

José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética

José Manuel Iglesias Granda

IFS-CSIC

E-mail: josemanuel.i.granda@csic.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.005

Recibido: 6 de enero de 2022

Aceptado: 15 de febrero de 2022

RESUMEN: Se pretende en este artículo rescatar las reflexiones acerca de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética desarrolladas por el filósofo español José Gaos entre los años 40 y 60 del siglo XX. Destacando, de esta manera, su carácter precursor en la materia. Estas reflexiones han de ser comprendidas en el marco de una muy determinada lectura de la modernidad, eminentemente crítica y de consecuencias antropológicas negativas.

PALABRAS CLAVE: Aceleración; cibernética; filosofía; Gaos; racionalidad moderna.

José Gaos: a critic of technocracy, acceleration, and cybernetics

ABSTRACT: The aim of this article is to rescue the reflections on technocracy, acceleration and cybernetics developed by the Spanish philosopher José Gaos between the 40s and 60s of the twentieth century. Thus, highlighting his precursor character in the matter. These reflections must be understood within the framework of a very specific reading of modernity, eminently critical and of negative anthropological consequences.

KEYWORDS: Acceleration; cybernetics; philosophy; Gaos; modern rationality.

1. Introducción

Es casi un tópico o lugar común la afirmación de que España nunca ha sido un país a la vanguardia de la ciencia y de la técnica. Y la verdad es que no es un tópico equivocado. La preocupación por la ciencia no apareció en nuestro país hasta finales del siglo XIX; y lo hizo de manera problemática. O sea, en forma de una polémica que enfrentó a dos facciones de intelectuales que debatían acaloradamente acerca de las razones de por qué en España no se había dado una eclosión de esta rama del conocimiento semejante a la acontecida en otros países europeos. Esta contienda pasaría en las páginas de nuestra historia con el nombre, como no podía ser de otra manera, de *Polémica de la ciencia española*¹.

No obstante, no debemos olvidar que efectivamente en torno a la segunda década del siglo XX se fue forjando una clase intelectual en España que, siendo del todo heterogénea, coincidía claramente en la vocación de equiparar a nuestro país con el resto de los europeos. También en lo que a ciencia se refiere. Esta vocación, muy arraigada en el institucionalismo, encon-

tró cauces políticos de realización en el proyecto democratizador de la II República. A ello hay que sumar el esplendor filosófico que se vivía en la Universidad Central; donde José Ortega y Gasset, ayudado por Manuel García Morente, sentó las bases de la a posteriori conocida Escuela de Madrid, de la que formarían parte nombres como María Zambrano, Julián Marías o Luis Recasens Siches entre otros².

De todos, José Gaos será el nombre con el que nos quedemos. Sin embargo, antes de introducirnos en su vida y en su obra, no podemos más que constatar que España –o la civilización iberoamericana en general– no fueron de primeras el espacio más propicio para experimentar y contemplar la magnitud de la ciencia y de la técnica, así como lo ambivalente de sus consecuencias. ¿Tiene sentido, pues, estudiar una filosofía de la tecnología en español? ¿Si lo tiene habrá de ser totalmente deudora de la experiencia en el extranjero de los españoles que la escribieron?

A mi modo de ver, hay un hecho clave que coloca a España de manera indirecta en la escena internacional y que le hace experimentar, en primera persona, las

¹ M. SUANCES, *Historia del Pensamiento Español Contemporáneo*, Síntesis, Madrid 2006.

² F. SERRANO MIGALLÓN, *La inteligencia peregrina*, FCE, México DF 2009.

consecuencias más dolorosas de la racionalidad tecnológica e instrumental, consolidada a raíz de la modernidad y de las revoluciones burguesas. Este hecho es la Guerra Civil, en lo que tuvo de antesala o prefiguración de la II Guerra Mundial –la mayor cristalización de la cara más amarga y oscura del proyecto ilustrado demo-liberal y progresista–.

En ese sentido, los intelectuales españoles que tuvieron la suerte de formarse fuera y de vivir el esplendor de la Edad de Plata, también tendrán la oportunidad de experimentar en el exilio hasta dónde los anhelos ilustrados camuflaban también la barbarie y el sufrimiento. Esto los llevará a desarrollar muy actuales reflexiones acerca de la modernidad, la racionalidad instrumental y sus más devastadoras consecuencias. Pudiendo establecerse, salvando las claras diferencias, algunos interesantes puentes entre sus ideas y las de otras corrientes filosóficas como la Escuela de Frankfurt –la cual, por otra parte, también se vio obligada a experimentar la persecución y el exilio–.

2. José Gaos y su crítica de la modernidad en el marco de la II Guerra Mundial

José Gaos no fue de los deportados que vivieron su exilio de manera traumática. Su condición de rector de la Universidad Central, sumada a la de discípulo del archiconocido Ortega y Gasset, hicieron que fuese recibido con todos los honores institucionales en México. País en el que, desde el principio, encontró unos recursos y una audiencia envidiables para desarrollar su proyecto intelectual. De esta manera, este pensador de orígenes asturianos llegó a acuñar el término *transtierro* para referirse a su situación.

Ahora bien, en lo que toca a este artículo, y concretamente a la originalidad de Gaos en cuanto crítico de la técnica en lengua española, cabe traer a colación un curso del autor, dictado entre 1943 y 1944, y fraguado en el periodo de la II Guerra Mundial. Ahí, Gaos intenta realizar una ontología del presente que le toca vivir a partir de una reflexión sobre los acontecimientos historiográficos que lo han propiciado. En este sentido, a poco que se avanza en la lectura del texto aparece una frase clave para comprender el diagnóstico que el *transterrado* pretende rea-

lizar de la modernidad. Somos –afirma Gaos– “Unos católicos irreligiosos por intermedio de la filosofía”³.

Nuestro filósofo parte de la observación de que la secularización es una de las notas características del presente. El hombre actual –heredero del moderno y consiguientemente del cristiano medieval– es una suerte de cristiano culturalmente hablando que ha perdido la referencia al otro mundo, a la alteridad divina. Las consecuencias de esto son mayúsculas para nuestro autor. La ausencia de Dios implica la desaparición de la intimidad personal y la disolución del individuo en la comunidad, en una comunidad que debido a la ausencia de barreras entre lo íntimo y lo público se vuelve totalitaria. No es difícil caer en la cuenta que Gaos está pensando en las derivas que la secularización moderna ha tomado en la Alemania nazi, la Italia fascista o la Rusia bolchevique. Lo reseñable es la identificación que hace entre la apertura a la trascendencia y las dinámicas de conformación del individuo –a sus ojos, instancia última de la apertura a lo divino y a la propia muerte⁴– y de la comunidad. La secularización

implicaría, por tanto, la desaparición de esas dinámicas y la transformación de la humanidad en una comunidad totalitaria basada en la publicidad; una comunidad donde el *todos* sustituye definitivamente al *cada uno*.

Si atendemos a la frase clave antes señalada, la filosofía –o sea, la razón– sería la causante de la pérdida de esa relación con el “otro mundo” tan relevante para Gaos. Ahora bien, nuestro filósofo es muy cauto a la hora de argumentar esta afirmación; y para ello se vale de una interesante crítica de la razón o de la filosofía. Por medio de esta crítica, Gaos lleva a cabo un ejercicio en cierta medida parecido al que también se propone Heidegger (1994) a lo largo de la década de los cuarenta⁵. Gaos busca poner a la razón en su lugar, superarla (*Überwinden*) en tanto en cuanto intentar salir de su cerco o sombra; no con el fin de renegar de ella o de abolirla, pero sí con el de investigar su naturaleza y sus límites, con el de diagnosticar sus más dañinas consecuencias y, así, tratar de sobreponerse de ellas.

Gaos lleva a cabo esta tarea a partir de un análisis fenomenológico de la razón filosófica. Desde ahí, el

³ J. GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, trabajo inédito.

⁴ *Ibid.*, 51.

⁵ M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona 1944.

filósofo asturiano cae en la cuenta de que la razón se fundamenta en un ejercicio –forzado– de abstracción por medio del cual se pone el foco de la atención en la intuición de esencias y evidencias, dejando de lado al conjunto del sujeto... al hombre de carne y hueso por decirlo con Unamuno. De esta manera, la razón se auto-limita dejando de lado no solo al resto del sujeto sino también a los otros, que pasan a convertirse en meros objetos suyos⁶. Así pues, podemos decir que el ejercicio gaosiano sigue teniendo grandes paralelismos con la labor heideggeriana, quien en *Época de la imagen del mundo* (2018)⁷, estudia precisamente cómo la evolución de la racionalidad occidental –la metafísica en palabras de Heidegger– desemboca en el sujeto cartesiano y en la limitación de la realidad a lo evidente para ese mismo sujeto.

La razón filosófica se fundamenta en sí misma, a sí misma, fundamentando todas las demás cosas, al auto limitarse rigurosa, absolutamente, a ser intuición atendida a su propia evidencia⁸.

Ahora bien, lo que nos interesa realmente son las consecuencias

de esta racionalidad moderna sobre las personas en general y la sociedad en particular. Precisamente, eso es lo que también preocupa a Gaos. El inmanentismo moderno sustentado en la razón y en su pleno dominio (racionalismo) sobre todas las esferas de la vida implica, para nuestro autor, la desnaturalización del ser humano en su vertiente tanto individual como comunitaria. Por tanto, nuestro filósofo descubre así una cara oculta en el proyecto emancipador moderno; sus anhelos de liberación y humanismo esconden también unas consecuencias alienantes y deshumanizadoras. Consecuencias que se manifiestan sin ambages en los acontecimientos bélicos del siglo xx. Gaos –que todavía no conoce la barbarie de Auschwitz– ejerce pues de maestro de la sospecha, de crítico o *dialéctico de la Ilustración*; conectando, de esta manera, el totalitarismo y sus funestas derivas con la misma racionalidad occidental moderna, santo y seña de la Ilustración y de los regímenes democráticos occidentales.

Pero Gaos va aún más allá. Nuestro filósofo se pregunta también por las causas de ese predominio de la racionalidad moderna aun cuando de por sí implica un esfuerzo de abstracción por parte del sujeto. En este sentido, nuestro

⁶ GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, 153.

⁷ M. HEIDEGGER, *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid 2017.

⁸ GAOS, *Curso de Metafísica de 1944*, 155.

autor volcará la mirada a la ciencia y a la técnica; señalando cómo detrás de estas últimas subyace un afán de manejo de la naturaleza física y humana. A su juicio, es la *soberbia* la que impulsa al hombre a encumbrarse como dueño y señor de todo y de todos, encontrando en la eficiencia de la razón tecnocientífica el aliado más eficaz. El juicio de la ciencia que Gaos lleva a cabo en este curso es altamente severo. Su irrupción implica, a su modo de ver, la deshumanización del hombre y su regresión al ámbito de la materia, de lo puramente físico⁹.

Podría decirse, pues, que para Gaos la racionalidad moderna —y la ciencia y la técnica como sus más evidentes cristalizaciones— más que emancipar al hombre ha servido para convertirlo en siervo de sus propios impulsos, esto es, para hacerle retornar a su más primitiva animalidad. De esta manera, y diciéndolo en pocas palabras, tenemos que lo más sublime de la cultura y la civilización se torna en instrumento para la deshumanización y la barbarie. Con esto, ¿es Gaos un reaccionario? ¿Ansía un retorno a la cristiandad medieval, aquel periodo en el que ausentes la racionalidad filosófica y científica primaba el

fideísmo? A mi modo de ver no lo es, sino que más bien su pensamiento —y concretamente este curso— ha de entenderse como un “momento crítico” o dialéctico que trata de ajustar cuentas con la modernidad occidental a la vista de sus derivas, y de salvaguardar a la humanidad y a lo propiamente humano atendiendo a la totalidad de su ser y de su historia. Más que seguir, pues, los dictámenes reduccionistas de la razón, Gaos propone fijar la atención en lo específicamente humano (las *exclusivas del hombre*) ... aunque sean irracionales o irreductibles a evidencias y certezas. Solo desde esa perspectiva puede instaurarse una suerte de “momento constructivo” en la filosofía. “Momento” que implicaría la deconstrucción del discurso racional dominante en busca de las reliquias de religión o de religiosidad, auténticas garantes de lo exclusivamente humano a pesar de —o precisamente por— escapar de lo apresable o dominable por la razón. En pocas palabras, podemos afirmar que la crítica de la modernidad que Gaos efectúa en este texto se resume en la siguiente frase: el hombre se desnaturaliza y deshumaniza al racionalizarlo todo, incluida su propia exclusividad.

⁹ *Ibid.*, 184

3. Mecanización y desaparición de “lo exclusivo” humano

Casi treinta años más tarde, Gaos desarrollará con más detalle estas ideas en uno de sus libros principales: *Historia de nuestra idea del mundo*. De nuevo, en este trabajo, el autor vuelve a manifestar un claro intento de realizar una ontología de su presente; a partir de una interpretación crítica de la razón moderna y de un intento de trazar una genealogía de la misma partiendo de la Edad Media. Aquí Gaos desarrollará con más detenimiento los principales hitos culturales que fueron prefigurando y consolidando la modernidad; centrándose de manera especial en la pareja formada por Galileo y Maquiavelo.

En esta obra tardía, sigue presente con gran fuerza aquella idea desarrollada en el curso de 1944; la racionalidad moderna implica una regresión del hombre a sus dimensiones más puramente animales y materiales. No obstante, ahora Gaos ofrece una explicación más profunda de este hecho. Así pues, nuestro intelectual pone el punto de mira en la reducción del conocimiento al paradigma científico-natural, según el cual la realidad es únicamente “lo formulable matemáticamente de

los fenómenos físicos”¹⁰. Lo cual implica que solo será considerado como real aquello que pueda reducirse en términos de movimiento mecánico.

Esta reducción de la realidad a lo mecánico estaría a la base de la regresión del hombre al estadio físico –el único totalmente matematizable– y, consiguientemente, de la primacía de aquellas dimensiones cuyas que se corresponden con esa dimensión. Y es que el nuevo paradigma epistemológico no solo implica la supresión de aquellos aspectos no matematizables o mecanizables de la existencia, sino también el predominio e incentivo de las que sí lo son. Se produciría así una transmutación de la naturaleza humana, un nuevo género homo, cuya forma de estar en el mundo y de relacionarse con él se basaría exclusivamente en la mecanización y matematización. Ahora bien, y esto tampoco es nuevo con relación al curso anterior, el predominio de esta nueva racionalidad no es inocente; sino que descansa precisamente en su efectividad para controlar, transformar y explotar el mundo natural y humano.

¹⁰ J. GAOS, “Historia de nuestra idea del mundo”, en *Obras Completas XIV*, México DF 1994, 445.

La modernidad tiene claras connotaciones fáusticas para Gaos. Implica un endiosamiento del hombre, que por medio de su actividad frenética busca demostrar y demostrarse que es el único dueño del mundo. Del mundo de aquí y ahora; ya que cualquier dimensión trascendente quedaría, de primeras, desterrada del nuevo paradigma del saber y el actuar. Ahora bien, si el personaje de Goethe había hecho un pacto con el diablo para alcanzar su fin, el hombre moderno a quien recurre es a la técnica. Ahora ya no es el diablo el que “maquina” contra la humanidad, sino que es la propia humanidad “maquinizada” y “mecanizada” —gracias al efecto diabólico de la técnica— la que se precipita por sí sola a su desastre¹¹.

La reducción de todos los aspectos de la vida humana al movimiento de móviles en el espacio (movimiento mecánico) implica, para Gaos, una transmutación de gran relevancia en el orden de lo cualitativo y de lo cuantitativo. Si la única dimensión considerable es el movimiento mecánico, la única cualidad a tomar en consideración será la efectividad de ese movimiento. O sea, su rapidez. Este hecho hace, a ojos de

nuestro filósofo, que la tecnificación penetre todas las esferas de nuestra vida. No obstante, no cabe engañarse; si penetra en la vida, lo hace porque antes se ha dado la transmutación en el plano del conocimiento y de las ideas. Así pues, no es que lo cuantitativo destierre o elimine del mapa a lo cualitativo; sino que lo cuantitativo pasa a ser el paradigma de la cualidad. La raíz de la presencia constante de artefactos con una misión vehicular reside precisamente en esta transposición de términos y es, para Gaos, la cristalización más evidente de una cultura que confunde la aceleración de los procesos con la perfección cualitativa.

En resumidas cuentas, el giro operado por Galileo sobre la manera que el hombre tiene de comprenderse a sí mismo y de comprender su presencia en el mundo es, para Gaos, la condición de posibilidad de la tecnificación. No habría tecnificación si antes no se hubieran sentado las bases para ello, si la cuantificación de la existencia no hubiese permeado en el núcleo de lo humano. A sus ojos, es posible la sustitución del hombre por la máquina porque éste ya no aporta nada diferente con relación a ella. O afinando más, porque nuestra civilización ya no busca aquello que el hombre aportaba y,

¹¹ *Ibid.*, 679.

por ello, le sirve con lo que la máquina hace a una velocidad más elevada¹².

Vuelven a aflorar por tanto las ideas del texto del 1944. El hombre moderno se caracteriza por haber dejado de lado sus “exclusivas”, o sea, aquello que le hacía genuino y diferente con relación a todo lo demás. El movimiento de la vida se reduce al de la pura materia... de tal forma que pareciera como si el hombre fuese víctima de una suerte de impulso de muerte –diciéndolo con Freud– que le hiciera tender fatídicamente a la realidad material que le precede y de la que procede, olvidando todo aquello que le hace distinto de ella. Pero no solo es cuestión de la mecanización. Esta desaparición de “lo exclusivo” humano es una tendencia constante en todas las manifestaciones culturales de la modernidad. El darwinismo, el freudismo, el voluntarismo, el materialismo... no han hecho más que poner sobre la mesa –razón en mano– que el hombre no es más que materia y que a la materia ha de volver. Se da pues una “preferencia por las verdades, las ideas deprimentes del hombre”. O, dicho de otra manera, la razón por sí misma cuando se propone aprehender y comprender el con-

junto de lo humano no es capaz más que de devaluarlo o empequeñecerlo. Parece que Gaos nos está diciendo que la racionalización de lo humano –tan exclusivo y sensible que solo puede ser acogido cuando *se da*– implica su necesaria perversión.

De esta manera, del anonadamiento de lo humano se transita al señorío de la tecnocracia, que con poder incuestionable gestiona, ordena y explota a la realidad y al hombre. De nuevo aquí resuena Heidegger (1994) y su concepción de la esencia de la técnica moderna (*das Gestell*) como la planificación y ordenación de la realidad en forma de “existencias” (*Bestände*) siempre dispuestas para su consumo y utilización. Así pues, el hombre vaciado de su exclusividad se convierte en un mero engranaje de un sistema totalmente ciego que no controla y que, volviendo al juego de palabras gaosiano, maquina eficazmente contra él. Si la humanidad se había caracterizado, según Gaos, hasta el momento, por vivir de acuerdo con una idea del mundo que impregnaba y definía todas sus manifestaciones vitales y culturales, ahora se da un tiempo de ceguera... ante el cual Gaos se pregunta si no procederá de que la vista ha dejado de ser el senti-

¹² *Ibid.*, 674.

do primordial del hombre pasando ahora a ser sustituida por el tacto; el sentido ciego de la manipulación y transformación ciega de la materia.

4. Crítica de la aceleración y de la cibernética

El conjunto de estas ideas lleva a Gaos a posicionarse ante dos fenómenos contemporáneos suyos que a día de hoy revisten, si cabe, todavía una mayor actualidad. Estos son la aceleración inherente a la vida moderna y la cibernética. Las agudas observaciones que nuestro intelectual desarrolla con relación a estas cuestiones le convierten en todo un precedente para las múltiples reflexiones filosóficas que se han venido desarrollando hasta la fecha.

Con relación a la aceleración, el núcleo de su crítica radica precisamente en la mecanización de todos los aspectos de la vida humana de la que venimos hablando. La reducción de la existencia humana a lo meramente mecánico implicaba una transmutación en el orden de lo cualitativo y lo cuantitativo; de tal manera que lo segundo se convertía en paradigma de lo primero subsumiendo así cualquier cualidad de

otro orden. Esto traía consigo, a su vez, la eclosión de una cultura que hacía equivaler la perfección cualitativa a la aceleración de los procesos; produciendo, de esta manera, la constante de la opción del ser humano por la aceleración en lugar de por el retardo.

Nuestro filósofo analiza cómo en la vida moderna la aceleración se ha naturalizado de tal manera que parecería ciencia ficción el pensar un mundo donde todo transcurriese lentamente o sin prisa. Sería impensable volver a unas comunicaciones a velocidades inferiores a las que nos permiten los automóviles o los aviones al igual que también lo sería una economía ralentizada y enfocada única y exclusivamente en las necesidades humanas básicas de alimentación, vestido y vida digna. Ya está en el ADN del hombre moderno el viajar casi instantáneamente de un lugar a otro del globo, lo mismo que lo está el lidiar continuamente con nuevas necesidades creadas *ex nihilo* por los medios de comunicación de masas, en aras a alimentar una economía basada en la producción creciente y el “desarrollo ilimitado”¹³. Pero no

¹³ J. GAOS, *Obras completas XV. Discurso de filosofía. De antropología e historiografía. El siglo de esplendor en México*, UNAM, México DF 2009, 311-317.

solo eso, hoy tampoco nos conformaríamos ya con hacer operaciones matemáticas con lápiz y papel sin recurrir a la calculadora o con escribir un artículo a bolígrafo sin recurrir a una máquina de escribir. Y no nos lo podemos imaginar, a ojos de Gaos, porque una de nuestras mayores preocupaciones inconscientes es la de no perder el tiempo.

No es que Gaos reniegue de los avances técnicos y de las ventajas que indudablemente proporcionan a la humanidad; lo que nuestro intelectual hace es tratar de apuntar a las consecuencias antropológicas y filosóficas del tipo de uso que hacemos de ellos. Y es que la cuestión no es ya que los avances técnicos nos permitan una vida mejor, sino que nos sumen en un desenfreno de velocidad y aceleración que nos conduce a vaciar de significación muchas de nuestras experiencias más genuinas y enriquecedoras. La aceleración que penetra en todas las dimensiones de nuestra vida gracias a la técnica nos aleja de esos procesos intensos, lentos y paulatinos que cultivan nuestra vida interior. Por el contrario, nos convierte en amasijos de pasiones superficiales que no

llegan a penetrar lo más mínimo en nosotros¹⁴.

En ese sentido, el filósofo asturiano se pregunta –y he aquí el núcleo de su crítica– acerca del porqué de nuestro miedo a perder el tiempo... acerca del significado último de la expresión “perder el tiempo”. ¿Por qué vivimos obsesionados por acumular emociones superficiales y somos tan reacios a vivir experiencias profundas y duraderas? ¿Por qué nos cansamos tan rápido de todo que nos vemos obligados a picar constantemente en el anzuelo del consumismo y la producción desenfrenada?

A sus ojos, hay opción moral e incluso metafísica detrás de todo esto. Y esta radica en la dimensión fáustica del hombre moderno. El hombre moderno, para Gaos, es el primero que hace del movimiento en cuanto tal su propio hogar. El primero infatigable y que, consecuentemente, ya no busca el descanso y el reposo ni en esta vida ni en ninguna otra. Por eso, ya no necesita de Dios ni le asusta la idea de una actividad frenética e infinita¹⁵; sino que ese frenesí constituye, más bien, la única forma de eternidad que

¹⁴ *Ibid.*, 677.

¹⁵ GAOS, “Historia de nuestra idea del mundo”, 441.

ansía... una eternidad que él mismo puede procurarse estirando el tiempo a base de llenarlo con el mayor número posible de actividades y emociones.

Gaos contrasta de forma muy gráfica esta manera moderna de entender la vida con la clásica cristiana del *homo viator* o la vida como viaje. Esta segunda implicaba comprender la existencia como un trayecto hacia una meta. El trayecto debía ser vivido con intensidad de tal forma que sirviese como preparación para la meta; mientras que la meta constituía un fin último en sí misma capaz de satisfacer todos los anhelos y deseos que hubiesen quedado insatisfechos en la preparación que constituía el trayecto. Sin embargo, la vida moderna implica a su vez la anulación del trayecto y de la meta. El hecho de buscar acumular el mayor número de metas posible hace que éstas no se disfruten o vivan como lo que son, sino de manera transitoria y superficial. Por otro lado, la acumulación de metas implica necesariamente la progresiva reducción –hasta su desaparición– de los trayectos. De tal manera que, si seguimos con el paralelismo del viaje, el hombre moderno sería un viajero que no se para en las metas y que recorre los trayectos a una velocidad que prácticamen-

te los anula. En palabras de nuestro filósofo:

es como un velocísimo satélite lunar, lunático, loco... no humano –puramente maquina, mecánico, material– como ya habíamos encontrado, partiendo de la simple mecanización de los movimientos orgánicos¹⁶.

Resumiendo, la aceleración inherente al hombre moderno (fáustico) redundará en la degradación de la vida humana misma en lo que tiene “exclusivo” y particular. Pasa de ser un trayecto o un viaje hacia una meta a constituirse en uno hacia su propia auto-aniquilación¹⁷.

Por otro lado, Gaos dedica también interesantes esfuerzos a analizar el –por aquel entonces incipiente– fenómeno de la cibernética. Al igual que en el caso de la aceleración, nuestro filósofo sitúa la raíz de la cibernética en la mecanización inherente al hombre moderno; ahora bien, en este caso, especialmente centrada en la vida mental de los individuos. Si los artefactos implicaban la cuantificación de la dimensión corporal, la cibernética hace lo propio con la dimensión comunicativa y mental. Sus principios

¹⁶ GAOS, *Obras completas XV*, 679.

¹⁷ *Ibid.*, 681.

fundamentales implican, a ojos de Gaos, la mecanización de la comunicación humana y su consecuente degradación. Los procesos humanos de comunicación se tornan impersonales a la vez que todas sus manifestaciones particulares son clasificadas en función de lenguajes artificiales pre-establecidos. Nuestro filósofo nos presenta así un diagnóstico similar al que poco después definirá Habermas (2009) como erosión de la dimensión social y comunicativa bajo la presión de la dimensión técnica¹⁸.

Por lo tanto, la cibernética tiene, para Gaos, una dimensión política importante. La regulación de mensajes en función de técnicas y diálogos prestablecidos afecta tanto a la esfera individual como a la colectiva. De esta manera, si la información abarca toda la cultura y la sociedad, la cibernética puede definirse como una disciplina de control universal. En este sentido, el español reflexiona acerca de las ideas de Norbert Wiener –el padre de la cibernética– y alerta acerca de las peligrosas y deshumanizantes conse-

cuencias que supondría el hecho de que la cibernética subsumiese el ámbito político, constituyéndose en una suerte de “máquina de gobernar” capaz de sustituir a las decisiones humanas.

5. Conclusiones

José Gaos fue un filósofo prolífico y, desgraciadamente, muy poco conocido. Este trabajo trata de rescatar una de las vertientes de su obra menos estudiadas: la crítica de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética. El *quid* del posicionamiento gaosiano con respecto a estas cuestiones radica en la lectura crítica que el filósofo hace acerca de la razón moderna y de sus consecuencias deshumanizadoras. Concretamente, como se ha puesto de manifiesto, Gaos apunta a la mecanización como raíz de un proceso de progresiva degradación de “lo exclusivo” humano. Proceso que cristalizaría, a sus ojos, en la aceleración incontrolada e irreflexiva característica de las sociedades contemporáneas y en el auge de la cibernética tanto en el ámbito privado como en el de la decisión política.

Todo ello nos permite concluir señalando a Gaos como un precursor temprano de reflexiones de gran actualidad para nuestras

¹⁸ J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 2009; A. SÁNCHEZ CUERVO, “José Gaos y la crítica de la técnica”, en S. SEVILLA (ed.), *Filosofía y vida: debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013.

sociedades. Motivo, sin duda, suficiente para continuar estudiando su figura; no solo en lo relativo a su papel como traductor o profesor sino también como autor de una obra original y poliédrica abarcadora de múltiples temáticas e intereses. ■