

Gaos intérprete de la crisis de la Modernidad como totalitarismo

Gaos interpreter of the crisis of Modernity as Totalitarianism

Sergio SEVILLA SEGURA

Universitat de Valencia

Sergio.Sevilla@uv.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.13>

Recibido: 25/01/2017
Aprobado: 15/02/2017

Resumen: Este artículo investiga, especialmente en los materiales inéditos del archivo de Gaos, la noción de totalitarismo como diagnóstico de su época. Gaos considera que a la modernización como proceso de laicización, tecnificación y degradación del sujeto y del vínculo social, se añaden los efectos de la guerra civil, el nazismo, el estalinismo, y el diagnóstico orteguiano de la “rebelión de las masas”; con ello, el totalitarismo, adquiere un alcance antropológico más que político.

Palabras Clave: Gaos, Modernidad, totalitarismo, crisis, filosofía contemporánea, tecnología, publicidad

Abstract: This paper inquires —studying especially the unpublished notes preserved in his archive— into José Gaos’s concept of totalitarianism as a diagnosis of his own time. Gaos considers that the effects of civil war, Nazism, Stalinism, and Ortega’s thesis of the “revolt of the masses”, must be added to modernization as a process of generalization of laicism, technique, and loss of value of the subject and of social ties. So widened, totalitarianism becomes an anthropological notion, rather than political.

Keywords: Gaos, Modernity, Totalitarianism, crisis, contemporary philosophy, technology, publicity

La lectura de dos textos de José Gaos puede dar la impresión de adentrarnos en nuestro tema, si bien éste tiene un centro difuso, conceptualmente hablando.

El primer texto pertenece al inédito *Curso de metafísica* y contiene la afirmación taxativa: “La modernidad inmanentista ha desembocado en nuestros días en el totalitarismo”¹. Un segundo texto, un poco menos escueto, dice: “El inmediato futuro no puede ser mas que la eliminación del marxismo como solución extremista del problema social del hombre contemporáneo. El problema es social. El error ha consistido en creer que la solución tenía que ser socialista —esto es, extremar el problema”².

Ambas tesis apuntan a lo que, para Gaos, fue sin duda un diagnóstico de su época. Pero ese diagnóstico puede verse desde el extremo más particular de la experiencia propia de cada individuo; Gaos afirma, en una de sus notas, que “la mejor manera de ‘definir’ el totalitarismo es puntualizar su entrada en (la vida de) cada uno de nosotros”. Y pasa a interrogarse: “¿Cómo lo noté yo —con toda precisión? Cuando me encontré con que por mis ideas y acción políticas y aún profesionales y religiosas corría el peligro de perder la vida y cuando lo corrí efectivamente y perdí una serie de derechos adquiridos. Cuando supe que elección de carrera y estado podían ser objeto de imposición estatal”³.

La apariencia de estar pensando una experiencia del totalitarismo como tema se ve reforzada al recordar que su autor participó en la guerra civil española como militante del Partido Socialista Obrero Español; y que fue Rector de la Universidad Complutense al menos hasta finales de 1938, en las inmediateces físicas del frente. Sin embargo el esfuerzo de pensar filosóficamente la experiencia de Gaos se hace difuso por dos motivos; por una parte, la falta de concreción real hace difícil entender algunos de sus ejemplos; pongo por caso el de que para Gaos pudiera ser una imposición política la elección de carrera o de estado; por otra, la casi completa ausencia de una filosofía política ordenada en los veintitantos volúmenes de sus *Obras Completas*. De hecho, ese espacio biográfico y teórico se encuentra ocupado por lo que llama una “ontología de mí mismo”, que tiene como estructura profunda la confrontación entre el catolicismo familiar y la lecturas de

¹ Gaos, J., *Curso de metafísica*, mecanografiado, p. 15.

² Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 790.

³ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9B, RN 2780/904-906, p. 906.

Balmes, por un lado; y el encuentro, inicialmente deslumbrante, con la filosofía europea contemporánea a través de Morente, Zubiri y, sobre todo, Ortega, por otro. A comienzos del exilio, siente llegado el momento de una filosofía propia, que entiende como una filosofía de lo propio, y que caracteriza afirmando: “la filosofía que debo hacer es: una cierta reflexión sobre mí mismo –en relación con los demás- o una cierta reflexión sobre aquellos de los que me encuentro siendo un caso particular”⁴. El tema se centra al formularse como una “ontología del moderno”, lo que evoca resonancias europeas; sin embargo, la cuestión se hispaniza cuando Gaos concreta: “Este curso va a ser, pues –mi filosofía es–, un esfuerzo de reflexión sobre el ser católico-filósofo o filosófico-irreligioso de mí mismo, de ustedes, del *moderno*...”⁵. Parece entonces que lo que Gaos considera ontológicamente central, en sí mismo y en sus lectores coetáneos, es el hecho de haber transitado, por vía filosófica, del catolicismo a la irreligiosidad. Leído como una peripecia definitiva de nuestra sociedad de esas décadas, lo moderno parece consistir básicamente en un proceso de laicización o, por entroncar con el precedente weberiano, de “desencantamiento del mundo”. Y el problema que ello plantea, y a cuya trayectoria no ha sido ajena la guerra civil, es el de la posible conexión entre el proceso de modernización, iniciado en España en las décadas anteriores a 1936, y la emergencia social del totalitarismo como fenómeno.

Retomaré su crítica de la modernidad más adelante; pero antes, quisiera encuadrarla brevemente en la noción misma de totalitarismo como concepto político problemático. Seguramente desde antes del pacto germano-soviético de agosto de 1939 apareció la tentación ideológica de buscar rasgos comunes, en las ideas o en las prácticas, de quienes se oponían a la democracia liberal. Para ello era preciso pasar por alto dos rasgos diferenciales de relevancia; en el terreno de las creencias, el marxismo era heredero de cierta ilustración, especialmente de la que había producido el *Contrato social*, y luchaba por inscribirse en la tradición inaugurada por la Revolución francesa. El nazismo, en cambio, procedía de una llamada “revolución conservadora” cuyo eje consistía en su oposición al lema de “Libertad, Igualdad, Fraternidad” de la revolución francesa, y en el más completo rechazo de la Ilustración europea. El segundo rasgo diferencial se refiere al proyecto económico sostenido por cada uno de ellos: estatalizador el totalitarismo marxista, respetuoso del carácter privado del capital el nacionalsocialista. La dificultad de pensar conceptualmente el totalitarismo reside, a mi modo de ver, en la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿Cómo definir un concepto político que aspira a pensar la conjunción de esos dos regímenes políticos, sin incluir en la definición común ni las creencias respectivas, ni los programas económicos que proponen, especialmente después de la crisis de 1929?

Un breve repaso a las maneras filosóficas de acercarse al tema del totalitarismo nos ayudará a leer con más provecho la elaboración de Gaos.

A pesar de la preferencia que se concede, con buenos motivos, al análisis de Hanna Arendt, que en este mismo volumen analiza Ricardo Tejada, me parece útil tener en cuenta dos intentos anteriores, representados por Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*; y en los años 40 por Adorno y Horkheimer. Naturalmente, no puedo hacer más que una brevísima referencia que, no obstante, me parece necesaria para delimitar la posición de Gaos.

⁴ Gaos, J., *Curso de metafísica*, mecanografiado, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p.4.

El análisis de Popper tiene ventajas desde la perspectiva del historiador, puesto que introduce la cuestión del totalitarismo en un sentido amplio de lo político. Concede una función central al pensamiento filosófico, sin inscribirlo en un periodo breve: Platón, Hegel y Marx son sus temas de estudio; pero, como afirma en el Prefacio: “En el libro no se hacía mención explícita ni de la guerra ni de ningún otro suceso contemporáneo, pero se procuraba comprender dichos hechos y el marco que les servía de fondo”⁶. Por su época de redacción –de 1938 a 1943– es exactamente contemporáneo de los textos de Gaos de los que voy a ocuparme. De hecho, coinciden a grandes rasgos en dos elementos estratégicos: la conexión del totalitarismo con determinados desarrollos del racionalismo filosófico, y la consideración del “historicismo” –no siempre en sentido unívoco– como enemigo de la sociedad abierta “que pone en libertad las facultades críticas del hombre”. Cabe ver también alguna coincidencia en la oposición de la “sociedad abierta” a una “sociedad tribal” o “cerrada” con su “sometimiento a las fuerzas mágicas”⁷, que Gaos, en determinados aspectos entiende también como una regresión al primitivismo; en otros, en cambio, su crítica a la racionalidad, y su apelación a los sentimientos, le distancian mucho de la posición de Popper.

La comparación entre las dos posturas aclara determinados posicionamientos peculiares. El más importante, sin duda, es la valoración del proceso de la Modernidad. Popper entiende que nuestros “conflictos no son sino los residuos de la que constituye, quizá, la más grande de todas las revoluciones morales y espirituales de la historia: de un movimiento iniciado tres siglos atrás, que responde al anhelo de incontables hombres desconocidos, de liberar sus propios seres y pensamientos de la tutela de la autoridad y el prejuicio: la empresa de construir una sociedad abierta que rechace la autoridad absoluta de lo establecido por la mera fuerza del hábito y de la tradición, tratando, por el contrario, de preservar, desarrollar y establecer aquellas tradiciones, viejas o nuevas, que sean compatibles con las normas de la libertad, del sentimiento de humanidad y de la crítica racional”⁸.

No es necesario entrar en comparaciones para darse cuenta de que las respectivas valoraciones de la Modernidad son casi opuestas. El rasgo que más claramente los diferencia es la valoración del método científico y de la democracia como modos de pensar y hacer, que reconocen el falibilismo y oponen a la violencia un procedimiento institucionalizado de resolución de los conflictos. Desde mi punto de vista, no deja de llamar la atención que el liberalismo de Gaos no vaya acompañado de una reflexión sobre las virtualidades de la democracia como régimen político.

La posición de Adorno y Horkheimer en *Diléctica de la ilustración* tiene mayores afinidades puesto que desde el comienzo interpretan el proceso como una aporía, la de “la autodestrucción de la Ilustración”⁹. El carácter no estrictamente político del diagnóstico de Gaos también es coincidente con el enfoque que Adorno y Horkheimer realizan de una realidad que, más que coincidir con el totalitarismo, lo engloba y lo explica; me refiero al proceso que diagnostican como “evolución hacia la integración total” o “la marcha hacia el mundo administrado”¹⁰.

⁶ Popper, K.P., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981, p.11.

⁷ *Ibid.*, p.15.

⁸ *Ibid.*, p.12.

⁹ Adorno, T. W.; Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007, p.13.

¹⁰ *Ibid.*, p.10.

La idea de sociedad administrada, abarcando desde el “pensamiento ciegamente pragmatizado”¹¹ y la instrumentalización de la ciencia hasta “el proceso global de producción” y la “ideología”, en la que denuncian una recaída en la naturaleza y la producción de mitología, coincide con las notas de Gaos en la voluntad de un diagnóstico que no se detiene en los límites del sistema político, y atraviesa la realidad social entera y sus representaciones intelectuales¹².

La diferencia, además de los distintos niveles de teorización de la sociedad anómica y funcionalizada, estriba en la estrategia teórica de salida. Mientras Gaos espera una revolución espiritual de raíces más profundas que el racionalismo, Adorno y Horkheimer ven taxativamente que “si la Ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre ese momento regresivo, firma su propia condena”.

La reflexión de Gaos sobre el totalitarismo

Una anotación fechada por Gaos el 3 de diciembre de 1943, y después tachada, comienza afirmando: “El hecho histórico más relevante de nuestros días es el ‘totalitarismo’ (...). La guerra está decidiendo, no simplemente de nuestro destino, de nuestra vida (...): la guerra está decidiendo de *nosotros*, de nuestro ser mismo”. La radicalidad y la contundencia no son involuntarias; pero llama más la atención que “totalitarismo” no sea sólo un fenómeno político, sino, como veremos, toda una organización de nuestra forma de vida. Sólo así se entiende que Gaos añada: “Hay razones para afirmar que el totalitarismo no pasará con ella (se refiere a la guerra) –que llegará a términos muy posteriores a ella, como viene de orígenes muy anteriores a ella”¹³. El totalitarismo es un fenómeno más profundo que la política desde la perspectiva radical de la vida, e históricamente más duradero que la guerra misma, precisamente porque la propia política es un elemento instrumental en la constelación social totalitaria.

Antes de adentrarme en la imagen histórica del fenómeno que insinúan las notas de Gaos, quiero señalar que el hecho de que, una vez escrita la nota que acabo de leer, haya sido tachada, nos obliga a ser cautelosos a la hora de asignar un sentido más o menos preciso a estos textos inacabados e inéditos por el autor, en general; y, más aún, cuando sus dudas le llevan a intentar suprimirlo mediante una tachadura. Sólo podremos calibrar el valor y el alcance de los textos así obtenidos cuando hagamos visible su coherencia con las posiciones teóricas de los textos publicados y, en particular, de las obras mayores del autor. Dedicaré a esto la segunda parte de esta intervención.

Las notas de Gaos sobre el totalitarismo son tan abundantes como esquemáticas y reiterativas, de modo que hacen pensar en meras indicaciones para que el conferenciante desarrolle verbalmente sus ideas. Por empezar por una anotación comparativamente articulada, tomaré este esbozo de definición: “La mecanización del hombre es la condición de su sustitución por la máquina... Esta enseñanza me pareció después aplicable al totalitarismo: una previa conversión del hombre en público fue condición de la determinación de su vida toda por el Estado, del totalitarismo”¹⁴.

Otro escrito mecanografiado, comparativamente largo pero esquemático, desglosa los siguientes puntos como planos que componen el totalitarismo: a) “aspecto político”; b)

¹¹ Ibid., p.13.

¹² Ibid., p. 12.

¹³ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, Carpeta 9B, RN 2780/902bis.

¹⁴ Ibid., Fondo I, Carpeta 9B, RN 2780/898-903. p. 903.

“aspecto ideológico”; c) “Mística de la identificación con el Fuehrer”; d) “comparación con la técnica”; e) “Los principios”; f) “la publicidad”; g) “aspecto de la vida pública”, “aspecto de la vida privada”, “vida íntima”; para acabar con una propuesta de análisis del fenómeno de las masas y su psicología. Como último apartado añade: “Marxismo”.

El esquema da indicios para interpretar los rasgos que permiten hablar de “totalitarismo”: para Gaos, la técnica ocupa un espacio decisivo puesto que “el hombre debió mecanizarse antes de hacerse tan público”; y, complementariamente, “el totalitarismo es el extremo de previa publicidad de la vida”¹⁵. Ordenaré la exposición del análisis gaosiano del fenómeno totalitario de acuerdo con estos tres momentos: función de la técnica de la publicidad y de la política.

La técnica parece desempeñar un papel desencadenante, aunque no sea causa única del fenómeno, puesto que sin mecanización no se daría.

La ciencia no es ya teoría pura, como en la antigüedad clásica, sino “*creación instrumental del afán técnico*, esto es, de manejo de la naturaleza física y de manejo similar de la naturaleza humana por asimilación de ésta a la física, que es el afán definitorio del hombre moderno”¹⁶. Esta culminación de la Modernidad en el dominio técnico viene a significar, para Gaos, una desactivación de lo espiritual y una consiguiente animalización del hombre en el propio pensamiento filosófico moderno, del que son máxima expresión el “materialismo de Hobbes” y el “positivismo de Hume”¹⁷. En ese fenómeno de la omnipresencia de la técnica conviene fijarse puesto que, sin él, no sería pensable el totalitarismo.

Siguiendo las carpetas, voy a caracterizar su visión de los efectos de la técnica sobre el ser social y sobre el modo de subjetivación de los hombres modernos.

En primer lugar, la especificidad de “la técnica moderna (consiste en que) se funda en la física”, que es considerada como “ciencia que estudia lo métrico de la realidad” y está “fundada en el movimiento”; lo cual da pie a su siguiente tesis: “La técnica moderna ha elegido la aceleración. Es técnica de la facilidad de las comunicaciones y de la producción en masa o sea el hacer el mayor número posible de cosas, sean acciones o cosas materiales, en el menor tiempo posible”¹⁸. La experiencia, reducida a lo cuantitativo se homogeneiza en detrimento de las diferencias, como el predominio del movimiento reduce al tiempo a su condición de medida cuantitativa. De ese modo desaparecen la especificidad del tiempo del sujeto y los aspectos cualitativos de la acción que dependen de su duración, y todo queda reducido a medir lo homogéneo y lo susceptible de ser sometido a aceleración. En consecuencia, y puesto que, en palabras de Gaos, el ser humano pierde su condición de *homo viator*, desaparece la misma posibilidad de pensar la vida como un proceso con sentido. Su anotación sobre el sentido de esta tecnificación, que abarca de la física a la política (llega incluso a hablar de “la técnica del golpe de estado y de la revolución”), pasando por la “técnicas biológicas y médicas”, entiende la tecnificación como un sacrificio del sentido de la vida. Su nota dice: “La vida tomada como viaje. El viaje supone trayecto y meta. La aceleración creciente supone la eliminación de las metas porque cada vez se permanece menos en cada sitio. Si la vida consiste en trayectos y metas el aniquilarlos es aniquilar la vida misma reduciéndola a un movimiento sin sentido”¹⁹. La aceleración,

¹⁵ Ibid., Fondo I, Carpeta 9, RN 2779/742-1 a 742-11. p. 742-1.

¹⁶ Gaos, J., *Curso de Metafísica*, p.176.

¹⁷ Ibid., p.177.

¹⁸ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9, RN 2779/742-1 a 742-11. La frase citada está en 742-4.

¹⁹ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p.742-4.

pensada inicialmente como efecto de las tecnologías del transporte y de la comunicación, al afectar al *tempus* de la vida, impide la elaboración subjetiva y hace superficial al propio sujeto. Si la materia de la subjetivación siempre fue la temporalidad, la aceleración incide negativamente sobre el proceso de construcción del sujeto. Si a ello añadimos la eliminación de metas, la lógica de la acción se mecaniza y, por decirlo en términos de Adorno, que Gaos anticipa, “con la negación de la naturaleza en el hombre se torna confuso y oscuro no sólo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida”²⁰. El dominio del mundo objetivo incide, a través de la temporalidad, en el vínculo del ser humano consigo mismo, trastornando la capacidad de entender la propia identidad como elemento de la construcción de sentido. La comparación entre dos análisis que se ignoraron mutuamente no pretende aparentar una erudición inútil; lo que entiendo que subraya es el carácter de una percepción compartida, a saber, la incidencia del dominio técnico de la naturaleza sobre la transformación del modo de subjetivación, entre un diagnóstico inédito en 1943 y otro publicado en 1944.

Pero esta coincidencia es parcial, puesto que la valoración que Gaos hace de la técnica es mucho más negativa, desde el punto de vista del proceso histórico, que la de Adorno; de modo que la pérdida de sentido se transforma finalmente en una fuerza tanática cuando añade: “La mecanización acelerada de la vida significa convertir ésta en algo maquinal y en un maquinar. Lo maquinal y el maquinar son anormales y diabólicos. Conclusión. Nuestra técnica la vivimos como demoníaca en el sentido de que representa fuerzas adversas al hombre que han escapado a su control”²¹.

Con ello, la imagen de la técnica se aproxima a la de un Dr. Frankenstein en cuya producción predomina la destrucción no prevista. Gaos comienza a dar muestras de su concepción de la filosofía como voluntad de dar razón suficiente de lo real como síntoma de un pecado de soberbia. Es decir de una desmesura que se vuelve contra la vida del propio autor.

La modernización es descrita por Gaos, al igual que la técnica, como un proceso tanático casi sin fisuras, pese a lo cual no pienso que haya que entender su posición como un abandono de la racionalidad, o como una llamada a recuperar la tradición abandonada. Cualquiera de esas dos posiciones excluiría el ejercicio del filosofar; y lo que intenta Gaos es describir fenomenológicamente las posiciones que el hombre contemporáneo adopta ante la crisis. La opción de Gaos por el proceder racional es clara cuando pregunta a los lectores y, en su momento, a quienes escuchan su lección: “Pongamos que no creyésemos en la reflexión filosófica: ¿emprenderíamos el curso? ¿filosofaríamos?”²². Con ello inicia el desarrollo de esa paradoja, que culminará en *De la filosofía*, cuando dedique cientos de páginas a mostrar la imposibilidad de la filosofía por procedimientos rigurosamente filosóficos. Por eso, según él, la filosofía expresa el ser paradójico del hombre. Y, podemos pensar, de un modo parecido, que el totalitarismo expresa el ser paradójico de la Modernidad. Una de esas paradojas se da en la dimensión que opone lo público a lo privado. Lo público, que, en la tradición de la filosofía política se había pensado como el espacio propio de la deliberación racional y de la participación política, acaba por convertirse, en el análisis de Gaos, en una amenaza para los valores personales.

²⁰ Adorno, T.W., *Obra Completa* 3, Madrid, Akal, 2007, p.67.

²¹ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p.742-4 y 742-5.

²² Gaos, J., *Curso de Metafísica*, p.5.

Lo público desplaza a lo privado y a lo íntimo

La tesis de que en el totalitarismo prevalece la vida pública sobre la privada y hasta sobre la vida íntima es importante para dar contenido teórico al totalitarismo como forma del vínculo social, y no sólo de la organización de lo político.

Sin embargo, el carácter esquemático de las notas hasta ahora consultadas trasluce una conceptualización insuficiente del campo aludido, así como una cierta oscilación conceptual. “Publicidad” alude, en ocasiones, a los mensajes manipulatorios de los medios de comunicación de masas (radio, prensa), característico de la comunicación política de las décadas que analiza; en otras, en cambio, se refiere a los espacios públicos en el sentido más amplio: la calle como espacio de “perpetua compañía” sin verdadero encuentro, o las casas en las que, textualmente “no convivimos porque los tabiques son delgados; los tabiques son delgados porque no nos importa convivir”²³. Lo que está claro es que, para Gaos, la soledad, como la compañía, son atributos del hombre, pero el ser-con, el estar unos con otros, está eliminando el espacio de la soledad, no digamos de la intimidad²⁴. En diversos lugares, las notas reiteran la idea de que “la dominación de nuestra vida por la vida pública s.l. (sic) a expensas de la privada e íntima”²⁵, y la vinculan a la técnica al asociar la “significación de lo público” a “exterioridad, materia, no individuación, masa, movimiento mecánico”; y en esa misma dirección anota esta equivalencia: “publicidad=rematerialización-inmanentismo”²⁶.

Lo que se echa en falta, en cambio, es una valoración de lo público como *ágora*, es decir, como espacio colectivo de deliberación y formación de opinión. En la tonalidad de sus anotaciones, lo íntimo y lo privado están amenazados por un espacio público que produce más opresión que posibilidades de formación de opinión. Esa amenaza se convierte en un caballo de Troya del totalitarismo o, citándole de nuevo: “El fenómeno característico mas fenómeno (sic) de nuestra vida: la dominación de nuestra vida por la vida pública, o sea, por la política”²⁷. Los indicios de esa dominación alcanzan la cotidianeidad en la que encontramos “la multiplicación de los lugares, establecimientos, espectáculos y vehículos públicos” frente a “la disminución del estar en casa por la creciente crianza y educación de los hijos en establecimientos públicos, (...) 3) el trabajo profesional de la mujer”, o 7) “la sustitución creciente de la vida social en las casas por la vida social fuera de ellas”. El esfuerzo de Gaos por concretar en observaciones elementos que permitan pensar el enorme cambio social que cree presenciar le lleva a esforzarse por consignar hasta lo trivial, por ejemplo: “el comer fuera de casa padres e hijos”²⁸. Puede que su dificultad para trasladar esas observaciones al plano de la teoría sea la explicación de que permanecieran en el terreno de la anotación inédita, dicho sea con la conciencia de provisionalidad que me da el carácter incompleto de mi revisión de las carpetas. Llama también la atención la ausencia de reflexión sobre la posibilidad de una política democrática, o simplemente antitotalitaria. Pero lo cierto es que Gaos apunta a un diagnóstico en que lo que llama “la publicidad de la

²³ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 867.

²⁴ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 866.

²⁵ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 885.

²⁶ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 897.

²⁷ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 885.

²⁸ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 885-886.

vida contemporánea” es elemento importante del totalitarismo y contiene, además de lo señalado, una inclusión del fenómeno de la psicología de las masas en el que abundan menciones como (la masa) “no tiene finalidad”, o “no tiene calidad propia”, junto con las que señalan “perdida de personalidad” o “irresponsabilidad”, cuando no una psicología regresiva que caracteriza como “Loca. Infantil. Salvaje”.

En algunos de estos temas se puede apreciar cierta continuidad, a grandes rasgos, con el análisis de *La rebelión de las masas*. En el *Prólogo para franceses*, fechado en 1937, Ortega señala como grave problema la omnipresencia de lo político en estos términos: “El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas que aquí se describe”. Y añade: “La política vacía al hombre de soledad e intimidad...”²⁹. Se diría que anticipa rasgos de la situación social que analiza Gaos. En algunos aspectos adelanta valoraciones determinadas, como el carácter primitivo de la psicología del hombre-masa: “el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado”³⁰, especialmente en su relación, o más bien ausencia de relación con los principios: “se ha apoderado de la dirección social –asegura Ortega– un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización”³¹. También ve Ortega una contraposición entre el hombre-masa y la persona cuando se pregunta: “¿pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal?”³². En cambio, hay diferencias significativas en sus respectivos modos de valorar la razón, pues para Ortega el agotamiento de la “razón cartesiana” puede ser compensado por la “razón histórica”; como también las hay en la valoración de la técnica, respecto de la que Ortega ve problemática su separación de la ciencia pura. En cualquier caso, parece claro que Gaos entiende que el proceso denunciado por Ortega se ha agravado en las dos décadas siguientes.

En suma, la situación contiene, para Gaos, elementos nuevos, como el hecho de que el desarraigo y el dominio que propicia la generalización de la técnica, y su invasión de la vida cotidiana, hagan posible el totalitarismo como política y queden, a su vez, articulados por esa instancia.

Su esquema del totalitarismo político desglosa cuatro aspectos: el que Gaos llama directamente “político” porque incluye (y cito): “a. Un fuehrer o duce. b. Un partido único oficial. c. Un Estado o régimen policiaco. d. Un régimen de masas.”.

Esa caracterización de un modo de plasmar lo político como sistema va acompañada de otros rasgos entre los que destaca la ideología. La nota de Gaos es peculiar porque unifica las dos formas del totalitarismo, seguramente de modo involuntario, al enunciar: “Aspecto ideológico común a todas las formas de totalitarismo. a. Racismo (trae consigo el retroceso a formas primitivas.) b. Marxismo c. Anti-liberalismo (un fuehrer, no una dictadura sino una tiranía)”.

El punto b. del esquema deja sin comentario la palabra “Marxismo”, lo que puede entenderse por la dificultad de explicar su inclusión en una lista de aspectos ideológicos comunes a todas las formas de totalitarismo. No obstante el aire de provisionalidad que ello da al esquema, la idea de primitivismo parece dominante, a pesar del papel concedido a la técnica. De hecho, cuando analiza lo que llama “mística de identificación con el fuehrer”,

²⁹ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1939, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p.119.

³¹ *Ibid.*, p.118.

³² *Ibid.*, p.33.

pone el énfasis en la degradación del vínculo social bajo expresiones como “gregarismo”, “parasitismo humano”, o “impotencia del valioso”, lo cual conduce a que el totalitarismo sea concebido como una suplantación de lo social por lo político, con degradación axiológica para ambos. Así creo que han de entenderse sus dos rasgos más matizados: “elevación de la política a principio de la vida que hace que se pierda la fe en el poder del espíritu o de las ideas”; y, como colofón, la afirmación de que “el totalitarismo es el extremo de previa publicidad de la vida”.

En suma, la política totalitaria parece suplantar a las ideas en la dirección de la vida, con lo que ésta quedaría degradada; como también perdería densidad axiológica un vínculo social en que lo cualitativo, propio de la privacidad y de la intimidad, quedara desplazado por una concepción de lo público como mera convención desprovista de respeto por lo personal. La técnica, a pesar de su sofisticación intelectual, sólo aparece, en las notas de Gaos, desde su perspectiva instrumentalizadora que atenta contra lo personal. A los dos rasgos que acabo de citar añade: “El hombre debió mecanizarse antes de hacerse tan público”³³. El modelo de una vida no degradada queda esquematizado a continuación cuando afirma que “A lo largo de la historia los principios han sido de vida - los hombres han vivido de ciertas actividades o ideas considerados como primeros”; y añade a título de muestra los siguientes ámbitos: “1. La religión. 2. La filosofía y la ciencia. 3 El arte. 4. La política”³⁴.

Una consideración mucho más matizada hace Gaos del marxismo, que en el esquema anterior quedó incluido sin comentario. Por su especial desarrollo, poco habitual en esta parte de sus notas archivadas, y por su especial claridad, haré cita completa de lo que Gaos coloca bajo un epígrafe doble: “Marxismo. Concepción materialista de la historia”. El texto completo es éste:

Materialismo aquí quiere decir la vida material humana. Consiste en sostener que esta vida material es la base determinada del resto de la vida y de la cultura humana. En este concepto hay que distinguir: 1º. Un aspecto crítico. La crítica de la sociedad capitalista que ha deshumanizado al hombre en el sentido de reducirle a los puros intereses materiales y económicos es válida tanto para los capitalistas como para los proletarios. Esta parte crítica es certera en lo principal.

2º. Una tesis positiva según la cual esta organización que deshumaniza al hombre terminará por el proceso de acumulación del capital y la reducción de la sociedad a una especie de pirámide cuya base será la inmensa mayoría proletarizada y cuya cima será la minoría en que se habrá concentrado el capital. Esta estructura producirá por su propia fuerza la inversión de la pirámide o sea la revolución social o la sociedad sin clases. En el fondo de esta concepción positiva hay una especie de fe en la fuerza de lo cuantitativo y material como tal. Esto es por lo que el marxismo es una expresión de la publicidad de la vida contemporánea y algo tan problemático y crítico como esta misma³⁵.

Sólo me cabe añadir que, por su ubicación en las carpetas, el texto es de 1943; y que, a continuación de lo expuesto, Gaos añade un apartado bajo el rótulo “filosofía”, que señala como principales rasgos de ésta, en el tiempo moderno del totalitarismo, al historicismo, como atentado a la idea de una verdad única, y el inmanentismo, como exclusión intelectual

³³ Gaos, J., España. Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 742-1.

³⁴ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 742-2.

³⁵ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, p. 742-3 y 742-4.

de toda perspectiva de trascendencia. Ambos expresan filosóficamente los rasgos que caracterizan lo que Gaos llama “vida moderna”, y que resume en tres: “I- Vida en ausencia de Dios”; “II- Vida en ausencia de la muerte” y “III- La sexualidad es considerada como un asunto biológico e higiénico”, lo que viene a ser el efecto que sobre el amor tiene la vida propia de la publicidad³⁶.

El desarrollo de este análisis conduce al tema del carácter antinómico de la filosofía, cuyo desarrollo pleno encontramos en las dos obras de madurez mayores de Gaos. La crítica de la Modernidad y las consecuencias del totalitarismo vinculan los textos de comienzos de la década de los cuarenta con el desarrollo completo de su pensamiento filosófico.

El modo esencialmente conflictivo en que Gaos vive la oposición entre la pluralidad histórica de las filosofías y el carácter unitario de la verdad a la que el saber aspira, le lleva a interpretar el proceso de modernización filosófica que producen Morente, Ortega y Zubiri en la Universidad de los años veinte y treinta como un camino hacia el escepticismo, que convierte en tema preferente la reflexión sobre la actividad filosófica. Por decirlo con nombres propios, y él lo hace en sus *Confesiones profesionales*, su camino va de Kant a Husserl y de éste, vía Heidegger, a la naturalización propia de la pluralidad filosófica que le inspira *La esencia de la filosofía* de Dilthey.

Esa experiencia biográfica de la filosofía está teorizada, con minuciosidad plenamente madura, en su texto de 1962 *De la filosofía*, cuando afirma: “La entelequia de la filosofía, la concepción del sujeto trascendental, es una concepción de esencial solipsismo, que no puede dejar de ir acompañada de una vivencia de soledad –asfixiante, por entre embriagadora y angustiosa. El subjetivismo, el solipsismo es el precio –premio o pena- del totalitarismo y principalismo. Y esto sería lo mas hondamente radical de la sociología del filósofo; éste sería el hombre que mas radical y totalmente rompería con todo, entre ello su comunidad política”³⁷. La asociación del sentimiento de angustia con el sujeto trascendental me parece un ejemplo notable de lo que en 1944 llamaba “ontología de mí mismo”. Esa vinculación hace inteligible la tesis en que culmina su análisis inmanente del discurso filosófico –la tesis del carácter ineludiblemente antinómico de la filosofía como actividad teórica— desde su inserción en un contexto más amplio, el del diagnóstico que Gaos efectúa de nuestro tiempo. Ese diagnóstico apunta al totalitarismo, frente al cual la filosofía está inerme, si no es que cabe acusarla de haber contribuido a él. La tesis de la ausencia de fundamento último es consecuencia inevitable del análisis realizado. Tal diagnóstico de la época apunta ya en su conferencia “Prosopopeya del filósofo” dictada en Valencia en Marzo de 1938, y se sostiene, en lo básico, hasta sus dos grandes libros: *De la filosofía* y *Del hombre*. Pero sus recursos teóricos, en uno y otro momento, son distintos; el abandono del teoreticismo se produce, en 1944, con recurso explícito a la intuición emocional de esencias de Max Scheler; su posición final, en cambio, está abierta a la perspectiva de las filosofías de la sospecha, especialmente la de Nietzsche. El estatuto problemático de la filosofía no hace sino crecer en complejidad.

Su propia caracterización del curso que dicta en 1944 expresa la voluntad de introducir la propia experiencia vital como reflexión sobre la propia situación histórica, y hacer de ella la materia de la ontología. Y así afirma: “La modernidad inmanentista ha desembocado en nuestros días en el totalitarismo”³⁸. El tema nos sitúa en el centro de la interrogación de

³⁶ Ibid., Fondo I, carpeta 9, RN 2779, de p. 742-9 a p.742-11.

³⁷ Gaos, J., *Obras Completas XII. De la filosofía*, México, UNAM., 1982, p. 403.

³⁸ Gaos, J., *Curso de Metafísica*, op. cit., p.15.

Gaos sobre la conexión entre totalitarismo y Modernidad; y apunta a la ambivalencia con que, en el siglo veinte, se ha interpretado la destrucción de ciertas formas de vida por los procesos de modernización.

Autores como Habermas han señalado el carácter ambivalente de esos procesos que, al tiempo que introducen instituciones racionales, corrompen formas de vida previamente existentes, basadas en la tradición, pero respetuosas hacia las dimensiones cualitativas de la experiencia. Según su análisis, la racionalidad sistémica, al destruir mundos de la vida tradicionales, produjo tanto las ideologías de emancipación características de la burguesía como reacciones tradicionalistas. Esas respuestas ideológicas, propias de la conciencia cosificada, han sido reemplazadas en las sociedades del capitalismo tardío por una conciencia cotidiana fragmentada³⁹. Para analizar la crítica de Gaos ante los efectos de la modernización es importante, además de asumir esa valoración del sentido de lo tradicional, mantener abierta la pregunta: ¿está ubicada esa posición en el ámbito de las “respuestas ideológicas”, o en el de la “conciencia fragmentada”? Lo que no podemos ignorar, en cualquier caso, es que su alegación más recurrente es la de una generalizada pérdida de sentido, lo cual por supuesto, no implica legitimar esa tradición frente a la innovación sino, simplemente contar con esos efectos como fenómeno social presente como malestar de la modernidad.

La interpretación de Gaos enfatiza la visión weberiana de la pérdida de sentido, en una versión más dramática según la cual la técnica hace que el ser humano pierda el control de las fuerzas que se le oponen. El totalitarismo no sólo puede resultar deshumanizador, y en ese sentido demoníaco, sino que lo es también la principal aplicación de la ciencia respecto al trato con la naturaleza, el vínculo social y el propio vínculo consigo que establece la identidad del sujeto.

Individualismo, racionalidad e immanencia son los rasgos de lo moderno que se oponen a la comunión social, la creencia y la afirmación de la trascendencia. Filosóficamente hablando, Gaos separa esa comprensión de la Modernidad, que conduce a una deshumanización, de aquella otra línea, en la que incluye a Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, que todavía sostiene una conexión con lo trascendente y con lo necesario como condición de lo fáctico y lo contingente.

Eso hace que, para Gaos, la interpretación filosófica de la actualidad obliga a un cambio drástico: “hay que invertir los términos clásicos, tradicionales: no se filosofa, no se razona, no se prueba la existencia de Dios porque la razón pruebe, porque las pruebas sean concluyentes; no es fundado explicar la filosofía, la razón por ella misma, en la pureza; todo lo contrario: hay que explicar el filosofar, el razonar, por otros factores, que si son otros que la razón, no pueden ser sino irracionales, o infra-racionales (...). Tal es la fórmula definitiva de la verdadera cuestión”⁴⁰.

Su posicionamiento político es también complejo. Ante la amenaza del totalitarismo y de la invasión de la privacidad por la esfera de lo público, adopta una versión del liberalismo afín a Ortega; pero opone al individualismo la idea de una nueva comunión, de la que habla con Juan Larrea y con Alfonso Reyes⁴¹. Intentemos perfilar, en lo posible, esas dos dimensiones políticas del diagnóstico que hace de nuestro tiempo.

³⁹ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus, 1987, pp.497 y ss.

⁴⁰ Gaos, J., *Curso de Metafísica*, op. cit., lección 9, p.7.

⁴¹ Véase el texto “Mesa rodante: ¿independencia? ¿comunión social?”, de 1944, recogido en *Obras Completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, México D.F., UNAM., 1992, pp.495-517.

Lo que Gaos defiende como “liberalismo absoluto” en 1947 es que la aplicación de los principios liberales, y de los Derechos del hombre en fase de preparación por la UNESCO, no puede excluir a quienes no los comparten. Gaos sintetiza su posición de este modo: “Contra la idea, sólo la idea; contra la violencia, toda la necesaria dentro de lo posible; nada contra ninguna idea; todo contra la violencia”⁴². Ese liberalismo se basa en una idea del respeto, que incluye toda diferencia, y que, como él dice, es una “categoría no de la inteligencia, no de la razón, sino del sentimiento y la voluntad”⁴³.

Este liberalismo ha de articularse en Gaos con la necesidad, ya expresada, de salir de la atomización del individualismo racional para formar una nueva comunión. El proceso en que estamos inmersos es, según Gaos, de “transición de una vieja a nueva comunidad o comunión”⁴⁴. Pero en ese proceso no hay lugar claro para la filosofía que, en todo caso, vendría después de la novedad producida en lo común. Se diría que la filosofía moderna, al centrarse en la razón, ha puesto entre paréntesis la vida; y se ha privado a sí misma de los nutrientes necesarios para propiciar una forma de vida propiamente humana. El diagnóstico de la época como totalitaria se convierte en una interpretación meta-filosófica del pensar racional en su intento de dar cuenta del carácter paradójico de la modernización.

Tarea última será indagar si el concepto de “totalitarismo” es el más adecuado para pensar los fenómenos descritos, y si es lo bastante claro como para cumplir una función tan ambiciosa.

⁴² Gaos, J., “El filósofo en la ‘ciudad humana’”, recogido en *Discurso de filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p.112.

⁴³ *Ibid.*, p.109.

⁴⁴ Gaos, J., *Obras Completas IX*, op. cit., p.493.

