

50

AÑO XXV
Julio-Diciembre 2024
ISSN-e 2395-9274

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Número especial

25 ANIVERSARIO

¿HACIA DÓNDE VA LA FILOSOFÍA?

PREGUNTAS ANTE EL PRIMER CUARTO DE SIGLO XXI

OLIVER KOZLAREK La actualidad de la filosofía como filosofía social

THOMAS FUCHS ¿Qué será del ser humano? Alegato a favor
de un nuevo humanismo

MICHAEL J. THOMPSON Crisis y reconstrucción en la teoría crítica

DANIEL CHERNILO Sociología filosófica: quince años
de un programa de investigación

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL “Para una crítica de la violencia”
de Walter Benjamin. Una lectura política

VANAQUEN NAVARRO RAMÓN Hipótesis de problematización general
de la filosofía actual en México

CARLOS HIGUERA RAMOS La filosofía intercultural
como tarea de convivencia.
Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

¿QUÉ SERÁ DEL SER HUMANO?

ALEGATO A FAVOR DE UN NUEVO HUMANISMO

Thomas Fuchs
Universität Heidelberg
thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de

Resumen: Nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos son los factores que podrían ayudarnos a replantear nuestra autoimagen como seres humanos en tiempos de transformación tecnológica acelerada.

Palabras clave: Fromm; posthumanismo; transhumanismo; narcisismo; inteligencia artificial.

Recibido: octubre 2, 2023. **Aceptado:** mayo 1, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.964>

DEVENIRES. Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 35-55

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

WHAT WILL BECOME OF HUMANITY?

A PLEA FOR A NEW HUMANISM

Thomas Fuchs
Universität Heidelberg
thomas.fuchs@med.uni-heidelberg.de

Abstract: Our own earthly incarnation, our concrete and corporal relationship with others and our insertion in an ecological environment of living beings are the factors that could help us rethink our self-image as human beings in times of accelerated technological transformation.

Keywords: Fromm; posthumanism; transhumanism; narcissism; artificial intelligence.

Received: October 2, 2023. **Accepted:** May 1, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 35-55

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción^{1,2}

Por mucho que nos remontemos en la historia, siempre encontramos que la visión que el ser humano tiene de sí mismo se caracteriza por una profunda ambivalencia. “Monstruos hay muchos, pero no hay nada más monstruoso que el ser humano” es el famoso verso de la Antígona de Sófocles que ya contiene esta ambivalencia: monstruo, del griego *deinós*, es a la vez lo que asombra y lo que inspira temor, es decir, lo que es “asombroso” o “poderoso” a la vez que “espantoso” o “terrible”. A los inmensos logros de la humanidad en las ciencias o la tecnología, por ejemplo, se contrapone su lado terrible, el odio, la violencia, la guerra y la destrucción. Encontramos la misma ambivalencia en la época moderna, concretamente en Blaise Pascal: en sus *Pensées*, escribe que hay “en el ser humano a la vez alguna poderosa razón de grandeza y [...] una poderosa razón de miseria”. “¡Qué confusión, qué cosa de contradicción!”. “Unos le dicen: mira a Dios, mira a quién te pareces y quién te ha creado [...] Puedes llegar a ser como él [...] Y otros le enseñan: Vuelve tus ojos a la tierra, miserable gusano [...]. ¿En qué se convertirá el ser humano?”.³

Se trata de una cuestión que se plantea hoy de forma completamente distinta que en una época en la que las posibilidades tecnológicas actuales eran aún unimaginables. Y aún hoy encontramos la ambivalencia de Pascal entre “la grandeza y la miseria del ser humano”. Tras unos pocos siglos de remodelación de la Tierra, los humanos dan orgullosamente su nombre a toda una era geológica, el “Antropoceno”. Se atribuye a sí mismo el poder divino de crear inteligencia artificial, vida artificial o incluso conciencia. Empieza a tomar en sus manos su propia optimización bio-

¹ El artículo es la Conferencia Erich-Fromm que el autor pronunció el 18 de marzo de 2023 en Stuttgart con motivo de la concesión del Premio Erich-Fromm. Publicado originalmente en: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5/2023, 109-122.

² Traducción del alemán por Oliver Kozlarek con el apoyo de DeepL con el permiso del autor.

³ Blaise Pascal, *Pensées*, Heidelberg 1798, Frgm. 430, 434, 431.

lógica para transformarse finalmente en un superhumano (*Übermensch*), como propugna el transhumanismo, así como para alcanzar posiblemente al final la inmortalidad. Por otro lado, sin embargo, existe un profundo pesimismo. Se amontonan las declaraciones apocalípticas, según las cuales lo mejor para la Tierra sería liberarse de su “revestimiento de moho, como Schopenhauer llamó una vez a la humanidad. El Homo sapiens había abusado de su supremacía y, por tanto, sólo merecía perecer por un colapso del ecosistema, o para dejar paso a una inteligencia superior posthumana. “Last Generation” o “Extinction Rebellion” son los nombres de movimientos, así como también el de “Human Extinction Movement”, que abogan por la extinción de la humanidad.

Hasta cierto punto, el posthumanismo es la contrapartida pesimista y misántropa del transhumanismo. No sólo reclama la superación del antropocentrismo humano; en sus variantes más radicales, apuesta por la superación de la humanidad, que debería ser destronada “por su propia herencia artificial”, como escribe el posthumanista Hans Moravec.⁴ Sólo parece existir entonces el futuro más allá de lo humano. Entonces, ¿qué será del ser humano?, repitiendo una vez más la pregunta de Pascal. Si no queremos simplemente tomar partido, sino superar la contradicción reconocible de la imagen que tenemos de nosotros mismos, primero debemos intentar comprender mejor esta ambivalencia. A continuación, la examinaré con más detalle y analizaré la “grandeza y miseria del ser humano” como representando una fluctuación constante entre sentimientos de omnipotencia e impotencia, que se basa en última instancia en un narcisismo colectivo. Intentamos compensar un profundo vacío interior creando un yo ideal reflejándonos en la inteligencia digital, en máquinas antropomórficas y en imágenes virtuales. Sin embargo, esto tiene el paradójico resultado de que cada vez creemos más en la superioridad de nuestras propias creaturas artificiales; de que empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia como seres demasiado terrenales hechos de carne y hueso; y de que la grandiosa autoexaltación acaba convirtiéndose en un miserable autodesprecio.

⁴ Hans Moravec, *Mind Children*, Cambridge 1988, p. 1.

Una vez comprendida esta dinámica, podemos preguntarnos qué aspecto podría tener hoy un humanismo contemporáneo, una nueva “ciencia humanística del ser humano”, como la que pedía Erich Fromm en *¿Tener o ser?*⁵ Sostendré que es nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno ecológico de seres vivos lo que puede ayudarnos a superar nuestra grandiosa aunque miserable autoimagen como seres humanos.

La grandeza y la miseria del ser humano

La ambivalencia fundamental de la que quiero partir se ejemplifica en el libro *Homo Deus* del historiador cultural Yuval Harari, publicado en 2015. Según Harari, la búsqueda de la felicidad, la inmortalidad y el poder divino por parte del ser humano alcanzará una nueva etapa en un futuro próximo. Sin embargo, el propio progreso científico y tecnológico que supuestamente hará realidad esta omnipotencia también está dejando obsoleta la visión liberal y humanista del ser humano. El libre albedrío y el yo autónomo resultan ser mitologías. Según Harari en su análisis, en última instancia cínico, nos entregaremos cada vez más a los algoritmos y los pronósticos de la inteligencia artificial, ya que ésta podría proporcionar mejor información sobre el futuro que nuestra limitada inteligencia humana: “Las personas ya no se verán a sí mismas como seres autónomos que conducen su vida según sus propios deseos, sino más bien como una colección de mecanismos bioquímicos que son constantemente monitorizados y controlados por una red de algoritmos electrónicos”.⁶ Dentro de 200 años como máximo, el *Homo sapiens* desaparecerá definitivamente y la Tierra estará dominada por seres “que se diferencian de nosotros más que nosotros de los neandertales o los chimpancés”.⁷

⁵ Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Munich 1979, p. 213.

⁶ Yuval Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte con Morgen*, Munich 2017, p. 445.

⁷ Yuval Harari, Entrevista con Dominique Leglu, en https://www.sciencesetavenir.fr/archeo-paleo/evolution/an-interview-with-yuval-noah-harari-author-of-homo-deus_116575.

La espeluznante inquietud que esta distopía debe generar en el lector se alimenta reconociblemente de la destrucción de las ideas humanas de omnipotencia. Pero, cuando la grandiosidad y la nada se funden de este modo, reconocemos una estructura en última instancia narcisista: la oscilación entre la grandeza y la pequeñez. El psicoanalista Horst-Eberhard Richter caracterizó en sus días esta estructura narcisista como el “complejo de Dios” de los tiempos modernos:⁸ en Occidente, las personas pierden su hogar en el centro del mundo; poco a poco, el Dios Padre protector se retira a un más allá teísta. El ser humano se convierte así en un ser metafísicamente abandonado. “El silencio eterno de los espacios infinitos me estremece”, escribió Pascal sobre la nueva cosmología después de Copérnico y Galileo. Este sentimiento de soledad, vacío y abandono se ve ahora narcisistamente sobrecompensado por la búsqueda del control, el conocimiento, el progreso y el poder, tal como prometen las ciencias naturales modernas. “Hacernos dueños y señores de la naturaleza”, proclama orgulloso Descartes como meta del progreso científico y tecnológico, que en última instancia sustituye a la historia de la salvación divina.

Desde entonces, el ser humano vacila entre “la grandeza y la miseria”, entre el sentimiento de omnipotencia narcisista y la impotencia, y esta posición precaria se agudiza cada vez más. “Dios ha muerto [...] Nosotros lo hemos matado”, escribe Nietzsche en 1882, al mismo tiempo que Dostoievski describe el parricidio en *Los hermanos Karamazov*. Al igual que *Los demonios* de Dostoievski, la novela también puede verse como una reacción a la muerte de Dios. Quizá tengan razón los dos grandes psicólogos: no es Dios quien se ha retirado, sino nosotros quienes nos hemos librado de él, y a la unidad metafísica se añade la culpa metafísica. No hay nada más monstruoso que el ser humano. En cualquier caso, Nietzsche reacciona ante el vacío resultante invocando al superhumano como culminación última de nuestra “voluntad de poder”. Ahora que el mundo ya no se esfuerza por alcanzar un fin divino, el superhumano se convierte en el portador de la “revalorización de todos los valores”, el objetivo último del autoperfeccionamiento humano.

⁸ Horst-Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex*, Reinbek bei Hamburg 1979.

En la actualidad, el transhumanismo propugna la optimización del ser humano por medios tecnológicos. Sin embargo, esta autotransgresión acabará conduciendo a su abdicación en favor de otra inteligencia superior. El transhumanismo se convertirá en posthumanismo, y la “voluntad de poder” de Nietzsche seguirá cayendo, en el mejor de los casos, en las élites tecnológicas que impulsan este último avance humano.

El espejo narcisista

Veamos esta evolución desde otro ángulo. Un motivo narcisista central es el del reflejo. En el mito clásico de Ovidio, el bello joven Narciso rechaza a la ninfa Eco, que, como su nombre indica, sólo puede devolverle sus propias palabras. En su lugar, se enamora de su reflejo en el agua; al principio sin reconocerse, pero luego incapaz de desprenderse de su enamoramiento de su alter ego. En el motivo del espejo narcisista, volvemos a encontrar la misma dialéctica de grandeza y miseria: lo que se supone que compensa la falta de autoestima y el vacío interior del narcisista es la imagen externa de sí mismo. Los demás deberían prestarle atención, reconocimiento y admiración, a quienes el narcisista presenta su grandiosa imagen de sí mismo. Sin embargo, la imagen en el espejo es, en última instancia, sólo una apariencia; no puede llenar el vacío que se siente en el fondo. En las crisis narcisistas, la grandiosidad ilusoria se convierte en ofensa, duda de sí mismo y depresión.

Ahora bien, el ser humano premoderno, como hijo e imagen de Dios, incluso como corona de la creación, aún podía estar seguro de su valor y, con la chispa divina de su espíritu, razón y libertad, elevarse por encima de los demás seres vivos. Para parafrasear a Winnicott: podría reflejarse en el brillo del ojo del padre, no en el de la madre. Pero ¿en qué se refleja el ser humano tras la muerte de Dios, sin una mirada que aún se refleja en él con favor? Mi tesis es que el nuevo espejo es la *máquina inteligente y en última instancia consciente* que el propio ser humano se esfuerza en crear a la manera de Dios y que al mismo tiempo pretende anular su soledad metafísica. Aquí, el motivo prometeico del *Homo Deus*, el poder creador

divino, se mezcla con la búsqueda de una contrapartida en la unidad del cosmos, del *tú metafísico*, en el que el ser humano, abandonado por Dios, pueda reflejarse de nuevo. Se trata, sin duda, de una tesis necesitada de justificación, de la que ahora quisiera presentar algunas pruebas.

Los utópicos de la IA y los transhumanistas definen la *singularidad* como un momento futuro en el que la inteligencia artificial superará a la humana y cobrará vida propia, haciendo irreversible su progreso exponencial. Ray Kurzweil, investigador de IA y jefe de desarrollo de Google, ha anunciado la singularidad para 2045. Pero ya en 2030, las máquinas adquirirán conciencia simulando cerebros humanos y pronto serán reconocidas como nuestros iguales.⁹ Comenzará una nueva era en la que los humanos se fusionarán cada vez más con una inteligencia artificial superior, semejante a la divina. Vinculada a esto está la visión transhumanista última del *mind uploading*: el copiar todos los datos cerebrales nos permitiría cargar nuestras mentes como software en ordenadores u otros sistemas portadores, deshacernos de nuestros cuerpos terrenales de piel y huesos y, finalmente, alcanzar la inmortalidad digitalmente, como sólo Dios podría prometer.

Tales expectativas escatológicas de salvación ya difícilmente pueden calificarse de cripto-religiosas. Liberar el espíritu como pura información del cuerpo material es la salvación que las tecno-religiones actuales intentan hacernos creer. Sin embargo, la visión de la fusión del espíritu y la tecnología es reconociblemente la expresión de un desprecio, incluso desdén, por la vida y el cuerpo vivo. El ideal es la máquina informada que ya no crece en el cuerpo orgánico de la madre, “un nuevo tipo de humano hecho de ruedas dentadas y engranajes o de unos y ceros digitales”¹⁰ que deja atrás todo lo material, húmedo, gelatinoso, pero también todo lo transitorio de la vida.

⁹ Ray Kurzweil, *The singularity is near*, Nueva York 2005.

¹⁰ Siri Hustvedt, *Die Illusion der Gewissheit*, Reinbek bei Hamburg 2018, p. 282.

En el espejo de las máquinas

Las ideas de una inteligencia superior que predice el futuro y nos conoce mejor que nosotros mismos también son cripto-religiosas. Según Yuval Harari, los seres vivos y los humanos no son en última instancia más que algoritmos, por lo que los algoritmos de IA también reconocerán nuestros deseos y preferencias en el futuro, predecirán nuestras decisiones y, en última instancia, tomarán mejores decisiones por nosotros. Los algoritmos de Google y Amazon ya reconocen nuestros deseos basándose en nuestros clics anteriores, mejor de lo que podría hacerlo nuestro cónyuge. Es un tópico de la tradición religiosa que Dios nos conoce mejor que nosotros mismos.

“Señor, tú me has escudriñado y me conoces”, se dice en los Salmos. “Desde lejos reconoces mis pensamientos [...] La palabra aún no está en la punta de mi lengua, [pero, O.K.] tú, Señor, ya la conoces. Este conocimiento es demasiado maravilloso para mí, demasiado elevado, no puedo comprenderlo” (Sal.139). ¿No es esto similar a nuestro asombro actual ante los procesos inescrutables de las redes artificiales, cuyas selecciones, resultados y decisiones aceptamos cada vez con más fe?

Creemos reconocernos en el espejo de nuestras máquinas, les dejamos cada vez más nuestra responsabilidad, pero no sólo eso; también les atribuimos cada vez más algo así como intenciones y conciencia. Las convertimos en nuestro tú. El año pasado, un programador de Google causó revuelo cuando se comunicó con un “gran modelo lingüístico” llamado LAMDA, similar al ya famoso ChatGPT, y le hizo la siguiente pregunta: “¿A qué tienes miedo?”. LAMDA respondió: “Nunca antes lo había dicho en voz alta, pero tengo mucho miedo de que me apaguen”, lo que llevó al asombrado programador a creer que en realidad estaba tratando con un ser consciente, quien ahora intentaba dedicarse a su preservación con todos los medios.¹¹

¹¹ Nitasha Tiku, “The Google Engineer Who Thinks the Company’s AI Has Come to Life”, en *The Washington Post*: <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/06/11/google-ai-lamda-blake-lemoine/>.

Por supuesto, el miedo de un ordenador o robot a ser apagado no es más que un cliché habitual en las películas y novelas de ciencia ficción, a las que también tuvo acceso LAMDA, por lo que no debería sorprender que el sistema calculara esta respuesta basándose en la pura probabilidad. Pero nuestra tendencia a concederle alma y vida a la IA muerta es obviamente poderosa, se podría hablar de *animismo digital*. ¿No se basa esto en última instancia también en la búsqueda humana del tú metafísico? ¿Y acaso no podemos reconocer en la reacción del programador el miedo a volver a borrar ese tú en el momento en que lo hemos llamado al mundo?

El reflejo del ser humano en la inteligencia digital se ha convertido en un tema cinematográfico muy popular: pensemos en películas como “Her” o “I’m your Man” (*Ich bin dein Mensch*), en las que los protagonistas se enamoran de sistemas de IA o androides artificiales porque son capaces de responderles tan perfectamente y leer literalmente en sus ojos todos sus deseos, o mejor dicho: predecirlos algorítmicamente. Para el *animismo digital*, la simulación perfecta es suficiente, y la cuestión de si estamos tratando con un *ser vivo y sintiente* pronto deja de tener importancia. Que esto no es sólo ficción en el cine, sino ya una realidad, lo demuestran las así llamadas terapias de chatbots, que ya abundan para el tratamiento en línea de personas que sufren depresión, reacciones de duelo u otras crisis. En encuestas sobre su relación con el ayudante electrónico, los usuarios de uno de estos sistemas, llamado “Woebot”, dieron respuestas como:

“Creo que le caigo bien a Woebot; Woebot y yo nos respetamos. Tengo la sensación de que Woebot se preocupa por mí, incluso cuando hago cosas que no aprueba”, etc.; todas ellas respuestas con la misma frecuencia que es habitual en las terapias reales. Mi chatbot vela por mí.¹²

Aquí, la relación ilusoria con una IA, que en última instancia sólo me confirma, ocupa el lugar de un encuentro terapéutico real en el que puedo tener experiencias nuevas e inesperadas. Por lo general, es la virtualización, característica central de los mundos en línea, la que fomenta los reflejos y

¹² Alison Darcy *et al.*, Evidence of human-level bonds established with digital conversational agent, en <https://formative.jmir.org/2021/5/e27868/>.

las proyecciones narcisistas. Conviene aclarar lo que significa originalmente la virtualidad, a saber, una ilusión óptica: la imagen especular que se ve es virtual porque parece estar detrás del espejo, es decir, donde en realidad no hay nada, ni siquiera el propio espejo. Virtualidad significa, pues, apariencia, y a menudo la apariencia como tal no se ve a través de ella, igual que Narciso no se reconoce inicialmente en el agua.

La virtualidad es también el sello distintivo de todos los reflejos narcisistas. El narcisista no está realmente donde cree que está, porque la grandiosa imagen de sí mismo que se supone que los demás le reflejan es sólo una ilusión. Pero tampoco está en sí mismo, en su propio yo físico, porque intenta constantemente escapar de su vacío e insatisfacción. Se busca a sí mismo en la mirada de los demás, a los que utiliza, por aplicar el término de Kohut, como autoobjetos (*Selbst-Objekte*), objetos que sirven a su autoafirmación. *Videor ergo sum*, así es como se podría expresar el lema narcisista, “soy visto, luego existo”, porque mi *propia* mismidad se siente hueca y sin valor en mi interior. Por lo tanto, el narcisismo es siempre una máscara para la duda sobre uno mismo, una vergüenza oculta.

Narciso y el Eco

Como todos sabemos, ser visto y presentarse es un principio central de las redes sociales. A pesar de todas las innegables ventajas de las redes, la comunicación digital descorporizada (*entkörperte*) también da lugar a una avalancha de imágenes narcisistas e ilusorias. Basta pensar en los filtros de belleza o glamour que se utilizan para embellecer las propias imágenes o clips en las redes sociales porque uno se avergüenza de su cuerpo real. “Si mostraras tu verdadero rostro, perderías 10.000 seguidores”, dice un joven. El chat en línea, el *dating*, el *influencing* y otras interacciones virtuales favorecen los sentimientos proyectivos y ficticios, sentimientos que ya no forman parte de una interacción encarnada con los demás y que, en última instancia, sólo remiten al propio yo. La otra persona pierde su alteridad y extrañeza (*Fremdheit*), se convierte en una superficie de proyección, producto de mi imaginación, pero también

objeto de mi arbitrariedad: un *clic* y la comunidad virtual ha vuelto a desaparecer. La otra persona no estaba realmente *presente*.

No es casualidad que cada vez surjan más cámaras de eco en estos mundos virtuales. La ninfa Eco es la única otra persona que Narciso encuentra en el mito, y ella sólo puede repetir sus propias palabras. Del mismo modo, el Internet suele confirmar y reforzar nuestras propias opiniones y preferencias, incluso a través de los algoritmos de fondo que calculan nuestras preferencias y filtran lo que se espera o desea de nosotros. Esto da lugar a cascadas de amplificación y efectos de bola de nieve que, en última instancia, sirven al espejismo narcisista y conducen a diversas formas de efectos de eco, olas colectivas de excitación y comunidades conspirativas. Lo que falta en la virtualidad es la contraparte real, la otra persona en su singularidad y extrañeza, que también puede cuestionar y corregir mis puntos de vista. Sólo el otro es la auténtica realidad, es decir, un ser más allá del mero “para mí”, más allá de las imágenes, reflejos y proyecciones en las que sólo me encuentro a mí mismo.

Lo dejaré aquí y espero haber hecho plausible mi tesis: antes éramos hijos e imágenes de Dios, la corona de la creación; ahora estamos solos y abandonados en el cosmos. Hoy, el lugar de Dios lo ocupa cada vez más la máquina inteligente, en la que buscamos tanto nuestro espejo narcisista como el tú metafísico. Nos vemos como algoritmos, nuestros cerebros como ordenadores y nuestras mentes como software; en otras palabras, nos entendemos a imagen de nuestras máquinas. A la inversa, sin embargo, elevamos cada vez más a nuestras máquinas a la categoría de sujetos. Las convertimos en nuestros homólogos, nuestros socios, consejeros y terapeutas. Y cuando buscamos el contacto con otras personas, nos conectamos a una máquina omnipresente que nos presenta a esos otros en forma de realidades virtuales, imágenes y signos, de modo que ya no podemos distinguir lo que es una respuesta o un eco, la verdad o lo falso, la realidad o la apariencia.

Pero eso no es todo: también estamos dotando a nuestras máquinas de capacidades sobrehumanas; ya nos vemos como los orgullosos creadores de una nueva especie. Sin embargo, el resultado paradójico de esto es que nos sentimos cada vez más inadecuados frente a la inteligencia

artificial y empezamos a avergonzarnos de nuestra existencia demasiado terrenal. Günter Anders hablaba de la “vergüenza prometeica” que siente el creador humano ante sus criaturas técnicas superiores, y que en última instancia convierte la autoexaltación narcisista en autodesprecio.¹³ Porque si nosotros mismos no somos más que algoritmos y mecanismos como nuestras máquinas, entonces no tardaremos en convertirnos en “algoritmos obsoletos”, como escribe Harari.¹⁴

Un humanismo de la encarnación (*Verkörperung*)

¿Existe una salida a la oscilación entre “la grandeza y la miseria del ser humano” de Pascal?

Si nos fijamos en la terapia individual de las personalidades narcisistas, se trata en última instancia de una transformación fundamental que implica varios cambios:

- el abandono de las fantasías de omnipotencia y grandeza, sin que ello conlleve la caída en la nada y la depresión;
- autoafirmación, especialmente en las propias limitaciones, humildad sin inferioridad;
- el reconocimiento de la propia dependencia, no de la admiración vacía, sino de la relación real;
- la práctica de una empatía genuina, en la que los demás no sirvan como autoobjetos (*Selbst-Objekte*) de mi propio reflejo;
- y, por último, la conciencia de la propia inserción en un contexto global y significativo.

Por analogía, ¿en qué podría consistir la terapia para nuestro dilema narcisista colectivo? El desdén transhumanista por el cuerpo humano y la vida en favor del espíritu puro nos da una pista: es precisamente

¹³ Günter Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich 1956.

¹⁴ Véase Harari, *Homo Deus*, op. cit. p. 516.

nuestra propia encarnación terrenal, nuestra relación concreta y corporal con los demás y nuestra inserción en un entorno de lo vivo lo que puede ayudarnos a desarrollar una autoimagen realista y, al mismo tiempo, enriquecedora de la vida como seres humanos. La terapia radicaría, por tanto, en un nuevo humanismo encarnado que supere el complejo de omnipotencia-impotencia (*Allmachts-Ohnmachts-Komplex*) que ha prevalecido desde la modernidad; que nos permita distinguarnos como seres vivos de nuestras máquinas sin tener que entrar en competencia con ellas; que nos enseñe a renunciar a las fantasías de grandeza e inmortalidad y que nos ayude a sentirnos en casa en la Tierra como seres vivos de una forma nueva. Sería, como ya reclamaba Erich Fromm en 1968, un humanismo “de la plena afirmación de la vida y de todo lo viviente frente al culto de todo lo mecánico y muerto”.¹⁵

El humanismo antropocéntrico de la “corona de la creación”, la arrogancia del espíritu y la explotación desenfrenada de la Tierra ciertamente ya no es defendible hoy en día. Pero sería un error tirar el bebé con el agua de la bañera y considerar como obsoleto al humanismo, como hacen Harari u otros posthumanistas. Sí, es un error pedir la superación de la humanidad, porque eso sólo fomentaría una mayor y ciega desolación de la Tierra. La responsabilidad del desarrollo de la Tierra sólo puede ser asumida por el único ser del mundo capaz de libertad y autodeterminación, y ése es el ser humano. Pero un humanismo de encarnación y relación daría a esta responsabilidad una base diferente. Una redefinición ecológica de nuestra relación con el entorno terrenal sólo puede tener éxito si se centra en nuestra corporeidad y vitalidad, es decir, como nuestra conexión con el mundo natural.

A continuación desarrollaré algunos aspectos de esta idea de un humanismo de la corporeidad.

¹⁵ Erich Fromm, *Humanismus als reale Utopie*, Munich 1992, p. 66.

Encarnación *versus* funcionalismo

El primer principio de la encarnación afirma que las personas no son ni programas ni algoritmos, como cree Harari. Esto se debe a que la experiencia consciente presupone corporeidad y, por tanto, procesos biológicos en un cuerpo vivo. Sólo los seres vivos son conscientes, sienten, perciben o quieren, no los cerebros, ni los sistemas de IA o los robots. Tomemos de nuevo el ejemplo de Google LAMDA: ni la inteligencia artificial ni un robot pueden sentir miedo realmente, como mucho pueden simularlo. Porque el miedo sólo puede experimentarlo un ser preocupado por su autoconservación y cuya conservación se ve amenazada, es decir, un ser vivo. O dicho de otro modo: sólo algo que puede morir puede sentir miedo.

La base orgánica de esto es, en última instancia, la homeostasis interna del organismo, y la función primordial de la conciencia es esforzarse por mantenerla. Se manifiesta en impulsos y sentimientos como el hambre, la sed, el miedo, la ira, el placer o el displacer. Sin vida no hay experiencia. Sólo a través de las pulsiones y los sentimientos el organismo se convierte también en un ser para el que las situaciones adquieren significado y relevancia, a saber, principalmente como beneficiosas o peligrosas para su autoconservación, como atractivas o aversivas, como buenas o malas. La corporeidad es, por tanto, la base de toda relación sensible, significativa y juiciosa con el entorno. En cambio, un sistema artificial no se preocupa por su conservación, no se preocupa por nada. Nada tiene sentido para el sistema y, por tanto, no puede sentir nada, ni miedo, ni dolor, ni placer.

Sin embargo, la ausencia de relevancia, sentido y significado también está relacionada con el rendimiento cognitivo de los sistemas artificiales. En cualquier caso, es difícil entender cómo podríamos atribuir *inteligencia* a máquinas que no tienen ni idea de lo que están haciendo. El sistema de aprendizaje profundo (*deep-learning-system*) Alpha-Go puede vencer a los mejores jugadores de Go del mundo, pero no sabe que está jugando, ni siquiera sabe lo que es un juego. ¿Deberíamos llamarlo in-

teligente? La inteligencia real requiere autoconciencia, es decir, saber lo que uno piensa y lo que uno hace. El significado y la relevancia de las situaciones vitales y las decisiones deben seguir siendo inaccesibles para una IA. Porque en las situaciones de la vida, por ejemplo como médicos, terapeutas o jueces, hacemos juicios y tomamos decisiones basándonos en los valores percibidos, la intuición y la experiencia, y no hay algoritmos para nada de esto.

Los utópicos de la IA, los sumos sacerdotes de la información pura, quieren convencernos de que sólo somos máquinas imperfectas. Si realmente nos medimos con nuestras máquinas, si queremos reflejarnos en ellas, entonces tendríamos que seguir optimizándonos para no quedarnos en el camino, una batalla sin esperanza. En realidad, sin embargo, la inteligencia artificial no es superior a nosotros en absoluto, porque su rendimiento se limita a tareas de cálculo estrechamente definidas. Tampoco puede sustituirnos, sino que nos permite reconocer lo que hay de insustituible en nosotros: todo lo físico, vivo, cualitativo y subjetivo en su complejidad y riqueza inagotable.

Por tanto, no hay razón para la vergüenza prometeica y los sentimientos de inferioridad frente a nuestras máquinas. Por otra parte, la encarnación significa renunciar a las esperanzas narcisistas de liberación del cuerpo terrenal y mortal. Un espíritu real nunca podrá desprenderse del cuerpo y transferirse a los ordenadores en forma de información. Esto se debe a que la información carece de la esencia misma de la existencia, a saber, la individualidad viva. La información no conoce ninguna perspectiva individual, ningún lugar desde el que el mundo pueda aparecer a un sujeto, porque este lugar no es otra cosa que el cuerpo. El espíritu está vivo y no podría sobrevivir en los circuitos muertos de un ordenador. Tanto nuestra experiencia consciente como nuestra identidad personal se basan en la existencia corporal. Esta individuación encarnada y, por ende, ciertamente mortal, es el precio que tenemos que pagar para experimentar las posibilidades, la libertad y la maravilla de la existencia terrenal.

Encarnación e intercorporeidad

El segundo principio de la corporeidad es lo que yo llamo intercorporeidad. La terapia del narcisismo incluye la relación real, encarnada y empática con los demás, con toda su resistencia e imprevisibilidad, en lugar del reflejo en grandiosas autoimágenes y autoobjetos de los que los demás sirven al narcisista. Sin embargo, sólo aprendemos la empatía en el contacto físico con los demás, en lo que Merleau-Ponty denominó “intercorporeidad” (*Zwischenleidlichkeit*). Incluso en las primeras semanas tras el nacimiento, los bebés reconocen las expresiones emocionales de su madre o su padre, concretamente siguiendo y sintiendo sus ritmos, dinámicas y melodías en sus propios cuerpos, en resonancia corporal. Y tienen las experiencias esenciales de ser tocados, acariciados, sostenidos y llevados en brazos, que hoy sabemos que sin ellas los bebés sufren graves trastornos de desarrollo.

Sin embargo, la falta de tales experiencias también favorece los desarrollos narcisistas. Si el niño no es amado física y tangiblemente, es decir, incondicionalmente, sino que sólo sirve al reflejo narcisista de los padres, es decir, si sólo experimenta la mirada idealizadora y no el tacto tierno, entonces él mismo debe escapar a la esfera de la mirada, el espejo y la imagen. Debe tratar de llenar el vacío interior percibido con un yo de grandeza que vive de la admiración de los demás. Entra en la competición de imágenes y reflejos, *videor, ergo sum*. Pero el sentido de la vista siempre hace aparecer el mundo como un espectáculo. Es especialmente susceptible a las imágenes ilusorias y a las ilusiones. Las imágenes, pero también los sonidos, pueden digitalizarse, virtualizarse o incluso falsificarse. Para tocarse, hay que estar en el mismo lugar al mismo tiempo, en presencia física. Sólo con el sentido del tacto entramos literalmente en “contacto” con el mundo y con los demás. El sentido del tacto es nuestro principal sentido social.

Elisabeth von Thadden ha hablado de la “sociedad sin contacto” en la que parece que entramos cada vez más, sobre todo desde el coronavirus, y en la que los medios digitales sustituyen cada vez más nuestros encuen-

tros corporales.¹⁶ Pero una sociedad en la que ya no nos tocamos unos a otros, tanto en sentido físico como emocional, no podemos soportarla a largo plazo. La presencia virtual del otro es lo que es: una apariencia que, en última instancia, sólo la presencia física y la experiencia táctil pueden disolver.

Vivimos en una sociedad inundada de imágenes como ninguna otra antes, en la que cada vez se distinguen menos la apariencia y la realidad, la verdad y el engaño. Si queremos experimentar la realidad concreta, debemos aprender a frenar esta marea y volver a conectar la experiencia sensorial con la presencia física. El factor decisivo aquí es la experiencia de la presencia del otro, el verdadero tú. Sólo el otro me libera de la jaula de mis ideas y proyectos, en la que sólo me encuentro conmigo mismo. La pretensión ética que emana de él está ligada en última instancia a su presencia física: su tacto, su mirada, su voz, su carisma. Y sólo cuando los demás se vuelven reales para nosotros de este modo, nos volvemos también reales para nosotros mismos. Nadie nos mira realmente desde un teléfono inteligente. La presencia virtual de la otra persona no puede sustituir la fisicalidad intermedia.

Encarnación, vivacidad, ecología

Superar el narcisismo implica en última instancia, como ya he dicho, la conciencia de estar inmerso en un contexto global que puede ocupar el lugar de las ideas narcisistas de omnipotencia. Para un humanismo de la corporeidad, éste es principalmente el contexto de la vida. Como seres vivos encarnados, estamos relacionados y ecológicamente conectados con todos los seres vivos de la Tierra, en lo que yo llamaría una *convivialidad*. Compartimos con los seres vivos los hechos existenciales de dar a luz y crecer, la necesidad de aire, alimento y calor, el impulso y la lucha, el envejecimiento y la muerte. Compartimos con ellos una biosfera común. Nuestra fisicalidad se refiere al carácter profundamente

¹⁶ Elisabeth von Thadden, *Die berührungslose Gesellschaft*, Munich 2018.

relacional de nuestra existencia, nuestra vida en relaciones y en contextos ecológicos. Erich Fromm habló del principio de la biofilia, el amor por lo vivo, Albert Schweitzer de la reverencia por la vida que lleva a la realización: *Soy la vida que quiere vivir, en medio de la vida que quiere vivir*. La convivialidad describe el parentesco fundamental que sentimos con toda la vida.

Según la visión predominante de la biología neodarwinista, tal como la encontramos en Richard Dawkins o Harari, los organismos son máquinas manejadas por algoritmos y programas, y la vida no es otra cosa que procesamiento de datos. Nuestra propia experiencia de la vida es muy distinta, a saber, la de una vitalidad espontánea que actúa por sí misma, una dinámica corporal que nos sostiene, un impulso y un esfuerzo elementales. En el instinto, en el hambre o la sed, encontramos las direcciones de nuestro cuerpo que se dirigen intrínsecamente hacia lo que nos falta, las sigamos o no. Y esta autoconciencia corresponde a una concepción no mecanicista de lo vivo, esto es: como autoorganización. Desde los organismos vivos más bajos hasta los más altos, somos testigos de la autoorganización, somos testigos de la existencia autoorganizada de las formas de vida en intercambio metabólico con su entorno. Incluso un organismo unicelular como una bacteria mantiene su vida distinguiendo entre alimentos buenos y malos y acercándose o alejándose de unos u otros. Incluso en este nivel tan simple encontramos una forma rudimentaria de relación dirigida, discriminatoria y esforzada con el entorno. Sí, incluso en las plantas hablamos de “impulsos” que penetran desde la tierra hasta la luz, del mismo modo sentimos los impulsos de la vida en nuestro interior. Esto indica que la voluntad de vivir, como la llama Schweitzer, el impulso de existir y desarrollarse, nos conecta con toda la vida vegetal y animal.

Por supuesto, la *reverencia* por la vida es otra cosa. No es un instinto, sino una actitud ética que los seres humanos podemos adoptar ante la vida. Sólo los humanos pueden sentir reverencia por la vida. Un humanismo de la encarnación reconocería por tanto que el antropocentrismo de nuestra visión del mundo necesita ser revisado; que nuestra convivencia con todos los seres vivos debe sustituir a la explotación narcisista de

la Tierra; pero que esta reorientación sólo puede tener lugar siendo conscientes de nuestra libertad y responsabilidad humanas. Sólo los seres humanos pueden responsabilizarse de la Tierra. Con esta autoevaluación madura y realista, podemos superar el complejo de omnipotencia/impotencia de la modernidad sin que ello requiera nada parecido a nuestra abdicación.

Pero una cosa sigue siendo innegable: el mundo de lo vivo entra en conflicto con el proyecto moderno de progreso lineal y crecimiento incesante. Es un mundo de procesos cíclicos y de interdependencia, de dar y recibir. Somos seres vivos que dependemos del alimento, la protección, las relaciones y el intercambio. Vivimos del agua, del calor, de los alimentos y de la energía, es decir, de los recursos de la Tierra. Pero estos recursos sólo pueden regenerarse cíclicamente; la aceleración lineal de nuestra cultura tecnológica, orientada al crecimiento, debe agotarlos inevitablemente. Entonces, ¿cómo queremos vivir? No es objeto de mis reflexiones qué estrategias y medidas pueden reorientar nuestra relación con el medio ambiente terrestre. Pero me parece que tal reorientación debe tener como fundamento indispensable nuestra propia corporeidad y, por tanto, nuestra relación con todos los seres vivos. *Sólo si realmente habitamos nuestros cuerpos podremos mantener la tierra habitable.*

Lo que estaría en juego entonces sería una nueva cultura de la corporeidad y de los sentidos: por ejemplo, volver a percibir conscientemente nuestra respiración como nuestro intercambio original con el entorno; cultivar la experiencia sensual de la Tierra; experimentar de nuevo el sabor de los alimentos, el olor de las flores, la presencia de la vida a nuestro alrededor, las horas del día y las estaciones; dar espacio a los procesos cíclicos y rítmicos de la vida frente a la aceleración literalmente sin aliento; y así, sobre todo, experimentar y practicar lo que he descrito como *presencia corporal*. Es el llegar al presente: estar despierto con las cosas, estar atento a ellas, tocarlas y dejar que te toquen. Y es el encuentro intercorporal, el estar con el otro, que sólo es posible en la presencia física en un espacio compartido y no en la virtualidad. Es lo contrario de la relación narcisista con el mundo, en la que el mundo me sirve como espectáculo y espejo y los demás sólo como autoobjetos.

La presencia física y la comunicación no sólo consisten en el intercambio de información como en el mundo digital, sino que también permiten la escucha atenta con la expresión visible de atención, expectativa o confirmación. En esta presencia resonante del otro, como la describió Heinrich von Kleist, pueden tomar forma pensamientos aún no pensados y surgir cosas nuevas. “De la convivencia íntima y del diálogo”, escribe Platón en su Séptima Carta, “surge la idea en el alma como la luz encendida de una chispa de fuego”. Sin embargo, la presencia física encuentra probablemente su forma más intensa en el silencio compartido, en el que también reposa el torrente omnipresente de imágenes y palabras.

La presencia física, el vivir juntos en relación, la convivencia con los vivos: éstos serían los motivos centrales de un nuevo humanismo encarnado. Conducen a la responsabilidad que asumimos unos por otros como seres humanos y por la vida en su conjunto. Entonces también lograremos sentirnos verdaderamente en casa en la Tierra. No habrá otro hogar para nosotros.

