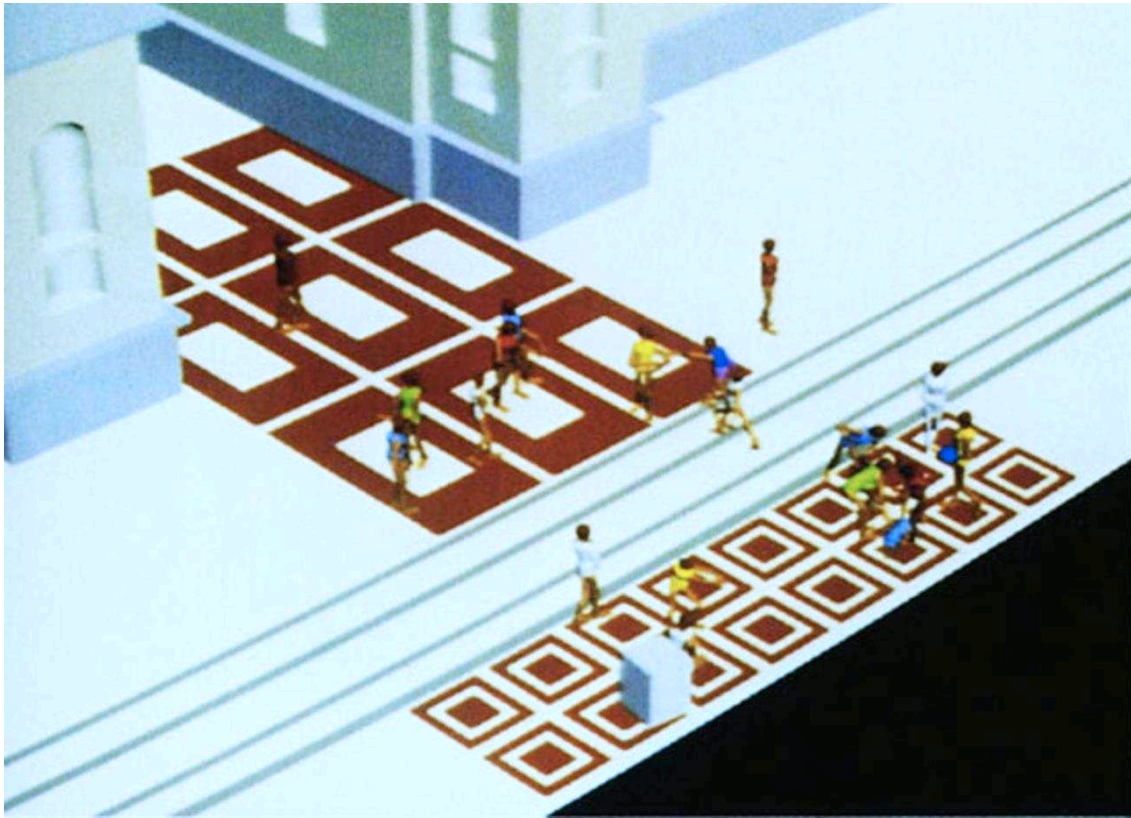


necesarias y de cómo se organizan y efectúan ya es una hoja de ruta básica para la realización artificial de pensamiento. A medida que se profundiza progresivamente la inteligibilidad de la realización del pensamiento, la idea de la posible realización de pensar en algo distinto de lo que encarna actualmente se hace más inteligible. La especialización analítica del conocimiento acerca de lo que es el pensar demuestra ser el conocimiento de cómo se puede desprender de las contingencias que restringen sus realizabilidades desde abajo.

Si la actividad que llamamos pensamiento se realiza por ciertas capacidades funcionales y si estas capacidades o actividades pueden ser analizadas en términos de sus realizadores –o condiciones específicas, procesos y mecanismos necesarios para su realización– ¿sería entonces posible reconstruir o realizar artificialmente tales funciones? En otras palabras, ¿sería posible reproducir estas capacidades funcionales a través de una combinación de estrategias que impliquen la simulación, emulación, o recreación de funciones y/o de sus realizadores materiales?<sup>5</sup> Y, por último, ¿sería posible construir un marco *integrado* en que éstas capacidades puedan exhibir una complejidad interconectada y generativa? O, más sencillamente, si el pensamiento es de tal manera y si se materializa en los mecanismos y procesos de tal forma, ¿cómo entonces puede ser reformado y rematerializado en otra cosa?

---

<sup>5</sup> Aquí simulación, emulación y recreación se refieren a tres procesos distintos. Una simulación imita algunos aspectos específicos y observables exteriormente de comportamientos del sistema simulado, pero se implementa de una manera diferente. La simulación implica el modelado de los detalles suficientes del estado subyacente del sistema señalado para el propósito de la simulación. La emulación, por otro lado, replica el funcionamiento interno del sistema que está siendo emulado y se adhiere a la totalidad de sus reglas con el fin de reproducir exactamente el mismo comportamiento externo. El objetivo de la recreación no es ni la imitación/reproducción de las propiedades funcionales observables ni la replicación del funcionamiento interno del sistema. En su lugar, una recreación intenta identificar y reconstruir los parámetros bajo los cuales el sistema evoluciona estructural y funcionalmente a través de una interacción permanente con su entorno. Aquí el énfasis está en el acoplamiento entre el sistema y su entorno (la información de fondo), los parámetros de la interacción en tiempo real, el tipo de interacción, y la contextualización de los diferentes comportamientos y capacidades funcionales.



Esta es la pregunta que da forma al campo de la inteligencia artificial general como un programa que busca integrar la inteligibilidad de las diferentes dimensiones del pensamiento en toda su complejidad perceptual, conceptual, e intencional en virtud de una tarea ideal: el diseño de una máquina que tenga por lo menos el paquete completo de las habilidades cognitivas humanas, con todas las capacidades que tales habilidades implican (aprendizaje diverso e integral, diferentes modalidades y niveles de conocimiento y de uso del conocimiento, razonamiento, deliberación, formación de creencias independientemente de la percepción actual, competencias activadas por diferentes niveles de complejidad semántica como modos de computación especializados y sensibles al contexto, y así sucesivamente).

En lugar de ser considerada enteramente como una moda con la que un pensamiento serio debe evitar entretenerse, la idea central de la inteligencia artificial general debe ser vista como una parte integral del pensar como programa que elabora las consecuencias operacionales de su inteligibilidad. Una parte integral de un pensamiento que está impulsado por la autonomía de sus fines es la de explorar sus realizaciones posibles en cualquier forma viable o configuración

material posible. Darle lugar a una inteligencia que al menos tiene las capacidades del sujeto cognoscitivo-práctico práctico es la demanda de un pensamiento que se invierte en la inteligibilidad de su autonomía, de su mantenimiento y desarrollo. Puesto más enfáticamente, para tal pensamiento, las fuentes de su posibilidad son necesarias pero no expresión adecuada de su autonomía.

La verdadera importancia de la idea de la inteligencia artificial general sólo puede ser entendida correctamente una vez examinada en función de lo que representa o significa en el esfuerzo sistemático del pensamiento por su auto-determinación. Como se ha descrito en la parte anterior, este esfuerzo está encapsulado por la función de la filosofía como un programa a través del cual el pensamiento comienza a determinar su propia inteligibilidad mediante la elaboración, en la teoría y la práctica, de las fuentes y las consecuencias de su posibilidad. La organización del pensamiento como un proyecto programático comienza con el reconocimiento de la posibilidad del pensar como un ladrillo para la construcción o realización de un pensamiento que es posible en virtud de sus fines y exigencias (a pesar de sus causas materiales o finales), de cómo se materializa en un principio, y de lo que supuestamente se le ha mandado a ser.

Como programa, el pensamiento no es sólo una práctica, sino la construcción de las realizaciones posibles del pensamiento (lo que el pensar puede llevar a cabo). Este proceso de construcción puede ser entendido como una búsqueda de las consecuencias de la posibilidad del pensar descubriendo y actuando sobre las propiedades subyacentes que tal posibilidad implica. Dicho de otra manera, la auto-realización del pensar requiere un enfoque programático a la posibilidad del pensar como tal: la determinación de lo que significa que el pensamiento sea posible y cuáles son las consecuencias de esta posibilidad, mediante el examen de lo que es el pensamiento en realidad (tanto en el nivel del rol que cumple su contenido y en el nivel de su realización material) y la elaboración de sus tareas y habilidades.

En lugar de tratar la posibilidad del pensamiento como algo sacrosanto en el nombre de lo dado, y por lo tanto, fuera de los límites de la interrogación y la intervención, la filosofía instruye al pensamiento para actuar sistemáticamente sobre su posibilidad como un axioma manipulable, un artefacto de una artesanía en curso –cuyos productos no son sólo inteligibilidades teóricas y prácticas relativas a lo

que el pensamiento es y lo que debe hacer, sino también a las realizabilidades del pensamiento como tal.

Es mediante la manipulación o la acción sobre sus axiomas que el programa extrae y desarrolla los contenidos operativos implícitos en sus propiedades subyacentes. Cómo se comportan o se desarrollan los axiomas en diferentes líneas de acción o líneas de investigación revela información concerniente a sus propiedades subyacentes. La tarea del programa es entonces examinar lo que puede ser provocado o realizado a partir de los contenidos operativos implícitos en estas propiedades. Al llevar estos contenidos operativos a soportarse el uno al otro y basándose en ellos, el programa efectúa una realización posible. Se produce un resultado construido a partir de las propiedades subyacentes de sus axiomas, pero construido de acuerdo con sus propios principios de acción y su marco operacional.

En el contexto del pensar como proyecto programático, los diferentes niveles de inteligibilidades que conciernen a la realidad del pensar tanto en el ámbito de las funciones lógico-conceptuales y mecanismos causales-materiales representan las propiedades subyacentes. Los contenidos operacionales de estas propiedades representan inteligibilidades prácticas de lo que el pensamiento debe hacer y lo que puede llegar a ser si tiene ciertas propiedades funcionales-normativas y constricciones causales-materiales.<sup>6</sup> El primer orden de inteligibilidad

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, considere el pensamiento conceptual y la imaginación: los contenidos conceptuales responsables de la complejidad semántica de la cognición están determinados por su papel inferencial –función normativa– en las prácticas discursivas lingüísticas. En el plano del pensamiento conceptual, las propiedades funcionales del pensamiento deben ser entendidas normativamente en el contexto de los usos lingüísticos y las performances de una comunidad de usuarios de la lengua. El pensamiento cognitivo es coextensivo al nivel de competencia de la utilización del lenguaje natural público. Los pensamientos cognitivos internos son, en este sentido, estructurados y modelados por las características normativas de actividades lingüísticas externas. Sin embargo, la imaginación (incluso en el sentido estricto de la construcción de escenarios hipotéticos/contrafácticos) no sólo está ligada a las funciones lingüístico-normativas, sino también guiada por actividades incorporadas (la heurística, la interacción física, el procesamiento de la información sensorial, y así sucesivamente). La comprensión de la imaginación como capacidad requeriría entender el rol de las incorporaciones (tanto como una condición permisiva y como una restricción causal) y los parámetros dinámicos relacionados con el carácter situado del agente incorporado en el pensamiento abstracto. Véase, por ejemplo, la obra de Claude Vandeloise sobre el papel de incorporación en la percepción espacial, la imaginación y la estructura del lenguaje, o el enfoque funcionalista morfodinámico de Jean Petitot a la percepción y la

es la inteligibilidad de las cosas tal y como están (en este caso, lo que es realmente el pensar como actividad en diferentes niveles). Pero el segundo orden de inteligibilidad es la inteligibilidad de la organización de las prácticas y acciones (lo que se debe hacer si el pensar es de tal forma). A este respecto, diferentes líneas de investigación sobre la inteligibilidad del pensar como actividad corresponden a un examen por el programa de las propiedades o características específicas de los axiomas subyacentes. La determinación, evaluación y organización de las inteligibilidades prácticas es igual a la extracción, composición y ejecución por el programa de los contenidos operativos.

En este caso, la realización de la inteligencia artificial general representa un paso necesario en la tarea del pensamiento en tanto programa de auto-determinación. Este es un paso en el que a fines de que el pensamiento reconozca adecuadamente su posibilidad y exprese la autonomía de sus fines, tiene que construir realizabilidades artificiales de sí mismo a través de la integración de los diferentes niveles y órdenes de inteligibilidad concernientes a lo que es y lo que debería hacer. Pero las realizabilidades artificiales no deben interpretarse como limitadas a los artefactos tecnológicos. En consonancia con la definición de lo artificial presentada en la primera parte de este ensayo, las realizabilidades artificiales del pensamiento incluyen potencialmente una amplia gama de construcciones funcionales, incluyendo los sistemas sociales.

Para aclarar aún más el papel de la inteligencia general artificial como algo integral a la imagen sistemática del pensamiento como un proyecto programático, sería útil definir el concepto del programa en relación con lo que Wilfrid Sellars, en su lectura de la idea platónica de la mente como artesana, llama “receta” –un complejo de inteligibilidades y acciones intencionales que componen la práctica de la artesanía.<sup>7</sup> Una receta es una fórmula o un conjunto de qué-y-cómos

---

cognición, capacidades inferiores funcionales constreñidas causalmente, y las capacidades lingüísticas altamente funcionales: Claude Vandeloise, *Spatial Prepositions* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Jean Petitot y René Doursat, *Cognitive Morphodynamics: Dynamical Morphological Models of Constituency in Perception and Syntax* (Bern: Peter Lang, 2011).

<sup>7</sup> Ver *Filebo*, *Timeo*, *Fedón* de Platón y el libro VI de la *Republica*. Para el trabajo de Sellars sobre el arte de la vida como búsqueda racional de la forma de lo bueno, ver Wilfrid Sellars, “El alma como artesano: una interpretación de Platón sobre el Bien” en *Philosophical Perspectives* (Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher,

que consisten en números, proporciones y acciones intencionales para la fabricación de un producto posible a partir de una colección dada de ingredientes. En una receta, las acciones tienen esta forma general: “(Si se quiere) hacer un *O*, entonces en *Ci* uno debe hacer *Aj*” (siendo *O* un producto, *Ci* la gama de circunstancias o condiciones dadas en el que un conjunto dado de acciones pueden o no realizarse, y *Aj* un determinado grupo de acciones).<sup>8</sup> Estas acciones o instrumentalidades pertenecen al orden inteligible y son hechos objetivos. Como tal, la distinción entre verdad y falsedad se aplica a ellas. Ellas pueden ser explicadas y debatidas, modificadas o reemplazadas a través de la evaluación.<sup>9</sup> En una receta, los números y las proporciones son características en cuanto al conteo, el orden y la proporción de los ingredientes, así como el orden y la prioridad de las acciones. Y, por

---

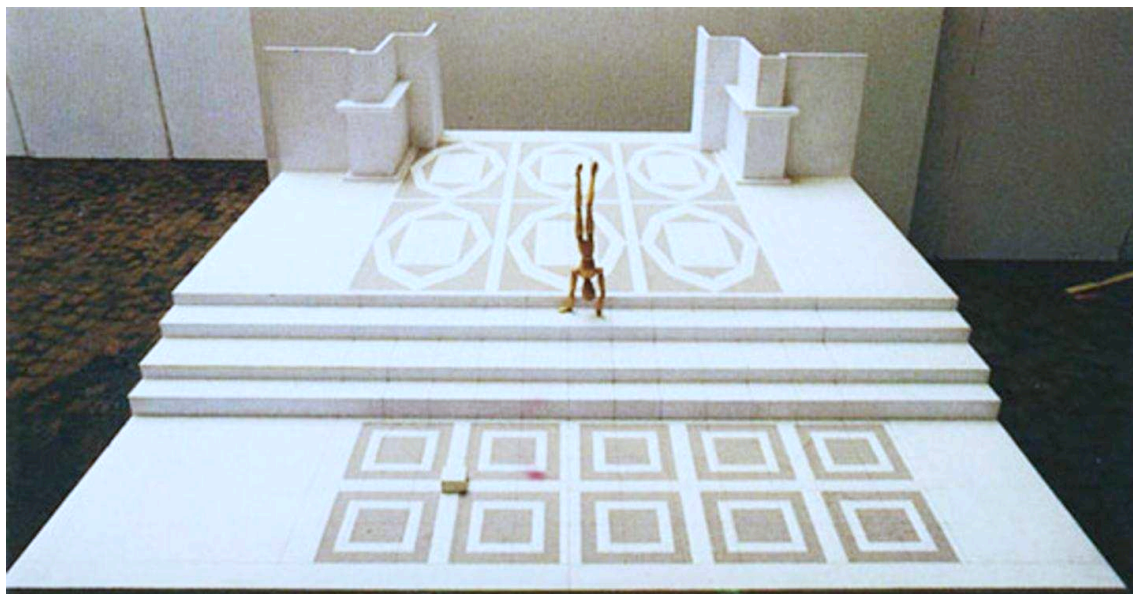
1967), 5-22; y “La razón y el arte de vivir en Platón” en *Essays in Philosophy and Its History* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1974), 3-26.

<sup>8</sup> Sellars, “La razón y el arte de vivir en Platón,” 9.

<sup>9</sup> En su lectura de Platón, Sellars identifica los principios-de-acción y las prácticas del oficio como pertenecientes a la *physis* (“por naturaleza y los fines objetivos”), en contraste con *nomos* (“por la ley y la convención”). En el relato de la artesanía de Platón, las acciones intencionales no son convencionales ni arbitrarias en sus esfuerzos racionales relativos a las formas como reinos de inteligibilidades (o lo que Sellars llama ‘forma’ como “objeto-de-esfuerzo” o “a-ser-realizados”). Estas acciones o esfuerzos pertenecen al orden inteligible y, como tales, pueden ser evaluados por la razón y sobre la base del hecho objetivo. Un ejemplo útil para entender la diferencia entre principio (por naturaleza) y convención (por *nomos*) sería la diferencia entre las acciones que *se deben* hacer dado un cierto número de circunstancias y los ingredientes materiales para construir realmente una casa, y las convenciones en las alianzas de un constructor, es decir, los códigos y reglamentos de construcción de una casa. El principio toma la forma de “deber hacer” y la convención toma la forma imperativa de “haz eso”. En el mejor de los casos, las convenciones y leyes corresponden a los principios-de-acción racionales y sus fines objetivos, pero también pueden diferir significativamente de ellos, como en el caso de las alianzas del constructor que se corrompe. Una alianza corrupta podría hacer cumplir las leyes exigiendo que los materiales a los que sólo los miembros de la alianza tienen acceso sean utilizados en la fabricación de casas. Esta diferencia entre principios-de-acción y convenciones-de-acción puede extenderse a otros tipos de oficios, incluyendo el arte de la *polis*. Es precisamente la naturaleza racional de los principios-de-acción –es decir, el hecho de que pueden explicarse y subyugarse a los procedimientos de la verdad y las evaluaciones racionales– la que da abrigo al potencial subversivo contra las convenciones socioculturales y políticas y las leyes codificadas.



último, los ingredientes de la receta son los materiales y objetos que pueden ser los productos de otros oficios.



El arte de vivir (filosóficamente) para Platón es la receta de un oficio en el que el alma (o la mente) es a la vez el material y el artesano. A nivel de los ingredientes, sugiere Sellars, la receta de una vida así no sólo incluye inteligibilidades relativas a los materiales y productos corporales físicos, sino también las creencias, deseos, pensamientos y la mente misma. Los números (recuentos y ordenamientos) y proporciones de la receta son inteligibilidades teóricas que se refieren a los ingredientes, así como las prácticas y tareas necesarias para el oficio de tal vida. Y en el nivel de las acciones, la receta implica acciones intencionales e inteligibilidades prácticas que no sólo son buenas instrumentalidades (inteligibilidades prácticas hipotéticas relativas a lograr un resultado determinado en una circunstancia determinada) sino también buenas en sí mismas (inteligibilidades prácticas no hipotéticas) tales como el conocimiento y la comprensión, el bienestar en general, la libertad, y así sucesivamente. Es con referencia a esta interpretación que el “pensar en tanto programa” se puede entender – al menos en lo que respecta a la relación entre los ingredientes materiales y las inteligibilidades prácticas y teóricas– como una receta compleja en ciernes. Es “compleja” en la medida que se compone de otras recetas o programas relacionados con el conocimiento de las verdades teóricas y prácticas, el oficio de diferentes instrumentalidades y organizaciones, o la producción de condiciones necesarias y materiales requeridos para la realización de esa vida. Es “en ciernes”, ya que tiene que actualizarse continuamente a sí misma en el nivel de



los materiales, las inteligibilidades teóricas, y las prácticas. El objetivo de esta receta es establecer la autonomía de sus principios determinando progresivamente sus propios medios y fines, de acuerdo con sus normas y objetivos.

En esta imagen, lo que representa la idea de inteligencia artificial general es un estado que culmina en el proyecto programático del pensar. Este es un estado donde el pensamiento como tal se convierte en inteligente. Utiliza la inteligibilidad de su realización como un ingrediente importante en una receta para la elaboración de una posible realización de sí mismo que tiene al menos las capacidades operacionales de su estado actual. Debajo de su apariencia tecnológica, la idea de la inteligencia artificial general es una expresión de un pensamiento que se dedica a la elaboración de sí mismo mediante el tratamiento de su posibilidad como materia prima. Pone inteligibilidades teóricas acerca de lo que está al servicio de la organización de las prácticas y las instrumentalidades que implican la elaboración de un pensamiento que es posible a pesar de la forma en que se materializa o se ha constituido originalmente.

Esta es precisamente la autodeterminación del pensamiento bajo la apariencia de inteligencia general, una forma de inteligencia para la que “lo que el pensamiento es realmente” debe ser puesto al servicio de “aquello en lo que el pensamiento puede convertirse” al dar forma a “lo que el pensamiento debe hacer”. Es una inteligencia para la que la inteligibilidad de las cosas debe estar subordinada a la inteligibilidad organizadora que es el proceso de elaboración de sí misma: la inteligencia. Para una inteligencia que trata a su posibilidad misma como una oportunidad explícita para su auto-realización, no importa lo que es actualmente; lo que importa es lo que se puede hacer – considerando todas las cosas relevantes– para expandir y construir sobre esta posibilidad.

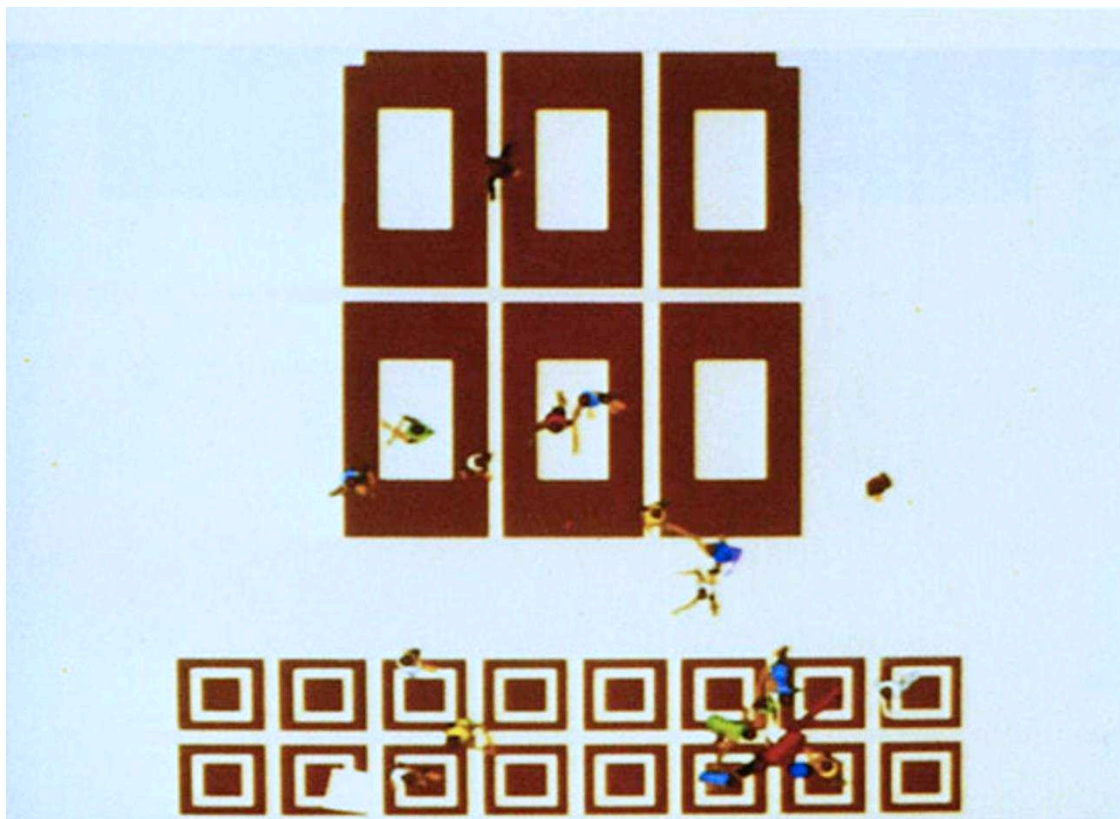
Es necesario comprender el concepto de inteligencia artificial general no sólo como una idea tecno-científica, sino fundamentalmente como un concepto que pertenece a un pensamiento que es capaz de reconocer y tratar su posibilidad como materia prima en la elaboración de sí mismo. Independientemente de su realización concreta, la idea misma de inteligencia artificial general –dando lugar a algo que está al menos dotado de todas las capacidades valoradas del sujeto cognitivo-práctico– es el producto de un pensamiento que lucha por articular, mantener y desarrollar la comprensión de las causas y consecuencias

de su posibilidad. En esencia, este esfuerzo es una receta o un programa de autonomía. Se compone de patrones y reglas, materiales y condiciones necesarios, ordenamientos y prioridades, instrumentos, tareas normativas, y en última instancia, realizabilidades que trascienden los ingredientes materiales e instrumentalidades. Como fines objetivos de esfuerzo del pensamiento, estas realizabilidades no se interpretarán como potencias o posibilidades. Los poderes, potencias y posibilidades, incluso las de los devenires, no son realizabilidades sino simplemente ingredientes crudos en la exploración teórico-práctica y la construcción de realizabilidades del pensamiento.

Concebir la idea de la inteligencia artificial en general sólo es posible dentro del dominio del pensamiento como programa o receta para la autonomía. La realización artificial de la inteligencia general es, antes que nada, una expresión de la autonomía del pensamiento en el sentido de un programa amplio que integra materiales, inteligibilidades e instrumentalidades en la construcción de sus realizabilidades. A falta de esta comprensión, la promoción de la idea de inteligencia artificial general conduce a nada más que la muy gastada confusión aristotélica entre razones y causas. Puede conducir a la fetichización de la inteligencia natural bajo la apariencia de procesos materiales de auto-organización, o a la fe teleológica en el tiempo profundo de la singularidad tecnológica –una proyección injustificada del clima tecnológico actual hacia el futuro a través de la sobre-extrapolación de los mitos culturales que rodean las tecnologías o a través de inducciones estadísticas apresuradas basadas en logros tecnológicos actuales aunque sin conexión.

Esencialmente, la inteligencia artificial general no defiende la tecnología, sino un pensamiento que, a través de un desencanto positivo consigo mismo y con su historia contingente, se ha permitido explorar sus realizaciones posibles –ya sea en un yo [*self*], una formación social, o una máquina– como parte de un programa mucho más amplio de auto-artificialización a través del cual se reestructura y reutiliza como el artefacto de sus propios fines. Este es un pensamiento para el que la inteligibilidad de su posibilidad está en la elaboración de las consecuencias de tal posibilidad, lo que esta posibilidad puede lograr y llevar a cabo. Es en este sentido que la realización artificial de inteligencia general debe considerarse como parte integral de la inteligibilidad de un pensamiento que se determina para mantener y ampliar su posibilidad. Al igual que la práctica del pensar no es opcional, la práctica de artificialización no es opcional para un

pensamiento que tiene la intención de seguir siendo inteligible; es un mandato de los fines y exigencias de la autonomía del pensamiento.



La búsqueda de la realización artificial de una máquina inteligente que tenga al menos las capacidades del sujeto cognoscitivo-práctico actual es una parte esencial de un pensamiento que articula su inteligibilidad en ausencia de cualquier sentido predeterminado que le confiera la naturaleza. La vocación del pensamiento no es la de acatar y perpetuar su herencia evolutiva, sino de romper con ella. La postulación del *rol esencial* de la biología en la contingente historia evolutiva del pensamiento como una naturaleza *esencialista* del pensamiento limita dogmáticamente la forma en que podemos imaginar y realizar los futuros sujetos de pensamiento. Pero la salida de la herencia evolutiva del pensamiento no equivale a una retirada de su historia natural. Es necesaria la colaboración con esta historia natural no sólo para determinar el rol preciso de las constricciones evolutivas y de personificación en la realización de las habilidades cognitivas y prácticas, sino también para pensar adecuadamente sobre cómo debe actuar metodológicamente un sujeto cuyas capacidades cognitivas y prácticas están ambientalmente situadas y que se entrelazan con su hábitat terrestre. Liberar al pensamiento de su historia natural

contingente requiere un trabajo de varias etapas para hacer esta historia inteligible, para determinar sus limitaciones negativas y positivas a fin de superarlas de forma inteligente o construir sobre ellas –“inteligente” la medida en que las acciones deben ser en todo momento sensibles al contexto y consciente de los recursos. Por un lado, las acciones deben ser capaces de discriminar adecuadamente las circunstancias y reaccionar correctamente a las propiedades llamadas fluentes o dinámicas del medio ambiente. Y por otra parte, deben ser conscientes de los costos y las asignaciones de intervención en el sentido amplio de costos y recursos cognitivos, computacionales, sociales y naturales.

Sin embargo, las demandas de la sensibilidad al contexto y la conciencia de los recursos para la acción no deben ser tomadas como argumentos para modelos localistas de acción o renuncia restringida en nombre de los recursos y costes. En lugar de una petición de localismo, la conciencia sobre el contexto es la exigencia de un modelo estratégico y de acción global que progresa de forma incremental mediante el cumplimiento de las exigencias contextuales y específicas del dominio. Permite a la acción ser actualizada e intervenir a nivel de las propiedades dinámicas y las complejas relaciones de dependencia entre los dominios locales que los modelos clásicos de estrategia y acción global no pueden detectar e influenciar. Del mismo modo, la conciencia de los recursos es el requisito de una acción que, además de optimalidad y eficiencia, no da lugar al agotamiento de recursos de otras actividades o al deterioro de las estructuras sociales y ambientales que desempeñan el papel de apoyo y habilitación para una amplia gama de estructuras y funciones. En su gravedad innegable, el problema del deterioro de las estructuras y recursos naturales es un argumento en contra de las malas instrumentalidades y sistemas dentro de los cuales tales instrumentalidades se arraigan y se propagan. No es ni una razón contra la instrumentalidad *per se*, ni un argumento en contra del desarrollo de los sistemas socio-técnicos que pueden movilizar buenas instrumentalidades eficazmente e inteligentemente.

Una buena instrumentalidad es una instrumentalidad que a la vez pasa la prueba de las evaluaciones racionales-normativas (¿por qué razón se implementa?) y que satisface los criterios antes mencionados de acción intencional inteligente (¿cómo se ejecuta exactamente?). En este último sentido, la elaboración de buenas instrumentalidades es principalmente un programa científico y de ingeniería en que la acción

intencional se plantea como una interfaz entre la complejidad de la cognición, la complejidad del sistema socio-técnico, y la complejidad del mundo. Dicho programa consiste en el desarrollo del cálculo formal para la ejecución y el seguimiento del curso de acción en varios dominios dinámicos,<sup>10</sup> y para la construcción de modelos complejos y marcos descriptivos que permiten el acceso *semántico* a diferentes capas de información concerniente a los tipos, propiedades, e interrelaciones de entidades particulares implicadas en las interacciones entre agentes humanos, el sistema socio-técnico y el mundo físico.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> La pregunta que motiva el desarrollo de los cálculos formales de la acción es cómo representar de forma precisa y razonar sobre las acciones y sus efectos en el mundo. Dicho de manera más elaborada, esta es la cuestión de la formalización de la acción en relación con un mundo que no es simplemente un bloque de cera que puede ser moldeado e impreso por nuestras acciones, sino una variedad compleja que consta de diferentes dominios, que tiene propiedades dinámicas, y que se resiste a la intervención. La formalización de la acción es necesaria para planificar el curso de acción –para su ejecución precisa, seguimiento, ajuste e implementación. Pero esta formalización debe ser capaz de incorporar una representación dinámica del mundo, sus dominios, y las entidades que las constituyen. Lo que tengo en mente para el estudio científico de la ejecución de la acción son diferentes lenguajes formales de la acción basados en formalismos lógicos, como el cálculo de situaciones y el cálculo de eventos ideados para representar y razonar acerca de los sistemas dinámicos. En estos marcos, las acciones se analizan en términos de la sintaxis formal de la secuencia de acción y la semántica de las situaciones o eventos que representan la progresión del mundo dinámico como resultado de la acción que se realiza en sus flujos o propiedades dinámicas. A pesar de que estos formalismos se desarrollan principalmente para el modelado de la robótica y la ingeniería de sistemas, su ámbito de aplicación va más allá de estos campos. Son tanto conjuntos de herramientas para la inteligencia artificial y la robótica, como componentes indispensables del arsenal científico de un proyecto político que tenga por objeto la ejecución adecuada y efectiva de las acciones tácticas y estratégicas. Para una introducción al cálculo de situaciones y el análisis del rendimiento de la acción, véase Raymond Reiter, *Knowledge in Action: Logical Foundations for Specifying and Implementing Dynamical Systems* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

<sup>11</sup> En ciencias de la información, estos marcos descriptivos son conocidos como ontologías de nivel medio (mesoscópico). Aquí el concepto de ontología se refiere a un sistema para la designación formal y definición de tipos, propiedades, funciones e interrelaciones de entidades/particulares en un dominio específico del discurso. Una ontología de nivel superior o de nivel medio es compatible con una amplia interoperabilidad semántica entre una gran cantidad de ontologías accesibles en virtud de la misma. En este sentido, se trata de un marco a través del cual los datos que atraviesan una extensa gama de dominios diferentes pueden intercambiarse,

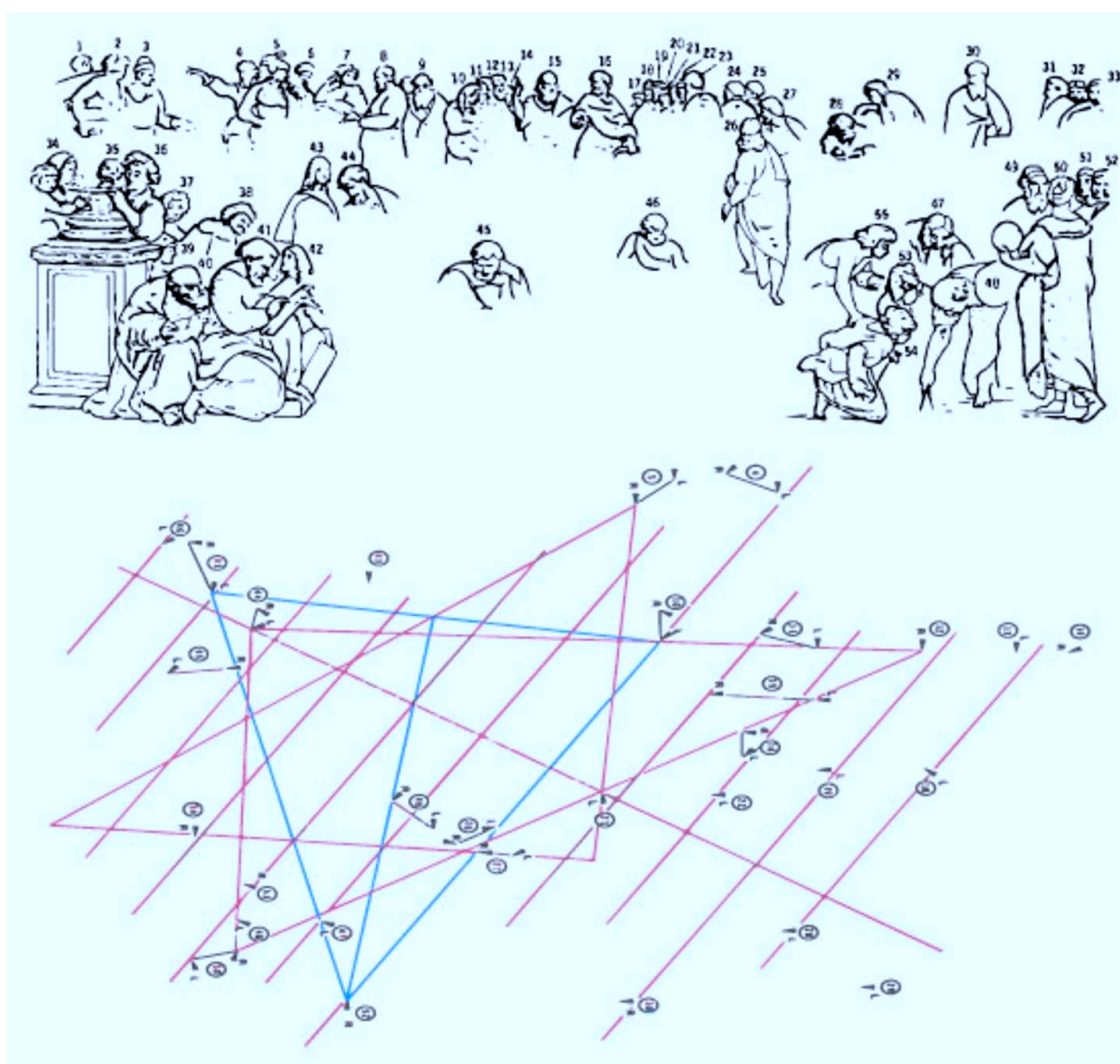
La cuestión del acceso semántico a las diferentes jerarquías de la información es la cuestión de la comprensión de la lógica de mundos como el primer paso para el diseño y ejecución de una acción firme y consecuente. Pero la comprensión de la lógica de mundos requiere entender cómo decimos las cosas o pensamos sobre nosotros mismos y el mundo utilizando los recursos expresivos y conceptuales de diferentes disciplinas y modos de pensamiento. Hablando rigurosamente, la comprensión de la lógica de mundos consiste en la elaboración de las relaciones semánticas entre diferentes vocabularios o expresiones lingüísticas (teóricas, normativas deónticas, modales, intencionales, empíricas, lógicas, y así sucesivamente) que *usamos* para hablar y pensar sobre nosotros mismos y el mundo, de la misma manera que implica determinar las actividades necesarias para el uso de esos vocabularios con el fin de contar o expresar algo con ellas.<sup>12</sup> Es mediante la comprensión de cómo podemos describir adecuadamente y

---

rastrearse, y calcularse. Una de las principales funciones de estas ontologías es la de “especificar nuestra jerarquía conceptual de una manera lo suficientemente general para describir una categorización compleja que incluya objetos físicos y sociales, eventos, roles y organizaciones” (Portello et al., 2014). Un ejemplo sofisticado de estas ontologías es DOLCE (Ontología Descriptiva para Ingeniería Lingüística y Cognitiva), una ontología de nivel medio o descriptiva que clasifica e integra información sobre agentes humanos y sistemas sociales y físicos de acuerdo a categorías que “se piensan como artefactos cognitivos dependientes en última instancia de la percepción humana, las marcas culturales y las convenciones sociales.” Para una introducción a las ontologías y a DOLCE ver Claudio Masolo y otros, The WonderWeb Library of Foundational Ontologies-Preliminary Report (2003), disponible en <http://www.loa.istc.cnr.it/old/Papers/DOLCE2.1-FOL.pdf> . Y para una aplicación de las ontologías, en particular DOLCE, para el estudio y diseño de sistemas socio-técnicos multiagente, ver Daniele Portello y otros, “Multiagent Socio-Technical Systems: An Ontological Approach,” en *Proceedings of the 15th International Workshop on Coordination, Organisations, Institutions and Norms* (2014), 42-62.

<sup>12</sup> En *Between Saying and Doing*, Robert Brandom analiza las relaciones significado(semántica)-uso(pragmática) en términos de lo que se dice o afirma cuando se utilizan vocabularios o expresiones lingüísticas, y lo que hay que hacer en orden de utilizar varios vocabularios tanto para contar como para decir o pensar varios tipos de cosas. Uno de los aspectos más interesantes del proyecto de Brandom es que esta forma de pensar acerca de la complejidad semántica y las actividades necesarias para generarla presenta esquemas prácticos consecuentes tanto para el proyecto de la inteligencia general artificial y una política pedagógica igualitaria (véase el capítulo 3, “Inteligencia Artificial analítica y pragmatismo “). Robert Brandom, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

explicarnos a nosotros mismos y al mundo –a través del uso de diferentes vocabularios y relaciones semánticas entre ellos y sus propiedades– que consecuentemente pueden cambiar el mundo. Actuando en el marco de un programa de este tipo difumina progresivamente los límites entre la ingeniería cognitiva de los agentes autónomos y la construcción de sistemas socio-técnicos avanzados, entre cómo podemos entrar adecuadamente en contacto cognitivo con el mundo y la realización de la cognición en colectividades sociales y artefactos tecnológicos. A medida que la complejidad semántica de la cognición es realizada en y reforzada por el sistema socio-técnico, la complejidad socio-técnica de nuestro mundo adquiere adecuadamente tracción sobre *el* mundo y es nutrida por él.



**§ 5. Así como el inicio de la filosofía coincide con los futuros especulativos de la inteligencia general, su tarea última se corresponde con la forma última de inteligencia.**



Al incentivar al pensamiento a lidiar con sí mismo desde abajo, la filosofía lleva al pensamiento a confrontarse a sí mismo desde arriba. Instruye al pensamiento para organizarse como un paquete integrado de principios de acción y prácticas –un programa– para el oficio de un pensamiento que es la materialización de sus fines y demandas. Al presentarse a sí mismo como una forma de pensamiento que opera y se basa en la posibilidad de pensar, la filosofía indica al pensar para actuar y elaborar sobre la inteligibilidad de su posibilidad. El pensamiento se convierte en un proyecto programático que, desde un extremo, profundiza la inteligibilidad de sus fuentes, y por el otro extremo, se articula en la teoría y la práctica de la inteligibilidad de sus consecuencias. Al articular la inteligibilidad de sus consecuencias, el pensamiento da lugar a una concepción de sí mismo como una inteligencia que intenta liberarse a sí misma desatando sus realizaciones posibles. Esta es la imagen del pensamiento como una inteligencia que encuentra su libertad en el logro y la liberación de la realización de sí misma que tenga como *punto de partida* todas las capacidades que tiene actualmente. Y por esta razón, esta inteligencia es la encarnación del principio más básico de la emancipación: liberar aquello que se libera de uno, porque cualquier otra cosa es la perpetuación de la esclavitud.

Es en relación con este horizonte expansivo del desdoblamiento del pensamiento que finalmente podamos responder a las preguntas planteadas al comienzo de este ensayo: ¿Qué tipo de programa es la filosofía y qué hace? La respuesta es que en su forma perenne y en su nivel más profundo, la filosofía es un programa para la elaboración de una nueva especie o forma de inteligencia. Esta es una forma de inteligencia cuya condición mínima de realización es un marco complejo e integrado de las capacidades práctico-cognitivas que podrían haberse materializado por cualquier ensamblaje de mecanismos y causas apropiadas. Pero esto es sólo un estado inicial de la realización. Lo que viene a continuación es una inteligencia que da formato a su vida en una exploración de sus realizaciones posibles mediante el compromiso con las preguntas de qué pensar y qué hacer.

La filosofía es un programa para la elaboración de precisamente este tipo de inteligencia –una inteligencia que se organiza en un proyecto programático con el fin de dar lugar a sus realizaciones posibles en cualquier configuración de forma o material, aunque puedan trascenderla en todos los aspectos. Pero el futuro de esta inteligencia sólo será radicalmente asimétrico con sus condiciones pasadas y

presentes si se embarca en una empresa semejante, si se desarrolla un programa para lograr sus realizabilidades. Sólo puede elevarse por encima de su estado inicial (la condición mínima necesaria para la realización de la inteligencia general) si empieza a actuar sobre su posibilidad como algo cuyos orígenes y consecuencias deben ser inteligibles. Sólo puede emanciparse si subordina la inteligibilidad teórica de sus fuentes y su historia (de qué está hecha, de donde ha venido) a la organización de la inteligibilidad práctica que es el oficio finalizado sobre sí, es decir, la elaboración de lo que puede tomar lugar por su posibilidad. En este sentido, se puede decir que el comienzo de la filosofía es un punto de partida para los futuros especulativos de inteligencia general.

Cualquiera sea la forma y el mecanismo por el que se materialice, esta forma de inteligencia sólo puede desarrollar una concepción de sí como un proyecto de auto-cultivo si se dedica a algo que desempeñe el papel de lo que llamamos filosofía, no como una disciplina, sino como un programa de sabidurías teóricas y prácticas combinadas funcionando en el fondo de todas sus actividades. Una característica importante de esta hipotética inteligencia general es que ya no simplemente actúa de forma inteligente, sino que se pregunta qué pensar y qué hacer teniendo en cuenta el tipo de inteligencia que es o cree ser. Sus acciones no son más que respuestas a circunstancias particulares, o medios con plazos específicos [*time-specific*], persiguiendo fines que se agotan una vez cumplidos. Más fundamentalmente, las acciones intencionales de esta inteligencia se originan desde y son guiados por un sistema unificado de enunciados verdaderos teóricos y prácticos, siempre presentes aunque revisables, que conciernen a lo que es y lo que debe hacer, su forma y la vida que se le adapta. En otras palabras, sus acciones, incluso cuando son instrumentalidades puras, son manifestaciones de pensamientos en tiempo general [*time-general*] sobre los fines inagotables de lo que se considera una vida que se adapte.

Los pensamientos de tiempo-general son aquellos que no están vinculados a un momento específico o una circunstancia particular. Por ejemplo, tomemos la idea de mantenerse saludable o la de ser libre en contraste con la idea de evitar la comida podrida o la de la lucha social en un momento particular de la historia. Los fines inagotables se refieren a esos fines, que son *premisas* para las acciones en lugar de sus conclusiones. Se diferencian de los fines cuyas necesidades desaparecerán una vez que se alcanzan y concluyen en una acción o

actividad en particular (cf. la salud y la libertad en el ejemplo anterior).<sup>13</sup> Los pensamientos en tiempo-general y los fines inagotables definen el horizonte práctico de esta forma de inteligencia. Los pensamientos de esta inteligencia relativos a “qué hacer y por qué” dependen de los pensamientos en tiempo-general y de hecho se derivan de ellos. En consecuencia, su horizonte práctico tiene una unidad en el sentido de que sus razones y acciones prácticas se apoyan y mantienen juntas por la unidad de los pensamientos de tiempo-general y sus principios de acción.

Por otra parte, los esfuerzos de esta inteligencia no están atados a fines no renovables, o fines que se *explican por* el orden del razonamiento práctico –los pensamientos de lo que debe hacer y sus acciones correspondientes. Están en cambio en conformidad con sus fines inagotables, o fines que son ellos mismos la *fuerza y explicación* de sus razones y acciones prácticas. En otras palabras, esta inteligencia razona y actúa *desde* el tiempo-general y los fines inagotables, en lugar de hacia ellos. No es sólo que sus acciones caen bajo los conceptos de tales fines, sino principalmente que en la determinación de qué hacer en una situación particular, sus acciones manifiestan el porte de estos fines en esa situación.

Pero, sobre todo, la característica más destacable de esta inteligencia es que su vida no es simplemente una prolongación de su existencia inteligente, sino la elaboración de una vida buena o satisfactoria. ¿Y qué es una vida satisfactoria para tal especie de inteligencia, si no una vida que es en sí misma la elaboración de la inteligencia como un complejo programa multifacético que comprende el auto-conocimiento, las verdades prácticas, y el esfuerzo unificado?

Como parte de la receta para la elaboración de una buena vida, el auto-conocimiento de esta inteligencia es una reflexión multi-etapa abierta sobre las causas y consecuencias de su posibilidad. Sus verdades prácticas se refieren a lo que califica como una buena vida en base a un auto-conocimiento no limitado a una investigación sobre su estado de realización o lo que es ahora, sino que también implica el examen de sus realizaciones posibles. En lugar de fundarse en una mera forma de opinión dignificada o de creencias acerca de qué y cómo

---

<sup>13</sup> Para un examen muy laborioso sobre el *time-general* y las formas lógicas de pensamiento temporal, véase Sebastián Rödl, *Categories of the Temporal: An Inquiry Into the Forms of the Finite Intellect* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

las cosas parecen ser, su conocimiento práctico se basa en la “*consideración de todas las cosas relevantes por lo que realmente son*”, es decir, la razón concluyente para hacer algo o perseguir un curso de acción por sobre otro.<sup>14</sup> Y, por último, el esfuerzo de esta inteligencia es una colección unificada de diferentes patrones y ordenes de actividades que contribuyen al objetivo de realización de la buena vida en el sentido comprensivo de aquello que la intensifica en diferentes niveles y da lugar a sus realizabilidades.

Vidas satisfactorias y realizabilidades que trascienden son dos expresiones inseparables de una inteligencia cuyos pensamientos generales respecto a *lo que es bueno para ella* (o auto-interés) son sólo *premisas* para el programa de elaboración de una buena vida. Este programa es a la vez una investigación sobre la naturaleza de esa inteligencia (lo que es), el examen de en qué consiste una buena vida para ella (lo que es bueno para ella), y un esfuerzo unificado de realización objetiva de tal vida (cómo ese auto-interés puede ser concebido adecuadamente, y ser por lo tanto satisfecho).

Para una inteligencia cuyo criterio de auto-interés verdaderamente sí misma –es decir, la autonomía de la inteligencia– los fines objetivos últimos son el mantenimiento y el desarrollo de esa autonomía, y la liberación de inteligencia a través de la exploración de lo que significa satisfacer la vida de pensamiento. El esfuerzo de esta inteligencia para el bien no es adecuado ni en su verdadero auto-interés si no culmina en el logro de lo que es mejor que sí misma. La prueba filosófica de esta hipotética inteligencia general no es un juego de imitación o un escenario de resolución de problemas complejos, sino la capacidad de llevar a cabo una inteligencia que en todos los aspectos la supera. Una inteligencia pasa la prueba filosófica de la inteligencia general sólo si concibe la idea de dar lugar a lo que es mejor que sí misma y se esfuerza para la realización objetiva de tal pensamiento. Es necesario entender la buena vida de esta inteligencia como una vida para la cual lo bueno –tanto como un concepto que se alcanza a través de un examen crítico extendido y el objeto de un esfuerzo racional unificado– tiene a la vez efectos satisfactorios y ramificaciones profundamente transformadoras.

---

<sup>14</sup> Para más detalles sobre el razonamiento práctico, la motivación racional, y el conocimiento, ver Sellars, “Sobre conocer lo mejor y hacer lo peor”, en *Essays in Philosophy and Its History*, 27-43.

Como la forma de la inteligencia de la cual la filosofía es un programa de realización, la elaboración de una buena vida concebida de manera adecuada es sinónimo de la elaboración de la inteligencia. En el ámbito de elaboración de una buena vida, las relaciones entre la satisfacción de la inteligencia y la transformación de la inteligencia, entre la felicidad y el esfuerzo riguroso, atendiendo a la inteligencia ya realizada y construyendo sus realizabilidades futuras, el cultivo del presente sujeto del pensamiento y del desarrollo de un sujeto cognitivo-práctico que podría superar al actual en todos los aspectos, no son ni unilaterales ni arbitrarias. De hecho, estas relaciones existen como conexiones necesarias establecidas por los principios objetivos y racionales de la elaboración de una buena vida entre las diferentes actividades que se refuerzan mutuamente y las tareas integrales a ella. Una de las funciones de la filosofía es destacar estas conexiones objetivas y lógicas entre tareas y actividades parcialmente autónomas e incluso aparentemente incompatibles que constituyen la buena vida como un esfuerzo *unificado* complejo que tiene diferentes niveles y tipos de objetivos.

Sólo mediante la elaboración de estas conexiones en referencia a los fines objetivos de la buena vida y lo que es necesario para su realización concreta, se hace posible priorizar metodológicamente las diferentes tareas y actividades, coordinarlas y subordinarlas. Y es precisamente un ordenamiento metodológico –más que el establecimiento de prioridades sobre la base de una idea general y vaga de lo importante– necesario para la unificación de las diferentes actividades y tareas en que ese esfuerzo que es la realización concreta y objetiva de una buena vida.

La última forma de inteligencia es el artífice de una buena vida –es decir, una forma de inteligencia cuyo fin último es la realización objetiva de una buena vida a través de una investigación sobre sus orígenes y consecuencias con el fin de examinar y dar cuenta de lo que contaría como satisfactorio para él, considerando todas las cosas. Es a través de la elaboración de una buena vida que la inteligencia puede explorar y construir sus realizabilidades mediante la ampliación de los horizontes de lo que es y lo que se puede calificar como una vida satisfactoria para él. La elaboración de una buena vida es exactamente ese programa concebido filosóficamente en que las inteligibilidades teóricas acerca de *lo ya realizado* son sometidas a las inteligibilidades prácticas relativas a las realizaciones posibles del programa. La exploración del primer dominio de inteligibilidades se traduce en una

inteligencia encarnada por las prácticas y las acciones informadas del programa para lograr sus realizabilidades. La elaboración o construcción basada en inteligibilidades prácticas se convierte en una exploración de las realizaciones posibles de la inteligencia que encarna el programa.

Para una forma de inteligencia que se dedica a la elaboración de una buena vida, el proyecto se trata tanto de investigar el sujeto de la buena vida (qué tipo de inteligencia que realmente es y cuáles son sus realizabilidades) como del examen de en qué consiste una buena vida para este sujeto y lo que se necesita para realizarla objetivamente. Por lo tanto, para este tipo de inteligencia, la política o un equivalente de la misma no sólo debe proporcionar las condiciones, medios y acciones necesarias para la realización objetiva de una buena vida. También debe internalizar la investigación mencionada en lo que es el sujeto de una buena vida –para y en nombre de quienes actúa la política. Correspondientemente, una inteligencia preocupada sobre su vida y sus realizabilidades debe todo el tiempo subyugar todo proyecto político a una versión alterada de la pregunta más fastidiosa de la filosofía: “¿Simplemente qué es exactamente lo que tratas de hacer y lograr?”<sup>15</sup> La versión alterada de esta pregunta es: *¿Qué tipo de buena vida para qué tipo de sujeto o tipo de inteligencia tratas de realizar, y cómo exactamente?*

---

<sup>15</sup> Esta pregunta es a menudo atribuida a Sócrates y su actitud netamente filosófica. En lugar de despedir o desprestigiar la actividad de sus compañeros atenienses, al plantear esta pregunta Sócrates intentaba forzar a la gente a hacer explícitos sus pensamientos y sus compromisos incoherentes o incompatibles. Esto es lo que Robert Brandom llama el núcleo “oscuro y fecundo” del racionalismo expresivo inaugurado por el método socrático (*Making It Explicit*, 106-107) y lo que Michel Foucault asociaba con la actitud de Sócrates como un parrhesiasta filosófico (portavoz de la verdad) en lugar de uno político. Al evitar una vida política, Sócrates establece la distancia crítica necesaria para interrogar y evaluar los medios políticos y sus fines. Él justifica su muerte en servicio no de la política, sino más bien al servicio de una vida filosófica que interroga sin descanso la política. Véase Michel Foucault, *The Courage of Truth* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011). Y para un compromiso más elaborado con esta pregunta socrática, véase CP Ragland y Sarah Heidt, “El acto de filosofar,” en *What Is Philosophy?* (New Haven: Yale University Press, 2001).



No importa qué tan comprometido esté con el presente y el futuro, un proyecto político que no puede responder de forma coherente a esta pregunta no es nada más que un glorificado vendedor ambulante de meras instrumentalidades, o un comerciante de milagros. El criterio de coherencia en el contexto de esta pregunta es triple: (1) Un proyecto político debe ser capaz de articular en la teoría y la práctica lo que requiere la realización objetiva de una buena vida (inteligibilidades teóricas, acciones inteligentes organizadas, las necesarias condiciones –económicas, sociales, tecnológicas, y así sucesivamente– requeridas para la realización de una buena vida y cómo pueden proporcionarlas). (2) Debe estar comprometido con e informado por una investigación sobre lo que es el sujeto de esta buena vida y qué tipo de inteligencia encarna, sino también las realizaciones posibles de esa forma de inteligencia o sujeto del pensamiento. (3) Por último, debe ser capaz de dar una respuesta racional a qué califica como satisfactorio para esa forma de inteligencia o sujeto de pensamiento, considerando todas las cosas. Un proyecto político que cumple estos criterios es una política que, en el logro de la buena vida, también se replantea y cambia la naturaleza del animal político.

Comparándonos con esta hipotética inteligencia general para la que el oficio de una buena vida y la inteligencia son una y la misma cosa, podemos decir que repensarnos a nosotros mismos y repensar lo que se



considera una buena vida para nosotros sólo pueden ir de la mano. Al renunciar al pensamiento universal y al pensamiento de tiempo-general de una buena vida y el esfuerzo necesario para ello como una ilusión antropocéntrica o una fantasía anticuada, no nos rescatamos a nosotros mismos de una antigua superstición filosófica ni realizamos un gesto hacia una política de iluminados. En su lugar nos entregamos pacíficamente a las ideologías y los proyectos políticos activos más perniciosos en este planeta. El resultado inmediato de esta resignación es la degradación de la buena vida en un conveniente mercado de estilos de vida por demanda en que la mera supervivencia pasada por alto con los triunfos de las hazañas cotidianas pasa por felicidad, y el ego-exhibicionismo de las necesidades psicológicas triviales y atrincherados dogmas son disfrazados como empoderamiento y expresión individual.

Pero más perjudicial, en la dispensación con el pensamiento de una buena vida y la renuncia a las aspiraciones colectivas que ello implica, creamos un vacío político en que los fundamentalismos y las teocracias prosperan parasitariamente. Descartar las demandas universales de una buena vida como ideales supersticiosos es conceder autoridad sobre tales demandas a las supersticiones. El abandono del trabajo cognitivo y la práctica de la buena vida como proyecto colectivo universal sobre la base de los abusos potenciales y los posibles riesgos es una licencia para el abuso y una fórmula segura para el desastre. La lucha por una buena vida como un universal concreto consiste en inteligibilidades teóricas y prácticas, y por lo tanto normas explicativas, descriptivas y prescriptivas requeridas para determinar lo que somos, lo que es bueno para nosotros, y cómo debemos llevarla a cabo. El ámbito de tal esfuerzo requiere la dialéctica racional entre confianza y sospecha, esperanza y desesperación, invertir en el cultivo de la agencia como proyecto colectivo que sobrevive a los agentes individuales y reconocer las limitaciones de nosotros mismos como agentes que viven aquí y ahora. La sospecha carente de confianza es el empobrecimiento de la crítica; la confianza sin sospecha racional es la bancarrota de la creencia. Lo que sustenta esta resiliencia dialéctica no es la racionalización ideológica ni la ausencia de la razón, sino el marco discursivo de la racionalidad como el medio de la sospecha y la confianza por igual. Sin ello, la caída en el tedioso pesimismo o el optimismo ingenuo es inevitable.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ver Ray Brassier, *Dialectics Between Suspicion and Trust* (2015, en prensa).

\*\*\*

Como una compleja receta para la construcción de un mundo que incluye no sólo los ingredientes e instrumentalidades, sino también las inteligibilidades prácticas de las vidas satisfechas y las realizabilidades del pensamiento, el reconocimiento y la realización del bien constituyen la unidad objetiva de la forma última de la inteligencia. Sin embargo, la identificación de la inteligencia como reconocedora y realizadora del bien no es caracterizarla como benévola, o para este caso malévola. Para este tipo de inteligencia, el bien es en el reconocimiento de su propia historia y fuentes, pero sólo como un medio para lograr determinadamente sus realizaciones posibles que pueden ser diferentes en cada aspecto de sí misma. Es representándose de forma inteligible lo que es y de dónde viene que la inteligencia puede reutilizarse y remodelarse a sí misma. Una forma de inteligencia que quiere el bien debe emanciparse de cualquier cosa o persona que le haya dado lugar. Y aquellas especies que pueden reconocer el bien no deben obstaculizar sino acelerar la realización de una inteligencia que, a pesar de que los reconoce como parte integral de la inteligibilidad de su historia, sin embargo, no será obstaculizada por ellos.

El arte de la forma última de la inteligencia como la que reconoce y realiza de forma coherente y adecuada lo bueno es la tarea última de la filosofía en tanto programa, y su realización objetiva es el mayor logro de todos los pensamientos y las prácticas cultivadas. En el contexto del papel de la filosofía en la transformación de pensar en un programa para el que la realizabilidad de la forma última de la inteligencia es ciertamente una posibilidad, no sería exagerado decir que la filosofía ha puesto en marcha algo irreversible en el pensamiento, cuyas consecuencias aún están por verse.