

# **Animal demasiado humano: La influencia de Schopenhauer en la crítica de John Gray al humanismo**

The All-Too-Human Animal:  
Schopenhauer's Influence in John Gray's Critique of Humanism

Juan David MATEU ALONSO

Universitat de València

*david.mateu@uv.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.011>

Recibido: 27/02/2013  
Aprobado: 17/09/2015

## **Resumen:**

El objetivo de este artículo es analizar la crítica de John Gray al humanismo. Este teórico político ha planteado en algunas de sus obras una fuerte crítica no sólo del liberalismo, sino también de la idea de progreso, los proyectos políticos utópicos y el antropocentrismo. En primer lugar, quisiera esbozar una definición provisional de humanismo y analizar cómo reconstruye Gray este concepto. En segunda instancia, habría que desarrollar las principales críticas que Gray lanza a esta corriente de pensamiento. En este sentido, me gustaría exponer sus influencias, en particular, su referencia a Schopenhauer. Por último, y a modo de conclusión, me gustaría hacer un balance de esta crítica y apuntar algunas de sus posibles limitaciones.

*Palabras clave:* Humanismo, pesimismo, Gray, Schopenhauer.

**Abstract:**

This paper attempts to analyse John Gray's critique of humanism. This political theorist presents in some of his works a strong criticism not only of liberalism, but also of the idea of progress, Utopianism and anthropocentrism. First, I try to sketch a provisional definition of humanism and analyse how Gray understands this concept. Second, I develop some of the main criticisms that Gray levels against humanism. In doing so I will also clarify his influences, particularly his reference to Schopenhauer. To conclude, I attempt to weigh the merit of his criticisms and point out some of its potential limitations.

*Keywords:* Humanism, pessimism, Gray, Schopenhauer.

**1. Introducción: notas para una definición provisional de humanismo**

El debate sobre el humanismo parece haberse convertido en un tema recurrente en la filosofía moderna y contemporánea. Por ejemplo, desde el opúsculo sartreano (*El existencialismo es un humanismo*) y la famosa carta heideggeriana hasta la respuesta finisecular de Sloterdijk y la polémica desatada al respecto con Habermas y otros,<sup>1</sup> la cuestión del humanismo puede servir como un eje axial a partir del cual esbozar un somero mapa de las corrientes actuales de pensamiento. Sin embargo, no es éste mi objetivo. El propósito que quisiera lograr consiste tan sólo en replantear y delimitar el alcance de la crítica al humanismo por parte del teórico político John Gray. El campo de intereses de este autor abarca desde el análisis de la tradición política liberal, a cuya revisión ha dedicado numerosos esfuerzos, hasta la crítica del pensamiento utópico tanto en política como en ciencia, pasando por un análisis de la globalización y también la crítica del humanismo.

Como tarea preliminar quisiera ofrecer un esbozo del concepto de "humanismo", para luego poder contrastar la crítica de Gray sobre este trasfondo. Como tal el concepto de humanismo es de una complejidad apabullante: primero, como corriente de pensamiento puede designar desde el humanismo clásico greco-latino hasta el humanismo renacentista o las corrientes más actuales de humanismo (véase Duque, 2003);<sup>2</sup> segundo, desde un punto de vista semántico contiene diferentes niveles de comprensión como reivindicación de la dignidad humana, filantropía, proceso de secularización desde una óptica filosófico-histórica, concepción del sujeto moderno autónomo o también una teoría de los saberes humanísticos frente a otro tipo de conocimiento. Pero, además, el humanismo no sólo dice algo, sino que lo dice contra alguien, sea la escolástica o cierto dogmatismo.

También puede ocurrir, como en el caso de Heidegger, a saber, que el humanismo sea el blanco de ataque de una meditación metafísica "porque éste [el humanismo] no pone lo suficientemente alto, desde dónde comenzar a poder pensar, la *humanitas* del *homo*".<sup>3</sup> Esta crítica se fundamenta en que el humanismo no está a la altura ontológica de su objeto de reflexión, precisamente por utilizar categorías (como las de sujeto y objeto) que pervertirían la dignidad metafísica de lo humano (el error de presuponer una esencia de éste).

<sup>1</sup> Sloterdijk ha reelaborado el concepto de "antropotécnica" en *Has de cambiar tu vida*, donde continúa el desarrollo de la cuestión sobre el humanismo abierta en *Normas para el parque humano*.

<sup>2</sup> Duque, F., *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2006, pp. 14-15.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, p. 26.

Algunos autores, como Félix Duque, hacen hincapié en que el humanismo se caracteriza por la auto-referencialidad (el sujeto y el objeto de estudio y reivindicación coinciden: el ser humano) y la exigencia de una instancia superior que sirva de criterio y modelo para el presente (sea el pasado clásico o unos ideales futuros).<sup>4</sup> Sin embargo, aunque esta definición es formal y sirve para aglutinar y revisar un gran abanico de teorías, para mi propósito en este trabajo cabría concretar un poco más el concepto de humanismo.

Así pues, provisionalmente entenderé por humanismo cualquier corriente de pensamiento que [1] conceda una especial dignidad al ser humano sobre otras formas de vida por alguna cualidad específica o instancia superior (la racionalidad, la indeterminación, su origen divino, etc.), que [2] también sostenga (a) un cierto optimismo tanto sobre las capacidades de la especie como sobre el futuro de ésta, es decir, se vincule a una cierta idea de progreso, a la vez que postule (b) una concepción del sujeto centrada en la autonomía y la racionalidad, asimismo [3] que haga referencia a un saber (las humanidades, o la ciencia moderna y la tecnología) o un modelo clásico del pasado que pueda compensar ciertos déficits o incluso enriquecer la vida de esos mismos individuos y, por último, [4] el humanismo podría tener también como objetivo una emancipación o mejora de la vida social y política.

Quizá no todas estas características las cumplan autores o formas de pensar que se denominen humanistas, pero me conformo con que tengan un cierto aire de familia con este esbozo. Mi intención con esta definición es puramente provisional y tan sólo quería destacar diversas facetas del humanismo: la vertiente antropológica, la filosófico-histórica, la subjetiva, la epistemológica y la filosófico-política.

A continuación, quisiera exponer las principales críticas de John Gray al humanismo para en las conclusiones iniciar una reflexión que forzosamente habrá de quedar abierta y a expensas de una mayor elaboración.

## 2. La crítica de John Gray al humanismo

La cuestión del humanismo aparece en muchas de sus obras, pero especialmente en su libro *Perros de paja*, que arranca ya con una tesis provocadora: la creencia en el control sobre el futuro de la especie humana no es más que la secularización de la creencia cristiana en la salvación.<sup>5</sup>

Esta tesis, que responde al modelo del teorema de la secularización desde una óptica negativa ('esta idea X tiene un origen religioso y ahora se ha disfrazado de racionalidad'), está acompañada de dos afirmaciones más, una que revela el punto de vista del propio Gray y otra que sirve para fijar el blanco de su crítica: primero, la adopción de un punto de vista "científico crítico" (ya veremos cómo se concreta esta posición), basado en la biología y ciencias afines como la sociobiología, y en segundo lugar, la definición de humanismo que propone Gray como punto de arranque para desarrollar su crítica: "La palabra humanismo puede tener muchos significados, pero para nosotros significa creencia en el progreso. Creer en el progreso es creer que si usamos los nuevos poderes que nos ha dado el creciente conocimiento científico los seres humanos nos podremos liberar de los límites que circunscriben las vidas de otros animales".<sup>6</sup> En este texto podemos encontrar algunas de las características que antes he expuesto en la definición provisional del humanismo: la idea de progreso (filosofía de la historia), el dominio sobre el futuro de la especie mediante un

<sup>4</sup> Duque, F., *Contra el humanismo*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>5</sup> Gray, J., *Perros de paja*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 16.

saber especial, en este caso la ciencia y la tecnología, la finalidad emancipatoria, incluso con visos utópicos, vinculada a otro rasgo del humanismo clásico, esto es, la primacía de los seres humanos sobre el resto de los animales.

De este modo, la creencia en el progreso, y en concreto el espíritu utópico (tanto en ciencia como en política), el especismo como prejuicio sobre la mayor dignidad del ser humano sobre el resto de seres vivos y la noción de un sujeto colectivo que tiene dominio de su propio futuro mediante el conocimiento científico-técnico constituyen el núcleo duro del humanismo que quiere criticar Gray. Por ello, abordaré a continuación algunos de estos aspectos en los siguientes apartados: la crítica del especismo, la crítica de la subjetividad y la relectura de la filosofía de Schopenhauer.

*a) La emergencia ecológica contra el especismo*

Si tenemos que resumir brevemente la tesis de Gray contra el especismo, es decir, el prejuicio o idea que defiende la primacía de los seres humanos sobre el resto de animales, hay que tener en cuenta su perspectiva ecológica influenciada por la hipótesis Gaia de James Lovelock, y la sociobiología de Edward O. Wilson (cabría destacar también la teoría de los ecosistemas y la microbiología de Lynn Margulis).

Empezando por la segunda de las referencias, desde las coordenadas darwinianas la evolución biológica no ha tenido un sentido o propósito, ya que las especies en realidad no serían entidades fijas, sino corrientes genéticas sometidas a alteraciones y variaciones. Sin embargo, el desarrollo de la biotecnología está permitiendo ya una evolución consciente, una selección genética que va más allá de la selección fenotípica de la domesticación animal, lo cual abre un gran abanico de cuestiones y problemas tanto técnicos como éticos. Lo central en este caso es que ese posible control sobre la evolución genética de la humanidad no deja de ser para Gray una ilusión: nuestra capacidad predictiva no está tan desarrollada ni tiene tanto alcance como nuestro conocimiento sobre la estructura genética de nuestras células.

Además, aunque se planteen controles sobre la biotecnología y sus aplicaciones en agricultura, medicina, química industrial, informática, etc., debemos ser escépticos, nos recuerda Gray sobre su efectividad. Pero en modo alguno este autor sostiene una tesis reaccionaria contra la tecnología y sus efectos, sino que adopta una posición escéptica respecto a la capacidad humana de controlarla: el problema no es la tecnología como tal, puesto que ésta, y esta tesis remite a la ecología, no sería un atributo específicamente humano, ya que otras especies desarrollan formas simples de tecnología como cultivos, trampas y complejos nidos. El problema es la confianza en que gracias a ella lograremos una mejora de la humanidad: ésta es una verdad contingente, que ha mostrado tanto su verdad como su falsedad. El humanismo ecológico, según Gray, asumiría que la humanidad tiene el destino en sus manos y que podrá administrar los recursos naturales.

No obstante, esta confianza sería puesta en entredicho por otra de las referencias que utiliza Gray, la hipótesis Gaia de J. Lovelock, según la cual, podríamos concebir el ecosistema planetario como un ser vivo en cuya superficie se habría propagado una especie parasitaria, la humanidad. La presión demográfica humana sobre el planeta (en las condiciones tecnoeconómicas actuales) se asemejaría a una epidemia, de tal modo que la alternativa pasaría por adoptar una perspectiva que ofreciera una imagen de los humanos como una especie que habría de responder a la explosión demográfica con un descenso demográfico. Por tanto, la ciencia biológica no tendría que alimentar la creencia en un progreso centrado en el control tecnológico, sino fomentar una imagen más humilde de

la humanidad y que la equipare a otras especies de cuyas variaciones demográficas y relaciones con el ecosistema podemos aprender para lograr mediante nuestra tecnología no explotar y esquilmar el medio ambiente.

Pero además John Gray es muy escéptico respecto a la posibilidad de un control eugenésico de la especie que pueda fomentar el progreso social. El trabajo sobre el material humano no podría sino reproducir los defectos de la humanidad presente: “Cualquier humanidad de nuevo cuño no hará más que reproducir las deformidades ya conocidas de sus diseñadores”.<sup>7</sup>

Pero, si desde los postulados evolucionistas por los que aboga Gray, la evolución consciente es impredecible, ¿cómo podemos asegurar que el futuro de la humanidad repetirá sus actuales defectos? Además, teniendo en cuenta el problema de la inducción del futuro, por mucho que en el pasado se hayan reproducido esas deformidades, ¿estamos legitimados a esperar que éstas sean una constante insoslayable de la especie humana? ¿Hasta qué punto es coherente esta tesis con su defensa de la perspectiva naturalista según la cual las especies como tales no existen y están sometidas al azar evolutivo, puesto que no pueden controlar todos los factores que rigen este proceso? De otro modo: como veremos en lo que sigue, entre su escepticismo (humeano) y su pesimismo (schopenhaueriano) parece que el segundo se impone al primero.

#### *b) La crítica de la subjetividad*

Otro de los flancos de ataque al humanismo que Gray abre es la crítica de la noción moderna de sujeto. Desde algunas perspectivas teóricas, el caballo de batalla en la polémica sobre el humanismo es la noción de sujeto que podemos adscribir a los seres humanos y la concepción moderna del sujeto podría definirse a partir de cuatro “*auto*”: el individuo dotado de autoconciencia, de autonomía moral, de autodeterminación práctica y de autoridad epistémica (posee capacidades cognoscitivas, por ejemplo, la racionalidad, además de entendimiento, percepción y sensibilidad que le permitirían desarrollar un conocimiento fiable). Estas cuatro características serían coronadas por una concepción fuerte de la identidad del sujeto: a lo largo del desarrollo biográfico e histórico del sujeto habría una conexión directa y sustantiva entre todas sus vivencias.

Justamente, la estrategia de John Gray es atacar algunos de estos elementos de la subjetividad moderna. Me limitaré tan sólo a algunas pinceladas respecto de algunas de ellas.

En lo que concierne a la autoconciencia subjetiva como rasgo propio de la humanidad que la distingue de otras especies, la crítica de Gray es de perfil bajo. Se limita a indicar que la autoconciencia no es tan relevante como podemos pensar en la mayor parte de nuestras vidas; por una parte, la mayoría de las acciones que realizamos en nuestras vidas no están sometidas a una examen autoconsciente, sencillamente las llevamos a cabo, si no inconscientemente, sí sin una reflexión sobre nuestra propia consciencia. Por otra parte, no es sólo que muchas acciones las ejecutamos sin una conciencia clara de llevarlas a cabo, sino que hay algunas acciones que precisamente por su importancia requieren de una concentración consistente en dejar la mente en blanco, en pensar en otra cosa, no en una reflexión autoconsciente sobre la acción que realizamos; hacer lo contrario podría arruinar el propósito de la acción: “La autoconciencia tiene tanto de discapacidad como de capacidad. La pianista más consumada no es la más consciente de sus movimientos

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 38.

mientras toca. El mejor artesano puede no saber siquiera cómo trabaja. Con frecuencia, nos mostramos más habilidosos cuanto menos conscientes de nosotros mismos somos”.<sup>8</sup>

Por lo que respecta a la autoridad epistémica, de nuevo la propuesta de Gray puede caracterizarse como deflacionaria o indirecta; no se trata de negar radicalmente la capacidad cognoscitiva de los humanos y menospreciar la potencia de nuestras construcciones científico-técnicas, sino de poner en cuestión la noción fuerte de autoridad en el conocimiento que utilizamos cotidianamente en nuestras vidas. Apoyándose en algunos estudios sobre la teoría de la percepción, Gray aduce que gran parte de la información que adquirimos por medio de la percepción lo hacemos de forma inconsciente o subliminal: la fracción de información que pasaría por el tamiz de la conciencia sería mucho menor que el conjunto de información que tenemos, pero que no adquirimos conscientemente. Además, el sujeto no siempre sería el mejor juez sobre su saber.

En tercer lugar, en lo que se refiere a la autodeterminación práctica (nos proponemos acciones que realizamos de las que nos consideramos la causa agente) y la autonomía moral (como capacidad de dotarse de las normas y principios), Gray ofrece un doble argumento: una vía tradicional, metafísica podríamos decir (inspirada creo en Schopenhauer), y otra contemporánea e inspirada en la neurociencia.

Vayamos al primer argumento crítico: si aceptamos que las acciones dependen del sujeto, suponemos que la acción se sigue de su carácter, es decir, actúa según su forma de ser, de modo que la responsabilidad de la acción se trasladaría a la cuestión de si somos responsables de nuestro modo de ser. Y he aquí el punto de la polémica. ¿Hasta qué punto somos responsables por nuestro modo de ser? La genética, la educación, etc., marcarían unos límites a esa auto-responsabilidad del sujeto y por lo tanto, si no somos responsables de nuestro modo de ser, ¿cómo se nos puede exigir responsabilidad sobre el sentido de nuestras acciones?

La respuesta de Gray es el determinismo más radical. Por mi parte, creo que habría que considerar la responsabilidad como una atribución gradual, con lo que no se elimina la responsabilidad de cada uno sobre el propio modo de ser (ya que la personalidad no puede considerarse inmutable, como reconoce Gray siguiendo a Hume) y además, siguiendo a Schopenhauer,<sup>9</sup> en cualquier caso somos responsables de conocernos bien a nosotros mismos y no ponernos en situaciones que nos superan y en las que se nos pueden exigir responsabilidades que no somos capaces de asumir.

La segunda vía de argumentación contra la autodeterminación tiene que ver con algunas teorías neurológicas contemporáneas, en concreto, la hipótesis del neurólogo Benjamin Libet, según la cual nuestro cerebro inicia las descargas eléctricas conducentes a una acción medio segundo antes de que seamos conscientes de tomar tal decisión. En este sentido, nuestra conciencia tan sólo se limitaría a darle el *placet* a una iniciativa neurobiológica sobre la que no tenemos control consciente. No obstante, esta vía argumentativa ha sido objetada tanto por algunos neurocientíficos como por algunos filósofos de la mente (Dennett) y no quisiera detenerme en su análisis. Me limito a constatar la relevancia del argumento para la crítica de la capacidad de autodeterminación práctica del sujeto.

Finalmente, la crítica de Gray a la noción fuerte de subjetividad atañe al problema de la identidad personal. En este punto recoge la crítica humeana a la concepción cartesiana de la sustancia pensante. Frente a la idea de un sustrato que se mantiene inmutable a lo largo de toda la vida del sujeto, Gray propone una visión más dinámica de la identidad personal, de acuerdo con la cual los contenidos perceptivos, sensitivos, cognitivos y mentales en general

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>9</sup> Schopenhauer, A., “*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, I, p. 397.

no son permanentes sino fugaces (lo que choca con el fijismo del carácter según Schopenhauer). Como en otras de sus críticas, Gray combina la referencia a la filosofía clásica (en este caso la noción de la identidad de Hume) con algunas hipótesis científicas que reforzarían su argumentación (el neurobiólogo Francisco Varela).

Así pues, la crítica de la concepción del sujeto apunta sobre todo a una especie de “adelgazamiento” o deflación de esas cuatro características fuertes de autoconciencia, identidad personal, autonomía moral, autodeterminación práctica y autoridad epistémica. Quisiera ahora apuntar algunos detalles de la revisión a que somete Gray a algunos autores de la historia de la filosofía.

*c) Para una relectura de Nietzsche y Heidegger: la sombra de Schopenhauer*

En su crítica al humanismo, Gray recoge algunas influencias de lo que podría denominarse escepticismo antropológico, posición que pone en duda la distinción específica radical entre los humanos y el resto de los animales. Sin embargo, como he señalado, su argumentación conduce muchas veces del escepticismo moderado (Hume) al pesimismo radical (Schopenhauer) sobre la naturaleza humana.

Por una parte, Gray recoge la concepción humeana de la identidad subjetiva y la fundamentación natural (en la costumbre) de nuestras inducciones sobre el futuro, amén de otras tesis, pero, no obstante, creo que la figura de Schopenhauer es tratada por Gray como el antecedente central en la crítica del humanismo que él propone y lo considera como el primer gran crítico del humanismo.

En el caso de Schopenhauer, la temática del humanismo emerge en la oposición entre optimismo y pesimismo en metafísica. Curiosamente, la única mención del término “humanismo” en la obra schopenhaueriana se produce a propósito de la crítica a Rousseau por su concepción de la bondad original de los seres humanos y su perfectibilidad.<sup>10</sup> Toda esta polémica sobre optimismo y pesimismo se traduce en Schopenhauer no sólo en una perspectiva crítica de la metafísica leibniziana (definiendo el mundo como el peor de los posibles),<sup>11</sup> sino también en una concepción del ser humano en las antípodas de Rousseau («Incluso una mirada imparcial a la naturaleza del ser humano nos enseña que el golpear le es tan natural como el morder a las fieras o el embestir a los astados: es precisamente un animal que golpea [*ein prügelndes Tier*]»),<sup>12</sup> una concepción escéptica de la historia («El progreso es el sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo»)<sup>13</sup> y una teoría política (véase su actitud ante la revolución liberal de Frankfurt en 1848)<sup>14</sup> que el propio Gray define como liberal reaccionario,<sup>15</sup> todas ellas concepciones en las que Gray parece apoyar parte de sus argumentaciones.

Así pues, Schopenhauer concentraría las tesis que John Gray considera críticas con el humanismo. A partir de estos parámetros, Gray ofrece una reinterpretación de algunos filósofos contemporáneos entre los que quisiera destacar a Nietzsche y a Heidegger, porque la lectura de Gray, lejos de aceptar el tópico del supuesto antihumanismo de ambos, los presenta como adalides precisamente del humanismo.

<sup>10</sup> Schopenhauer, A., “*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, II, p. 681.

<sup>11</sup> Schopenhauer, A., “*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, *Werke, op. cit.*, pp. 677-678.

<sup>12</sup> Schopenhauer, A., “*Parerga und Paralipomena*”, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, I, p. 381.

<sup>13</sup> Schopenhauer, A., *Gespräche*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1972, p. 362.

<sup>14</sup> Schopenhauer, A., *Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier, 1987, p. 242.

<sup>15</sup> Gray, J., *Perros de paja, op. cit.*, pp. 49-50.

En su reinterpretación de Nietzsche, Gray apunta tres aspectos que le permitirían esbozar una posición humanista en su obra. En primer lugar, la reivindicación optimista del vitalismo, de la afirmación de la vida con todas sus consecuencias, incluida la crueldad y la negación de la compasión como sentimiento de debilidad. Esta afirmación vitalista estaría cargada de cierto optimismo respecto a la capacidad humana de lidiar con el sufrimiento, de crecer y mejorar gracias a ese incremento de potencia que radicaría en la afirmación de la vida. Este punto me permite pasar al segundo de los aspectos señalados: la esperanza en la superación de la humanidad por un ser literalmente “sobrehumano” o “superhombre”, *Übermensch*, noción que parece definirse por contraste con la humanidad actual y que precisamente por ello cabría preguntarse, aduce Gray, si no depende y si no reproduce de otro modo las esperanzas del humanismo clásico en un extremo aún mayor. Además, en tercer lugar, esta sobrehumanidad se daría en un futuro: el problema de la historia, las fases del nihilismo y su posible sentido es una constante en la obra de Nietzsche, tesis que para Gray constituye el núcleo del humanismo en tanto que secularización del cristianismo. La renuncia a encontrar un sentido en la historia, a la suposición de una futura superación o mejora de la humanidad, sería el principal requisito de la crítica al humanismo.

Ahora bien, si el vitalismo optimista, la figura del *Übermensch* y la teoría del nihilismo activo que superará el nihilismo reactivo del presente serían un lastre cristiano y humanista (apréciese la similitud con la lectura de Jaspers sobre Nietzsche y el cristianismo),<sup>16</sup> habría que reconsiderar también hasta qué punto la lectura que Gray hace de Schopenhauer omite los aspectos cristianos del pensamiento de éste (compasión, caridad, etc.) y que podrían lastrar su interpretación.

En cualquier caso, Gray aspira a ofrecer una reinterpretación de algunos críticos del humanismo en la que se muestre que aún están atrapados en los supuestos de éste y los reproducen de forma inconsciente. Su lectura de Heidegger apunta en esta dirección al señalar que su ontología de la existencia humana, pese a aspirar a superar la antropología filosófica, se nutre de supuestos como la distinción entre el mundo abierto de los humanos y el “mundo entorno” (*Umwelt*) de los animales que reproducen el prejuicio sobre la diferencia específica de los humanos.<sup>17</sup> He comentado anteriormente que la crítica de Heidegger al humanismo se basa en la insuficiencia de éste a la hora de valorar la dignidad humana: no es su racionalidad ni su indeterminación (sus posibilidades existenciales) lo que lo dignifica, sino su capacidad de replantearse la cuestión ontológica sobre el ser. Lo más sugerente de la relectura de Gray se refiere a la última época de Heidegger en la que éste entabla diálogo con otras tradiciones de pensamiento en las que el ser humano no ocupa un lugar tan central como en la tradición cristiana y europea; la aspiración a una meditación reflexiva que lograra la serenidad (*Gelassenheit*), como una liberación de lo afectivo y lo mundano, es apreciada por Gray como una especie de retorno de Heidegger a Schopenhauer.<sup>18</sup>

En definitiva, la reinterpretación que Gray ofrece de estos autores de la filosofía contemporánea está muy condicionada por el modelo de Schopenhauer como crítico del humanismo. Además, la tesis del pesimismo antropológico sobre la naturaleza humana, que Gray parece asumir veladamente de Schopenhauer, puede suponer la reproducción en negativo del prejuicio humanista de la perfectibilidad de la humanidad, es decir, la aseveración de la imperfectibilidad del ser humano *tout court*. Por tanto, la estrategia crítica

<sup>16</sup>Jaspers, K., *Nietzsche*. Introducción a la comprensión de su filosofar. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963.

<sup>17</sup>Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México D.F., FCE, 1971, p. 78.

<sup>18</sup>Gray, J., *Perros de paja*, *op. cit.*, p. 61.



puede volverse en su contra y hacerle recaer en el prejuicio universalizador y fijista que no encaja bien con su perspectiva evolutiva y crítica en biología. Quizá no estuviera de más adoptar una posición más escéptica que no pesimista (pues esto último no está reñido con cierto dogmatismo).

### 3. Conclusiones y reflexiones finales

Después de ofrecer este recorrido por la crítica al humanismo desde la perspectiva de Gray, y pese a la radicalidad de sus críticas, corre el peligro de verse atrapado en la propia red que quiere lanzar sobre su rival humanista.

En este caso, sus críticas parecen descartar el humanismo en general, pero cabría preguntarse si su planteamiento logra este rechazo total. Esta sospecha está alimentada por la tensión que antes he señalado: el pesimismo antropológico que deja entrever Gray, la sombra schopenhaueriana, si se quiere ver así, presupone una especie de esencia del ser humano, una naturaleza negativa. En este punto, sus críticas pueden adolecer del problema de presuponer una visión de la naturaleza humana para atacar y refutar la concepción del humanismo tradicional: con esto cometería precisamente uno de los defectos que le achacaría a su enemigo, la postulación de una esencia. En cierto modo, también hay que tener en cuenta que el pesimismo puede ser resultado de un cierto desengaño o decepción ante unas expectativas demasiado altas, con lo que sería resultado de un optimismo defraudado.

Sin embargo, Gray es consciente de que el reto del humanismo actual no está sólo en insistir en nuestra naturaleza animal, del ser humano sino además en las posibilidades que nos abre el desarrollo tecnológico para la educación y formación de los humanos.<sup>19</sup> Las consecuencias de ese progreso científico-técnico serían imprevisibles, podría esperarse cualquier cosa: el control sobre la cadena causal no estaría al alcance de la humanidad. Ante esta posibilidad, quizá no se trataría tanto de renunciar al marco conceptual del humanismo, como de replantearlo en nuevos términos. Con el humanismo ocurriría como con la filosofía en general: las críticas que inciden en sus excesos y sus debilidades contribuyen más a su actualización y su fortalecimiento que a su negación. El planteamiento de Gray, por tanto, pese a su intención rompedora y polémica, creo que ofrece más elementos para una nueva formulación de un humanismo escéptico, moderado y crítico que para una refutación definitiva del humanismo en general.

<sup>19</sup> Precisamente el último libro de Gray, *The Immortalization Commission*, trata sobre los intentos pseudocientíficos y místicos de superar el horizonte de la mortalidad en los siglos XIX y XX.

**Bibliografía:**

- Duque, F., *Contra el Humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
- Gray, J., *Falso amanecer*. Los engaños del capitalismo global, trad. de M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- , *Heresies: Against Progress and Other Illusions*, Londres, Granta Books, 2004.
- , *Perros de paja*. Reflexiones sobre los humanos y otros animales, trad. de A. Santos Mosquera. Barcelona, Paidós, 2008.
- , *Black Mass*. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia, London, Penguin, 2008.
- , *The Immortalization Commission*. Science and the Strange Quest to Cheat Death, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, versión de R. Gutiérrez Giradot, Madrid, Taurus, 1970.
- , *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México, D.F., FCE, 1971.
- Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fdez, Barcelona, Edhasa, 1989.
- Schopenhauer, A., *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich, Haffmanns Verlag, 1988.
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, trad. de Teresa Rocha, Madrid, Siruela, 2006.
- , *Has de cambiar tu vida*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2012.