

# La inteligencia natural en el horizonte de la Tecnosofía

Maurizio Ferraris

## §1. Significado y función de la expresión “Inteligencia Natural”

**L**A EXPRESIÓN *INTELIGENCIA NATURAL* NO DESIGNA UNA FACULTAD AISLADA, ni una propiedad medible según parámetros técnico-operativos, sino una configuración compleja de funciones que pertenecen a la forma de vida humana considerada en su conjunto. La elección de esta expresión responde a una necesidad conceptual precisa: evitar una reducción que identifica al ser humano con una única capacidad cognitiva y que, precisamente por esta razón, hace posible una comparación inadecuada y engañosa con la inteligencia artificial.

Desde el punto de vista histórico-filosófico, la idea de una inteligencia concebida como una facultad separable es relativamente reciente. En la filosofía antigua y medieval, lo que hoy se denomina inteligencia siempre se concibe dentro de una articulación más amplia de las funciones del alma o de la mente. En Aristóteles, el *nous* no es una potencia autónoma, sino una de las modalidades del alma, inseparable de la vida del cuerpo y de su organización funcional (*De anima*, II-III). También en Tomás de Aquino, el intelecto no constituye un principio autosuficiente, sino que opera dentro de una estructura que comprende la sensibilidad, la imaginación, la memoria y la apetición (*Summa theologiae*, I, q. 76-83). En ambos casos, lo que importa no es el aislamiento de una función, sino la unidad dinámica del humano viviente.

La modernidad, con la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, inaugura en cambio una progresiva abstracción de la inteligencia, que se concibe como una facultad representativa, formalmente descriptible y, al menos en principio, separable del cuerpo. Es en este contexto en el que se desarrollan, entre los siglos XIX y XX, las concepciones cognitivistas y computacionales de la inteligencia, que culminan en la idea de que esta puede modelarse como el procesamiento de información. La expresión *inteligencia natural* surge, precisamente, como reacción crítica a esta trayectoria y como intento de reinscribir la inteligencia en el contexto vital que la hace posible.

M. Ferraris (✉)  
Universidad de Turín, Italia  
e-mail: maurizio.ferraris@unito.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 14, No. 29, Dec. 2025, pp. 63–84  
ISSN: 2254-0601 | [ES | **ARTÍCULO**

Hablar de inteligencia natural significa, por tanto, referirse a un conjunto articulado de funciones que no pueden entenderse por separado (Ferraris, 2025). En primer lugar, la inteligencia natural está *encarnada*. No opera en un vacío abstracto, sino que está arraigada en un cuerpo vivo, sujeto a necesidades, limitaciones y posibilidades. Esta intuición, central en la filosofía aristotélica, fue retomada en el siglo XX por la fenomenología, en particular por Maurice Merleau-Ponty, para quien la mente no se añade al cuerpo, sino que coincide con la forma en que el cuerpo está en el mundo (Merleau-Ponty, 1945).

En segundo lugar, la inteligencia natural está *equipada*, es decir, está estructuralmente ligada a la técnica. El ser humano no ejerce sus capacidades cognitivas en un entorno puramente natural, sino en un mundo de instrumentos, prácticas e instituciones que orientan su acción. La antropología filosófica de Arnold Gehlen ha demostrado cómo la carencia biológica del ser humano hace necesaria la construcción de un entorno artificial estable, en el que puedan desarrollarse las funciones cognitivas (Gehlen, 1940). Desde esta perspectiva, la inteligencia no precede a la técnica, sino que se constituye junto con ella.

Un tercer elemento esencial es la *mente capitalizada*. La inteligencia natural no se agota en el rendimiento del individuo, sino que se alimenta de depósitos colectivos de conocimientos, prácticas y normas. La escritura, los sistemas educativos, las instituciones científicas y jurídicas representan formas de memoria externa que amplían y transforman las capacidades cognitivas individuales. Como ha demostrado Jack Goody, la posibilidad misma de un conocimiento acumulativo depende de dispositivos técnicos de registro y transmisión (Goody, 1977). En este sentido, la inteligencia natural es siempre ya histórica y social.

Por último, la inteligencia natural tiene *un fin*. No consiste solo en la capacidad de resolver problemas dados, sino en la posibilidad de definir lo que cuenta como problema y de orientar la acción en función de fines que exceden lo inmediato. Esta dimensión, que la tradición filosófica ha atribuido a menudo a la razón, implica una relación constitutiva con el tiempo, con la finitud y con la proyección de posibilidades futuras.

A la luz de estas consideraciones, queda claro por qué la comparación directa con la inteligencia artificial es conceptualmente engañosa si no se aclara previamente qué se entiende por inteligencia en el caso de los seres humanos. La inteligencia artificial puede reproducir y potenciar algunas funciones específicas, en particular las relacionadas con la manipulación simbólica y la capitalización constativa del conocimiento, pero no coincide con la inteligencia natural como configuración global de una forma de vida. Llamar a esta configuración *inteligencia natural* no significa

contraponerla polémicamente a la artificial, sino devolverle su densidad ontológica, histórica y práctica, sin la cual cualquier comparación carece de fundamento.

## § 2. Inteligencia artificial y filosofía: una historia infructuosa

A lo largo del siglo XX, la filosofía ha asumido la inteligencia artificial como un banco de pruebas privilegiado para cuestionar la naturaleza de la mente, el pensamiento y la comprensión. A partir del artículo de Alan Turing «*Computing machinery and intelligence*» (1950), el problema se formula en términos aparentemente sencillos: ¿es posible atribuir inteligencia a una máquina y, en caso afirmativo, según qué criterios? La famosa propuesta de *la prueba de Turing* marca un paso decisivo, ya que traslada la cuestión de la investigación sobre las supuestas propiedades internas de la mente a la evaluación pública del rendimiento lingüístico. Sin embargo, precisamente este movimiento inaugura una larga temporada de ambigüedades conceptuales.

La filosofía de la segunda mitad del siglo XX discutió la inteligencia artificial como un problema eminentemente teórico, cuestionando la posibilidad de que las máquinas pudieran pensar, comprender o poseer estados mentales. De este debate surgieron posiciones heterogéneas y a menudo contrapuestas. El funcionalismo identificó los estados mentales con funciones realizables en diferentes soportes, abriendo el camino a la idea de una mente artificial. El computacionalismo concibió el pensamiento como una forma de cálculo simbólico, haciendo plausible la analogía entre la mente y el ordenador. El simbolismo clásico, representado por la llamada «*good old-fashioned IA*», se centró en la manipulación de símbolos según reglas formales, mientras que el conexionismo trató de superar este modelo mediante redes neuronales inspiradas, al menos metafóricamente, en el funcionamiento del cerebro.

A pesar de la riqueza de estas elaboraciones, el balance filosófico global parece modesto. Las diferentes teorías rara vez se han traducido en aclaraciones conceptuales compartidas y, a menudo, han replanteado, bajo nuevas formas, antiguos problemas de la filosofía de la mente, como la relación entre sintaxis y semántica, entre intencionalidad y causalidad, entre conciencia y comportamiento. Emblemático, en este sentido, es el famoso argumento de *la habitación china* de John Searle, que demostró que la corrección sintáctica de las respuestas no garantiza la comprensión semántica. Pero precisamente este tipo de argumentos ha contribuido a mantener el debate en un plano abstracto, en el que la cuestión de la inteligencia se separaba de la forma de vida en la que opera.

Diego Marconi ha reconstruido analíticamente esta historia, mostrando cómo la filosofía de la inteligencia artificial ha producido una multiplicidad de teorías sin

llegar nunca a una definición compartida y operativamente fructífera del concepto de inteligencia (Marconi, 2025). Según Marconi, el problema no radica en la falta de refinamiento teórico, sino en el hecho de que la propia pregunta —si las máquinas pueden pensar— se ha formulado de tal manera que hace improbable cualquier respuesta concluyente. La filosofía ha seguido interrogándose sobre las condiciones necesarias y suficientes de la inteligencia, mientras que el campo empírico de la informática y la ingeniería ha avanzado por trayectorias en gran medida independientes.

Sin embargo, el aspecto quizás más significativo de esta historia no es su resultado teórico, sino la forma en que ha sido superada, más que refutada. Con la aparición de *los grandes modelos lingüísticos*, la inteligencia artificial se ha impuesto «desde abajo», a través de un rendimiento operativo eficaz, sin esperar una legitimación filosófica. Los sistemas capaces de producir textos coherentes, respuestas pertinentes e inferencias lingüísticas convincentes han marginado muchas de las distinciones conceptuales que habían dominado el debate filosófico anterior. Como observa Marconi, mientras la filosofía seguía debatiendo si las máquinas podían realmente pensar, estas comenzaron a funcionar, demostrando que la cuestión de la «verdadera» inteligencia estaba, en gran medida, mal planteada.

Este desarrollo no representa una victoria teórica de la inteligencia artificial, ni mucho menos una refutación de las objeciones filosóficas clásicas. Más bien señala la infructuosidad estructural de un debate que ha tratado la inteligencia como una facultad abstracta, aislable y definible independientemente de la forma de vida en la que opera. Los *grandes modelos lingüísticos* no han resuelto los problemas filosóficos de la mente, sino que los han convertido en gran medida en irrelevantes, demostrando que la inteligencia artificial contemporánea no se mide en el terreno de la conciencia o la intencionalidad, sino en el de la capitalización técnica del lenguaje y el conocimiento.

En este sentido, la historia de la filosofía de la inteligencia artificial parece paradigmática de un malentendido más general. En su intento por determinar si las máquinas pueden ser tan inteligentes como los seres humanos, la filosofía ha descuidado a menudo preguntarse qué significa ser inteligente para un ser humano. La inteligencia artificial, al imponerse como una tecnología que funciona sin fundamento filosófico, ha obligado a invertir la perspectiva: no preguntarse si las máquinas piensan, sino aclarar en qué sentido la inteligencia natural supera el rendimiento que las máquinas son capaces de simular o potenciar hoy en día. Es a partir de este cambio que se hace posible comprender el carácter infructuoso de la historia del siglo XX y, al mismo tiempo, la necesidad de una redefinición conceptual del problema.

### § 3. Forma de vida y crítica de la reducción cognitiva

El límite estructural del debate filosófico sobre la inteligencia artificial reside en la reducción de la inteligencia a una función cognitiva aislable, abstraída del contexto vital que la hace posible. Esta reducción presupone que la inteligencia constituye el núcleo esencial del ser humano y que, en consecuencia, es legítimo compararla con un aparato artificial que desempeña funciones análogas. El resultado es una comparación viciada desde el principio, ya que toma como criterio explicativo lo que, en realidad, es un efecto parcial de una configuración más amplia.

La noción de forma de vida permite corregir este malentendido. La expresión, que remite a una tradición heterogénea pero convergente, indica el conjunto de prácticas, instituciones, limitaciones corporales y orientaciones temporales que definen la forma de existir de un ser vivo. Ya en Aristóteles, aunque sin utilizar el término, la vida humana se concibe como una totalidad funcional en la que las potencias del alma nunca son separables de la organización del cuerpo y de su relación con el mundo (*De anima*, II-III). En esta perspectiva, el intelecto no es un módulo independiente, sino una función que se inserta en un entramado de actividades vitales más elementales.

La modernidad, en cambio, tiende a romper esta unidad, aislando la dimensión cognitiva como sede privilegiada de lo humano. Es precisamente contra esta tendencia que la antropología filosófica del siglo XX elabora una crítica radical. Ernst Cassirer define al ser humano como *animal symbolicum*, subrayando que lo que distingue al ser humano no es una facultad cognitiva específica, sino el habitar un mundo de formas simbólicas que median toda relación con la realidad (Cassirer 1944). El lenguaje, el mito, el derecho, el arte y la ciencia no son aplicaciones secundarias de una inteligencia preexistente, sino las condiciones mismas en las que la inteligencia toma forma.

En una dirección diferente pero complementaria, Arnold Gehlen interpreta al ser humano como un ser biológicamente deficiente (*Mängelwesen*), carente de especializaciones instintivas suficientes y, por lo tanto, obligado a construir artificialmente su propio entorno (Gehlen, 1940). En este contexto, la técnica no es un simple instrumento a disposición de la inteligencia, sino un componente constitutivo de la forma de vida humana. La inteligencia surge como una función de adaptación dentro de un entorno ya mediado técnicamente, no como un principio original que precede a dicha mediación.

En ambas perspectivas, lo que se denomina inteligencia aparece como una función derivada de una configuración más amplia que incluye el cuerpo, la técnica, las instituciones y el tiempo histórico. La reducción cognitiva, por el contrario, aísla una

función y la asume como criterio de definición de lo humano, perdiendo de vista el conjunto que la hace posible. Es precisamente esta pérdida de contexto lo que hace plausible la idea de una equivalencia entre la inteligencia natural y la artificial, basada en la comparación de prestaciones abstractas.

Hablar de inteligencia natural significa, por tanto, reinscribir la inteligencia en la forma de vida a la que pertenece. Significa reconocer que las capacidades cognitivas nunca operan de forma aislada, sino que siempre están entrelazadas con prácticas corporales, con dispositivos técnicos, con tradiciones simbólicas y con orientaciones temporales que exceden al individuo. La inteligencia natural no es lo que queda cuando se sustrae el cuerpo, la historia y la técnica, sino lo que toma forma precisamente a través de ellos.

Esta perspectiva permite comprender por qué el debate sobre la inteligencia artificial resulta estéril cuando toma como objeto un concepto de inteligencia empobrecido. El problema no es establecer si las máquinas pueden replicar una función cognitiva aislada, sino aclarar qué significa ser inteligente para un ser humano, es decir, vivir y operar dentro de una forma de vida determinada histórica y técnicamente. Solo a partir de esta aclaración es posible evaluar de manera no engañosa la relación entre la inteligencia natural y la artificial, evitando tanto las asimilaciones indebidas como las contraposiciones puramente defensivas.

#### § 4. Antigüedad y Edad Media: alma, forma y corporeidad

En la filosofía antigua, la cuestión de la mente nunca es separable de la de la vida, ni puede entenderse como un problema autónomo con respecto a la estructura del ser vivo. En Aristóteles, el alma (*psyché*) no designa un principio espiritual distinto del cuerpo, sino la forma y la actualidad de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia (*De anima*, II, 1). El alma es aquello por lo que un cuerpo está vivo y funciona, y no una sustancia adicional que se injerta en una materia ya dada. Este enfoque implica una concepción intrínsecamente no dualista de la relación entre la mente y el cuerpo.

La famosa tripartición aristotélica de las funciones del alma —vegetativa, sensitiva e intelectual— no debe entenderse como una subdivisión de facultades independientes, sino como una articulación funcional de una única forma de vida. Las funciones cognitivas superiores no surgen en oposición a las funciones vitales más elementales, sino que se inscriben en una continuidad que comprende la nutrición, el crecimiento, la percepción y el movimiento. El *nous* no es un módulo aislado, sino una potencia que opera sobre una base sensible e imaginativa, y que permanece estructuralmente ligada a la organización corporal, incluso cuando Aristóteles subraya su irreductibilidad a la materia.

Esta concepción tiene consecuencias decisivas para la forma en que se puede concebir la inteligencia. La inteligencia no es una facultad abstracta, formalmente definible y separable del contexto vital, sino una modalidad de actualización de la forma del ser humano vivo. No precede a la vida, sino que es una expresión interna de ella, y no puede comprenderse sino dentro del conjunto de funciones que constituyen al ser vivo como tal.

La filosofía medieval, y en particular el pensamiento de Tomás de Aquino, retoma y reelabora el planteamiento aristotélico, adaptándolo a un marco teológico y metafísico más articulado. También en Tomás, el alma se define como forma del cuerpo y no como sustancia completa independiente (*Summa theologiae*, I, q. 76). El intelecto humano, aunque posee operaciones que no se agotan en la materialidad, nunca es concebible como una realidad autosuficiente. Opera a través de las potencias sensibles e imaginativas, y depende estructuralmente del cuerpo para su actividad cognitiva.

La distinción tomista entre intelecto agente e intelecto posible no introduce un dualismo entre mente y cuerpo, sino que sirve para explicar la forma en que el intelecto humano puede abstraer las formas inteligibles a partir de la experiencia sensible. También en este caso, lo que hoy se denominaría inteligencia no es una capacidad independiente, sino una función que surge dentro de una compleja arquitectura de las potencias del alma, todas ellas arraigadas en la corporeidad del humano viviente.

En este contexto, la técnica no se tematiza como un problema filosófico autónomo, sino que está implícitamente presente como un conjunto de artes (*technai*) y prácticas que prolongan las capacidades naturales del hombre. En Aristóteles, la *techné* es una forma de conocimiento práctico que se sitúa junto a la *physis*, sin oponerse radicalmente a ella. La técnica es una forma de llevar a la práctica las posibilidades inscritas en la naturaleza, no una intervención extraña o artificial en sentido negativo. Esta continuidad entre lo natural y lo artificial impide pensar en la técnica como algo radicalmente distinto de la vida humana.

Lo que emerge con claridad, tanto en la filosofía antigua como en la medieval, es la ausencia de una concepción de la inteligencia como facultad aislada y formalizable. La inteligencia siempre se concibe como interna a una forma de vida, como función de un ser vivo corporal insertado en un mundo de prácticas, relaciones y finalidades. En este marco, no hay espacio para una comparación directa entre la inteligencia humana y los aparatos artificiales, ya que falta la idea misma de una inteligencia separable de la vida que la sustenta.

Desde este punto de vista, la tradición antigua y medieval proporciona una corrección conceptual de gran relevancia para el debate contemporáneo. Muestra que

la identificación de la inteligencia con una capacidad cognitiva abstracta no es un dato evidente, sino el resultado de una trayectoria histórica específica. Recuperar la idea del alma como forma y actualidad del cuerpo no significa proponer categorías superadas, sino reconocer que la inteligencia natural, antes de ser cálculo o representación, es una modalidad de existencia de un ser vivo corporal. Sobre esta base es posible comprender, de manera no reductiva, la distancia estructural que separa la inteligencia natural de cualquier forma de inteligencia artificial.

## § 5. Modernidad: dualismo y abstracción

La modernidad filosófica marca un punto de inflexión decisivo en la comprensión de la mente y, con ella, de la inteligencia. Este punto de inflexión consiste en una fractura estructural entre la mente y el cuerpo, que introduce un modelo explicativo destinado a ejercer una influencia duradera en el pensamiento occidental. Con René Descartes, la mente se define como *res cogitans*, sustancia pensante autónoma, mientras que el cuerpo se reduce a *res extensa*, es decir, a un mecanismo regulado por leyes puramente cuantitativas (*Meditationes de prima philosophia*, 1641, en particular la *Meditatio II*, en la que se afirma de forma más explícita la distinción entre pensamiento y extensión). En este marco, el pensamiento ya no es una función del ser vivo corporal, sino una realidad distinta, accesible de forma inmediata solo a la conciencia de sí mismo.

Este dualismo no solo representa una distinción ontológica, sino que introduce una verdadera abstracción metodológica. La mente se aísla como sede privilegiada de la verdad, mientras que el cuerpo queda relegado al papel de objeto cognoscible desde el exterior. En consecuencia, la inteligencia tiende a identificarse con la capacidad de representación clara y distinta, y se desvincula progresivamente de las condiciones corporales, prácticas e históricas que permiten su ejercicio. Sobre esta base se hace pensable una comparación entre la inteligencia humana y la artificial basada en la similitud funcional entre la mente y la máquina.

En Immanuel Kant, el dualismo cartesiano se reformula en términos trascendentales. La mente ya no es una sustancia separada, sino el conjunto de condiciones que hacen posible la experiencia. Sin embargo, incluso en esta reformulación, el cuerpo y la dimensión vital siguen estando subordinados. El conocimiento se explica a partir de las estructuras formales del intelecto, mientras que la corporeidad y la sensibilidad asumen un papel secundario. De hecho, Kant reconoce la relevancia empírica del cuerpo y las inclinaciones, pero este reconocimiento no modifica el planteamiento básico, que sigue privilegiando la dimensión formal de la inteligencia.

El idealismo alemán radicaliza aún más esta tendencia. En autores como Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el cuerpo y la naturaleza se absorben progresivamente en una dinámica del espíritu. Aunque Hegel reconoce la importancia de la mediación histórica y social, la vida corporal como tal sigue siendo un momento que hay que superar en el movimiento del espíritu hacia su propia autoconsciencia. La inteligencia, en esta perspectiva, tiende a coincidir con la racionalidad de lo real, perdiendo todo arraigo inmediato en la dimensión biológica.

Un elemento relevante de esta trayectoria es el papel marginal asignado a la técnica: la técnica se concibe principalmente como una aplicación externa de la razón a una materia inerte. No participa en la constitución de la mente, sino que es más bien un instrumento subordinado a ella. Esta concepción impide captar el carácter estructuralmente técnico de la forma de vida humana y prepara el terreno para una concepción de la inteligencia como función formalizable independientemente del contexto vital.

Es precisamente en este contexto donde se desarrollan, entre los siglos XIX y XX, las concepciones cognitivistas de la inteligencia. La mente se asimila a un sistema de procesamiento de información, y la inteligencia a una capacidad de manipular símbolos según unas reglas. Este modelo, que encuentra en el ordenador su metáfora privilegiada, representa el resultado coherente de la larga tradición de abstracción inaugurada por el dualismo moderno. La posibilidad misma de una inteligencia artificial, entendida como réplica funcional de la inteligencia humana, presupone de hecho que la inteligencia sea separable del cuerpo, de la vida y de la historia.

La modernidad, en este sentido, no solo proporciona el contexto histórico del debate contemporáneo sobre la inteligencia artificial, sino que constituye su premisa conceptual. La reducción de la inteligencia a una capacidad formal, abstracta y representacional es el resultado de una trayectoria filosófica específica, no una evidencia natural. Comprender esta trayectoria permite reconocer que muchas de las dificultades teóricas actuales no se derivan de los límites de las tecnologías contemporáneas, sino de una concepción de la inteligencia que ha perdido progresivamente el contacto con la forma de vida que la sustenta.

Desde este punto de vista, la crítica contemporánea al cognitvismo y la recuperación de una concepción encarnada, situada y técnicamente mediada de la inteligencia no representan una simple corrección marginal, sino un replanteamiento radical de la herencia moderna. Solo superando la abstracción dualista es posible devolver a la inteligencia natural su ubicación original y comprender de manera no reductiva la relación, a la vez continua y discontinua, que mantiene con las formas de inteligencia artificial.

## § 6. Siglo XX: encarnación, acción y contexto

A lo largo del siglo XX, el enfoque moderno basado en el dualismo y la abstracción cognitiva fue objeto de una crítica profunda y sistemática. Esta crítica no adoptó la forma de un simple rechazo de las categorías modernas, sino que se desarrolló como una reconsideración de las condiciones concretas de la experiencia, la acción y el conocimiento. El punto de partida común es el reconocimiento de que la mente no puede entenderse como una entidad separada del cuerpo, ni la inteligencia como una función puramente formal independiente del contexto vital en el que opera.

La fenomenología desempeña un papel decisivo en este proceso. En Maurice Merleau-Ponty, el cuerpo no es un objeto entre los objetos, sino el lugar original de la percepción y la acción. La percepción no es una representación interna de un mundo exterior, sino una forma de estar en el mundo, que implica la postura, el movimiento y la orientación práctica (*Fenomenología de la percepción*, 1945). La mente no se añade al cuerpo como una instancia separada, sino que coincide con la forma en que el cuerpo vivo entra en relación significativa con su entorno. Desde esta perspectiva, la inteligencia no es principalmente cognitiva, sino operativa: consiste en la capacidad de orientarse en una situación, de responder a estímulos y de articular un campo de posibilidades de acción.

Este enfoque fenomenológico encuentra un importante punto de convergencia con los avances de las ciencias cognitivas de la segunda mitad del siglo XX. A partir de los años ochenta, se afianza progresivamente un conjunto de enfoques que cuestionan el modelo computacional clásico y que confluyen en el llamado paradigma de las cuatro E de la mente. Según este paradigma, la mente es *Embodied*, ya que depende constitutivamente de la estructura del cuerpo; *Enactive*, ya que surge de la interacción dinámica entre el organismo y el entorno; *Embedded*, porque siempre opera en contextos materiales, sociales y culturales específicos; *Extended*, ya que puede incluir instrumentos y soportes externos como partes funcionales de los procesos cognitivos.

Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch formularon de manera sistemática la noción de cognición enactiva, sosteniendo que el mundo conocido no se representa simplemente, sino que se actúa a través del funcionamiento de un organismo vivo (Varela, Thompson y Rosch, 1991). La cognición no precede a la acción, sino que es una dimensión interna de ella. Lucy Suchman ha mostrado, desde una perspectiva similar, cómo la acción inteligente está intrínsecamente situada y no puede explicarse como la ejecución de planes abstractos independientes del contexto (Suchman, 1987). Por último, Andy Clark y David Chalmers han propuesto la noción de mente extendida, sosteniendo que instrumentos como cuadernos, dispositivos y

soportes técnicos pueden constituir componentes auténticos de los procesos mentales, y no simples ayudas externas (Clark y Chalmers, 1998).

Lo que une estas perspectivas es el rechazo de una concepción de la mente como un sistema cerrado y autosuficiente. La mente aparece más bien como una dinámica distribuida, que involucra al cuerpo, el ambiente y la técnica. En este marco, la inteligencia no es una propiedad localizable en un punto preciso, sino una función emergente de un sistema más amplio. La distinción tradicional entre interno y externo, entre mente y mundo, pierde gran parte de su rigidez, dando paso a una concepción relacional y situada de la actividad cognitiva.

Un elemento central de esta reconfiguración es el reconocimiento de la prioridad de la dimensión práctica. La mente opera ante todo en la acción orientada a la necesidad, la supervivencia y la cooperación. El conocimiento constativo, entendido como la producción de representaciones verdaderas o falsas, constituye una elaboración secundaria, que presupone una inteligencia que ya opera en el plano práctico. En este sentido, la inteligencia natural no es principalmente una capacidad para describir el mundo, sino una forma de habitarlo de manera eficaz y significativa.

Este cambio de perspectiva tiene consecuencias importantes para la forma en que se puede concebir la relación entre la inteligencia natural y la inteligencia artificial. Si la inteligencia es inseparable de la encarnación, la acción y el contexto, entonces no puede reducirse a una función computacional aislable. El rendimiento de la inteligencia artificial puede replicar o potenciar funciones específicas individuales, pero no reconstituye el conjunto de condiciones que hacen posible la inteligencia natural como forma de vida. El siglo XX, a través de la fenomenología y las ciencias cognitivas post-cognitivistas, proporciona así las herramientas conceptuales para superar definitivamente la herencia abstracta del dualismo moderno y reinscribir la inteligencia en el tejido concreto de la experiencia, la acción y el mundo.

## § 7. Técnica, segunda naturaleza y capitalización

En el caso humano, la encarnación no se presenta como una dotación biológica completa, sino como una indeterminación estructural que hace necesaria la técnica. El cuerpo humano, relativamente pobre en especializaciones instintivas y aparatos defensivos naturales, no permite una integración inmediata y estable en el entorno. Esta insuficiencia no debe entenderse como un defecto contingente, sino como una condición constitutiva de la forma de vida humana. Es precisamente de ella de donde nace la técnica, no como un añadido opcional, sino como una respuesta necesaria a una carencia originaria.

André Leroi-Gourhan ha mostrado cómo la evolución humana es inseparable de un proceso de exteriorización de las funciones biológicas, en el que el gesto, el utensilio y el lenguaje se desarrollan conjuntamente (Leroi-Gourhan, 1964). La liberación de la mano, la postura erguida y la progresiva complicación de las prácticas técnicas no constituyen acontecimientos separados, sino momentos de una única dinámica. La técnica no interviene después de la constitución del ser humano, sino que acompaña y orienta su propia filogenia. En este sentido, el ser humano no es un animal que posee instrumentos, sino un animal cuya forma de vida está estructuralmente mediada por aparatos técnicos.

Las respuestas técnicas a las necesidades, una vez estabilizadas, no quedan como episodios aislados, sino que se acumulan y sedimentan, transformándose progresivamente en entorno. Es en este proceso donde se puede hablar de segunda naturaleza. Lo que parece natural al ser humano —hábitos, esquemas perceptivos, prácticas sociales— es a menudo el resultado de una larga estabilización técnica. La segunda naturaleza no se superpone a la primera, sino que la reorganiza desde dentro, modificando los ritmos, las posibilidades y las orientaciones de la existencia.

Gilbert Simondon ha proporcionado una interpretación particularmente fecunda de este proceso, concibiendo la técnica como un proceso de individuación (Simondon, 1958). Los objetos técnicos no son meros medios pasivos al servicio de fines humanos predefinidos, sino individuos dotados de una coherencia interna propia, que evolucionan según una lógica específica. Comprender la técnica significa, por tanto, comprender las relaciones entre individuos biológicos e individuos técnicos, dentro de una coevolución que involucra a toda la forma de vida. Desde esta perspectiva, la técnica no es ajena al ser humano, sino parte integrante de su proceso de individuación.

Un aspecto decisivo de esta dinámica es la capitalización (Ferraris, 2021), entendida como el proceso mediante el cual las huellas de las acciones humanas — documentos, registros, inscripciones materiales y digitales— se acumulan, se conservan y se hacen operativas a lo largo del tiempo. La técnica no se limita a resolver problemas contingentes, sino que hace posible una continuidad histórica que excede la duración de la vida individual. Cada aparato técnico estabilizado se convierte en un depósito de experiencia, disponible para usos futuros y nuevas combinaciones.

La escritura representa, en este sentido, un punto de inflexión decisivo. Como ha demostrado Jack Goody, la introducción de sistemas de registro gráfico permite una memoria externa acumulativa, que transforma radicalmente las modalidades del conocimiento y la organización social (Goody, 1977). Con la escritura, el conocimiento ya no depende exclusivamente de la transmisión oral y de la presencia de los sujetos, sino que puede conservarse, compararse y reelaborarse de forma sistemática. Así

surgen tradiciones, instituciones y formas de conocimiento que no se reducen a las capacidades cognitivas de los individuos.

La capitalización no solo se refiere al conocimiento en sentido estricto, sino también a las normas, las prácticas y las instituciones. El derecho, la educación y las formas de organización política y científica son aparatos técnicos en el sentido pleno del término, ya que estabilizan comportamientos y expectativas, reducen la incertidumbre y hacen posible la acción coordinada. Estos aparatos suelen actuar independientemente de la comprensión que los individuos tienen de ellos, como ya observaba Giambattista Vico en *La ciencia nueva* (1744), donde se muestra cómo los hombres crean las instituciones antes de comprenderlas y solo después reconstruyen sus principios racionales (en particular, §§ 331, 342, 349). En estos pasajes, Vico aclara que el mundo civil es obra de los hombres, pero no de su reflexión consciente, sino de una praxis histórica que precede y fundamenta el conocimiento teórico.

En este contexto, la técnica aparece como el medio fundamental de la historicidad humana. Permite no solo la supervivencia, sino también la producción de un mundo compartido, en el que la inteligencia natural puede desarrollarse como una función colectiva y mediada históricamente. La inteligencia ya no se concibe como una capacidad puramente individual, sino como el resultado de una larga cadena de capitalizaciones técnicas que atraviesan generaciones y culturas.

Entender la técnica como una segunda naturaleza y como un proceso de capitalización permite aclarar aún más la relación entre la inteligencia natural y la inteligencia artificial. Los sistemas artificiales contemporáneos, y en particular los *Large Language Mode* (LLM), se inscriben plenamente en esta dinámica de capitalización: amplifican de manera sin precedentes la capacidad de acumular, reorganizar y poner en funcionamiento grandes depósitos de conocimiento. Sin embargo, precisamente porque operan en un plano derivado, no reconstituyen la totalidad de la forma de vida que hace posible la inteligencia natural, sino que potencian selectivamente algunas de sus funciones. Solo reconociendo esta asimetría estructural es posible evaluar de manera no reductiva el significado y los límites de la inteligencia artificial dentro de la historia técnica de lo humano.

## § 8. El círculo tecno-antropológico

He propuesto comprender la forma de vida humana a través del concepto de círculo tecno-antropológico, que permite describir de manera unitaria la relación entre naturaleza, técnica, instituciones y conciencia, evitando tanto las reducciones

naturalistas como las separaciones espiritualistas (Ferraris, 2025). El círculo puede expresarse esquemáticamente de la siguiente manera:

**Vida natural → Técnica → Espíritu objetivo → Conciencia → Segunda naturaleza**

Esta formulación no introduce una secuencia causal lineal, sino que hace visible una dinámica de retroalimentación en la que cada momento remite a los demás y, a su vez, es transformado por ellos. El punto de partida es la vida natural, entendida como el conjunto de necesidades, carencias y limitaciones propias de un organismo vivo. En el caso del ser humano, estas necesidades no encuentran una satisfacción inmediata en dotes instintivas o adaptaciones biológicas suficientes, sino que estimulan la producción de suplementos técnicos.

La técnica surge así como respuesta a una insuficiencia original. No se limita a colmar una carencia contingente, sino que introduce un nivel de mediación que modifica de forma estable la relación entre el ser vivo y su entorno. Los instrumentos, las prácticas y los aparatos técnicos, una vez estabilizados, dejan de ser simples respuestas ocasionales y se acumulan, dando lugar a estructuras relativamente autónomas. Es en este paso donde se constituye lo que, en términos hegelianos, puede llamarse espíritu objetivo, es decir, el conjunto de instituciones, conocimientos, normas y dispositivos simbólicos que organizan la vida humana en formas objetivadas.

La referencia es a la doctrina del espíritu objetivo desarrollada por Hegel, en particular en *la Filosofía del derecho* y en *la Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (tercera parte, Espíritu objetivo). En estos textos, Hegel muestra cómo el espíritu no se da ante todo como interioridad subjetiva, sino como realidad objetivada en instituciones como el derecho, la moralidad y la ética (*Sittlichkeit*). El derecho abstracto, la moralidad y la ética representan momentos sucesivos de una objetivación del espíritu que precede y forma la subjetividad individual. En este sentido, el espíritu objetivo no es el producto de conciencias ya constituidas, sino el marco institucional en el que las conciencias toman forma.

Asumido dentro del círculo tecno-antropológico, el espíritu objetivo no debe entenderse como una esfera puramente ideal, sino como el resultado de una larga capitalización técnica. El lenguaje, el derecho, la ciencia, la tradición y las instituciones políticas son depósitos de prácticas que han adquirido tal estabilidad que ejercen una eficacia independiente de las intenciones de los individuos. Son objetivos no porque sean trascendentes, sino porque se han estabilizado en aparatos, documentos, procedimientos y costumbres que persisten en el tiempo.

La conciencia se sitúa en un momento posterior del círculo. No representa el origen del proceso, sino la interiorización subjetiva del espíritu objetivo. La conciencia es el efecto reflexivo a través del cual el individuo asume como propios los lenguajes, las normas y los esquemas de significado que provienen del exterior. Lo que se vive como experiencia interior es, en gran medida, la actualización subjetiva de formas ya objetivadas en instituciones y en prácticas sociales, según una dinámica que Hegel había tematizado claramente en la relación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo.

Una vez constituida, la conciencia vuelve a orientar la vida natural, produciendo lo que puede llamarse «segunda naturaleza». A través de este retorno, las necesidades se reinterpretan, jerarquizan y, a veces, transforman. Los comportamientos biológicamente posibles pueden volverse inaceptables, los deseos pueden inhibirse o reorientarse, pueden surgir nuevas necesidades. La segunda naturaleza, producida por la técnica y el espíritu objetivo, interviene así en la primera naturaleza, modificando profundamente su estructura. Es en este retorno donde se cierra el círculo, sin detenerse nunca definitivamente, ya que continúa a lo largo de la vida humana y en la sucesión de generaciones.

El carácter circular de este esquema permite superar una serie de oposiciones tradicionales. En primer lugar, desaparece la rígida contraposición entre naturaleza y cultura, ya que la cultura aparece como una transformación histórica de la naturaleza a través de la técnica y la objetivación institucional. En segundo lugar, se disuelve la idea de una conciencia originaria y autosuficiente, sustituida por una concepción de la subjetividad como efecto de procesos de objetivación e interiorización. Por último, la relación entre técnica y humano ya no se concibe en términos de un simple uso instrumental, sino como una co-constitución recíproca mediada por el espíritu objetivo.

El círculo tecno-antropológico permite, además, aclarar el lugar que ocupa la inteligencia natural dentro de esta dinámica. La inteligencia no coincide con uno de los momentos individuales del círculo, sino que surge de la interacción global entre la vida natural, la técnica, el espíritu objetivo y la conciencia, culminando en la segunda naturaleza. Es al mismo tiempo respuesta a las necesidades, capacidad de utilizar aparatos técnicos, competencia para habitar instituciones y facultad de reflexión. Reducirla a una función cognitiva aislada significa romper el círculo y perder de vista las condiciones que la hacen posible.

En este contexto, también la inteligencia artificial encuentra una ubicación más precisa. Los sistemas artificiales operan principalmente en el ámbito de la capitalización técnica y la organización del espíritu objetivo, interviniendo en los

depósitos de lenguaje y conocimiento, reorganizándolos y haciéndolos operativos en nuevas formas. Sin embargo, no participan en todo el círculo, ya que no están expuestos a las necesidades de la vida natural ni al retorno transformador de la conciencia que produce la segunda naturaleza. El círculo tecno-antropológico permite así comprender, sin alarmismos ni entusiasmos ingenuos, tanto el poder como los límites estructurales de la inteligencia artificial, reinsertándola en la dinámica global que define la forma de vida humana.

## § 9. Razón, fines e inteligencia natural

Junto con la inteligencia y la conciencia, la forma de vida humana se caracteriza por la capacidad de orientarse hacia fines. Esta capacidad no se reduce ni a la elaboración cognitiva ni a la simple conciencia reflexiva, sino que introduce una dimensión adicional, que la tradición filosófica ha designado con el nombre de *razón*. Hablar de fines significa, en efecto, preguntarse no solo qué es posible hacer, sino qué vale la pena hacer, es decir, el sentido global de la acción humana en el tiempo.

En *Antropología en sentido pragmático* (1798), Kant distingue entre los sentidos, el intelecto y la razón. Los sentidos proporcionan el material de la experiencia, el intelecto lo organiza según reglas y conceptos, mientras que la razón tiene la tarea de orientar el conjunto, proporcionando una dirección al actuar y al pensar. La razón no añade nuevos contenidos cognitivos, sino que introduce una perspectiva de totalidad, en la que las operaciones individuales del intelecto se evalúan en función de fines más amplios.

En este sentido, la razón no representa un simple potenciamiento de la inteligencia, sino una facultad cualitativamente diferente. No coincide con la capacidad de resolver problemas dados, sino con la posibilidad de cuestionar los fines mismos que hacen que un problema sea relevante. Mientras que la inteligencia opera principalmente en el plano de los medios, la razón se sitúa en el plano de los fines, y precisamente por eso no se puede reducir a un conjunto de procedimientos formales o algoritmos.

Sin embargo, la posibilidad misma de la razón no es independiente de las condiciones materiales y técnicas de la existencia. La razón presupone una suspensión de la urgencia inmediata, es decir, una distancia de la necesidad que permita la reflexión y la deliberación. Esta distancia no es un dato natural, sino el resultado de una estabilización técnica del entorno. Solo cuando las necesidades fundamentales están garantizadas, al menos en parte, es posible preguntarse por lo que excede la mera supervivencia. En este sentido, la razón es una función emergente de una forma de vida mediada técnicamente.

La tradición filosófica ha relacionado a menudo la razón con la cognición de la finitud. En Martin Heidegger, la orientación hacia los fines es inseparable de la relación con el fin, la muerte, entendida como un acontecimiento cuya estructura previsible define la temporalidad de la existencia. En *Ser y tiempo* (1927), en particular en los §§ 45-53, la analítica del ser muestra cómo la existencia humana se caracteriza estructuralmente por el ser-para-la-muerte, y cómo el futuro, entendido no como un simple «aún no», sino como una posibilidad anticipada, orienta el presente y da sentido al actuar. El horizonte de los fines no es, por tanto, un añadido moral a la existencia, sino una determinación ontológica fundamental de la misma.

También en la reflexión hegeliana, la dimensión de los fines es inseparable de la historicidad. En *Fenomenología del espíritu* (1807), el movimiento del espíritu no consiste en el simple registro de estados de hecho, sino en un proceso en el que la experiencia adquiere sentido a través de la superación, la negación y la reconciliación de las formas anteriores. El fin no se da de antemano como un objetivo externo, sino que surge retroactivamente en el propio recorrido del espíritu, como significado histórico de la acción humana colectiva.

Esta dimensión final permite aclarar aún más la especificidad de la inteligencia natural. La inteligencia natural no es solo la capacidad de procesar información o aprender regularidades, sino el conjunto de funciones que permiten a un ser humano orientar su vida. Comprende la encarnación, la mediación técnica, la morada del espíritu objetivo y la conciencia reflexiva, pero encuentra en la razón el punto en el que estas dimensiones se integran en una perspectiva de sentido.

La inteligencia artificial, por muy sofisticada que sea, sigue estando estructuralmente confinada al plano de los medios. Puede optimizar procedimientos, predecir resultados, reorganizar grandes cantidades de datos, pero no tiene una relación original con los fines. Los fines sobre los que opera son siempre externos, derivados de objetivos humanos ya definidos o implícitamente incorporados en los sistemas técnicos e institucionales. Incluso cuando un sistema artificial parece «decidir», lo hace dentro de un marco de objetivos que no ha contribuido a establecer.

En este sentido, la diferencia entre la inteligencia natural y la inteligencia artificial no es una diferencia de grado, sino una diferencia de nivel. La inteligencia natural incluye la capacidad de cuestionar los fines, de modificarlos, de ponerlos en tela de juicio a la luz de la experiencia y la historicidad. Es inseparable de una forma de vida que no solo actúa, sino que se pregunta por qué actuar y con qué fin. Reducir la inteligencia a una función cognitiva o computacional significa perder de vista esta dimensión esencial.

La razón, entendida como facultad de los fines, representa, por tanto, el punto en el que la inteligencia natural se distingue más claramente de cualquier aparato artificial. No porque la razón sea una propiedad misteriosa o trascendente, sino porque solo surge dentro de una configuración compleja que entrelaza la vida, la técnica, las instituciones, la conciencia y la temporalidad. Es en este entrelazamiento donde la inteligencia natural encuentra su pleno significado y donde se hace posible comprender, sin contraposiciones simplistas, la relación asimétrica que la vincula a las formas contemporáneas de inteligencia artificial.

## § 10. Tecnosofía e inteligencia natural

He introducido el término *tecnosofía* para indicar una perspectiva teórica destinada a superar la oposición tradicional entre tecnología y humanismo, mostrando cómo la técnica no constituye una amenaza externa al ser humano, sino una dimensión constitutiva de su forma de vida (Ferraris y Saracco, 2023). Con esta expresión no se pretende designar una nueva disciplina especializada, sino un horizonte conceptual capaz de integrar la reflexión filosófica, las transformaciones técnicas y las prácticas sociales en un marco unitario.

La tecnosofía parte del reconocimiento de que la inteligencia natural no precede a la técnica, sino que se desarrolla con y a través de ella. No existe una inteligencia humana original, pura y autosuficiente, que posteriormente sea potenciada o amenazada por los aparatos artificiales. Por el contrario, la inteligencia natural está desde el principio mediada técnicamente: desde el lenguaje hasta la escritura, desde los instrumentos materiales hasta las instituciones, desde los documentos en papel hasta los dispositivos digitales. La técnica no es un añadido contingente, sino el medio en el que la inteligencia toma forma histórica.

En este contexto, la tecnosofía permite recolocar la inteligencia artificial dentro de una larga historia de la técnica, sustrayéndola tanto de las narrativas apocalípticas como de las triunfalistas. La inteligencia artificial no inaugura una ruptura ontológica, sino que representa una fase avanzada de los procesos de capitalización técnica ya descritos. Aísla y potencia algunas funciones específicas de la inteligencia natural —en particular las relacionadas con el registro, la reorganización y la movilización de grandes cantidades de datos y lenguaje— sin por ello reconstituir toda la forma de vida que hace posible la inteligencia natural como tal.

La perspectiva tecnosofía aclara así por qué la inteligencia artificial, aunque extraordinariamente eficaz a nivel operativo, no representa una amenaza ontológica para el ser humano. Lo que a menudo se percibe como una sustitución de la inteligencia natural es, en realidad, la potenciación selectiva de una función interna de

una configuración mucho más amplia. El error surge cuando esta función se confunde por completo, y cuando la inteligencia se reduce a un rendimiento cognitivo medible, perdiendo de vista la interconexión entre encarnación, técnica, espíritu objetivo, conciencia y orientación a los fines.

La tecnosofía permite además comprender que la especificidad de la inteligencia natural no reside en una supuesta superioridad intrínseca, sino en su ubicación dentro del círculo tecno-antropológico. La inteligencia natural es tal porque nace de necesidades vitales, se desarrolla a través de aparatos técnicos, habita instituciones objetivadas, se interioriza como conciencia y vuelve a orientar la vida produciendo una segunda naturaleza. Ningún sistema artificial participa en este circuito completo, ya que opera exclusivamente en algunos de sus segmentos, sin estar expuesto a la vida natural ni a la transformación de las necesidades a través de la experiencia.

En este sentido, la tecnosofía no propone una defensa identitaria de lo humano frente a la técnica, sino una clarificación conceptual de su relación. Muestra que el problema no es establecer si las máquinas pueden llegar a ser tan inteligentes como los seres humanos, sino comprender qué significa ser inteligente para un ser humano en una forma de vida mediada técnicamente. Una vez aclarado este punto, la relación entre la inteligencia natural y la inteligencia artificial parece menos conflictiva y más asimétrica: una constituye el horizonte en el que la otra adquiere sentido.

Por último, la tecnosofía invita a replantearse la propia tarea de la filosofía en el contexto de las transformaciones técnicas contemporáneas. No se trata de anticipar escenarios futuros ni de formular juicios morales inmediatos, sino de proporcionar herramientas conceptuales adecuadas para comprender el presente. En esta tarea, la noción de inteligencia natural desempeña una función decisiva, ya que permite sustraer el debate sobre la inteligencia artificial a reducciones funcionalistas y reinscribirlo en una reflexión más amplia sobre la forma de vida humana, su historicidad y su exposición constitutiva a la técnica.

## REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2020.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- CASSIRER, Ernst (1944). *An Essay on Man*. New Haver/London: Yale University Press, 2021.
- CLARK, Andy; CHALMERS, David (1998). "The extended mind". *Analysis* 58(1): 7-19.
- DESCARTES, René (1641). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- FERRARIS, Maurizio (2021). *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*. Roma-Bari: Laterza, 2021.
- FERRARIS, Maurizio; SARACCO, Guido (2023). *Tecnosofia. Tecnologia e umanesimo per una scienza nuova*. Roma-Bari: Laterza, 2023.
- FERRARIS, Maurizio (2025). *La pelle. Che cosa significa pensare al tempo dell'intelligenza naturale*. Bologna: il Mulino, 2025.
- GEHLEN, Arnold (1940). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- GOODY, Jack (1977). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1817-1830). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- KANT, Immanuel (1798). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- LEROI-GOURHAN, André (1964). *El gesto y la palabra*. Caracas: Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 1971.
- MARCONI, Diego (2025). "L'intelligenza di Turing". In Turing, Alan (1950). *Macchine calcolatrici e intelligenza*. Torino: Einaudi, 2025.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.
- SIMONDON, Gilbert (1958). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015.
- SUCHMAN, Lucy (1987). *Plans and situated actions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- TURING, Alan (1950). «Computing Machinery and Intelligence». *Mind*, LIX (236): 433-460.
- VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor (1991). *The embodied mind*.

Cambridge MA: MIT Press, 1991.

Vico, Giambattista (1744). *Scienza Nuova*. Milano: Rizzoli, 1997.



### **Natural intelligence on the horizon of Technosophy**

This paper introduces the concept of natural intelligence as a philosophical tool aimed at clarifying the contemporary debate on artificial intelligence and at correcting the cognitivist reductions that have characterized much of modern and contemporary philosophy. Against the identification of intelligence with an abstract, formalizable, and context-independent faculty, the paper argues that human intelligence must be understood as a complex configuration embedded in a historically and technically mediated form of life. Through a systematic reconstruction ranging from ancient and medieval philosophy to phenomenology, philosophical anthropology, and twentieth-century cognitive science, the article shows that natural intelligence is inseparable from embodiment, technical mediation, institutions, and goal-oriented action. Within this framework, the notion of a techno-anthropological circle is proposed to describe the dynamic co-constitution of natural life, technology, objective spirit, consciousness, and second nature. This perspective allows artificial intelligence to be reinterpreted not as a replication or surpassing of human intelligence, but as a selective enhancement of processes of technical capitalization already intrinsic to human forms of life. The article concludes that the difference between natural and artificial intelligence is not a matter of degree but of level, and that only a non-reductive conception of intelligence can provide adequate conceptual criteria for assessing their relationship.

**Keywords:** Natural Intelligence · Artificial Intelligence · Techno-anthropological Circle · Technosophy.

### **La inteligencia natural en el horizonte de la Tecnosofía**

Este artículo propone el concepto de inteligencia natural como una herramienta filosófica destinada a clarificar el debate contemporáneo sobre la inteligencia artificial y a corregir las reducciones cognitivistas que han dominado gran parte de la filosofía moderna y contemporánea. Frente a la identificación de la inteligencia con una facultad abstracta, formalizable y separable del contexto vital, se sostiene que la inteligencia humana debe entenderse como una configuración compleja inscrita en una forma de vida histórica y técnicamente mediada. A través de un recorrido que va desde la filosofía antigua y medieval hasta la fenomenología, la antropología filosófica y las ciencias cognitivas del siglo XX, el estudio muestra cómo la inteligencia natural es inseparable de la encarnación, la técnica, las instituciones y la orientación a fines. En este marco, se introduce la noción de círculo tecnoantropológico para describir la co-constitución dinámica entre vida natural, técnica, espíritu objetivo, conciencia y segunda naturaleza. Esta perspectiva permite reinterpretar el desarrollo de la inteligencia artificial no como una réplica o superación de la inteligencia humana, sino como una potenciación selectiva de procesos de capitalización técnica ya inscritos en la forma de vida humana. El artículo concluye que la diferencia entre inteligencia natural e inteligencia artificial no es de grado, sino de nivel, y que solo una concepción no reductiva de la inteligencia puede ofrecer criterios conceptualmente sólidos para evaluar su relación.

**Palabras Clave:** Inteligencia Natural · Inteligencia Artificial · Círculo Tecno-anropológico · Tecnosofía.

---

**M. FERRARIS** es Catedrático de Filosofía y Presidente del LabOnt –Center for Ontology en la Universidad de Turín, Italia. Sus principales intereses se concentran en la estética, la hermenéutica y la ontología social. Es el creador de la teoría de la documentalidad y del Nuevo realismo contemporáneo. Ha escrito más de setenta libros que se han traducido a varios idiomas. En castellano se han publicado: *El Manifiesto del Webfare* (Materia Oscura, 2023), *Documentalidad* (TREA, 2023), *Metafísica de la Web* (Dykinson, 2020); *Posverdad y otros enigmas* (Alianza, 2019), *La imbecilidad es cosa seria* (Alianza, 2018); *Movilización total* (Herder, 2017); *Manifiesto del nuevo realismo* (Ariadna, 2017); *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (Marbot, 2008), entre otros.

**Contact:** Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione, Università degli Studi di Torino, Palazzo Nuovo, Via Sant’Ottavio, 20, 10124 Torino TO, Italia. e-mail (✉): maurizio.ferraris@unito.it · iD: <http://orcid.org/0000-0002-3027-1691>.

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 30–October–2025; Accepted: 15–Novembre–2025; Published Online: 30–December–2025

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Ferraris, M. (2025). «La inteligencia natural en el horizonte de la Tecnosofía». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 14, no. 29: pp. 63–84.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2025