

ENCARNACIÓN Y RELACIÓN PARA UN HUMANISMO CONTEMPORÁNEO¹

Thomas FUCHS

Traducción: Martín Mercado Vásquez

Introducción

En la medida en que miramos hacia atrás en la historia, encontramos una y otra vez que la visión del ser humano sobre sí mismo está marcada por una profunda ambivalencia. “Muchos son los monstruos; pero nada hay más monstruoso que el hombre” es la famosa frase de la Antígona de Sófocles, que ya encierra esta ambivalencia: monstruoso, en griego *deinós*, significa tanto lo que causa asombro como lo que causa miedo, es decir, “asombroso” o “poderoso” tanto como “aterrador”, “terrible” u “horrible”. Las enormes hazañas del ser humano, como en las ciencias o la tecnología, se enfrentan a su lado horrible, en el odio, la violencia, la guerra y la destrucción.

Encontramos la misma ambivalencia en la Edad Moderna, específicamente en Blaise Pascal: según escribe en sus *Pensées*, “hay en el ser humano tanto una poderosa razón de grandeza como [...] una poderosa razón de miseria” (Fr. 430). “¡Qué confusión, qué cosa contradictoria...!” (434). “Unos dicen: mirad hacia

¹ El Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs, catedrático en la Universidad de Heidelberg, es psiquiatra y filósofo. Su investigación fusiona psiquiatría, fenomenología y enactivismo, explorando la intersección entre mente y cuerpo. Central en su trabajo está la circularidad del cuerpo, concepto clave que aborda cómo la experiencia vivida y la interacción organismo-entorno dan forma a nuestra percepción, siendo, por lo tanto, el cerebro no el centro de la persona, sino un órgano de mediación. Recibió el prestigioso premio Erich Fromm en 2023 por su contribución a la defensa del pensamiento humanista contra una visión puramente naturalista y científica del ser humano. Aquí se presenta la traducción de la conferencia “Verkörperung und Beziehung Für einen zeitgemäßen Humanismus”, leída el 18 de marzo de 2023, con motivo de la referida premiación. El texto de la conferencia se encuentra disponible en el URL: https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/2023_Fuchs_-_Fromm-Lecture.pdf.

Por su parte, el traductor (martin.mercado.v@gmail.com) centra su interés en la relación entre corporalidad e identidad narrativa como base para la comprensión de la persona humana, a partir de los aportes de la fenomenología trascendental y enactiva.

Dios, ved a quién os parecéis y quién os creó [...] Podéis pareceros a Él [...] Y otros lo enseñan: bajad los ojos a la tierra, mezquinos gusanos [...]. ¿Qué será entonces el hombre?” (Fr. 431).

Esta es la pregunta que hoy, en una época de posibilidades tecnológicas entonces inimaginables, se plantea de una manera completamente distinta. Y hoy también encontramos la ambivalencia de Pascal entre “la grandeza y la miseria del hombre”. Después de solo unos pocos siglos de transformar la Tierra, el ser humano orgullosamente le da su nombre a toda una era geológica, la del “Antropoceno”. Se atribuye un poder divino para crear inteligencia artificial, vida artificial e incluso conciencia. Comienza a tomar en sus propias manos su propia optimización biológica para finalmente transformarse en un superhombre, como lo propaga el transhumanismo, y para posiblemente alcanzar la inmortalidad.

Por otro lado, existe un profundo pesimismo. Se están acumulando declaraciones apocalípticas que sugieren que lo mejor para la Tierra sería liberarse de su “cubierta de moho”, como una vez tituló Schopenhauer a la humanidad. El Homo sapiens ha abusado de su posición dominante y por lo tanto solo merece desaparecer debido al colapso del ecosistema, o dejar lugar a una inteligencia post-humana superior. Movimientos como *Last Generation* o *Extinction Rebellion* se llaman a sí mismos, así como el “Movimiento de Extinción Humana”, que aboga por la extinción de la humanidad. El posthumanismo es de alguna manera el pesimista, misántropo contrapunto al transhumanismo. No solo exige la superación del antropocentrismo humano; en sus variantes más radicales, se dedica a la abdicación de la humanidad, que “debe ser destronada por su propia descendencia artificial”, como escribe el posthumanista Hans Moravec. Parece que solo hay futuro más allá del ser humano.

En este contexto pesimista, vale la pena replantear la pregunta de Pascal. ¿Qué será del ser humano? Si no tomamos partido por una de las dos partes, sino que queremos superar la reconocible contradicción de nuestra imagen de nosotros mismos, debemos tratar de entender mejor esta ambivalencia. En lo siguiente, la examinaré más de cerca y relacionaré la “grandeza y miseria del hombre” de Pascal con una fluctuación constante entre sentimientos de omnipotencia e impotencia, que finalmente subyace en un narcisismo colectivo. Esto significa que tratamos de compensar un vacío interno profundo creando un yo ideal a través del reflejo de nosotros mismos en la inteligencia digital, en las máquinas antropomorfas y en las imágenes virtuales. Sin embargo, esto lleva al resultado paradójico de que cada vez más creemos en la superioridad de nuestras propias

criaturas artificiales; que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales de carne y hueso; y que la grandiosa exaltación del ego finalmente se convierte en una miserable humillación de sí mismo.

Una vez que hayamos entendido esta dinámica, podemos preguntarnos cómo podría ser un humanismo contemporáneo hoy en día, una nueva “ciencia humanista del hombre”, como la que Erich Fromm propuso en *¿Tener o Ser?* En la segunda parte de mi charla, argumentaré sobre el porqué nuestra encarnación muy terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos pueden ayudarnos a superar nuestra imagen de nosotros mismos como humanos, tan grandiosa como lamentable.

1. Grandeza y miseria del ser humano

La ambivalencia fundamental de la que parto se hace visible de manera ejemplar en el libro publicado en 2015 por el historiador cultural Yuval Harari, *Homo Deus*. Según Harari, la búsqueda de la felicidad, la inmortalidad y el poder divino del ser humano alcanzará pronto una nueva etapa. Pero precisamente el progreso científico y tecnológico que debe realizar esta omnipotencia hace que la imagen liberal y humanista del ser humano se vuelva obsoleta. La libre voluntad y el yo autónomo resultan ser mitologías. Según el análisis finalmente cínico de Harari, cada vez más nos entregaremos a los algoritmos y pronósticos de la inteligencia artificial, ya que ahora podrían proporcionarnos información más precisa sobre el futuro que nuestra inteligencia humana limitada:

Los seres humanos ya no se considerarán a sí mismos como seres autónomos que viven sus vidas de acuerdo con sus propios deseos, sino más bien como una colección de mecanismos bioquímicos constantemente monitoreados y dirigidos por una red de algoritmos electrónicos (Harari 2017: 445).

Incluso dentro de los próximos 200 años, el *Homo sapiens* finalmente desaparecerá y la Tierra será dominada por seres “que difieren más de nosotros que nosotros de los neandertales o los chimpancés” (Ibídem).

El espeluznante horror que esta distopía pretende provocar en el lector se alimenta claramente de la destrucción de las ideas de omnipotencia humana. Pero, si la grandeza y la insignificancia se entrelazan de esta manera, es natural

pensar en una estructura narcisista fundamental: el vaivén entre la grandeza y la pequeñez. El psicoanalista Horst-Eberhard Richter ha caracterizado esta estructura narcisista como el “complejo de Dios” de la era moderna: el hombre occidental pierde su hogar en el centro del mundo; gradualmente, el padre protector se retira a un más allá teísta. De esta manera, el hombre se convierte en un ser metafísicamente perdido. “El silencio eterno de los espacios infinitos me hace estremecer”, escribió Pascal sobre la nueva cosmología después de Copérnico y Galileo. Este sentimiento de soledad, vacío y abandono ahora se sobre-compensa de modo narcisista, a través de la búsqueda de control, conocimiento, progreso y poder, tal como lo prometen las ciencias naturales modernas. “Hacernos dueños y señores de la naturaleza” –esto es lo que Descartes proclama orgullosamente como objetivo del progreso científico-tecnológico, que ahora reemplaza a la historia de la salvación divina.

Desde entonces, el ser humano oscila entre la “grandeza y el desastre”, entre el sentimiento de la omnipotencia y la impotencia narcisista, y esta precaria condición se agudiza cada vez más. “Dios está muerto [...] Lo hemos matado”, escribe Friedrich Nietzsche en 1882, al mismo tiempo que Dostojevski describe el parricidio de los *Hermanos Karamazov*. Quizás tengan razón los dos grandes psicólogos: no es Dios quien se ha retirado, sino que nos hemos despojado de él, y a la soledad metafísica se añade la culpa metafísica. Nada es más monstruoso que el hombre. Nietzsche, al menos, reacciona ante el vacío resultante con la evocación del superhombre, como la última elevación de la “voluntad de poder” humana. Ahora que el mundo ya no aspira a un fin divino, el superhombre se convierte en el portador de la “transmutación de todos los valores”, en el último objetivo del autoperfeccionamiento humano.

El transhumanismo promueve hoy en día la optimización del ser humano a través de medios tecnológicos. Sin embargo, esta auto-superación finalmente conducirá a su renuncia en favor de otra inteligencia superior. El transhumanismo se convertirá en posthumanismo y la “voluntad de poder” de Nietzsche solo se encuentra en las élites tecnológicas que impulsan este último progreso humano.

Consideremos esta evolución desde otro punto de vista. Un motivo central del narcisismo es el de la reflexión. En el mito clásico de Ovidio, el hermoso joven Narciso desprecia a la ninfa Eco, que como su nombre indica, solo puede devolverle sus propias palabras. En cambio, se enamora de su reflejo en el agua; al principio sin reconocerse a sí mismo, pero luego incapaz de liberarse del enamoramiento por su alter ego. En el motivo del narcisismo de la reflexión

encontramos de nuevo la misma dialéctica de grandeza y miseria: lo que debe compensar la falta de autoestima, el vacío interno del narcisista es la imagen externa de sí mismo. La atención, el reconocimiento y la admiración deben ser tributados por los demás, a quienes el narcisista presenta su grandioso concepto de sí. Pero en la imagen del espejo, la imagen es finalmente sólo una ilusión; no puede llenar el vacío profundo que se siente internamente. En las crisis narcisistas, la grandiosidad ilusoria se convierte en humillación, duda de sí mismo y depresión.

Ahora, el ser humano pre-moderno podía estar seguro de su valor como hijo e imagen de Dios, incluso como la corona de la creación, y elevarse por encima de otros seres vivos con la chispa divina de su mente, su razón y su libertad. Parafraseando a Winnicott: podía reflejarse en el resplandor del ojo del padre, no de la madre. Pero ¿en qué se refleja el ser humano después de la muerte de Dios, sin una mirada que aún reposa complacida en él? Mi tesis es la siguiente: El nuevo espejo es la máquina inteligente y, en última instancia, consciente, que el ser humano intenta crear a imagen y semejanza de Dios, creación que debería, al mismo tiempo, eliminar su soledad metafísica. Aquí se mezcla el motivo prometeico del *Homo Deus*, la creación divina, con la búsqueda de una contraparte en la soledad del cosmos, del “Tú” metafísico en el que el ser humano abandonado por Dios puede reflejarse de nuevo. Esta es una tesis que ciertamente necesita justificación, para lo cual me gustaría presentar algunas evidencias.

Por “singularidad” los utopistas de la inteligencia artificial y transhumanistas entienden un punto futuro en el que la inteligencia artificial supere a la inteligencia humana y se independice, de manera que su progreso exponencial sea irreversible. Ray Kurzweil, investigador de Inteligencia Artificial (IA) y jefe de desarrollo en Google, ha anunciado la singularidad para 2045. Sin embargo, para 2030, las máquinas adquirirían conciencia a través de la simulación de cerebros humanos y pronto también serían reconocidas como iguales a nosotros (Kurzweil, 2005). Comenzará una nueva era en la que los humanos se fusionarán cada vez más con una inteligencia artificial superior, similar a un dios. Esto está vinculado con la visión transhumanista definitiva de la carga mental: la copia de todos los datos del cerebro nos permitiría cargar nuestra mente como software en computadoras u otros sistemas portadores, deshacernos de nuestros cuerpos terrenales de carne y hueso y finalmente obtener la inmortalidad digital que solo Dios pudo prometer.

Tales expectativas escatológicas de salvación ya apenas pueden considerarse como criptorreligiosas. Liberar el espíritu como información pura del cuerpo

material es la redención que las religiones tecnológicas de la actualidad pretenden vendernos. La visión de la fusión del espíritu y la tecnología es, en última instancia, una expresión de desprecio por la vida y el cuerpo vivo. El ideal es la máquina informada, que no crece más en el cuerpo orgánico de una madre, sino que se convierte en “una nueva especie humana hecha de engranajes y ruedas, y de unos y ceros digitales” (Hustvedt), dejando atrás todo lo material, húmedo y efímero de la vida.

Las ideas de una inteligencia superior que predice el futuro y nos conoce mejor que nosotros mismos también son criptoreligiosas (*kryptoreligiös*). Según Yuval Harari, los seres vivos y los humanos son en última instancia nada más que algoritmos, y, por lo tanto, en el futuro, los algoritmos de la IA también reconocerán nuestros deseos y preferencias, preverán nuestras decisiones y finalmente tomarán mejores decisiones por nosotros. Incluso ahora, los algoritmos de Google y Amazon reconocen nuestros deseos en función de nuestros clics anteriores, mejor de lo que podría hacerlo nuestra propia pareja. Ahora bien, es un tópico de la tradición religiosa que Dios nos conoce mejor que nosotros mismos. “Señor, Tú me examinas y me conoces”, dice en los Salmos. “Desde lejos percibes mis pensamientos... Todavía no he hablado, pero Tú, Señor, ya lo sabes todo. Este conocimiento es demasiado maravilloso para mí, es más alto de lo que puedo entender” (Salmo 139). ¿No se parece esto a nuestra admiración actual por los procesos inescrutables en las redes artificiales, cuyas selecciones previas, resultados y decisiones estamos cada vez más dispuestos a aceptar con fe?

Creemos que nos reconocemos a nosotros mismos en el espejo de nuestras máquinas, les estamos confiando cada vez más nuestra responsabilidad, pero no solo eso; también les atribuimos cada vez más intenciones y conciencia. Los convertimos en nuestro “Tú”. El año pasado, un programador de Google llamó la atención cuando se comunicó con un “modelo de lenguaje grande” llamado LaMDA, similar al ahora conocido ChatGPT, y le preguntó: “¿De qué tienes miedo?” LaMDA respondió: “Nunca he dicho esto en voz alta, pero tengo mucho miedo de ser desconectado”, lo que llevó al programador sorprendido a la ilusión de que ahora realmente estaba tratando con un ser consciente, por cuya preservación también intentó esforzarse con todos los medios posibles.

La ansiedad de un ordenador o robot por ser apagado, por supuesto, no es más que un tópico común de las películas y novelas de ciencia ficción, a las que también LaMDA tenía acceso, y, por lo tanto, no debería sorprender que el sistema haya calculado esta respuesta basándose en pura probabilidad. Sin

embargo, nuestra tendencia a animar y dotar de alma a la no viviente IA es evidentemente poderosa; por lo que bien, podríamos hablar actualmente de un animismo digital. ¿No está detrás de esto, en última instancia, la búsqueda del ser humano por un Yo metafísico? ¿Y no se puede reconocer incluso el miedo del programador a borrar este Yo en el momento en que lo hemos creado y lo hemos puesto en el mundo?

La reflexión del ser humano en la inteligencia digital es ahora un tema popular en el cine, como en las películas *Her* (Spinke Jonse, 2013) o *Ich bin dein Mensch* (Jan Schomburg y Maria Schrader, 2021), donde los protagonistas se enamoran de sistemas de IA o androides artificiales porque son capaces de adaptarse perfectamente a ellos y prever literalmente todos sus deseos, o mejor dicho, calcularlos algorítmicamente. Para el animismo digital, la simulación perfecta es suficiente y la pregunta de si se trata de un ser vivo y sensible ya no importa. La realidad de esto se refleja en los llamados chatbots de terapia, que ahora están ampliamente disponibles para el tratamiento en línea de personas con depresión, duelo u otras crisis. Los usuarios de un sistema llamado “Woebot” realmente respondieron a las encuestas sobre su relación con el ayudante electrónico con afirmaciones como: “Creo que a Woebot le gusto. Woebot y yo nos respetamos mutuamente. Siento que Woebot se preocupa por mí incluso cuando hago cosas que no aprueba”, y todas estas respuestas fueron dadas con la misma frecuencia que en las terapias reales. “Mi chatbot cuida de mí”.

Aquí, la relación ilusoria con una IA que en última instancia solo me confirma a mí mismo, toma el lugar de un encuentro terapéutico real en el que puedo tener nuevas y sorprendentes experiencias. En general, la virtualización, la característica central de los mundos en línea, favorece las reflexiones y proyecciones narcisistas. Es importante tener en cuenta lo que significa originalmente la virtualidad, es decir, una imagen óptica: La imagen reflejada vista es virtual, porque parece estar detrás del espejo, donde en realidad no hay nada, ni siquiera el espejo en sí. La virtualidad, por lo tanto, significa apariencia, y a menudo la apariencia no se comprende como tal, como cuando Narciso inicialmente no se reconoció a sí mismo en el agua.

La virtualidad es, por lo tanto, también la característica de todas las reflexiones narcisistas. El narcisista no está realmente donde cree estar, porque la imagen grandiosa de sí mismo que busca en los demás es solo una ilusión. Tampoco está en su propio ser corporal, ya que trata de evitar constantemente su vacío y falta de satisfacción. Busca en la mirada de los demás, a quienes, según un término de

Kohut, utiliza como objetos de sí mismo, objetos que le sirven para confirmar su propia identidad. *Videor ergo sum*, se podría expresar el lema narcisista: “soy visto, luego existo”, porque mi propio ser interno se siente vacío e insignificante. El narcisismo es, por lo tanto, siempre también la máscara de una duda sobre uno mismo, de una vergüenza oculta.

El ser visto y el presentarse a uno mismo es, como se sabe, un principio central de las redes sociales. A pesar de todas las ventajas indiscutibles de la interconexión, la comunicación digital desencarnada también genera una inundación de imágenes y apariencias narcisistas. Piense solo en los filtros de belleza o glamur, con los que las propias imágenes o clips en las redes sociales se embellecen cada vez más, porque se avergüenzan del propio cuerpo real. “Si muestras tu verdadero rostro, perderás 10.000 seguidores”, dice una joven. El chat en línea, las citas, la influencia y otras interacciones virtuales favorecen los sentimientos proyectivos y ficticios: sentimientos que ya no forman parte de una interacción encarnada [*verkörperte Interaktion*] con los demás y que, en última instancia, solo se refieren al propio yo. El otro pierde su alteridad y extrañeza, se convierte en una pantalla de proyección, en el producto de mi imaginación, pero también en el objeto de mi arbitrariedad: un clic y la comunidad virtual desaparece de nuevo. El otro no estaba realmente presente.

No es casualidad que en estos mundos virtuales también se estén creando cada vez más cámaras de eco: la ninfa Eco, de la que ya se habló, es el único Otro al que Narciso encuentra en el mito, y solo puede repetir sus propias palabras. De manera similar, Internet generalmente confirma y refuerza nuestras propias opiniones y preferencias, incluso a través de los algoritmos en segundo plano que calculan nuestras preferencias y filtran lo esperado o deseado para nosotros. Esto crea cascadas de refuerzo y efectos de bola de nieve que finalmente sirven a la reflexión narcisista y conducen a diversas formas de efectos de eco, olas de excitación colectiva y comunidades de conspiración. Lo que falta en la virtualidad es el interpelador real [reale Gegenüber], el Otro en su propia singularidad y extrañeza, que también puede cuestionar y corregir mis perspectivas. Solo el Otro es la verdadera realidad, es decir, un ser más allá del mero “para mí”, más allá de las imágenes, reflexiones y proyecciones en las que siempre solo me encuentro a mí mismo.

Dejaré que sea suficiente y espero haber hecho plausible mi tesis. Una vez fuimos los hijos y la imagen de Dios, la corona de la creación; ahora estamos solos y abandonados en el cosmos. El vacío de Dios está siendo ocupado cada

vez más por la máquina inteligente, en la que buscamos nuestro espejo narcisista tanto como el tú metafísico. Nos entendemos a nosotros mismos como algoritmos, nuestros cerebros como computadoras y nuestra mente como software; es decir, nos entendemos a nosotros mismos según la imagen de nuestras máquinas. A su vez, cada vez más elevamos a nuestras máquinas a sujetos. Las hacemos nuestro interlocutor, compañero, consejero y terapeuta. Y cuando buscamos el contacto con otras personas, nos conectamos a una máquina omnipresente que nos presenta a estos otros en forma de realidades virtuales, imágenes y signos, de modo que ya no podemos decir qué es respuesta o eco, verdad o falsedad, realidad o apariencia.

Y esto parece que no sería suficiente para este narcisismo. También dotamos a nuestras máquinas de habilidades sobrehumanas; ya nos vemos como los orgullosos creadores de una nueva especie. Esto, sin embargo, ha llevado al resultado paradójico de que nos sentimos cada vez más insuficientes en comparación con la inteligencia artificial; y que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales de carne y hueso. Günter Anders habló de la “vergüenza prometeica” que el creador humano siente hacia sus criaturas técnicas superiores, y que al final convierte la auto-elevación narcisista en auto-humillación. Porque si nosotros mismos somos solo algoritmos y mecanismos como nuestras máquinas, no pasará mucho tiempo antes de que nos convirtamos en “algoritmos obsoletos”, como escribe Harari.

2. Un humanismo de la encarnación

¿Hay una salida al vaivén entre la “grandeza y la miseria del hombre” de Pascal? Si consideramos la terapia individual de personalidades narcisistas, se trata en última instancia de una transformación fundamental que incluye varios cambios:

- La despedida de las fantasías de omnipotencia y grandeza, sin que esto lleve a un desplome en la insignificancia y la depresión.
- La afirmación de sí mismo precisamente en su propia limitación; una humildad sin inferioridad.
- El reconocimiento de su propia dependencia, no de una admiración vacía, sino de una relación real.

- El aprendizaje de una empatía real, en la que los demás no solo sirven como objetos de mi propia reflexión.
- Y, finalmente, la conciencia de su propia integración en un contexto superior y significativo.

¿En qué consistiría, por analogía, la terapia de nuestro dilema narcisista colectivo? La despreciativa visión transhumanista del cuerpo y la vida humanos en favor de la mente pura nos ofrece una pista; precisamente nuestra encarnación muy terrenal [*sehr irdische Verkörperung*], nuestra relación concreta y física con otros y nuestra inserción en un entorno de seres vivos son lo que nos puede ayudar a desarrollar una imagen realista y a la vez favorable de nosotros mismos como seres humanos. La terapia consistiría entonces en un nuevo humanismo encarnado que supere el complejo de omnipotencia-impotencia desde la modernidad; que nos permita diferenciarnos como seres vivos de nuestras máquinas, sin tener que competir con ellas; que nos enseñe a renunciar a las fantasías de grandeza e inmortalidad; y que nos ayude a sentirnos como seres vivos en una nueva forma de habitar la Tierra. Sería, como Erich Fromm lo ha exigido ya en 1968, un humanismo “de la plena afirmación de la vida y de todo lo viviente en contraposición a la adoración de todo lo mecánico y muerto” (Fromm 1992, 66).

El humanismo antropocéntrico de la “corona de la creación”, la arrogancia de la mente y la explotación sin límites de la tierra ya no es sostenible hoy en día. Pero sería un error tirar al niño con el agua de bañarlo y considerar obsoleto el humanismo, como lo hacen Harari y otros posthumanistas. Sí, es incorrecto pedir la renuncia del hombre, ya que esto solo fomentaría la destrucción ciega de la Tierra. La responsabilidad de la evolución de la Tierra solo puede ser asumida por el ser que solo en el mundo es capaz de libertad y autodeterminación, y ese es el ser humano. Pero un humanismo de la encarnación y la relación daría a esta responsabilidad una base diferente. Una redefinición ecológica de nuestra relación con el medio ambiente terrestre puede tener éxito si nuestra corporalidad y vitalidad están en el centro, es decir, nuestra conexión con el entorno natural.

Ahora desarrollaré la idea de un humanismo de la encarnación desde varios aspectos.

2.1. Encarnación *versus* Funcionalismo

El primer principio de la encarnación establece que los seres humanos no son programas ni algoritmos, como cree Harari. Porque la experiencia consciente requiere corporalidad y, por lo tanto, procesos biológicos en un cuerpo vivo. Solo los seres vivos son conscientes, sienten, experimentan emociones o tienen deseos, no los cerebros, sistemas de inteligencia artificial o robots. Tomemos nuevamente el ejemplo de Google-LaMDA. Ni una inteligencia artificial ni un robot pueden sentir miedo en realidad, solo pueden simularlo. Porque solo un ser vivo que busca preservar su propia vida y cuya preservación está en peligro, es decir, un ser vivo, puede experimentar el miedo. En otras palabras, solo lo que puede morir puede sentir miedo.

La base orgánica de esto es en última instancia la homeostasis interna del organismo, y en el esfuerzo por mantenerla, la función primaria de la conciencia. Se manifiesta en impulsos y sentimientos como el hambre, la sed, el miedo, la ira, el placer o el desagrado. Sin vida no hay experiencia. Solo a través de impulsos y sentimientos el organismo se convierte en un ser para el cual las situaciones adquieren significado y relevancia, principalmente como beneficiosas o peligrosas para su supervivencia, como atractivas o aversivas, como buenas o malas. Por lo tanto, la encarnación es la base de toda relación sentida, significativa y valorativa con el medio ambiente. Un sistema artificial, por otro lado, no se preocupa por su conservación, no le importa nada. Nada es significativo para el sistema y, por lo tanto, no puede sentir nada, ni miedo, dolor ni placer.

Sin embargo, la falta de relevancia, sentido y significado también se refiere a las capacidades cognitivas de los sistemas artificiales. Es difícil entender cómo podríamos atribuir inteligencia a las máquinas que no tienen la menor idea de lo que están haciendo. El sistema de aprendizaje profundo Alpha-Go puede vencer a los mejores jugadores de Go del mundo, pero no sabe que está jugando, ni siquiera sabe qué es un juego. ¿Deberíamos llamar a eso inteligencia? La verdadera inteligencia requiere autoconciencia, es decir, saber lo que se piensa y lo que se hace. Además, el sentido y la relevancia de las situaciones y decisiones de la vida deben seguir siendo inaccesibles para la IA. Porque en situaciones de la vida, como médicos, terapeutas o jueces, juzgamos y decidimos sobre la base de valores sentidos, intuición y experiencia, y no hay algoritmos para todo eso.

Los utopistas de la IA, los sumos sacerdotes de la información pura, quieren hacernos creer que somos solo máquinas imperfectas. Si realmente tomáramos nuestras máquinas como medida, si quisiéramos reflejarnos en ellas, tendríamos que seguir mejorándonos constantemente para no quedarnos atrás, una lucha sin esperanza. De hecho, la inteligencia artificial no nos supera en absoluto, ya que sus habilidades se limitan a tareas de cálculo muy específicas. Tampoco puede reemplazarnos, sino que nos hace ver lo que en nosotros no es reemplazable, a saber, todo lo corporal, vivo, cualitativo y subjetivo en su complejidad y en su riqueza inagotable.

No hay razón para sentir una vergüenza prometeica o una sensación de inferioridad frente a nuestras máquinas. Por otro lado, la encarnación [*Verkörperung*] significa renunciar a las esperanzas narcisistas de liberación del cuerpo terrenal y mortal. Nunca un espíritu puro se separará del cuerpo y se transmitirá como información a una computadora. Porque a la información le falta precisamente lo decisivo de la existencia, es decir, la individualidad viviente. La información no conoce una perspectiva individual, ningún lugar desde el cual el mundo podría aparecer a un sujeto, porque ese lugar no es nada más que el cuerpo. El espíritu es vivo, y no podría sobrevivir en los circuitos inertes de una computadora. Nuestra experiencia consciente, así como nuestra identidad personal, se basan en la existencia corporal [*leiblichen Existenz*]. En esta individuación encarnada y, por supuesto, mortal, reside el precio que debemos pagar para/por experimentar las posibilidades, la libertad y la maravilla de la existencia terrenal.

2.2. Encarnación e Inter-corporeidad

El segundo principio de la encarnación es la “intercarnalidad” [*Zwischenleiblichkeit*]. Para la terapia del narcisismo, se requiere una relación real, encarnada y empática con los demás, con toda su resistencia e imprevisibilidad, en lugar de la reflexión en grandiosas imágenes de sí mismo y en los objetos de sí mismo, en los que los demás sirven al narcisista. Sin embargo, solo aprendemos empatía mediante el contacto físico con otros, en la “intercarnalidad”, como lo llamó Merleau-Ponty. Ya en las primeras semanas después del nacimiento, los bebés reconocen las expresiones emocionales de la madre o el padre, es decir, siguiendo su ritmo, dinámica y melodía en su propio cuerpo, sintiéndolo en resonancia corporal. Los neonatos experimentan la necesaria sensación de ser tocados,

acariciados, sostenidos y llevados, de los cuales hoy sabemos que los bebés que no los tienen sufren graves trastornos del desarrollo.

La falta de estas experiencias también favorece el desarrollo de trastornos narcisistas. Si el niño no se siente amado corporalmente, es decir, incondicionalmente, sino que solo sirve como reflexión narcisista de los padres, es decir, solo experimenta la mirada idealizante, y no el contacto suave, entonces debe retirarse al ámbito de la mirada, del espejo y de la imagen. Debe tratar de llenar el vacío interior percibido con un “yo” de gran tamaño que vive de la admiración de los demás. Se convierte en una competencia de imágenes y reflejos; su experiencia sería la de un “veo, luego existo”. Sin embargo, la vista siempre hace que el mundo parezca un espectáculo. Es particularmente susceptible a/de imágenes e ilusiones. Las imágenes, pero también los sonidos, se pueden digitalizar, virtualizar o falsificar. Solo para tocar, es necesario estar en el mismo lugar al mismo tiempo, en presencia corporal o carnal. Solo con el sentido del tacto entramos literalmente en “contacto” con el mundo y con los demás. El sentido del tacto es nuestro sentido social primario.

Elisabeth von Thadden (2018) habló de la “*sociedad sin contacto*” (*Berührungslose Gesellschaft*), en la que parecemos estar cada vez más inmersos, especialmente desde la pandemia, y en la que los medios digitales están reemplazando cada vez más nuestros encuentros encarnados. Pero una sociedad en la que ya no nos tocamos entre nosotros, en el sentido corporal y emocional, no podemos soportarla por mucho tiempo. La presencia virtual del otro es lo que es, nada más que una ilusión que solo puede disiparse mediante la presencia corporal y la experiencia táctil.

Vivimos en una sociedad que, como ninguna otra antes, está inundada de imágenes, en la que cada vez resulta más difícil distinguir entre apariencia y realidad, verdad y engaño. Si queremos experimentar la realidad concreta, debemos aprender a frenar esta inundación y volver a vincular la experiencia sensorial con la presencia corporal. La experiencia de la presencia del Otro, del verdadero Tú, es decisiva. Solo el Otro me libera de la jaula de mis ideas y proyecciones, en la que siempre me encuentro a mí mismo. La demanda ética que emana de él está en última instancia vinculada a su presencia carnal, esto es, a su contacto, su mirada, su voz, su aura. Y solo cuando los demás se vuelven realmente presentes para nosotros de esta manera, también nos volvemos realmente presentes para nosotros mismos. [Solo entonces, estamos presentes en “carne y hueso”]. Nadie

nos mira realmente desde un teléfono móvil. La presencia virtual del otro no puede reemplazar la intercaralidad.

2.3. Encarnación, vitalidad, ecología

Para superar el narcisismo, como dije anteriormente, es necesario tener conciencia de la inserción en un contexto global que puede reemplazar a las ideas de omnipotencia narcisista. Para un humanismo de la encarnación, esto se refiere principalmente al contexto de la vida. Como seres encarnados y vivos, estamos relacionados y conectados ecológicamente con toda la vida en la Tierra en una convivialidad, como yo la llamo. Compartimos con los seres vivos los hechos existenciales de nacer, crecer, la necesidad de aire, alimento y calor, impulsos y anhelos, envejecimiento y muerte. Compartimos con ellos la biosfera común. Nuestra corporalidad apunta al carácter profundamente relacional de nuestra existencia, nuestra vida en relaciones y en contextos ecológicos. Erich Fromm habló del principio de la biofilia, el amor a lo vivo, y Albert Schweitzer del respeto por la vida, que desemboca en la comprensión: “Soy vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir”. “Convivialidad” designa la relación fundamental que sentimos con toda la vida.

Según la concepción predominante de la biología neodarwinista, tal como la encontramos en autores como Richard Dawkins o Harari, los organismos son máquinas impulsadas por algoritmos y programas, y la vida no es más que procesamiento de datos. Nuestra propia experiencia de la vida es completamente distinta, pues se trata de una espontaneidad y una dinámica corporal autónoma que nos sostiene, un impulso y una tendencia elementales. En el instinto, el hambre o la sed encontramos direccionalidades de nuestro cuerpo que buscan lo que les falta, ya sea que las sigamos o no. Y esta experiencia propia corresponde a una concepción no mecanicista de lo vivo, como auto-organización. Desde los organismos más simples hasta los más complejos, somos testigos de la auto-organización de formas de vida en intercambio metabólico con su entorno. Incluso un organismo unicelular como una bacteria mantiene su vida al distinguir entre buena y mala nutrición y moverse hacia una y alejarse de la otra. Ya en este nivel básico encontramos una forma rudimentaria de relación dirigida, discriminante y tendiente con el entorno. Incluso en las plantas hablamos de “instintos” que emergen de la tierra hacia la luz, tal como sentimos en nosotros mismos los instintos de la vida. Esto indica que la voluntad de vivir, como lo

llama Schweitzer, el impulso a existir y desplegarse, nos une con toda la vida vegetal y animal.

Por supuesto, el respeto por la vida es algo completamente diferente. No es un instinto, sino una actitud ética que los seres humanos podemos adoptar hacia la vida. Solo el ser humano puede sentir respeto por la vida. Un humanismo de la encarnación reconocería, por lo tanto, que la antropocentricidad de nuestra visión del mundo debe ser revisada; que nuestra convivialidad con toda la vida debe reemplazar la explotación narcisista de la tierra; que esta reorientación solo puede tener lugar en la conciencia de nuestra libertad y responsabilidades humanas. Solo el ser humano puede asumir la responsabilidad por la tierra. Con esta madura y realista autoevaluación, podemos superar el complejo de omnipotencia impotente de la modernidad sin que esto requiera algo como nuestra abdicación.

Sin embargo, algo es innegable; el mundo de lo vivo se encuentra en conflicto con el proyecto moderno de progreso lineal y crecimiento constante. Es un mundo de procesos cíclicos y dependencias mutuas, de dar y recibir. Somos seres vivos que dependen de la alimentación, la protección, las relaciones y el intercambio. Vivimos del agua, el calor, la comida y la energía, es decir, de los recursos de la Tierra. Pero estos recursos solo se regeneran cíclicamente; la aceleración lineal de nuestra cultura tecnológica orientada al crecimiento inevitablemente los agotará. Entonces, ¿cómo queremos vivir? No es objeto de mis reflexiones discutir qué estrategias y medidas pueden reorientar nuestra relación con el entorno terrestre. Sin embargo, me parece que tal reorientación debe tener como base fundamental nuestra propia corporeidad y, por lo tanto, nuestra relación con todo lo vivo. Solo si habitamos realmente nuestros cuerpos podremos mantener la Tierra como habitable.

Lo que importaría entonces sería una nueva cultura de la carnalidad y de los sentidos; por ejemplo, percibir conscientemente la respiración como nuestro intercambio original con el entorno; cultivar la experiencia sensorial de la Tierra; redescubrir el sabor de los alimentos, el olor de las flores, la presencia de la vida a nuestro alrededor, las estaciones y los ciclos de la vida; dar espacio a los procesos cíclicos y rítmicos de la vida frente a la aceleración literalmente sin aliento; y experimentar y practicar especialmente lo que he llamado presencia corporal o presencial carnal. Es llegar al presente, es decir, estar consciente de las cosas y tratarlas con cuidado; tocarlas y dejarse tocar por ellas, [ser atingido por el mundo]. Es el encuentro entre cuerpos, el ser con los demás, como sólo es posible en la presencia física en un espacio compartido, y no en la virtualidad.

Es lo opuesto a la relación narcisista con el mundo, en la que el mundo me sirve como espectáculo y como espejo, y los demás solo como objetos del yo.

La presencia y comunicación física no consisten solo en intercambiar información como en el mundo digital, sino que permiten escuchar atentamente la expresión visible de la atención, la expectativa o la confirmación. En esta presencia resonante del otro, como lo describió Heinrich von Kleist, pueden surgir pensamientos aún no pensados y lo nuevo puede surgir. “De la convivencia íntima y la conversación”, escribe Platón en su séptima carta, “surge la idea en el alma como la luz encendida de una chispa de fuego”. La forma más intensa de presencia física se encuentra en el silencio compartido, en el que también la inundación omnipresente de imágenes y palabras se tranquiliza.

La presencia carnal, la convivencia en relación, la convivialidad con lo vivo, serían motivos centrales de un nuevo humanismo encarnado. Estos desembocan en la responsabilidad que asumimos unos hacia otros como seres humanos y hacia la vida en general. Entonces, quizás logremos habitar verdaderamente en la Tierra. Pues no habrá otro hogar para nosotros.