

Serie Memorias

e-ISSN 2500-7661

05

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Homenaje al centenario de su natalicio

Bogdan Piotrowski
Editor científico



Universidad de
La Sabana

Facultad de Filosofía
y Ciencias Humanas

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Homenaje al centenario de su natalicio

Bogdan Piotrowski
Editor científico

Nicolás Gómez Dávila: homenaje al centenario de su natalicio/editor científico, Bogdan Piotrowski. -- Chía : Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, 2017.

175 p. ; cm. (Serie Memorias; 05)

Incluye bibliografía

e-ISSN: 2500-7661

1. Filosofía – Colombia 2. Escritores - Colombia 3. Filosofía moderna – Siglo XX I. Gómez Dávila, Nicolás II. Piotrowski, Bogdan III. Universidad de La Sabana [Colombia]. VI. Tit.

CDD 199.861

CO-CHULS

Reservados todos los derechos

© Universidad de La Sabana
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
© Bogdan Piotrowski
© Hernán Alejandro Olano
© Alfredo Abad
© Francisco Cuenca Boy
© Francia Elena Goenaga Olivares
© Carlos Andrés Gómez Rodas
© Juan Fernando Mejía Mosquera
© Michael Rabier
© José Miguel Serrano Ruiz-Calderón
© Krzysztof Urbanek
© Pablo Andrés Villegas Giraldo

Dirección de Publicaciones
Campus del puente del Común
Km 7 Autopista Norte de Bogotá
Chía, Cundinamarca, Colombia
Teléfono: (57-1) 8615555 Ext. 40101
www.unisabana.edu.co
publicaciones@unisabana.edu.co

Primera edición: julio de 2017
e-ISSN 2500-7661

Diagramación:
Cristina Castañeda Pedraza

Corrección de estilo:
María del Mar Agudelo

Hecho el depósito que exige la ley.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, conocido o por conocerse, sin previo permiso escrito del autor y del editor.

Chía, Campus Universitario del Puente del Común.

2017.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: UN HOMBRE DE LETRAS COLOMBIANO Y UNIVERSAL	6
---	----------

Bogdan Piotrowski

PRÓLOGO

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: EL “PASTOR DE LIBÉLULAS”	16
---	-----------

Hernán Alejandro Olano

GÓMEZ DÁVILA Y LA MUERTE DEL ARTE	29
--	-----------

Alfredo Abad

INVENTARIO DE COSAS RELATIVAS A ROMA EN LOS ESCRITOS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y BREVE EXPOSICIÓN DE ALGUNAS DE ELLAS	40
--	-----------

Francisco Cuenca Boy

GRANDEZA Y MISERIA DE LA POESÍA. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, LECTOR DE BAUDELAIRE Y MALLARMÉ	74
---	-----------

Francia Elena Goenaga Olivares

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: ¿HACIA UN HUMANISMO TEOLOGAL?	83
--	-----------

Carlos Andrés Gómez Rodas

AMOR, EROTISMO Y ESCRITURA EN NOTAS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA	90
--	-----------

Juan Fernando Mejía Mosquera

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y EL CONSERVADURISMO: SEMEJANZAS Y DIVERGENCIAS	106
---	------------

Michaël Rabier

LA SOMBRA DE DIOS	121
--------------------------	------------

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA EN POLONIA	151
---	------------

Krzysztof Urbanek

LA EDUCACIÓN Y EL ESCEPTICISMO CONTRASTES EN NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA	165
--	------------

Pablo Andrés Villegas Giraldo

PRESENTACIÓN

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: UN HOMBRE DE LETRAS COLOMBIANO Y UNIVERSAL

*Bogdan Piotrowski**

*E*n la historia se conocen casos en los que la obra póstuma, de repente, se vuelve un atractivo objeto de estudio y goce, de creciente fama internacional, pero no es un fenómeno frecuente. Mucho menos, cuando el autor pertenece a la tradición cultural de una nación relativamente joven. Por esta razón, se reconoce a Nicolás Gómez Dávila como una de las figuras intelectuales más representativas de Colombia. Ningún filósofo colombiano ha logrado que su pensamiento despierte tanta acogida. Sin duda, esto se debe a su originalidad, que refleja el modo breve, certero y contundente de la interpretación de la realidad de hoy, pero también responde a las expectativas del lector contemporáneo, que quiere alimentar su espíritu rebelde e interiorizar las breves y profundas reflexiones como propias.

* Decano, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de La Sabana, Chía, Colombia.

La obra de Nicolás Gómez Dávila se fundamenta en unos claros criterios personales y, al mismo tiempo, proyecta un pensamiento crítico individual, independiente, sólido, coherente y admirablemente abierto. Cosa rara en nuestra época, cuando las modas parecen avasallar y los medios de comunicación pretenden manipular de manera sutil el subconsciente de los ciudadanos.

Es muy comprensible que la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana haya atendido la propuesta de uno de sus profesores para organizar un Congreso Internacional en homenaje a Nicolás Gómez Dávila, con motivo del centenario de su nacimiento. Entre los objetivos de ofrecer las líneas generales en que se inscribe el pensamiento del homenajeado y mostrar aspectos llamativos de su propuesta intelectual, se establecieron los ejes temáticos referentes a su vida, contexto cultural de su época, fuentes de su obra, aspectos conceptuales, influencia y recepción de su pensamiento.

La convocatoria fue muy bien recibida; durante los días 16, 17 y 18 de mayo de 2013, a nuestras aulas en el Campus Puente del Común, concurrieron profesores de prestigiosas universidades nacionales e internacionales, todos reconocidos especialistas en el pensamiento del solitario bogotano. También asistieron amigos y familiares de Gómez Dávila, entre los cuales se destacaron doña Rosa Emilia Gómez de Restrepo, hija del autor de los famosos *Escolios*, y Diego Pizano Salazar, presidente del Consejo Superior de la Universidad de los Andes, quien gozó de la amistad del filósofo bogotano y participaba activamente en sus famosas tertulias.

Las ideas expresadas merecían ser divulgadas en ámbitos más amplios, por lo cual se tomó la decisión de imprimir los textos de las ponencias. La mayoría de los autores aplaudieron la iniciativa, y la presente publicación es fruto de este encuentro.

Cuando ahondamos en las páginas escritas por el filósofo colombiano, descubrimos que hay un verdadero despliegue temático. En consecuencia, la multiplicidad de la oferta, sin ser sistémica, muestra una gran cohesión en los criterios de su pensamiento, y los distintos motivos tensionan un tejido tupido y bien trabado. Por esta razón, el presente libro revela contribuciones de los investigadores, cuyas interpretaciones, si bien representan distintos campos del saber, completan la imagen de la variada y rica obra de Nicolás Gómez Dávila.

Después del "Prólogo", titulado "El pastor de las libélulas", escrito por Hernán Olano G., profesor de la Universidad de La Sabana y miembro del Comité Científico del Congreso, siguen los capítulos presentados en orden alfabético, según los apellidos de los coautores. En el "Prólogo", se esbozan varias características de la personalidad del célebre bogotano, interpretadas por sus estudiosos, unas notas biográficas y, de modo particular, las alusiones de Gómez Dávila referentes al campo jurídico.

Alfredo Abad, profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira, invita a la reflexión con el título: "Gómez Dávila y la muerte del arte". Con una visión centrada en la muerte del arte como proscripción del sentido ontoteofánico, destaca el arraigo de las ideas expuestas en los *Escolios*, en una fundamentación metafísica y religiosa, y cierra con las consideraciones del pensador bogotano acerca de la democratización y el mercantilismo del arte.

El profesor Francisco Cuenca Boy, de la Universidad de Cantabria, ofrece una visión histórico jurídica de Gómez Dávila respecto a los aportes sociales y políticos de los antiguos romanos y su influencia en la modernidad. Presenta una especie de catálogos de conceptos y de temas, y los desarrolla con perspicacia en sus comentarios, enfocados en las citas escogidas.

La modernidad, como resultado de acción y reacción, proyectada en la creación poética francesa bajo la lupa de Gómez Dávila, es objeto de interés por parte de Francia Elena Goenaga Olivares, profesora de la Universidad de los Andes de Bogotá. Si bien el estudio se centra en la obra de Baudelaire y Mallarmé, despliega las apreciaciones de críticos como Valéry, Lacoue-Labarthe y Poulet, e indica la categoría del *misterio* como la verdadera fuente de la poesía.

La importancia de la trascendencia y de la metafísica en la obra de Nicolás Gómez, quien interpreta al hombre como un ser teologal, es el objeto de análisis de Carlos Andrés Gómez Rodas, de la Universidad Pontificia Bolivariana. En la conclusión, se afirma que el Solitario de Bogotá superó en su pensamiento la falsa antinomia entre antropocentrismo y teocentrismo.

A partir de las consideraciones sobre la escritura fragmentaria, característica de la obra de Gómez Dávila, Juan Fernando Mejía, de la Pontificia Universidad Javeriana, hilvana los vínculos entre amor, erotismo y escritura. En ese acercamiento, trata de señalar la complejidad de los motivos sensuales y sus implicaciones en la busca de la belleza en los procesos creativos.

Aunque Nicolás Gómez prefería autodenominarse "reaccionario", muchos de sus lectores y estudiosos consideran que sus ideas son conservadoras. El profesor Michaël Rabier, del Instituto Hannah Arendt de la Universidad Paris-Est, propone su análisis desde los planteamientos de Karl Mannheim y realza la influencia de las paradojas de la tradición y de las contradicciones originarias, así como las "mutaciones de la mente" y los procesos reflexivos que, al final, son impulsados por el anhelo del milagro.

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón se detiene en uno de los temas de mayor debate en el siglo XX y, por cierto, de suma importancia en la reflexión de Gómez

Dávila: la presencia de Dios. El profesor de la Universidad Complutense de Madrid, después de esbozar la biografía del bogotano, expone un selecto despliegue de citas sobre el proceso de la búsqueda de Dios a lo largo de su vida. Se entrelazan las consideraciones acerca de la fe, la realidad, el optimismo, el pesimismo, el nihilismo y la esperanza.

El título del trabajo presentado por Krzysztof Urbanek, sólido conocedor y fértil promotor del pensamiento del Solitario de Bogotá, enuncia claramente su contenido: “La recepción de la obra de Nicolás Gómez Dávila en Polonia”. Sorprende que en un país tan lejano se hayan acogido las ideas gomezdavilianas, por medio de los eventos académicos y las traducciones. El autor concluye sus consideraciones con un aspecto que parece despertar un interés particular en Polonia: la influencia de Nietzsche en Gómez Dávila.

El tomo finaliza con el trabajo de Pablo Andrés Villegas Giraldo: “La educación y el escepticismo. Contrastes en Nicolás Gómez Dávila”. Autodidacta y políglota, el bogotano se mantuvo, de cierto modo, al margen de la academia. Sin embargo, la formación humanística que recibió de los benedictinos en París y su empeño intelectual lo elevaron a las cumbres del pensamiento.

La interdisciplinariedad consignada en estos trabajos destaca aún más la innovación creativa de don Colacho, como lo llamaban familiarmente sus amigos. La inquietud intelectual, el dominio de varias lenguas y la familiarización con otras permitieron que el dedicado lector y reconocido bibliófilo pudiera consolidar una erudición particular y sin ninguna pretensión. Sabemos que sus apuntes eran resultado de una voluntad de cultivar su espíritu, sin divisar ningún lucro económico ni esperar aplausos o provechos de fama, que con tanta frecuencia perjudican hoy la labor de los intelectuales. Esta despreocupación —tan escasa en nuestros tiempos—, la sinceridad de las ideas expresadas y su distanciamiento de los inquietantes cambios sociales y culturales que fustigaban su espíritu crítico contribuyeron a la asombrosa lucidez de sus escritos y al alto aprecio de su expresión sincera, de modo que permitieron hallar en su propuesta una fuente de reflexión, a veces premonitória, sobre la actualidad. La inconformidad de la valoración del acontecer del siglo XX atrae a los estudiosos de su obra y les permite continuar sus propias búsquedas.

Hombre de letras

La actitud de plena libertad intelectual de Nicolás Gómez Dávila; su afán de lectura, sostenido por medio del diálogo en las tertulias; su amor por la sabiduría y su in-

dependencia de autodidacta; su erudición y su pensamiento docto y profundamente humanista evocan el título o, si se prefiere, el calificativo de “hombre de letras”, que desde hace siglos se otorga a las mentes claras y fructíferas. Este reconocimiento se relaciona, sobre todo, con el fenómeno que surgió en el siglo XV, en Italia, y que se desarrolló de modo llamativo en los siglos XVI, XVII y XVIII, en Francia (el término, en especial su enunciado en francés, *homme de lettres*, se ha empleado con éxito en diversas lenguas y culturas).

Si bien es cierto que la expresión se utilizaba como sinónimo de *escritor* o de *autor*, su campo semántico era mucho más amplio. Podía indicar a un estudioso de amplia cultura, que gozara de una reconocida acogida social —sin importar su profesión—, de profunda raigambre humanista, de hondos conocimientos de varias disciplinas, y muy atento a los problemas históricos del momento. Por lo general, sus ideas influían las opiniones que circulaban en su época. Recordemos algunos nombres, para mostrar la amplia visión panorámica que ofrece.

Italia, la cuna del Renacimiento, recuerda al papa Nicolás V como el Hombre de Letras, llamado también el Gran Humanista. Antes de ser elevado al trono pontificio, fue conocido como Tomasso Parentucelli (1397-1455), y siempre se interesaba por la literatura. Fue él quien fundó, durante su pontificado, la Biblioteca Vaticana, una de las más antiguas y valiosas del mundo.

En Francia, la larga lista de hombres de letras la inaugura, un siglo más tarde, el teólogo y ardiente partidario de la Reforma Jean Calvin o Juan Calvino (1509-1564), cuyo nombre original era Jehan Cauvin. Su reconocimiento se debe, en especial, a la obra titulada *L'institution de la religion chrétienne*.

Sin embargo, es Pierre de Ronsard (1524-1585) quien ofrece una visión verdaderamente amplia del concepto *hombre de letras*. En su obra, este Príncipe de Poetas renovó su idioma natal y, por ende, la literatura nacional. En 1549 publicó su famosa *Defensa e ilustración de la lengua francesa*¹. Su tratado y su creación poética fueron ejemplos y fuentes de inspiración para consolidar las lenguas nacionales europeas como expresiones literarias.

El título de hombre de letras se siguió usando con mucho aprecio en los siglos posteriores. En el XVII, lo ostentaban personas que, además de ser poetas, críticos literarios o lexicógrafos, disponían de su formación como médicos, militares, teólo-

1 A los 12 años de edad, fue paje en la Corte e inició su formación como militar y diplomático. Estudió las lenguas antiguas con el célebre helenista Jean Dorat. Recibió órdenes menores y, luego, fue archidiacono y canónigo. Su poesía amorosa y las odas merecieron reconocimientos del rey Enrique II, quien lo nombró su consejero y capellán.

gos, filósofos, matemáticos, físicos, abogados, músicos, periodistas e, incluso, autodidactas. Conviene recordar a los personajes que gozaron de la fama de hombre de letras, como Jean Chapelain,² Gabriel Naudé, Francois de la Rochefoucauld, Jean de La Fontaine, Blaise Pascal y Antoine Furetière. La misma tendencia se mantuvo en el siglo XVIII, y de esta fama gozaron Alain René Lesage³ y Marivaux,⁴ por recordar algunos.

Es interesante señalar que el pensamiento filosófico del Siglo de las Luces se unió al poder, y que el representante por excelencia de esta tendencia fue Voltaire o Francois Marie Arouet (1694-1778). Después de exilios y encarcelamientos en la Bastilla, el rey Luis XV lo nombró historiógrafo real. Lo prueba su amistad con los poderosos de su época —como la zarina de Rusia, Catalina la Grande, o el emperador de Alemania, Federico II de Prusia—, la cual se refleja en la correspondencia. Personificó el nuevo espíritu crítico y fue admirado por las élites de toda Europa.

Otro admirado *homme de lettres* de esa época fue Jean Jacques Rousseau (1712-1778), muy radical en sus planteamientos sociales y políticos. Estudió para ser escribano, grabador y músico, pero, finalmente, descubrió su vocación como escritor. Su novela *Emilio* y su obra *El contrato social* fueron la causa de su destierro. Tanto él como Voltaire fueron enterrados en el Panteón de París, lo cual demuestra el enorme prestigio y el impacto cultural y social que tenían los intelectuales.

No se pretende agotar la lista de hombres de letras en Francia, pero vienen a la memoria muchos otros, como José-María de Heredia, Anatole France, Marcel Duchamp, Samuel Beckett, Edouard Drumont (polémico periodista y escritor), Paul Deschanel (presidente de la República en 1920) o André Malraux (1901-1976). Este abandonó el colegio a los 16 años, pero alcanzó profundos y vastos conocimientos como autodidacta. Ejercía como periodista y entrelazaba su vocación de novelista con el ejercicio político de tendencia gaullista. Fue ministro de Información y de Cultura.

En Inglaterra, fue John Locke (1632-1704), médico de la Universidad de Oxford, diplomático, teólogo, economista, profesor de griego y de retórica, el más recono-

2 El reconocimiento de Jean Chapelain (1595-1674) como hombre de letras se debe, sobre todo, a su poesía, en concreto, a las odas y a sus estudios críticos literarios, por ejemplo sobre El Cid, o su Esbozo del diccionario de la Academia, cuando fue nombrado miembro de la Academia Francesa. También fue traductor; dentro de sus publicaciones se encuentra la novela Guzman de Alfarache, de Mateo Alemán.

3 Alain René Lesage (1668-1747) estudió derecho y filosofía.

4 Pierre Calet de Chamblain de Marivaux (1688-1763) fue abogado, periodista y exitoso dramaturgo, cuya fama fue afirmada por Juegos de amor y del azar (1730).

cido. Después de haber leído a René Descartes, se entusiasmó por la filosofía contemporánea, en especial por el pensamiento de Thomas Hobbes y de Francis Bacon. Entre los títulos del padre del empirismo y del liberalismo moderno, están las tres *Cartas a la tolerancia* (1689, 1690 y 1692), *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y *Algunos pensamientos sobre la educación* (1693). Al ser un hombre creyente, toda su obra está marcada por su fe, aspecto que se aprecia en la obra *Racionabilidad del cristianismo* (1695).

Con Locke mantuvo correspondencia el irlandés William Molyneux, otro hombre de letras, que se hizo famoso por el panfleto *The Case of Ireland Being Bound by Acts of Parliament to England Sated* (1698), el cual le abrió las puertas a la Royal Society.

Conviene señalar, como una acotación, que el mismo título se solía usar también para las mujeres: *femmes de lettres*. Recordemos a la francesa Marie-Madeleine Pioche de la Vergne (1634-1693), más conocida como Madame de Lafayette, anfitriona y protagonista de un afamado salón literario, autora de la primera novela histórica francesa y pionera de las novelas modernas, como *La princesa de Monpensier* (1662) y *Zaïde, historia española* (1669-1671). En Inglaterra, Mary Wollstonecraft (1759-1797), considerada una de las precursoras del movimiento feminista, publicó *Defensa de los derechos de la mujer* (1792).

No cabe duda de que en el éxito de todos los hombres de letras jugaron un papel decisivo la reflexión crítica y su agudo sentido de la percepción de la realidad. Estos les permitieron ejercer, durante décadas (y hasta siglos), cierta influencia social y cultural, así como disfrutar de un notorio prestigio durante su vida (e incluso de manera póstuma).

El término de *homme de lettres* es sinónimo de escritor, autor, novelista, literato y humanista; por extensión, puede referirse al hombre ilustre, independientemente de si fue formado en las aulas o a través de sus propios medios. Pero en sus asociaciones, hay muchos significados más. A menudo, se trata de un ser libre que entra en conflicto con sus contemporáneos; que vive la plenitud del amor, lleno de pasión por los temas de interés para sus congéneres; que sabe percibir y transmitir la poesía y la belleza de la existencia; que recoge el dolor y los problemas de la vida, porque sabe valorar la justicia y los derechos para con los que lo rodean; que ayuda a construir el bien común y demuestra su validez en la política; que ahonda en los cuestionamientos filosóficos que ayudan a comprender quién es la persona humana y que busca las respuestas al misterio y no huye de las inquietudes teológicas.

Nicolás Gómez Dávila cumple las condiciones de esta definición, y el éxito de su obra se debe a la magnanimidad de su pensamiento. En sus libros, hallamos una

revisión crítica de la cultura de hoy. Podemos estar de acuerdo con sus planteamientos o cuestionarlos, pero se percibe que el éxito del pensamiento de Gómez Dávila se fundamenta en el modo como controvierte los postulados del postmodernismo y, en especial, su relativismo, las posiciones reduccionistas del materialismo y las interpretaciones positivistas que causan los sentimientos de cansancio existencial y, a la vez, profundizan la confusión, la perplejidad y el aturdimiento del hombre contemporáneo. El cansancio causado por estas circunstancias ocasionó como reacción el creciente renombre y la recepción de sus libros, que aumenta tanto en español como en sus traducciones. La obra de Nicolás Gómez Dávila parece ofrecer una respiración profunda que oxigena la espiritualidad del lector. Los *Escolios*, estas breves anotaciones que consignó el autor bogotano, son de expresión concisa, pero infinita en su luminosidad.

Fue una feliz coincidencia que el Congreso Internacional Nicolás Gómez Dávila, en su centenario, se celebrara en el Año de la Fe. El pensamiento del filósofo colombiano confirma las inspiradoras bases cristianas de la cultura occidental. Si bien es cierto que este gran sabio cuestionó de forma mordaz al hombre, su fe en Dios fue inquebrantable. Confiaba profundamente en la promesa de la redención; fue escéptico en lo humano y muy optimista en cuanto a lo divino. Ante las invasiones laicistas y las modas por lo pluricultural, responde: “El catolicismo no resuelve todos los problemas pero es la única doctrina que los plantea todos” (*Escolios a un texto implícito I*, 2001, p. 79).”. No cabe duda de que este planteamiento en la actualidad, cuando cada vez se promueve más el diálogo interreligioso y se ahonda en el proceso del ecumenismo, resulta difícil de aceptar.

Su obra, aunque parte desde el punto de vista occidental, se centra en la identidad, tanto de la persona misma, como de la sociedad contemporánea en el mundo globalizado. Algunos comentaristas clasifican sus aportes como una crítica a la modernidad, pero también podemos afirmar, sin arriesgarnos, que su visión denuncia más los abusos de la postmodernidad. El célebre intelectual bogotano demuestra en su razonamiento cómo las influencias ideológicas marxistas empujan a la corrupción político-económica, a la crisis cultural y a la decadencia social.

Sus libros, en especial sus *Escolios*, revelan a un autor sesudo, no convencional y de gran sentido del humor. No se dejaba encajonar como conservador, pero tampoco como liberal ni mucho menos como izquierdista. Optó por un epíteto, desdeñado en la actualidad, que refleja ese gusto picante consignado en sus páginas: el de *reaccionario*.

Vale la pena recordar dos de sus famosos aforismos al respecto: “El progresista siempre triunfa y el reaccionario siempre tiene razón”; “Izquierdistas y derechistas

meramente se disputan la posesión de la sociedad industrial. El reaccionario anhela su muerte" (*Escolios a un texto implícito II*, 1986, p. 32). Gómez Dávila se burla con insistencia de los bajos y despreciables anhelos por el poder del momento y, más bien, se inclina por los ideales que forjan la conciencia del hombre. Al respecto, consignó: "La conciencia individual es la piedra de escándalo del idealismo metafísico" (*Escolios a un texto implícito II*, 2002, p. 30).

Y, para terminar, pero también para reírnos sobre nosotros mismos, nuestras instituciones, nuestro ámbito, nuestro trabajo y sus resultados: "Un fichero nutrido, una biblioteca imponente, una universidad seria, producen hoy esos aludes de libros que no contienen ni un error, ni un acierto". "El academismo no cambia de naturaleza porque prefiere lo rugoso a lo liso, lo angular a lo redondo" (*Escolios a un texto implícito II*, 1977, p. 368). Estemos de acuerdo o no, la apreciación lanzada por don Nicolás es un reto que debemos acoger para reflexionar. Nos cortejan los estándares de excelencia y calidad impersonales, las indexaciones y los *rankings* mundiales de competitividad y otras tantas ideas de moda que deshumanizan.

No obstante, no podemos olvidar que, detrás de las burlas consignadas en estos escritos gomezdavilianos y de la actitud de socarrón, se revela el alma humanista, con sentimientos nobles y pensamientos serios. Anhelos de regresar a un mundo donde la persona es protagonista de su existencia, y no un instrumento engranado en absurdas acciones promovidas por las colectividades de diferentes niveles y sus protagonistas, obnubilados por el becerro de oro al que le rinden culto sin límites.

Aunque el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila no es sistémico, despliega un análisis profundo y amplio de nuestra cultura, y estoy seguro de que todas las ponencias incluidas en este libro contribuirán al creciente interés internacional y a la divulgación del legado de un verdadero académico y erudito colombiano y universal. El Gran Bogotano fundamentó su filosofía en la verdad y siempre buscaba el bien, reconociendo que el bien individual tenía que aportar al bien común. Cultivaba la sabiduría; en la cotidianidad, intuía la trascendencia, razón por la cual desarrollaba sus propias virtudes. La austeridad que lo caracterizaba le permitía huir a los sitios concurridos y a las distracciones, retirarse en su casa, dedicarse al estudio y a concebir un ideario virtuoso, turbador, fascinante y seductor para el hombre contemporáneo.

El perfil del hombre de letras no se opone al de un filósofo, más bien le da un luminoso tono humanista; un sabor *umami*, de amplia interdisciplinariedad; una profunda reflexión en la comprensión de los temas de interés, y una entusiasta respuesta a las necesidades históricas de la sociedad. Por estas razones, Nicolás Gómez

Dávila cumple con los requisitos de este título, los cuales se reflejan claramente en su obra. Es un hombre de letras emblemático para el siglo XX, colombiano y universal.

Referencias

Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito* (t. II). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Procultura.

Gómez Dávila, N. (2002). *Escolios a un texto implícito*. Barcelona: Altera.

Gómez Dávila, N. (2002a). *Notas I*. Bogotá: Villegas.

PRÓLOGO

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: EL “PASTOR DE LIBÉLULAS”

*Hernán Alejandro Olano**

Mi primer acercamiento a Nicolás Gómez Dávila fue a través de su artículo “De Iure”, publicado en la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. En él, Gómez, como un digno personaje de la época de los grandes juristas romanos, nos permite adentrarnos en la ciencia del derecho y su análisis epistemológico. Años más tarde, decidí comprar su obra e indagar en la biografía de este personaje, incluyendo datos extractados de charlas con personas que lo conocieron como empleados de él, en su condición de comerciante, o como contertulios de alcurnia en el Jockey Club.

¿Quién era Nicolás Gómez Dávila? Sus frases “son los toques cromáticos de una composición *pointilliste*” (2002, p. 25; cursiva añadida), lo cual nos lleva a preguntarnos por qué se llaman *Escolios*.

Escolio viene del latín *scholium* y del griego *scholion*, ‘comentario’, de ahí que “el libro más subversivo en nuestro

* Director del Programa de Humanidades de la Universidad de La Sabana, Chía, Colombia.

tiempo sería una recopilación de viejos proverbios" (2002, p. 82). En el epílogo a su obra, Volpi agrega que ese "comentario" "indica una nota en los manuscritos antiguos y en los incunables, anotada por el *escolasta*, en interlínea o al margen del texto para explicar los pasajes oscuros desde el punto de vista gramatical, estilístico o a veces exegético" (2002, p. 485, cursiva añadida).

Por su parte, su más profundo comentarista colombiano (Pizano de Brigard, 1988, p. 12) dice que un escolio es una "frase corta, rápida, económica, cargada de alusiones, prefiriéndola al ensayo o a cualquier otra forma de discurso continuo o exposición sistemática", mientras que otro comentarista (Téllez, 1988, p. 21) expresa que "el aforismo de Gómez Dávila es una especie de precipitado final en que se resuelve, se expresa y sintetiza un largo proceso de meditación, y en que se cristaliza y codifica una vasta corriente de experiencia y de sabiduría".

Nicolás Gómez Dávila fue definido "Un ángel cautivo en el tiempo"; "un colombiano universal"; "el Reaccionario Auténtico"; "un reaccionario in-conformista"; "el Epicuro de la Inteligencia"; "el más original solitario del siglo XX"; "un aforista a *corpus* único"; "un ilustre desconocido" (Oviedo, 1991); "un antimodernista"; "un campesino medieval indignado"; "un pagano que cree en Cristo"; "un apasionado anacronista"; "el Solitario de Bogotá"; "el Buen Odioso"; "escritor magistral y radical"; "el Criptocarlista Colombiano"; "escritor venido de la nada"; "un pensador incansable"; "un pensador aristocrático en los Andes"; "cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas"; "ajeno a toda moda"; "el más erudito y a la vez el más sencillo y humano de los seres"; "confesor de lo necesario"; "el Solitario de Dios"; "excéntrico, incómodo, irregular, inclasificable e inconfundible"; "el Nietzsche Colombiano"; "un indiferente sin cinismo y un apasionado sin entusiasmo" y "enemigo insobornable de toda revolución", y "el pastor de libélulas" (Castañón, 1988). Este último es el título que he querido darle al prólogo de la obra conmemorativa de su centenario, que dentro de la Colección de Cuadernos de Ciencias Humanas de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana hemos querido publicar, para divulgar la vida de este cachaco por antonomasia, que residió 17 de sus 81 años en París. Para quienes ahora se adentran en el estudio de sus obras, "un pensador del talante universal de Gómez Dávila solo se produce, sin importar cuál sea el sistema educativo, por intervención de la Divina Providencia" (Laserna, 2002, p. 14).

Algunos creerían que los textos gómezdavilianos solo sirven en materia filosófica, y por esa razón es indispensable aclarar que no era filósofo ni pretendía serlo; "Un diploma de dentista es respetable, pero uno de filósofo es grotesco" (Gómez Dávila,

2002, p. 79). Esto también lo ha dicho un joven escritor colombiano, en el diálogo del *Hombre de Diamante*, a Antonio el Griego:

La vida de un filósofo solo interesa a los combates que libra consigo mismo. Allí desentraña sus verdades. Es de lo que sucede con su espíritu de lo que hay que hablar, ya que los hechos no son interesantes. Cada mañana se despierta como los demás, pesadamente, y le cuesta animarse para alcanzar la alegría que tienen a raudales los estibadores del puerto. Se va a hacer su trabajo con la preocupación que producen las ideas que bailan en su mente. Pero tras largo tiempo y dulcemente, como una cantinela antigua y acompasada que rondase pesadamente por su ser, van saliendo a flote los frutos de su pensamiento y se van convirtiendo en algo que tiene vida propia: sus engendros. (Serrano, 2008, pp. 59-60)

Por lo tanto, lo que aquí no se quiere hacer es crear engendros ni filosofar, ya que “filosofar es adivinar, sin poder nunca saber si acertamos” (Gómez Dávila, 2002, p. 449). ¿Qué quiero adivinar o en qué quiero acertar? Quiero contestar a la adivinanza y acertar en la respuesta de quién puede llegar a ser Nicolás Gómez Dávila para el derecho.

En el *Diccionario de la Lengua Española* (Real Academia Española, 1992), así como en el diccionario de uso del español, se dice que un escolio es “la nota que se pone en un texto para *aclararlo, *explicarlo o *comentarlo” (Moliner, 2007: p. 1229), y que esa labor la hace un escoliador o escoliasta que se dedica a escoliar, a interlinear, a emitir “gotas puras de lucidez”, a “arrojar piedrecillas al alma del lector” (Volpi, 2005, pp. 26 y 80).

Las implicaciones de algunas de las afirmaciones de Gómez Dávila nos llevan a recordar compilaciones de reglas jurídicas, o lo que se conoce como *Liber regularum*. En el siglo I d. C., el jurista romano Neracio Prisco, junto con su hijo Celso, como representantes de la Escuela Proculyana, escribieron un tratado de reglas tipo escolios, tema que no fue ajeno en la Roma Imperial, con los trabajos de Pomponio, Gayo, Cervidio Escévola, Paulo, Ulpiano, Licinio Rufino, Marciano y Modestino. Sin embargo, la autoridad jurisprudencial tuvo una ligera caída hasta la época del emperador Anastasio (497-499 d. C.), cuando se volvió a *imponere regulas* (a imponer las reglas).

Según un profesor español: “un hito en la historia de las reglas jurídicas lo constituye el título XVII del libro L del *Digesto* (del 533), que el emperador Justiniano, gran imitador de lo clásico, quiso dedicar a las reglas, como broche de oro de su

monumental compilación" (Domingo, 2003; cursiva añadida). Esa obra se llamó *De diversis regulis iuris antiqui*, con más de doscientos aforismos que luego aparecieron parcialmente en la compilación realizada en 1265 por el rey Alfonso X el Sabio.

Otras obras con compilaciones posteriores fueron las *Decretales*, de Gregorio IX, en 1234; el *Liber sextus*, de Bonifacio VIII, en 1298; las 88 reglas del civilista Dino de Muguello, en 1253, y, más tarde, en plena Edad Media, los primeros libros de *Brocarda*, *Brocardica* o *Generalia*, los cuales dieron origen al "método brocárdico". Los brocardos, reglas o aforismos se ajustaban a la época, en la cual fue importante la selección de escolios, realizada, entre otros, por Accursio, en 1227; el boloñés Odo-fredo, el francés Pierre de Belleperche, Bartolo de Saxoferrato y su discípulo Baldo Degli Ubaldi, y ya en la Edad Moderna, por el juez inglés Henry de Bracton.

Del Renacimiento se destacan también los *Adagia*, del holandés Erasmo de Rotterdam; el libro del español Pedro de Dueñas; los aforismos contenidos en el *Novum organum*, del inglés Francis Bacon; el tratado de aforismos *Tractatus de iustitia universali, sive de fontibus Iuris, per aphorismos*, del ginebrino Jacobo Godofredo; las principales máximas del *Common Law* en las *Institutes of the Laws of England*, del inglés Edward Coke; las *Maxims of the Common Law*, de William Noy, y los *Commentaries on the Laws of England*, de William Blackstone. Asimismo, el gran Johan Wolfgang Goethe publicó las *Maximen und Reflexionem*.

Gómez Dávila explica en *Notas* (314) su estilo "corto y elíptico", que para él es una "necesidad existencial y una razón de vida": "Yo carezco de opiniones, solo tengo breves ideas, transitorias y fugaces, más parecidas a las posadas destartaladas donde descansamos una noche que a las mansiones espléndidas, donde no sabemos bien si moramos, o si somos prisioneros de su misma magnificencia".

Gracias a la reedición de sus textos, los "engendros" de Gómez Dávila —como alguna vez él mismo los denominó— cobraron vida de nuevo: *Notas* (1954),¹ *Textos* (1959), *Escolios a un texto implícito* (1977), *Nuevos escolios a un texto implícito* (1986) y *Sucesivos escolios a un texto implícito* (1992), que se recogen en la selección efectuada por la hija mayor del autor, Rosa Emilia Gómez Nieto de Restrepo. Esto permite para los expertos filósofos "evocar la selección de apuntes que publicara la hermana de Nietzsche bajo el título *La voluntad de poder*" (Quevedo, 2002).

Gómez Dávila nunca se pronunció acerca de si el denominado *texto implícito* eran los clásicos, lo cual ha creado especulaciones en diversos círculos: que era sobre la Biblia, que era sobre las obras de Homero... Según su más reciente estudioso, Fran-

1 El texto se editó fuera del comercio y solo para los amigos de don Nicolás.

co Volpi (2005, p. 33), el texto implícito sería tan solo “la obra ideal, perfecta, tan solo imaginada, en la que se prolongan y se cumplen las proposiciones de don Nicolás. El autor, por lo tanto, espolea al lector a fin de que active su imaginación. Sin este esfuerzo, los escolios no hablan. Quedan convertidos en disparates, incomprensibles y herméticos”. Según Volpi, la convicción metafísica de Gómez Dávila es que, como se lee en *Notas*, “la totalidad del universo existe tanto en el universo entero como en cada uno de sus aparentes fragmentos” (1954, p. 25).

Su biografía se podría resumir en que “nació, escribió, murió” (Volpi, 2005, p. 19). En algunos textos se lee que nació en Cajicá, Cundinamarca, pero no pude encontrar en la sistematizada información de esa parroquia el bautizo de Gómez Dávila; por lo tanto, queda como vecino de Bogotá, desde el 18 de mayo de 1913, hijo de una familia aristocrática, integrada por Nicolás Gómez Saiz, nacido en 1865, y su segunda esposa, con quien contrajo nupcias el 25 de abril de 1904, Rosa Dávila Ordóñez. Sus hermanos fueron Isabel y Hernando Gómez Tanco e Ignacio y Teresa Gómez Dávila.

Nicolás se casó a los 23 años con Emilia Nieto Ramos y, según las *Genealogías de Santa Fe de Bogotá* (Restrepo Sáenz, 1993, p. 456) y notas complementarias mías, sus hijos fueron Rosa Emilia, Nicolás y Juan Manuel.

Rosa Emilia Gómez Nieto nació en octubre de 1938. Es esposa de Luis Restrepo Umaña (hijo de Luis Restrepo Uribe y de Emilia Umaña Gutiérrez), dueño del criadero equino El Cedro y coleccionista de arte (Colarte, 2014). Su hija es Emilia Restrepo Gómez, bachiller del Colegio Santa María y graduada¹ como administradora de empresas del Colegio de Estudios Superiores de Administración (Cesa), en 2005; especializada en Gerencia de Mercadeo y Ventas, en la Universidad de los Andes; cofundadora y directora ejecutiva de Indexcol; miembro del Executive Forum Colombia; profesora de Publicidad en la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá; casada con Juan Pablo Ordóñez Villaveces (Restrepo Sáenz, 1993).

Nicolás Gómez Nieto nació en 1941. Se casó con Gladys Pombo Kopp, hija de Ernesto Pombo Pombo y de Elsa Kopp Dávila. Sus hijos son Nicolás Gómez Pombo, egresado de la Universidad de los Andes, y Ernesto Gómez Pombo, graduado como abogado de la misma universidad, en 2004, con el trabajo de grado: *Violencia intrafamiliar: ¿límites a su penalización?*, dirigido por el profesor Javier Pineda Duque. Especializado en la Escuela de Leyes de la Universidad de Pennsylvania, se ha desempeñado como gerente jurídico de varias empresas extranjeras y es abogado registrado en la Barra de Nueva York.

2 <http://www.colarte.com/colarte/foto.asp?idfoto=42662>

Juan Manuel Gómez Nieto se casó con Silvia Reyes Uribe, hija de Ernesto Reyes Nieto y de Mercedes Uribe Lasso, y nieta del expresidente de la República de Colombia, general Rafael Reyes Prieto. Sus hijos son Juan Manuel Gómez Reyes y Andrés Gómez Reyes.

A los 6 años, Gómez Dávila viajó a París con su familia. Allí fue educado por sacerdotes benedictinos y, debido a una neumonía grave, por profesores particulares, con quienes aprendió griego y latín (y más tarde, inglés, alemán, italiano y hasta danés), además de estudiar a los grandes clásicos. Sus veranos los pasaba en Inglaterra, debido a que el clima en ese país era más benéfico para sus averiados pulmones. En 1936 regresó a Bogotá.

Aparte de saber que se confesaba católico y, otras veces, "un pagano que cree en Cristo" (Kaltenbrunner, 1988, p. 31), y que tuvo un importante almacén de telas, tapizados y cortinas, con dos sucursales en Bogotá, y una hacienda que su padre compró a finales del siglo XIX —la Hacienda Canoas Gómez,³ en Soacha, Cundinamarca—, muy poco se sabe de don Nicolás, aunque "Nada más vano, ni más delicioso, que hablar de sí mismo" (Volpi, 2005, p. 73). Fue miembro de la Junta Directiva del Banco de Bogotá y socio del Jockey Club. Iba al centro de Bogotá en un Renault 4, al cual le tenía chofer "de librea y corbatín", como decía Rafael Pombo. Llegó a expresar que sus santos patronos eran Montaigne y Burkhart, los maestros del escepticismo y de la historia. Su libro preferido era la *Historia de las guerras del Peloponeso*. A finales de la década de los cuarenta del siglo XX, al parecer en 1949, viajó con su esposa al antiguo continente y recorrió, durante seis meses, varios países en automóvil. Al respecto, expresó: "Viajar por Europa es visitar una casa para que los criados nos muestren las salas vacías donde hubo fiestas maravillosas" (1992, p. 184).

Fue también Gómez Dávila "puerta y generoso guía en el camino que recorre ese universo; para sus lectores será tal vez la última oportunidad de conocer entre nosotros cómo es un hombre eminentemente civilizado, un espíritu profundamente hecho y nutrido por la plenitud de la riqueza espiritual contenida en el universo occidental" (Pizano de Brigard, 1988, p. 11).

3 La Hacienda Canoas Gómez remonta su historia al siglo XVII. Hizo parte de las tierras asignadas al alférez real de la Conquista, don Antón de Olalla, y formó parte del mayorazgo de Bogotá, propiedad de don Francisco Maldonado de Mendoza desde 1621. Fue también cuartel en la Guerra Civil de 1876 y posee una historia más extensa, que se une a la tradición aristocrática de la familia de Nicolás Gómez Dávila. En sus inmediaciones, el antropólogo Gonzalo Correal Urrego halló restos óseos, con más de 12.500 años de antigüedad, conocidos como "El hombre del Tequendama". Su extenso territorio, que también comprendía la Hacienda de Aguazuque, se interponía entre Fute y Canoas, y comprendía los pueblos indígenas de Tuso y Chipó. Su oratorio es monumento nacional desde 1975.

En 1948, ayudó a Mario Laserna Pinzón en la fundación de la Universidad de los Andes. Desde entonces, este “aristócrata de la inteligencia” se enclaustró en una señorial casona de la calle 77 con carrera 11, en el barrio El Nogal, en la cual reunió, en su altílo, más de treinta mil libros, una “caverna platónica”, un “compendio de sabiduría”, como lo describe Jorge Zalamea (2001, p. 103):

[...] todos los libros y en todas las lenguas posibles, desde los incunables flamencos, pasando por las ediciones príncipes, hasta los volúmenes de lujo ilustrados por los más grandes maestros, desde los clásicos griegos y latinos hasta los padres de la Iglesia y las eruditas ediciones alemanas, desde la más completa bibliografía filosófica y patristicas hasta los poemas que han hecho de la existencia humana una ineluctable razón de vida, en fin[,] un compendio de sabiduría.

En esa monumental y legendaria biblioteca, solo se escuchaba “el ruido tenue del lápiz, resbalando sobre la hoja intacta” (Volpi, 2005, p. 32); allí practicaba la “biblioterapia” y se convertía en bibliómano, bibliófilo, bibliófago y bibliotecario, cuatro términos que permiten hacer alusión a esta *Nota* suya: “Un libro inteligente nos hace sentir inteligentes, como una música militar heroicos” (1992, p. 240). Allí se encontraban

[...] infolios; rarezas; volúmenes antiguos impresos en París, Venecia, Florencia, Amsterdam; la literatura universal desde Homero hasta Goethe; la filosofía occidental desde los presocráticos hasta Heidegger, pasando por la Patrología griega y latina de Migne. Todo, rigurosamente, en el idioma original. En los últimos tiempos don Nicolás se había procurado hasta una gramática danesa para leer a Kierkegaard directamente, sin la mediación de las traducciones. (Volpi, 2005, p. 59)

El campo para los escritores latinoamericanos estaba muy restringido; solo figuraban Borges, Alejo Carpentier, Álvaro Mutis, Octavio Paz y Hernando Téllez (2005, p. 75), y el espacio de difusión de sus obras para los escritores norteamericanos estaba totalmente vedado.

Lector incansable, compartía las tardes del domingo con un selecto grupo de tertulios contemporáneos suyos, como su “caballeroso adversario”, Gabriel García Márquez, quien expresó: “Si no fuera de izquierda, pensaría en todo y para todo como él”, a lo que don Colacho contestaba: “El izquierdista escribe con hiel disuelta con babas”. Hacían parte también de ese cerrado círculo Alberto Lleras Camargo, Mario Laserna Pinzón, Douglas Botero Boshell, Francisco Pizano de Brigard, Álvaro Mutis, Félix Wilches, Abelardo Forero Benavides, Hernando Téllez, Alberto Zala-

mea, Juan Gustavo Cobo Borda, Jorge Rojas, Gabriel Salazar, Álvaro Castaño Castillo, Mauricio Obregón, Douglas Botero, Adolfo Castañón y, últimamente, Martin Mosebach, sus traductores Günther Rudolph Sigl (al alemán) y Franco Volpi (al italiano), entre otros, que lo lanzaron al estrellato, ya que Gómez Dávila *nemo profeta in patria* no fue un profeta en Colombia, sino fuera de ella.

Solo a partir del último cuarto del siglo XX, el primer alemán que hizo referencia a don Nicolás fue el profesor Dietrich von Hildebrand; Gómez Dávila comenzó a ser reconocido, primero en Europa y después en Colombia, como un pensador relevante, con sus "analogías y asonancias". Luego, Franco Volpi, profesor de la Universidad de Padua y autor de *El Solitario de Dios* (2005), publicó sus traducciones *In margine a un testo implícito* y *Tra proche parole*, obras que le darían un puesto al lado de los grandes pensadores de la humanidad. Según el analista colombiano A. Caro,

Es lugar común aquello de que nadie es profeta en su tierra. Y quién ignora que los grandes genios colombianos (en la eventualidad de que existan) la tienen difícil para ser celebrados como tal en una república enfrascada en nuestro infeliz saqueo y desfalco y cataclismo moral de cada día. No por ello deja de ser insólito que un oscuro aforista capitalino, quien jamás se preocupó por divulgar sus obras, y cuyos libros llevan títulos que recuerdan los inventarios de un bibliotecario, sea ensalzado por distinguidos intelectuales europeos —y al parecer en serio— como uno de los mayores genios del siglo pasado. Es lícito preguntarse a cuenta de qué, en el país de eminentes aforistas como Lichtenberger y Schopenhauer y Nietzsche, el catequístico Nicolás Gómez Dávila goza de tal notoriedad. Tres hipótesis.

Todo el mundo ama a un buen odioso. Y sin duda nuestro hombre fue uno. El crítico literario Jens Jessen afirma que Gómez Dávila es el único pensador contemporáneo que arremete contra tabúes aún existentes: contra la democracia, el liberalismo, el comunismo, el capitalismo, la alucinada adoración por el progreso, la tolerancia religiosa —y se podría añadir sin sorna: el homosexualismo, el Concilio Vaticano Segundo y la minifalda.

Ahora bien, aunque Gómez Dávila sea quizá el más reciente, no es desde luego el único autor que dedicó su existencia al insulto de los tiempos que corren y a la vindicación de los pretéritos. Una lista de buenos odiadores durante la historia del pensamiento contendría acaso tantos nombres como escolios los *Escolios*. Y tampoco es un acontecimiento peculiar la mezcla de desprecio por el actual y

rancio cristianismo que aquellos escolios propugnan —aunque se debe admitir que esta sí es una mezcla poco habitual en nuestros días.

Visto así, uno tiene la sensación de que el mérito principal de Gómez Dávila radica ante todo en encarnar una añeja actitud intelectual que reaparece de siglo en siglo, y que disfruta de muy buena reputación entre los pensadores más civilizados, pues los hace sentir parte de una casta de gente inteligente muy lúcida, muy profunda, muy especial. Se trata de aquella mil veces reencauchada actitud reaccionaria que condena el mundo moderno con todas sus rutinas vulgares y pervertidas, y suspira (o bufa, según el caso) por los buenos tiempos pasados. (2008; cursiva añadida)

Gómez Dávila nos permite pensar, cavilar, analizar situaciones y eventos. Como dijo de él el filósofo progresista español contemporáneo Fernando Savater: “En la mayoría de las ocasiones, los aforismos del pensador colombiano son demoledoramente certeros y tan válidos desde mis propios presupuestos como puedan serlo desde los de quienes compartan los suyos, tan opuestos” (2007). A esto, agrega:

De ahí lo contradictorio y casi agónico de mi pasión por Gómez Dávila: no comparto ninguno de sus axiomas, pero sí la mayoría de lo que deduce de ellos. Sobre todo cuando niega y rechaza, aunque mucho menos cuando afirma. Lo cual no le resta interés, porque, como él mismo escribió, «muchas doctrinas valen menos por los aciertos que contienen que por los errores que rechazan». Insisto en este punto, ya que no admiro sus *Escolios* simplemente por su espléndido tino expresivo, duro como la roca y trémulo como la rama[,] según su propia inolvidable descripción, ni tampoco por su evidente ingenio y su tonificante humor[,] sino ante todo porque da la casualidad —lo mismo que advirtió Borges sobre las aparentes *boutades* de Oscar Wilde— de que suele decir verdades, sobre todo cuando critica. Y para mí, que no soy posmoderno y mucho que lo lamento, la verdad es más importante que el estilo, que el ingenio y al menos tan importante como el mismísimo humor. (2007, cursiva añadida) [fin de cita]

Sobre la “revelación purificadora” de esta obra, Jorge Zalamea expresó que

[...] la maestría de estilo —cada día más depurado al través de medio siglo de tenaz elaboración—, la nobleza de espíritu de quien lo maneja, la claridad del concepto, la decantación del conocimiento, la sutileza de su sensibilidad, hacen de las notas, textos y escolios de Nicolás Gómez Dávila una obra luminosa,

antorcha entre oscuridades ancestrales, obra en la que es posible aprender y aprehender, obra de cuya lectura se sale enriquecido y agradecido. (1988, p. 7)

Apreciemos en el presente análisis compilatorio los principales aspectos de la obra de Nicolás Gómez Dávila, en relación con el Estado y el derecho. En un artículo, el escoliasta manifiesta que si bien no hay ningún problema más auténtico que el que surge de tres nociones jurídicas (el derecho, la justicia y el Estado) ni necesidad más perentoria —ni a la vez más hostigante— para definir las, cuando cada una de ellas crea su propia teoría (teoría del derecho, teoría de la justicia y teoría del Estado), todas son solo una: la teoría jurídica. El carácter jurídico del derecho, de la justicia y del Estado encuentra un puesto de preeminencia, ya que

[...] la noción jurídica no es simple ensambladura de hechos sociológicos, éticos y políticos, sino caso autónomo. Lo jurídico no es artificio del espíritu para ordenar, de una manera inteligible, una multiplicidad empírica. Lo jurídico no es concepto. Lo jurídico es, según la postura radical que se adopte, categoría o estructura. Indiferentemente. Por lo que existe una estructura jurídica (una categoría), derecho, justicia y Estado pueden revestir aspectos sociológicos, plantear problemas éticos e irrumpir en la historia. (Gómez Dávila, 1988, p. 71)

Sobre estos elementos, Gómez Dávila asegura que, por definición, un sistema jurídico es una estructura de reglas inviolables y que, por lo tanto, "Derecho es la regla de conducta que nace del convenio. Justicia es la observancia de la regla de derecho. Estado es la regla de derecho que asegura la observancia. Derecho, justicia y Estado, jurídicamente no son nada más" (1988, p. 74). Esas definiciones parece que no fueran necesarias, porque, al parecer, son conocidas por todos, ya que "nadie vive en estado de virginidad lingüística o de inocencia jurídica" (p. 84).

He llegado entonces a este punto, luego de haber leído completa la obra de Gómez Dávila y de encontrar que dentro de la selección de sus escolios, no hay un índice temático, analítico ni de materias, ya que su compiladora se limitó a verter en el texto dichos comentarios, sin un orden específico. Eso fue lo que motivó mi investigación sobre la historia de las instituciones. Sobre el particular, comencé la búsqueda de material del escoliasta, hasta encontrar un artículo titulado "De Iure" (Gómez Dávila, 1988), texto escrito hacia 1970 e inédito hasta 1988, cuando el autor accedió a que se publicara por la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*.

Ni siquiera las cataratas de sus ojos le impidieron separarse de sus libros, ni su enfermedad circulatoria, que lo llevó a la tumba. Falleció en Bogotá, el martes 17 de mayo de 1994, y está sepultado en Jardines de Paz. Con su muerte, se apagó una

etapa del pensamiento colombiano. Pero como él mismo escribiría en alguno de sus escolios, “Raro es el muerto a quien la muerte no le queda demasiado grande”.

En esta obra encontramos los estudios de diferentes profesores colombianos y extranjeros, que nos introducen a un mundo ante cuya amplitud de temas y profundidad histórica nuestra visión actual resulta plana, recortada y curiosamente provinciana.

Referencias

- Caro A., H. (22 de enero de 2008). El buen odioso. *Semana*, recuperado de <http://www.semana.com/entretenimiento/articulo/el-buen-odioso/90615-3>
- Castañón, A. (1988). Retrato de un pastor de libélulas: Nicolás Gómez Dávila. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 34-37.
- Cobo Borda, J. G. (1988). Escolio a los escolios. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 26-30.
- Domingo, R. (2003). *Principios de derecho global. Aforismos jurídicos comentados*. Cizur Menor, Navarra: Thomson Aranzadi y Cátedra Garrigues de la Universidad de Navarra.
- Durango, G. (2011). Justicia, Derecho e Igualdad. *Forum. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín*, (1) 35-64.
- García, A. (2006). *El realismo dialéctico en la historia* (vol. 1). Bogotá: Academia Colombiana de Jurisprudencia.
- Gómez Dávila, N. (1988). De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 67-85.
- Gómez Dávila, N. (1992). Sucesivos escolios a un texto implícito. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2002a). *Notas I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2002b). *Escolios a un texto implícito. Selección*. En R. E. Gómez de Restrepo (ed.). Bogotá: Villegas.
- Gutiérrez, C. B. (2008). La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, (136), 117-131.
- Hoyos, G. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico. *Arbor. Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid*, (734), 1085-1100.
- Ibáñez, R. (2009). Problemática de la Decisión Jurídica frente a Casos Concretos. Principialismo e historicidad. *Ars Iuris*, 347-382.
- Kaltenbrunner, V. G. K. (1988). Un pagano que cree en Cristo. El antimodernista colombiano Nicolás Gómez Dávila en alemán (*Ein Heide, der an Christus glaubt. Der kolum-*

- bianische Antimodernist Gómez-Dávila auf Deutsch*). *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 31-33.
- Laserna, M. (2002). Nicolás Gómez Dávila, el hombre. En N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*. Bogotá: Villegas.
- Linares, S.V. (1987). *Tratado de la Ciencia del Derecho Constitucional* (vol. 9). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Lleras de la Fuente, C. (1996). *Constitución Política de Colombia. Origen, evolución y vigencia* (vol. 1). Bogotá: Diké.
- Marx, C. y Engels, F. (1965). *Manifiesto del partido comunista* (vol. 1). Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español* (3.ª ed., vol. 1). Madrid: Gredos.
- Mutis, Á. (1988). Donde se vaticina el destino de un libro inmenso. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 23-24.
- Olano, H. A. (2007). El jurista Mario Valenzuela, S. J. *Universitas*, (114), 363-370.
- Olano, H. A. (2009). El poder en el pensamiento del escoliasta Nicolás Gómez Dávila. *Pensamiento y Poder*, (4), 103-112.
- Olano, H. A. (2010). Aproximación al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión a su obra *De Iure*. *Revista de Derecho. Universidad del Norte*, (34), 238-281.
- Olano, H. A. (2011a). *Constitución Política de Colombia Concordada* (2.ª ed., vol. 1). Bogotá: Doctrina y Ley.
- Olano, H. A. (Enero-julio de 2011b). La justicia en los escolios de Nicolás Gómez Dávila. *Revista Facultad de Derecho Universidad Pontificia Bolivariana*, 41(114), 239-264.
- Ospina, W. (2010). *En busca de Bolívar* (vol. 1). Bogotá: Norma.
- Oviedo, J. M. (1991). *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza.
- Pizano de Brigard, F. (1988). Semblanza de un colombiano universal: las claves de Nicolás Gómez Dávila. Diálogo iniciado en Grecia. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 9-20.
- Restrepo Sáenz, J. M. (1993). *Genealogías de Santa Fe de Bogotá* (vol. 3). Bogotá: Grupo de Investigaciones José María Restrepo Sáenz.
- Quevedo, A. (Diciembre de 1999). ¿Metafísica aquí? Reflexiones preliminares sobre Nicolás Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, (111), 79-88.
- Quevedo, A. (1.º de septiembre de 2002). Escolios. Recuperado el 25 de mayo de 2010 de <http://biblioteca.unisabana.edu.co/abc/archivos/Escolios.pdf>

- Real Academia Española de la Lengua. (2001). *Diccionario de la Lengua Española* (22.ª ed., vol. 8). Madrid: Espasa Calpe.
- Restrepo Sáenz, J. M. (1993). *Genealogías de Santa Fe de Bogotá* (vol. 3). Bogotá: Grupo de Investigaciones José María Restrepo Sáenz.
- Rodríguez Iturbe, J. (2007). *Historia de las ideas y del pensamiento político. Una perspectiva de Occidente*. (vol. 3). Bogotá: Ibáñez.
- Savater, F. (27 de diciembre de 2007). Nicolás Gómez Dávila. El reaccionario inconformista. *El País*, recuperado de http://elpais.com/diario/2007/12/29/babelia/1198889414_850215.html
- Serrano, E. (2008). *El hombre de diamante*. Barcelona: Seix Barral.
- Sternberger, D. (2001). *Patriotismo constitucional* (vol. 1). Bogotá: Universidad Externado de Colombia. [Traducción de L. Villar Borda].
- Téllez, H. (1988). La obra de Nicolás Gómez Dávila. Una dura punta de diamante. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 21-22.
- Téllez-Núñez, A. (2007). Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas (paráfrasis). *Univérsitas* (114), 319-351.
- Urbanek, K. (Noviembre de 2008). Nicolás Gómez Dávila, ¿criptocarlista colombiano? [Foro en internet]. Recuperado el 25 de mayo de 2010 de <http://hispanismo.org/tablon-de-anuncios/8274-nicolas-gomez-davila-criptocarlista-colombiano.html>
- Valenzuela, M. (1895). *Notas jurídico teológicas según el derecho colombiano*. Pasto: Diócesis de Pasto.
- Villegas, B. (2005). Un colombiano universal. En F. Volpi, B. Villegas y M. Villegas (eds.), *Nicolás Gómez Dávila: el Solitario de Dios* (pp. 9-11). Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2002). Epílogo. Un ángel cautivo en el tiempo. En N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2005). *Nicolás Gómez Dávila: el Solitario de Dios* (vol. 1). En B. Villegas y M. Villegas (eds.). Bogotá: Villegas.
- Zalamea, A. (1988). Homenaje a Nicolás Gómez Dávila. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542), 7.
- Zalamea, A. (2001). La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila: te bautizo con "B" mayor. *La Tadeo* (65), 102-103.

GÓMEZ DÁVILA Y LA MUERTE DEL ARTE

Alfredo Abad*

*La existencia de la obra de arte demuestra
que el mundo tiene significado.
Aun cuando no diga cuál.*

Nicolás Gómez Dávila

Las apreciaciones que Gómez Dávila consigna en sus *Escolios* no presentan signos equívocos con respecto al rechazo contundente del arte contemporáneo y su autonomía como principal particularidad. En ese sentido, sus dictámenes se alinean en el mismo estatuto de contramodernidad que subyace en su obra. El rechazo, sin embargo, no deriva solo de una percepción estética, sino ante todo metafísica, sobre la significación del arte. En efecto, para el pensador colombiano, el arte, cuando está provisto de su expresión más alta, hace manifiesta una comunión del hombre con la divinidad.

Además de subsumir la significación del arte a un principio religioso, es necesario resaltar cómo en esta obra el planteamiento hegeliano de la *muerte del arte* aparece de manera implícita,¹ a través de las descripciones que definen el itinerario

* Profesor, Escuela de Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

1 Como queda consignado a través de los diversos escolios, no se trata de un comentario en el que aluda indirectamente a Hegel, sino de la coincidencia con el concepto aludido a partir de la descripción del arte y su situación actual.

artístico del siglo XX, bajo las dos características en las que la experiencia de separación y autonomía del arte y su enfoque mercantilista en el mundo actual materializan el escenario en el que se presenta. Bajo esta óptica, las valoraciones gomezdavilianas confirman estas dos facetas representativas que adquiere el concepto de *carácter pasado del arte*, el cual Vattimo precisa en los siguientes términos:

[...] la muerte del arte significa dos cosas: en un sentido fuerte y utópico, el fin del arte como hecho específico y separado del resto de la experiencia en una existencia rescatada y reintegrada; en un sentido débil o real, la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas. (Vattimo, 1987, p. 53)

Los sentidos aludidos están expresados en diversos escolios que, como descripción y crítica de la experiencia artística, corroboran el ámbito en el que se mueve el destino del arte, en tanto expresión que define el derrotero del mundo moderno, sobre el cual se vuelcan considerablemente las animadversiones del Reaccionario. La exclusión del significado totalizante que caracteriza al nihilismo es lo que en primer lugar Gómez Dávila resalta y rechaza como definición de los parámetros que envuelven la experiencia marginal de un arte que en el siglo XX, dentro de su más auténtica expresión, “es una investigación del vacío, un inventario de la ausencia” (2005a, vol. 1, p. 338).

Si el vacío y la ausencia definen el conglomerado de obras sobre las que Gómez Dávila concibe su rechazo, es porque se insertan todas ellas en el alejamiento del sentido totalizante al cual se adscribían los referentes clásicos que el mismo autor considera auténticas manifestaciones artísticas. Este parámetro expone el rastreo que, en relación con esa ausencia y pérdida, ilumina la percepción acerca del arte como experiencia ajena y carente de sentido.

La muerte del arte como proscripción del sentido onto teofánico

Inscrito en las fuentes de la tradición occidental, es claro que Gómez Dávila rastrea la tipificación del arte en concordancia con la dimensión onto teofánica que lo referencia, es decir, con la justificación de que está circunscrito en contextos donde la comunicabilidad política, social, religiosa, etc., permean su aparición.

La pérdida de esta característica inscribe el rumbo que define la desintegración moderna, expuesta a través de la autonomía del arte y la estética, y del margina-

miento significativo que le es propio. Como punto de referencialidad absoluto, la presencia de Dios dentro de su obra constituye el derrotero desde el cual valora el manifiesto artístico. Así, “Toda obra de arte nos habla de Dios. Diga lo que diga” (Gómez Dávila, 2005b, p. 133).

Esta identificación de la estética bajo el parámetro de un estatuto metafísico es una constante para el autor, cuyo rechazo del arte contemporáneo registra, por lo tanto, la misma premisa, pues para comprender su sentido, habría que asumirlo desde el claro manifiesto de la *muerte de Dios*. En otras palabras, para Gómez Dávila, el arte actual revela indiscutiblemente la ausencia y el abandono en los que el hombre moderno funda su destino, a través del desvanecimiento de lo trascendente. Las claves para la comprensión de esta concepción se encuentran también en la referencia a cómo lo estético revela un contenido orientado hacia la trascendencia.² Por ende, la estimación del mundo contemporáneo en tanto alejamiento de esta, en todos sus órdenes, implica asimilar su arte como algo que habla de Dios en un sentido negativo, desde su ausencia.

Por esa razón, cuando Gómez Dávila reverencia lo que considera arte auténtico, en su expresión de sometimiento a una significación metafísica, no lo hace en relación con el significado en sentido literal, sino con su expresión como acontecimiento estético, ligado, sin remisión, a la trascendencia como aquello absolutamente otro, en lo cual está revelado también un sentido enigmático. De esta manera, se vincula la identificación que el autor realiza en torno al arte como expresión de la insignificancia del hombre en su condición de criatura y, así, revela cómo “El arte es el paradigma de todo lo inexplicable” (Gómez Dávila, 2005b, p. 296).

Ahora bien, la asimilación del arte ligado a un contexto religioso no obedece a una pretensión estrecha, cuya finalidad se reduzca a la subordinación de la manifestación artística frente a sus creencias particulares. En la orientación según la cual el arte se funda en este dominio, está presente el carácter oscuro y problemático desde el que se identifica el sentido del arte como expresión constitutiva y propia del hombre, orientada hacia la definición de lo estético como acatamiento de la incomprendibilidad que se abre ante la trascendencia. Para Gómez Dávila, lo estético es manifiesto de los límites, promulgación de una reverencia ante lo infranqueable, constitución del sometimiento en el que el hombre reconoce su condición. Según estos parámetros, “El acercamiento a la religión por medio del arte no es capricho

2 En este mismo sentido, se entiende la comprensión de la poesía como huella dactilar de Dios (Gómez Dávila, 2005b, p. 42). De ahí el rechazo a su carácter ininteligible en su expresión contemporánea.

de esteta: la experiencia estética tiende espontáneamente a prolongarse en premonición de experiencia religiosa. De la experiencia estética se regresa como del atisbo de huellas numinosas” (Gómez Dávila, 2005d, p. 170).

En cuanto a las expresiones en que se reconoce el criterio religioso y envolvente del arte, estas desaparecen en la actualidad, a partir de la suficiencia que el hombre rescata en lo inmanente; estética y religión se divorcian cuando aquel se siente capaz de salvar el distanciamiento ante sus límites.³ En este sentido, la experiencia de *la muerte del arte* se expresa de manera lúcida, aunque con un enfoque por completo adverso al de Gómez Dávila, cuando Nietzsche describe los rasgos que la caracterizan, subrayando el nivel metafísico que está circunscrito en un arte fundado en las creencias a las que el artista se siente ligado, las cuales, una vez olvidadas, promulgan la desorientación y el marginamiento del sentido del arte.

El más allá en el arte. No sin profundo dolor, se admite que los artistas de todos los tiempos, en sus vuelos de más altura, elevaron a una transfiguración celestial esas ideas que ahora reconocemos como falsas. Ellos son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no hubieran podido serlo sin su fe en la absoluta verdad. Ahora bien, si la fe en semejante verdad declina en general, si palidecen los colores del arco iris en torno a los límites extremos del conocimiento y de la ilusión humanos, nunca podrá volver a florecer ese género del arte que, como la *Divina Commedia*, las pinturas de Rafael, los frescos de Miguel Ángel y las catedrales góticas, presupone no solo un significado cósmico, sino también metafísico, de los objetos del arte. Surgirá una leyenda conmovedo-

3 Todo esto concuerda con uno de los aspectos más característicos del pensamiento gomezdavilano: su rechazo a la divinización del hombre, estipulada desde la suficiencia que se origina una vez comienza a valorarse de forma positiva el afianzamiento de la individualidad. El protestantismo no solo configura esta perspectiva en la modernidad desde el punto de vista ideológico, sino desde su rechazo hacia el componente estético. Cuando Gómez Dávila afirma que “Proclamar el divorcio de lo religioso y lo estético fue el pecado original del protestantismo” [*Nuevos escolios*, vol. 1, p. 165], interpreta la “iconoclasia” protestante como un factor determinante del propósito de marginar el nivel en el que el arte puede inscribirse. De aquí también es posible asumir que el arte en Gómez Dávila no corresponde a un mero instrumento servil, pues en lo estético se da ante todo una revelación religiosa, no en un sentido dependiente, sino comunicativo, es decir, la obra de arte hace manifiesta, por su propia configuración estética, un hecho metafísico. Así lo da a entender el siguiente escolio: “No es el mensaje de la obra de arte, sino la existencia de lo estético, lo que tiene un significado trascendente” [2005, p. 178]. Rechazar el arte no es entonces rechazar un camino hacia la trascendencia, sino a la trascendencia misma, y de allí imponer una visión enmarcada en la inmanencia, como la ruta que la estética asumiría desligada de cualquier significado metafísico.

ra de que semejante arte, semejante fe de artista, existieron (Nietzsche, 2007, §220)..

El diagnóstico de Gómez Dávila reconoce los mismos alcances en relación con la situación actual del arte, advirtiéndose, eso sí, en cada una de sus apreciaciones, una tonalidad nostálgica, caracterizada por el rechazo absoluto de todo arte contemporáneo inscrito en los derroteros del abandono y la disolución del cosmos teofánico.

Son muy pocas las referencias directas que los *Escolios* señalan sobre la discrepancia de Gómez Dávila respecto a ciertas manifestaciones artísticas. En dos oportunidades aparece Picasso como centro de los ataques y, por ende, como expresión de la disolución señalada: “Goya es el vidente de los demonios, Picasso el cómplice” (Gómez Dávila, 2005b, p. 384). La expresión no se refiere solo a una censura estética, sino en principio religiosa. Se incriminan así los atributos de un arte desligado de la representatividad para convertirse en instrumento de una valoración humana, en la que se afianza el compromiso con el vacío, emanado de la inscripción del arte dentro de los derroteros de la instancia estética.⁴

Además de ello, lo que Gómez Dávila reconoce dentro de estas experiencias es solo el atributo famélico derivado de la propia constitución autónoma de un arte que ya no dice nada, porque a partir de él, al observador ya solo le resta atiborrar sus sentidos. Si “El titanismo del arte moderno comienza con el titanismo heroico de Miguel Ángel y concluye con el titanismo caricatural de Picasso” (Gómez Dávila, 2005c, p. 161), es porque la época de un gran arte ha cesado para dar paso a un arte exiguo, anclado a la impotencia espiritual que el autor reconoce en la experiencia moderna.

La poca condescendencia que se evidencia frente al arte abstracto alude al vacío al que se enfrenta el espectador, en tanto que el arte confirma su programa desde una experiencia ligada a la estética, y no a la metafísica o a la religión. Si la estética se expresa solo en su concreción, es decir, en su ámbito estrictamente sensorial, en el que el placer de lo bello se admite desligado de cualquier significado, como acontece en la esquematización moderna (en Kant), ella pierde, según Gómez Dávila, su significación trascendente. Lo estético no es para el pensador colombiano una apreciación de lo bello en tanto bello, sino, tal como quedó consignado líneas atrás, una referencia del límite y lo infranqueable. Por lo tanto, el arte tiene una significa-

4 Es decir, de su explicitación meramente sensitiva, que coincide con el origen etimológico de la palabra *aisthesis*, de donde se colige la autonomía del arte como expresión estrictamente sensorial.

ción que orienta hacia una vía más allá de la mera estipulación sensitiva expresada en lo inmanente.

Lo que acontece en el arte abstracto es la pérdida del valor representativo, pues el abordaje se da solo a través de categorías en las que la identificación significativa pierde el enfoque característico, para dar paso a la plenitud de lo estético como demarcación de lo sensitivo, como se determina a partir de los parámetros de la autonomía del arte. Es clara entonces la razón por la que se estipula que “El diablo patrocina el arte abstracto, porque representar es someterse” (Gómez Dávila, 2005c, p. 158). El arte abstracto concibe la pérdida de los parámetros clásicos de fundamentación del arte para acceder a un horizonte donde la plenitud de la *aisthesis* es el único criterio. La demarcación de lo estético como un en sí, es decir, el carácter plenamente especificado de su autonomía, desligado de cualquier relación en la que su independencia se vea amenazada, es el rasgo al que apunta la animadversión gomezdaviliana.

En cuanto a los atributos que Gómez Dávila ve plasmados en su enfoque sobre el arte auténtico, estos se alinean dentro de su acento contramoderno, lo cual muestra la importancia que le da al arte imitativo para desprestigiar el abstracto como expresión subjetiva ajena a la presentación figurativa. En torno al arte, se hace así evidente la unidad crítica de la obra gomezdaviliana, pues en ella está puntualizada la consideración subjetiva que acoge la modernidad como distintivo de la expresión estética y, por ende, la que para el autor representa la problematicidad de un arte que ya no se dirige hacia la trascendencia, sino que, por el contrario, solo concreta su especificidad en los límites impuestos por lo sensitivo. Esta característica es la que promulga Heidegger cuando establece que

El encontrarse-a-sí-mismo en el propio estado, el cogito me cogitare, proporciona también el primer “objeto” asegurado en su ser. Yo mismo y mis estados constituimos lo que es en un sentido primero y auténtico; en referencia a este ente cierto y de acuerdo con él se medirá todo lo demás que aspire a ser tratado como ente. [...] La meditación sobre el arte se traslada ahora de una manera acentuada y exclusiva al estado sentimental del hombre, a la *aisthesis*. No es de sorprender que en los siglos de la modernidad la estética en cuanto tal haya sido conscientemente tratada y fundamentada. (Heidegger, 2000, p. 87)

Tampoco en este caso es sorprendente por qué el colombiano degrada esta experiencia y la liga a la disolución en la que el hombre, fundándose en la representación autónoma y subjetiva de la modernidad, se separa de Dios. La desconfianza y el

escepticismo antropológico que fluyen a lo largo de su obra contradicen la experiencia estética como expresión individual, circunscriben la manifestación artística a una religación en la que el estatuto del arte imitativo se asume como sumisión, con lo cual la búsqueda creativa, tal como estaría determinándose a partir de la independencia de la obra y, en principio, del artista, es rechazada. Es por ello que hay cierto énfasis que desestima el producto artístico realizado a partir de los supuestos modernos, orientados bajo el principio de creación sobre el imitativo.⁵ “La estética de la imitación es estética de artista aunque la prohíje un crítico; y la estética de la expresión es estética de crítico, aunque un artista la invente. Desconfiemos de quienes primordialmente anhelan expresarse” (Gómez Dávila, 2005a, p. 132).

Lo que aquí se muestra es el hecho de que el artista moderno, sumido en la necesidad de expresión individual, es el centro de toda la desconfianza escéptica que Gómez Dávila fija en la divinización que el hombre hace de sí mismo cuando asegura sus alcances, marginado de la sombra de Dios y de la unidad a que está abocada la referencialidad de un arte teofánico. No debe asombrar el hecho de que desde esta perspectiva, no se conciba al artista moderno como artista, pues al enfocar su obra desde la concepción de una expresividad individual, niega la relación necesaria que debe darse entre el hombre y la trascendencia.⁶

En oposición a los idearios modernos frente a la presentación autónoma del arte, Gómez Dávila plantea una visión sacralizada de la conciencia estética, cuyo enfoque, además de lo ya expresado, ilustra su rechazo al mero propósito estético, desprovisto de toda relación metafísica. En otras palabras, configura la época de *la muerte del arte* como una experiencia desde la que se asume un rol en el que el arte identifica su aparición tan solo en el contexto de una utilización intrascendente, un mero instrumento de entretenimiento. Así, “La conciencia de la autonomía del arte, como de la autonomía de la religión, nace en los albores del romanticismo. La tarea

5 Se entiende así el que Nicolás Gómez Dávila traiga a colación la célebre querrela entre los antiguos y los modernos, en cuya oposición acerca del principio imitativo y el creativo se centra su exposición, dando acogida al primero como fundamento auténtico del arte. De esta manera, llega a sentenciar: “Para que el arte resucite se requerirá que el artista se presuma artesano y no genio” (Gómez Dávila, 2005b, p. 310) Que el estatuto de artista sea un concepto moderno, ajeno al artesano medieval o el *tecnítes* griego, no es algo que se le escape al pensador colombiano. Justamente en la carencia de una expresividad estética, en el sentido moderno, es decir, en la insuficiencia habitual de los citados ejemplos, para extraerse de su anonimato y permanecer ligados a una colectividad o relación religiosa, es donde se reconoce la importancia de exaltar el sentido del arte imitativo.

6 Cabe resaltar aquí cómo, paradójicamente, el artista moderno, según esta caracterización, es la voz de la condición marginal de la época contemporánea, con lo cual, a pesar de su individualidad, logra representar la conciencia del hombre que solo se encuentra al margen de la trascendencia.

progresista de reducir religión y arte a instrumentos del hombre es francamente retrógrada” (Gómez Dávila, 2005c, p. 180). Justo a partir de la identificación de un arte sumido en el naufragio de su intrascendencia, se estipula la crítica de las experiencias artísticas ligadas al uso y al entretenimiento propios de la actualidad.

La democratización y mercantilismo del arte

El segundo aspecto concerniente a la estimación gomezdaviliana sobre *la muerte del arte* se circunscribe a la descripción crítica ejercida sobre el dominio mercantilista en el que el arte, como pieza de consumo, llega a perder toda prerrogativa de carácter metafísico para adoptar un aspecto estrictamente mundano, acogido por el reduccionismo capitalista. El fenómeno no se ampara solo en este ámbito, puesto que también se tiene en cuenta su irrupción como acontecimiento, donde la democratización del arte autoriza la carencia de criterios y, por ende, la facilidad con que, en nombre del arte, germina cualquier extravagancia.

La experiencia artística contemporánea, en cuyas manifestaciones se da no solo una renuncia a la expresión de una significación trascendente, sino un acogimiento de la vacuidad y la facilidad filisteas, en procura de alcanzar una masificación y mercantilización, es el blanco hacia donde apuntan las críticas que el autor de *Escolios* promulga con cierta regularidad. En una época en la que el dominio del intercambio estético realiza una cosificación de la obra de arte, como promulgación del carácter mundano a la que se somete desde su intrascendencia, el proceso de debilitamiento de la sacralidad del arte se hace cada vez más vertiginoso.

La carencia de criterios imprime al arte la propiedad de reproducirse a partir del vacío del que es depositario. Lo que esta clase de experiencia revela es la proliferación de objetos que revisten de una aureola de mediocridad generalizada, aunque, al mismo tiempo, defendida a ultranza por la masificación y el dominio mercantilista al que conlleva. Para Gómez Dávila, la representación del artista en este contexto no es más que la del típico filisteo, amparado en la comodidad burguesa y al afianzamiento mediático. En ese sentido, es comprensible por qué, con su acostumbrada ironía, afirme que “El artista contemporáneo se revela contra la burguesía para venderle más caro sus obras” (Gómez Dávila, 2005a, p. 281), o que la “Obra de arte, hoy, es cualquier cosa que se venda caro” (Gómez Dávila, 2005b, p. 277). La ecuación entre arte contemporáneo y empresa capitalista orienta el ideario estético hasta el punto de reducir la obra al valor económico que pueda generarse.

Esta concepción funda ostensiblemente parte de la crítica que aquí se aborda. La asimilación del arte actual, en la que el “objeto artístico” se ha convertido en un elemento de consumo masivo, conlleva a la identificación de un arte asfixiado por la marea democrática y, por supuesto, capitalista. Según la alteración reconocida en este punto, en la que el valor estético es reemplazado por el precio, y la calidad de la obra entra a relacionarse con la cuantía comercial, el arte llega a convertirse en una peculiaridad distintiva de la práctica burguesa. Semejante depreciación de lo estético es un reflejo de la *muerte del arte* en su aspecto masificado; el objeto de arte se convierte en artículo de consumo, caracterizado por la expresión mediática y, por ende, fútil, pasajera, *light*.

En esta ligereza, el arte fluye desde una perspectiva inmanente. Esta última condición no se trae a colación solo a partir de la pérdida de la referencialidad teofánica o religiosa, pues, además de ello, aún lo estético pierde su autonomía. Si el autor llega a decir que “El que mira la obra de arte tan sólo como objeto estético la mutila” (p. 132), lo hace en clara alusión a la plusvalía significativa —abordada en el apartado anterior— por la cual el arte estaba ligado a un sistema que lo conectaba con otras esferas de significación. Pero lo que es necesario identificar en la obra de arte contemporánea es que, aun estéticamente, ha perdido su valor, por cuanto el objeto ya no es solo estético, sino, ante todo, mercantil. Se determina, en consecuencia, un totalitarismo por medio del cual el arte ya ni siquiera se valora por su expresión cualitativa, sino por su cotización cuantitativa. “El arte fiduciario es innovación de nuestro tiempo. Es decir: el conjunto de obras de ‘arte’ sin valor estético pero de precio cotizado en el mercado bursátil del arte” (Gómez Dávila, 2005b, p. 306).

La presentación que el pensador colombiano realiza sobre la mercantilización del arte y la subsiguiente aniquilación de la expresión estética genera también la posibilidad de comprender este fenómeno como una derivación del abandono que representa la elevación de lo estético y su autonomía por encima de la experiencia teofánica del arte. Y es que la transformación del intento moderno y subjetivista por afianzar la individualidad conlleva a la exaltación reduccionista del fenómeno, enfocada en su dimensión monetaria. En este sentido, puede comprenderse por qué para el autor también el artista tiene hoy los rasgos distintivos de dicho compromiso, según los programas de todo estatuto filisteo o burgués, cuya consolidación se da justo a partir de la presentación de los ideales individualistas de la modernidad. En la imagen del filisteo, de la cual dan cuenta muchos de los escolios gomezdavilianos, se demarca la absoluta carencia de un compromiso que vaya más allá de la comodidad e hipocresía que lo caracterizan: “El artista actual ambiciona que la

sociedad lo repudie y que la prensa lo elogie” (Gómez Dávila, 2005a, p. 280). “El uniforme de artista es el disfraz del burgués” (p. 101).

Estas descripciones no necesariamente dan cuenta de las expresiones del arte contemporáneo en todas sus vertientes, aunque sí especifican una tendencia que sí abraza una muy importante parte de aquel. Las dos experiencias en que se puede distinguir la manifestación de *la muerte del arte* se hacen palpables en la orientación descriptiva que Gómez Dávila realiza, siempre con tonalidad crítica. Por supuesto, además de esta, como se ha señalado, propone una interpretación de la significación del arte; despliega, por ende, una construcción, en la que para detallar las flaquezas de los hábitos artísticos modernos, atrinchera su perspectiva en el significado metafísico del arte, que no solo deja a un lado su mera identificación estética, sino que también promulga una aprehensión incólume del arte, como lo es su infinitud, su ilimitada experiencia, desde la cual permite esbozar el terreno de lo inefable.

Es probable que sea en el carácter inagotable del arte donde pueda encontrarse un referente análogo a la consideración que nuestro autor realiza. Que la obra de arte remita a una experiencia religiosa puede también interpretarse como aquella apropiación indefinible, ajena a una presentación esclarecedora, de donde llegue a colegirse la particularidad desde la cual el arte expresa el aspecto indescifrable del mundo y someta al espectador al abismo infranqueable que ante este se abre. El arte sondea límites, llega a revelar cierta inexpresable condición en la que el hombre se siente ante lo inefable. Por eso es lícito especificar que “El mensaje del arte no está en lo que dice sino en lo que es” (Gómez Dávila, 2005d, p. 185), y eso *que es* inquieta al espectador, por la carencia e indeterminabilidad de aquello ante lo cual se asombra.

En este sentido, es lícito separar obra y artista, y concebir la crítica gomezdaviliana frente al arte contemporáneo desde el propósito individualista del segundo. Por ello, Gómez Dávila concibe la irreductibilidad de la obra en relación con el artista cuando estima la ambivalencia que puede darse entre ambos: “Como el acierto estético no depende del artista, ninguna intención del artista lo mancha” (Gómez Dávila, 2005c, p. 183).

La importancia de este escolio radica en la posibilidad de permitir cierta claridad con respecto a lo asumido por Gómez Dávila, en relación con su crítica al arte contemporáneo, pues al distinguir plenamente entre las dos esferas, puede asumirse que la impertinencia de este arte, como expresión democrática y mercantilista, proviene, en principio, de la expresión del artista en tanto burgués disfrazado, y no

de la constitución de la obra, cuyo acierto estético estará más allá, inmerso en otra dimensión, al margen de la intencionalidad, en este caso espuria de su creador.⁷

Se abre de nuevo la particularidad sobre la cual recae gran parte del énfasis gomezdaviiano. El arte será aquello que, ajeno a la reducción significativa y mucho menos mercantilista, proyecta sus límites sobre terrenos infranqueables, se encuentra más allá de nosotros, nos dice algo en silencio. Permite al hombre instaurar su asombro ante *sombras sagradas*.

Referencias

- Gómez Dávila, N. (2005a). Escolios a un texto implícito (v. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005b). Escolios a un texto implícito (v. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005c). Nuevos escolios a un texto implícito (v. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005d). Nuevos escolios a un texto implícito (v. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005e). Sucesivos escolios a un texto implícito. Bogotá: Villegas.
- Heidegger, M. (2000). Nietzsche (t. I). Trad. de Juan L. Vermal. Barcelona: Destino.
- Nietzsche, F. (2007). Humano demasiado humano, un libro para espíritus libres (vol. I). Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal.
- Vattimo, G. (1987). Muerte o crepúsculo del arte en el fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano (Vol. 1)*. Madrid: Akal. [Traducción de Alfredo Brotons].
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche (T. 1)*. Barcelona: Destino. [Traducción de Juan L. Vermal].

⁷ En este mismo sentido, sería posible identificar el acierto estético en obras que nacen aún desde el propósito mercantilista de su autor. La crítica gomezdaviiana, según la cual el arte contemporáneo es un reflejo del mercado, se enfoca con propiedad en el artista y en sus intenciones, y por ello no debería validar la deslegitimación de la obra, que se desprende de la posición radical del colombiano.

INVENTARIO DE COSAS RELATIVAS A ROMA EN LOS ESCRITOS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y BREVE EXPOSICIÓN DE ALGUNAS DE ELLAS

Francisco Cuena Boy *

La comprensión del pensamiento histórico de Nicolás Gómez Dávila se queda muy corta si se ignora el sentido de ciertos temas y conceptos que aparecen profundamente enraizados en la experiencia socio-política y jurídica de la antigua Roma, de donde los toma el bogotano para utilizarlos como auténticas claves interpretativas. Este trabajo ofrece un catálogo de esos temas y conceptos y explica los que desempeñan un papel más importante en la áspera crítica de la modernidad que Don Nicolás desarrolla en sus escritos.

1. ¿Cuál es la forma mejor o más adecuada de leer a Nicolás Gómez Dávila?¹ ¿Es legítima, por ejemplo, una lectura

* Universidad de Cantabria, Santander, España.

1 La bibliografía sobre Nicolás Gómez Dávila no deja de crecer; al final de estas páginas se incluye una serie de referencias (principalmente de autores de lengua española o cuyas obras se publican, de cualquier modo, en español) aparecidas tras la muerte de don Nicolás; no he podido consultar todas. Por otra parte, las citas de los escolios se referirán a la edición completa de 2009: N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Atalanta, Vilaür, 2009, con prólogo de Franco Volpi; las citas de *Textos* se harán por la edición de Atalanta, Vilaür, 2010, que en sus páginas 149-159 incluye el ensayo "El reaccionario auténtico"; y las del ensayo "De lure" seguirán la edición original y única hasta ahora de la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 81/542, abril-junio 1988, pp. 66-85.

temática basada sólo en la selección de sus reflexiones sobre un asunto determinado?; también, ¿es dable intentar una lectura cronológica, atenta a descubrir en su pensamiento fases virtuales de desarrollo, momentos, quizá, de concentración más intensa en unos temas que en otros? Por delante de lo anterior, ¿se debe y es posible indagar la genealogía intelectual de los juicios del pensador bogotano, poniéndolos en relación más precisa de lo que se ha hecho hasta ahora con presumibles fuentes, antecedentes o paralelos en la república de las letras?

Suponiendo que todas estas preguntas admiten respuestas afirmativas, todavía procede hacerse esta otra: ¿cuántos Nicolás Gómez Dávila serían necesarios para poder llevar a cabo los diferentes tipos de lectura a los que me he referido? A mí se me ocurre que al menos necesitaríamos tres: desde luego el Gómez Dávila original, el que él mismo nos ha legado, pero también un Gómez Dávila ordenado por temas² y —con mucho lo más difícil— un Gómez Dávila diacrónico; quiero decir, una visión de la marcha del pensamiento gomezdaviliano a lo largo del tiempo que pueda articularse a su vez con cortes o planos sincrónicos tanto generales como por temas o “lugares comunes” del pensamiento.³ Sin que se nos oculte, por otro lado, que la diacronía parece ser ajena en principio a la propia intención del autor.⁴

¿Y qué tenemos hoy de todo esto? Solamente, me parece a mí, el primer Gómez Dávila, aunque a la vez, el único íntegro, el único auténtico, ya que todos los demás, cualquiera de ellos, difícilmente podrán librarse de ser un despiece de la obra unitaria y de figura redonda que don Nicolás nos dejó. Seguimos, no obstante, necesitando esos otros Gómez Dávila, precisamente porque, habiéndonos aficionado tanto al primero, queremos entenderlo mejor y extraer de su obra indivisa y redonda las

2 Puede suscribirse esta afirmación de Rodríguez Cuberos (2009, p. 179): “[...] la entrada analítica de ‘clasificación’ o el intento de organización de los *Escolios* de Nicolás Gómez Dávila, no debe responder únicamente a una taxonomización temática elemental (política, arte, religión...), sino más bien a una lógica interna de pensamiento [el texto implícito]”; no obstante, que esa lógica interna de pensamiento tenga que ser “coherente con la detección de las influencias del Romanticismo y sus desenlaces vitalistas, cristianos, naturalistas, paganos, culturalistas y reaccionarios” nos parece un reduccionismo excesivo.

3 Es sabida la importancia que da Gómez Dávila a los que llama “lugares comunes” como polos en torno a los cuales se articula su pensamiento: “La sabiduría que la humanidad condensa en sus lugares comunes no es tanto la suma de sus aciertos, como la experiencia de sus inquietudes. Lo que el lugar común nos aporta es la evidencia de un problema, la incansable constancia de una interpelación permanente”: (2010, p. 22; cf. pp. 22 s.). Abundan los escolios que giran en torno a esta idea: véase Gómez Dávila (2009, pp. 125, 160, 198, 228, 342, 395, 462, 1053, 1222, 1251, 1261, 1292, 1299, 1301, 1330).

4 “La única pretensión que tengo es no haber escrito un libro lineal, sino un libro concéntrico”: Gómez Dávila (2009, p. 1255). Cf. Quevedo (1999, p. 81): “Estos escolios constituyen todos ellos una unidad que no conoce evoluciones, ni obedece a cronologías, son una sola glosa a un sólo texto: a un texto implícito”.

múltiples y sabrosas enseñanzas que en ella encerró. Es ésta una tarea colectiva comenzada hace tiempo pero en la que queda, felizmente, mucho por hacer. Si se me disculpa la inmodestia, yo mismo puedo ser un ejemplo de ello. Mi encuentro con la obra de Gómez Dávila fue, en 2009, el descubrimiento casual de un lector curioso, propiciado por la estupenda edición de *Escolios a un texto implícito* publicada en ese año por la Editorial Atalanta. Cautivado por la exactitud y belleza de la prosa, no menos que por la agudeza de los pensamientos del autor y por su asombrosa capacidad para condensarlos en la escueta fórmula del escolio, muy pronto me di cuenta de que muchos de ellos tocaban zonas cercanísimas a las que más me interesan desde el punto de vista académico (aclaro que soy profesor de derecho romano). Y desde luego tomé nota de ellos. Al año siguiente, la misma editorial publicó *Textos*, incluyendo el ensayo “El reaccionario auténtico”, y ahí ya no me pude contener: me procuré el ensayo “De iure” y decidí que era tiempo de darle salida a la inquietud que aquellos primeros escolios me habían causado. Lo que hice, siendo lo que he dicho que soy, fue escribir un estudio que, bajo el título “Nicolás Gómez Dávila, la historia, el derecho”, se publicó en julio de 2011 en una revista electrónica española de mi especialidad (Cuenca Boy, 2011, pp. 1-28). Pero el tema, si es que se puede agotar, yo no lo agoté desde luego en esa ocasión.

¿Qué más puede aportar un romanista al estudio de la obra gomezdaviliana? Algo, si acaso, en la línea de contribuir a uno de esos otros Gómez Dávila cuya necesidad he afirmado. Sería muy tentador, por ejemplo, explayarse sobre el paralelismo estilístico de don Nicolás con los juristas romanos de las etapas preclásica y clásica. En efecto, recorriendo el *Digesto* de Justiniano se puede obtener la impresión de que los *iurisprudentes* fueron también y de alguna forma escritores de escolios. Y aun de escolios a un texto implícito, siendo así que se abstendían metódicamente del discurso general y teórico, que evitaban definir los conceptos y enunciar reglas abstractas, clasificar y sistematizar las instituciones. No estorba realmente esta afinidad el hecho de que los juristas desarrollaran muchas veces sus obras en forma de comentario a las escritas por sus antecesores o, en otros casos, a algún texto jurídico como el edicto del pretor, una ley o un senadoconsulto de especial importancia; tampoco que hicieran frecuentes citas literales de los textos que comentaban. El texto implícito al que yo me refiero y el que ellos tenían siempre a la vista es otro bien diferente: la vida entera contemplada bajo la óptica del derecho, de un derecho que, precisamente por estar enraizado en la vida, ellos entendían de contextura casuística. La vida, así pues, como texto implícito en la misma medida de su incapacidad

para ser reducida a completa explicitud sistemática.⁵ Como digo, esta asimilación del casuismo romano a la técnica del escoliasta puede parecer atractiva, pero, más allá de producir una sugestión inmediata, y posiblemente superficial, toma las cosas desde demasiado lejos y apenas añade nada a nuestro conocimiento de Gómez Dávila. Ello aparte de que, como habrá ocasión de explicar en el curso de nuestro estudio, los poquísimos escolios de don Nicolás sobre los juristas romanos son auténticos dardos cargados de reproche.

2. Pasemos entonces a otras cuestiones. Puede ser una de ellas la autoridad, de la cual cierto escolio nos presenta una imagen que parece calcada del crucial concepto romano de *auctoritas*. Resumiendo los datos fundamentales sobre este concepto: en el plano jurídico-privado hay una *auctoritas* del tutor y una *auctoritas* del enajenante en la *mancipatio*. En el plano jurídico-público, la *auctoritas* se contrapone a la *potestas* en términos tales que sujeto específico de la primera es el senado, mientras que la segunda es propia del pueblo⁶ y por él la ejercen los magistrados elegidos en las asambleas. Así son las cosas conforme a la constitución republicana, pero luego, en el Principado, *auctoritas* y *potestas* se confunden en la persona del *princeps* y en ello se suele ver nada menos que el signo de un cambio larvado de régimen.

Por otro lado, el ámbito de nuestro concepto no se limita al derecho, público o privado, sino que hay también una *auctoritas* de carácter social que se tiene o que no se tiene y es la que, poseída en grado superlativo por los juristas, les permite crear derecho con sus *responsa* aun siendo ciudadanos particulares.⁷ ¿Qué es lo que dice el escolio anunciado? Literalmente esto: “La condición suficiente y necesaria del despotismo es la desaparición de toda especie de autoridad social no conferida por el Estado” (Gómez Dávila, 2009, 972).⁸ Ahora bien, Augusto, fundador del Principado, introdujo el llamado *ius respondendi ex auctoritate principis*, una especie de acre-

5 Cf.: “Desconfío del sistema que el pensamiento deliberadamente construye, confío en el que resulta de la constelación de sus huellas” (Gómez Dávila, 2009, p. 964); “Los errores no se alojan cómodamente sino en los pliegues del texto extenso” (2009, p. 1040); “Al inventarle un sentido global al mundo despojamos de sentido hasta los fragmentos que lo tienen” (2009, p. 1142); “Acusar el aforismo de no expresar sino parte de la verdad equivale a suponer que el discurso prolijo puede expresarla toda” (2009, p. 1170); “El discurso continuo tiende a ocultar las rupturas del ser. El fragmento es expresión del pensamiento honrado” (2009, p. 1170). Podemos considerar la vida “el texto que nunca podría ser escrito, la teoría que nunca podría ser formulada” (Lavina, 2012, p. 267).

6 Cf. Cicerón, *De legibus*, 3.28: “[...] cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit”.

7 Al respecto, por todos, véase Schulz (1990, pp. 205 ss.).

8 Véase también: “La sociedad moderna abraza el peculiar propósito de cambiar sistemáticamente las autoridades sociales por autoridades políticas. /Es decir: las instancias civilizadoras por cargos administrativos» (Gómez Dávila, 2009, p. 486).

ditación dirigida a realzar el prestigio de los juristas que la recibían sumando —o mejor: superponiendo— la *auctoritas principis* a la personal de cada uno de ellos.⁹ A mi entender, el propósito de la medida era claro y su efecto a medio plazo encaja a la perfección en la idea que enuncia el escolio transcrito. Poco a poco la *auctoritas* social de los juristas se extingue al ser suplida por la “autoridad” del Estado o subordinada de cualquier modo a ella,¹⁰ y de Adriano en adelante la concesión del *ius respondendi* incluso irá cayendo en desuso al mismo tiempo que los mejores juristas empiezan a ser llamados a formar parte del *consilium principis* o a desempeñar altos cargos en la administración imperial.

Ciertamente sería una ligereza decir que Gómez Dávila tenía en mente el caso de los *iurisprudentes* y el *ius respondendi* cuando redactó el escolio que hemos visto; en todo caso, lo importante es la confirmación que el ejemplo romano puede aportar al peligro implícito en permitir que el Estado monopolice la autoridad y se convierta en su fuente exclusiva. Cuando introduzcamos más adelante los hoscos comentarios del bogotano acerca de los “serviles juristas de los Severos” (los “juristas cesáreos”), será bueno recordar esta advertencia.

Ya que hemos hablado del fundador del Principado, conviene que nos refiramos ahora a otras dos notas que parecen hacerse eco de la forma en que Augusto concebía el fundamento de su poder. Dice así la primera:

El consentimiento popular es indicio de legitimidad, pero no causa. /En el debate sobre la legitimidad del poder no cuentan ni su origen en el voto, ni su origen en la fuerza. /Legítimo es el poder que cumple el mandato que las necesidades vitales y éticas de una sociedad le confieren. (Gómez Dávila, 2009, p. 293)

Y así reza la segunda: “El consentimiento no funda la autoridad, la confiesa” (2009, p. 928). Notemos de entrada que aunque el primer texto habla de legitimidad y el segundo de autoridad (de nuevo este término), la posible diferencia entre ambos

9 Cf. *Digesto*, 1.2.49 [Pomp. l. sing. enchir.]: “[...] ante tempora Augusti publice respondendi ius non a principibus dabatur, sed qui fiduciam studiorum suorum habebant, consulentibus respondebant: neque responsa utique signata dabant, sed plerumque iudicibus ipsi scribebant, aut testabantur qui illos consulebant. primus divus Augustus, ut maior iuris auctoritas haberetur, constituit, ut ex auctoritate eius responderent: et ex illo tempore peti hoc pro beneficio coepit”; Fanizza [2004, pp. 56 ss.] ofrece una interpretación de este pasaje que va más allá incluso de lo que sugerimos en el texto.

10 Como señala Paricio [2012, p. 125], al poner la *auctoritas principis* por encima de la de los juristas, el *ius respondendi* engarza a éstos en la estructura política del Principado; por su parte, Domingo [1999, p. 41] explica que desde el punto de vista de la concepción de la *auctoritas*, el *ius respondendi* supuso la implantación de un sistema jerarquizado de “autoridades” que sometía la función jurisprudencial al poder encubierto del príncipe.

conceptos se difumina en las *Res Gestae Divi Augusti*, esa especie de versión oficial acerca del significado de su acción político-militar que el propio Augusto redactó e hizo difundir. En ese documento encontramos dos referencias al consentimiento que cabe relacionar con lo indicado por Gómez Dávila: se trata respectivamente de los pasajes sobre la *coniuratio Italiae et provinciarum* y sobre el *consensus universorum*, célebres ambos.

El primero recuerda la espontánea adhesión de Italia y las provincias occidentales con que Augusto contó en la decisiva batalla de Accio contra Antonio y Cleopatra (2 de septiembre del 31 a. C.): “Toda Italia —dice— juró en mi nombre de manera espontánea y me pidió que fuese el jefe en la batalla que combatí en Accio; juraron también en mi nombre las provincias de la Galia, Hispania, África, Sicilia y Cerdeña”. El segundo menciona la anuencia “de todos” con la que había ido asumiendo el control del Estado que ahora —estamos en enero del 27 a. C.— se disponía a devolver al senado y el pueblo: “En mi sexto y séptimo consulado, luego de haber extinguido las guerras civiles, transfería [sic] el control de todas las cosas del estado, que había asumido por el consenso de todos, al libre arbitrio del senado y del pueblo romano”.¹¹ Es muy significativo, en la continuación de este último texto, que el senado concediera a Octaviano el título de *Augustus* en atención a sus méritos, como también que el reconocimiento de su valor, clemencia, justicia y piedad fuese el motivo de algún otro honor que se le otorgó. Finalmente, es también revelador que Augusto subraye su *auctoritas* como el único cimiento de la superioridad que, aun después de la *translatio rei publicae* de enero del 27 a. C., siguió teniendo sobre sus colegas en las magistraturas.¹² Comenta un romanista italiano que la *coniuratio* que precedió a Accio, por lo que respecta a los romanos de Italia, todos con derecho de voto, no se vehiculó como hubiera debido por medio de una votación comicial; y añade que, siendo esto un defecto de legalidad, su propia amplitud daba al consenso una “portata tanto più legittimativa” (Tondo, 1993, p. 244).¹³ La idea de Gómez Dávila no sólo es diferente sino también más radical: el consentimiento —el de Italia y las provincias o el *consensus universorum* en relación con Augusto, que es de lo que estamos tratando— no sería fuente o causa de legitimidad sino mero

11 *Res Gestae Divi Augusti*, 25.2 y 34.1, respectivamente; la traducción es de N. Cruz: <http://www.historiaycultura.cl/doc/Res_Gestae_Divi_Augusti.pdf>

12 *Res Gestae Divi Augusti*, 34.2-3.

13 Cf. Von Lübtow (1955, p. 365 y nt. 1441b): “Die Fakten der *coniuratio* und des *consensus universorum* dienen ihm... als Surrogate fehlenden Legalität”.

síntoma de la misma; confesión, como indica el escolio citado en segundo lugar, de una autoridad que le es necesariamente anterior. Esto quiere decir que la instancia desde la que se debería juzgar la legitimidad del poder de Augusto no es el respeto de una determinada forma legal como el revestimiento de la *coniuratio* con el voto de los ciudadanos en los comicios. Esa instancia no es ni siquiera el voto, tampoco la fuerza, que son a lo sumo origen del poder, sino sólo la correspondencia efectiva del poder y de su ejercicio con “las necesidades vitales y éticas” de la sociedad.

Contemplado desde este punto de vista, ¿fue legítimo el poder de Augusto? La *coniuratio* y el *consensus*, lo repito una vez más, habrían supuesto en el mejor de los casos indicios de legitimidad, de una legitimidad precedente, por tanto, que si aflora en un momento determinado es porque se ha ido forjando mediante la acción desplegada a lo largo de un tiempo anterior. En su juventud, la *auctoritas* de Augusto era poca,¹⁴ pero en el 27 a. C. es ya superior a la de otro cualquiera. Si asumimos que el término *auctoritas* designa en las *Res Gestae* eso que nosotros (Gómez Dávila incluido) llamamos legitimidad, la conclusión es que Augusto no dudaba que su poder fuera legítimo. E indicios o confesiones como la *coniuratio*, el *consensus universorum* y la concesión del título de *Augustus* y de otros honores en consideración a sus méritos y sus cualidades no harían sino reforzar tal convicción. Empero, este planteamiento esconde una paradoja: el juicio de legitimidad basado en el cumplimiento del mandato que confieren “las necesidades vitales y éticas de una sociedad”, según quiere Gómez Dávila, es siempre, lógica y cronológicamente, un juicio *a posteriori*; no hay otra posibilidad. Ahora bien, parece evidente que con esto no es suficiente;¹⁵ o sea, parece que se necesita no sólo una valoración *ex post facto*, sino también una instancia previa que sea capaz de discernir lo que puede aspirar a aquel juicio retrospectivo y de rechazar todo lo demás. Sin ello, el problema jurídico-político de la legitimidad del poder se disuelve en una cuestión de pura apreciación sociológica, desenlace con el que es seguro que don Nicolás no hubiera estado de acuerdo y que tampoco nos debería satisfacer a nosotros. Sobre cuál deba ser esa instancia previa no encuentro pista alguna concreta en los escolios, aunque sí puedo intuir la relación de este tema con el concepto de lo jurídico como convenio

14 Cicerón, *ad Atticum*, 16.14.2: “[...] *sed in isto iuvene, quamquam animi satis, auctoritatis parum est*”.

15 En otro caso deberíamos conformarnos con concluir del mismo modo que Royo Arpón [1997, p. 124]: “en última instancia los tres siglos de permanencia del Principado avalan su adecuación al medio que lo sostuvo”.

—y más en concreto con el concepto de derecho público como obligación de respetar el convenio— que Gómez Dávila desarrolla en su ensayo “De iure”.¹⁶

3. Abramos otro capítulo. Todo lector de los escolios ha podido comprobar el uso frecuentísimo de los términos “pueblo” y “plebe”, que aparecen muchas veces por separado y en otras ocasiones, las más importantes para nuestros fines, juntos y en agudísima oposición. Puesto que nuestro propósito es hacer un inventario de “cosas romanas”, nos vamos a limitar a los muy pocos escolios cuyo sentido sólo se entiende cabalmente en relación con los conceptos romanos de *populus* y *plebs*. Por su orden, se trata de estos dos: “Las naciones actuales no son pueblos, sino secesiones victoriosas de la plebe”; “En la teoría democrática ‘pueblo’ significa *populus*; en la práctica democrática ‘pueblo’ significa *plebs*” (Gómez Dávila, 2009, pp. 882 y 1321); si queremos añadir todavía un tercero, éste deberá ser el siguiente: “El ‘coriolanismo’ es sentimiento que el triunfo de la plebe acaba despertando en todo observador imparcial” (2009, p. 1353).

Las dos primeras notas sintetizan, con la categórica concisión de un *connaisseur*, el que es quizás el principal argumento jurídico de Gómez Dávila contra la democracia¹⁷, pero, como digo, su alcance no acaba de comprenderse si no es a la luz de la referencia histórica de Roma, explícita, por lo demás, en ambos comentarios. Para entenderlos en toda su fuerza expresiva, asimismo es necesario tener presente la idea ya mencionada de lo jurídico como convenio —esto es, como “acto solidario de dos sujetos distintos” (*scil.*, de una pluralidad de sujetos)—, de tal forma que “la única regla obligatoria de todo convenio es la que prohíbe convenir contra el convenio mismo” y, por consiguiente, sería “lógicamente absurdo y jurídicamente ilícito, admitir que entre dos sujetos se pueda convenir que uno de ellos será libre de alterar a su arbitrio el convenio, o de abrogarlo a su arbitrio, o de convenir a su arbitrio sólo consigo mismo los términos de un convenio nuevo” (1988, p. 72 ss.).¹⁸

Pues bien, lo que Gómez Dávila reprocha a la democracia es justamente lo que indica esta última cita: la “teoría democrática” afirma correctamente que el Estado

16 Véase al respecto Cuenca Boy [2011, pp. 13 ss.].

17 En *Textos* [2010, pp. 55-84], según algunos el verdadero texto implícito de los escolios, la crítica de la democracia se concentra fundamentalmente en su condición de religión antropoteísta. La importancia del tema atrae una y otra vez la atención de los intérpretes: véase entre otros Galindo Hurtado [2001, pp. 17 s.]; Giraldo Zuloaga [2006, pp. 508 ss.]; Goenaga-Olivares [2005-2006, pp. 196 s., 231 ss.]; Gutiérrez [2008, pp. 117 ss.]; Hoyos Vázquez [2008, pp. 1094 ss.]; Lavina [2012, pp. 272 s.]; Molina Peláez [2011, pp. 7 ss.]; Serrano Ruiz-Calderón [2012, pp. 57-71].

18 Cf. Molina Peláez [2011, pp. 20 s.].

legítimo sólo puede surgir de un acuerdo de voluntades unánime por definición, el llamado pacto social. Pero, a partir de ahí, supone un pacto ulterior por el que los pactantes acuerdan unánimemente transferir la soberanía jurídica a las futuras mayorías votantes: “Se pacta, pues, que posteriormente al pacto primigenio la voluntad de la simple mayoría equivale a la voluntad unánime del pueblo”. Y la conclusión impecable es que la “tesis democrática” consiste en “la violación metódica de la única regla obligatoria de todo convenio: la que prohíbe convenir contra el convenio mismo” (1988, p. 82 s.)¹⁹. Nuestro autor ve en ello el más sutil invento del absolutismo, idea que podrá quizá ser discutida, pero, volviendo a los escolios que nos interesan, lo que importa en este momento es dejar claras y bien establecidas las dos ecuaciones siguientes: pueblo (*populus*) es la totalidad de los sujetos que convienen unánimemente el pacto primigenio, único que puede originar el Estado legítimo; y plebe (*plebs*) es cada una de las sucesivas mayorías votantes que ilegítimamente suplantán la voluntad unánime del pueblo. Esta forma habilísima de expresar el argumento alude a sucesos bien conocidos de la historia republicana de Roma.²⁰

Derrocada la monarquía en el 509 a. C. con la expulsión de Tarquino el Soberbio, los patricios monopolizan el poder político, religioso, jurídico, social y económico. En el año 494 a. C. la plebe, descontenta, desprotegida y subordinada a la *civitas Quiritium*, hace valer su importancia basada en el número retirándose al monte Aventino, donde se dota de una organización propia y particular enfrentada desde entonces a la de la *civitas* en cuanto tal. Es la primera secesión de la plebe.²¹ Nacen en esa ocasión los concilios plebeyos, que no son una asamblea del *populus* sino sólo de la plebe; nacen también los tribunos, que asimismo no son tampoco magistrados del *populus* sino exclusivamente plebeyos. Es probable incluso que en esta época no exista todavía la noción de *populus* como conjunto de todos los ciudadanos romanos, tanto patricios como plebeyos;²² en su lugar, lo que hay es la *civitas* gentilicia de los *Quirites* bajo el dominio del patriciado y, frente a ella, la gran masa de la plebe en condiciones de deficiente integración en el Estado. El concepto de *populus* o *populus Romanus Quiritium* nacerá precisamente de la superación de la

19 Cf. Molina Peláez [2011, pp. 25 s.].

20 Para lo que sigue, véase Guarino [1998, pp. 77-84].

21 Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita*, 2.32.

22 Cf. *Instituciones*, 1.2.4: “*Plebs autem a populo eo differt, quo species a genere: nam appellationi populi universi cives significantur connumeratis etiam patriciis et senatoribus: plebis autem appellatione sine patriciis et senatoribus ceteri cives significantur*”; también, en términos muy similares, Gayo, *Instituciones*, 1.3.

“lucha de clases” merced a las sucesivas concesiones con que la *civitas* quiritaria va dando lenta satisfacción a las principales reivindicaciones de los plebeyos, que mientras tanto seguirán sirviéndose de la amenaza de secesión como arma política. En lo esencial, el proceso se puede considerar culminado en el 367 a. C. con las *leges Liciniae Sextiae*, las cuales, en cuanto votadas por los *concilia plebis*, técnicamente no son *leges publicae* (o sea, *leges populi Romani*) sino *plebiscita*. Aquí se ve ya un primer apunte de lo que Gómez Dávila quiere indicar con sus escolios: una ley votada sólo por la plebe (un plebiscito por tanto) se convierte en norma vinculante para toda la *civitas*. Ahora bien, esto no sucede todavía sino porque el plebiscito en cuestión ha recibido antes de ser votado la *auctoritas patrum*, esto es, la convalidación del Senado, que es el órgano principal de la constitución republicana de Roma y órgano controlado por los patricios. En el 287 a. C. la *lex Hortensia de plebiscitis* suprime la *auctoritas patrum* preventiva con el resultado de la equiparación plena de los plebiscitos a las leyes comiciales votadas por la asamblea de todo el *populus*.²³ ahora sí, la decisión mayoritaria, que es aquella que la plebe adopta, suplanta la voluntad del *populus* y se puede considerar que el nombre jurídico de pueblo ha sido transferido a la simple mayoría imperante.²⁴

Éste es el dato histórico que se encuentra por detrás de los escolios de Gómez Dávila, que aprovecha el esquema que se desprende de él para expresar en forma sintética una idea general;²⁵ de hecho, la *lex Hortensia* es uno de los dos ejemplos que aduce en el tratado “De iure” para ilustrar su crítica de la “tesis democrática”, y todo lo que ahí se dice de ella y con ocasión de ella casa a la perfección con el sentido de los escolios.²⁶

23 Gayo, *Instituciones*, 1.3: “*Ut plebiscita universum populum tenerent*”; Plinio, *Naturalis historia*, 16.10.37: “[...] *ut quod [plebs] iussisset omnes Quirites teneret*; Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, 15.27.4: “[...] *ut eo iure quod plebs statuisset omnes Quirites tenerentur*”; véase también *Digesto*, 1.2.2.8.

24 El significado auténtico del argumento se le escapa a Hoyos Vásquez (2008, pp. 1096 s.), que lo entiende en el sentido, inexacto en el caso que nos ocupa, de que la aristocracia rechaza la democracia participativa y radical “[...] como proyecto populista... en el que *populus* significa *plebs*, plebe, chusma”; sobre este otro sentido del término plebe en los escolios, véase Ayuso (2007, pp. 807 s.).

25 La misma que enuncian escolios como los siguientes: “Soberanía del pueblo no significa consenso popular, sino atropello por una mayoría” (2009, p. 1312); “El estado democrático es la herramienta por medio de la cual las mayorías primero oprimen a las minorías, y después se oprimen a sí mismas” (2009, p. 1374); cf. Giraldo Zuloaga (2006, p. 511).

26 Cf. por ejemplo Gómez Dávila (1988, p. 83): “Basta el prototipo de una *lex Hortensia* para legitimar ignominiosamente el imperio de un tumulto callejero, o de la aivez feral de una secta, o del descenso vertical de un tajo inexorable, o de una empresa alumbrada por hornos crematorios, o del estampido de un revólver contra la nuca en el silencio de la estepa. Toda la fauna política de los predomios plebeyos. / [...] La democracia

El otro ejemplo es asimismo romano y se refiere a la etapa histórica del Principado. Se trata, concretamente, de la *lex regia de imperio*, o sea, de aquel artefacto ideológico que tiende a presentar la posición soberana asumida por los *principes* sucesivos como resultado de la delegación o el traspaso del poder propio del *populus*,²⁷ un dispositivo cuyo carácter teórico (en el doble sentido de especulativo y conjetural) aumenta de forma ostensible a medida que pasa el tiempo.²⁸ La naturaleza y el alcance material de esta investidura imperial, por no hablar de su auténtica existencia, son muy discutidos,²⁹ pero lo que importa aclarar aquí es cómo construye Gómez Dávila un argumento deslegitimador de la democracia en torno a un tema como éste, ubicado en principio en pleno centro del absolutismo imperial. La cosa resulta clara si se tiene en cuenta que la clave no es el absolutismo en sí,

es, transitoriamente, el bruto peso de la plebe; duraderamente, la explotación de un pueblo en nombre de una plebe oprimida". Tiene cierto interés recordar que Ortega y Gasset se refirió al "plebeyismo" como un morbo de la democracia, si bien desde presupuestos y con intención muy diferentes de los de Gómez Dávila en "De iure" y en los escolios de los que nos estamos ocupando (pero no de los de otros muchos comentarios en los que utiliza la palabra plebe como sinónimo de vulgo); baste una cita para ilustrar la idea de Ortega: la democracia nace "[...] como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual": Ortega y Gasset (1970, p. 68). Matices aparte, en la meditación orteguiana hay alguna otra derivación más afín a ciertos escolios de Gómez Dávila; así, por ejemplo, la afirmación de que "el amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres [...] Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, no es demócrata, es plebeyo" (1970, p. 70); hágase la comparación, entre otros, con los escolios siguientes: "Por justicia social se entiende dar a cada cual lo que no es suyo. /*Alienum cuique tribuere*" (2009, p. 555); "La igualdad no es la justicia, es meramente la manera de eludir la obligación de atribuir *suum cuique*" (2009, p. 1398). Se pregunta Gómez Dávila (1988, p. 69) si la justicia es "[...] la fórmula del *Digesto*", y luego [p. 77] recuerda que "[...] conforme a cierta definición ilustre, la justicia consiste en dar a cada cual lo suyo"; esa definición ilustre es justamente la fórmula del *Digesto*: "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*" [*Digesto*, 1.1.10 pr. [Ulp. 1 regul.] = *Instituciones*, 1.1 pr.; *suum cuique tribuere* es también uno de los *tria iuris praecepta*: *Digesto*, 1.1.10.1 = *Instituciones*, 1.1.3]. Para el pensamiento del bogotano acerca de la justicia, véase fundamentalmente Gómez Dávila (1988, pp. 77 ss.), y para un comentario, Cuenca Boy (2011, pp. 20 ss.); Molina Peláez (2011, pp. 23 s.).

27 *Digesto*, 1.4.1 pr. [Ulp. 1 inst.] = *Instituciones*, 1.2.6: "*Quod principi placuit legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*"; constitución *Deo auctore*, 7 = *Código*, 1.17.1.7: "*Cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi romani in imperatoriam translata sunt potestatem*"; cf. Gayo, *Instituciones*, 1.5; *Código*, 6.23.3.

28 Véase Serrao (1974, pp. 117 s.; una *fictio* en época de los Severos: p. 123); Ribas Alba (2009, pp. 319 ss.); para este último autor, la *lex de imperio Vespasiani* es ejemplo de esta *lex rogata* única por la que cada nuevo *princeps* accedería al *principatus* como "realidad constitucional unitaria".

29 Véase Gallo (1999, pp. 271 ss.); Pérez López (2006, pp. 341-409) sobre la cláusula sexta ("cláusula discrecional") de la *lex de imperio Vespasiani*.

al que se puede llegar también por otras vías e invocando pretextos diferentes,³⁰ sino sólo en cuanto resultado del procedimiento democrático que conduce a él y que presuntamente lo legitima. Pues bien, puesto que lo jurídico es convenio y la juridicidad “coherencia estricta con lo convenido, inviolable lealtad de [los] sujetos con el convenio solidariamente adoptado”, parece indiscutible que, para alterar el convenio, se necesita abrogarlo y postular o convenir uno nuevo (1988, p. 73).³¹ Esto último, no obstante, no está legitimado para hacerlo un soberano que consista en el “pueblo” de la “práctica democrática” (la *plebs* de la ley Hortensia) ni tampoco —por delegación o transferencia del poder— un soberano individual, sino únicamente el número total de los sujetos concernidos por el convenio, o sea, la voluntad unánime del pueblo; en suma: el *populus* de la “teoría democrática”.³² La única variedad de Estado absolutamente ilícita, escribe Gómez Dávila, es “aquella que consiste en la sumisión irrestricta al arbitrio incondicional de una voluntad soberana, individual o colectiva”; es decir, el Estado absolutista. Y lo que sucede es que el Estado absolutista “se declara emanación de la voluntad popular, y legitima su gestión y su origen apelando a la voluntad del pueblo” (1988, pp. 81 s).³³ Nada importa, por lo tanto, que el soberano democrático sea colectivo (pero mayoritario meramente) o

30 En su análisis [1988, pp. 81 s.; cf. al respecto Molina López, 2011, pp. 24 ss.], Gómez Dávila señala otras dos posibilidades: el que llama “absolutismo dialéctico” y el que se disfraza tras la aspiración del Estado al progreso, la justicia social o el bien común, etc. El primero se impone por la fuerza, se justifica en la necesidad histórica y se concreta, como único Estado legítimo, en aquel que “las urgencias económicas dialécticamente imponen” [con esta importante precisión: “los exégetas del sistema... sólo juzgan legítima la necesidad que profetizan, que aprueban, y que perpetran”]. En cuanto al segundo, toda vez que nadie, aun procediendo honestamente, puede “evitar que su definición de los fines le sea propia”, transforma el Estado en “agente de los caprichos de quien manda”, y como es más que sabido, no hay déspota que no trate de justificarse recurriendo a “definiciones proxenéticas” de aquellos fines. Cualquiera de los dos tipos descritos, pero de forma quizá más clara el “absolutismo dialéctico” por su apelación explícita a la necesidad y a las urgencias económicas, podría enlazarse sin gran dificultad con la tesis central de Giorgio Agamben sobre el estado de excepción; este autor parte de la existencia de una contigüidad esencial entre estado de excepción y soberanía y sostiene que el estado de excepción tiende a presentarse, incluso en los Estados denominados democráticos, como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea: véase Agamben [2004, pp. 9 ss., *passim*]; cf. *infra*, el apartado 7 de este trabajo.

31 El derecho público se resume en la “obligación de respetar el convenio” [1988, p. 74].

32 Cf. Gómez Dávila [1988, p. 76]: “No basta, para dar validez jurídica a una voluntad soberana, atribuirla a un monarca de derecho divino, a una asamblea de mandatarios del pueblo, o a una nación entera salvo una sola voz solitaria, como no basta que la humanidad entera se contradiga para invalidar el principio de contradicción. El derecho no se engendra en consistorios imperiales, ni en el senado, ni en el concilio de la plebe, ni aun en los comicios del pueblo, sino donde un hombre reconoce a otro hombre”; [1988, p. 80]: “Sólo es soberana la regla de derecho, es decir: el acuerdo concluido entre las voluntades jurídicamente libres de individuos distintos”.

33 “La tesis democrática es su invento más sutil” [1988, p. 82].

individual: en cualquiera de los dos casos se verifica³⁴ aquella sumisión irrestricta e incondicional a una voluntad que se arroga ilegítimamente el poder de convenir contra el convenio mismo. De ahí la instructiva alusión a la romana *lex de imperio*: “basta fraguar calladamente una *lex regia de imperio ferendo* para entronizar una bestia cesárea en el Palatino” (1988, p 83). No es difícil apreciar, por lo demás, que ambos ejemplos, la *lex de imperio* y la *lex Hortensia*, son complementarios en el sentido de que, juntos, agotan todas las posibilidades que la “tesis democrática” está en condiciones de ofrecer.³⁵

Uno de los expositores más recientes de la doctrina antidemocrática de Gómez Dávila apunta que el pensador bogotano, en su historia de la democracia, no menciona las experiencias democráticas del mundo antiguo; el propósito de esta observación es moderar el carácter de diagnóstico fatal con que se presenta la crítica gomezdáviliana sugiriendo la existencia de realidades históricas que quedarían a salvo de ella.³⁶ Mucho nos tememos que se trata de una observación equivocada y que Gómez Dávila —aunque no lo haga en *Textos*, sino en los escolios y en “De iure”— sí menciona las democracias del mundo antiguo. Concretamente, el ejemplo de la *lex Hortensia* y la distinción entre *populus* y *plebs* —relacionada, como hemos visto, con él— son una alusión directa a la práctica democrática durante la *respublica* romana. Y de aceptarse la tesis de Guarino, que considera que el Principado era régimen formalmente democrático en virtud de la *lex de imperio* mediante la que recibían sus poderes los príncipes,³⁷ la mención de la *lex regia de imperio ferendo* encierra también una referencia a la “práctica democrática” en la Roma imperial; dígase lo mismo de los comentarios sobre los juristas que veremos más adelante. En cuanto a la democracia griega, basta recordar este escolio: “La democracia ateniense no entusiasma sino a quienes ignoran a los historiadores griegos” (Gómez Dávila, 2009, p. 1184).

Las ideas de Gómez Dávila acerca de la democracia se corresponden fielmente con sus pensamientos en torno a la diferencia entre el derecho y la ley y sobre la consideración de los juristas y su relación con el poder. Por lo menos en parte, esos

34 ¿O se puede simplemente verificar?: cf. Cuenca Boy [2011, p. 25].

35 Cf. Gómez Dávila [2010, p. 72]: “Mayoría, partido minoritario, o individuo, la legitimidad democrática no depende de un mecanismo electoral, sino de la pureza del propósito”.

36 Molina Peláez [2011, p. 42]; para ser precisos hay que advertir que el único propósito del autor es mostrar que “la teoría del hombre-dios no es consubstancial al concepto de democracia”.

37 Guarino [1998, pp. 400 ss.]: hasta la crisis del siglo III, el Principado habría sido una “democrazia autoritaria”; cf. pp. 25 s.

pensamientos se plasman en textos que tienen relación directa con la experiencia jurídica romana y que serán abordados ex profeso más adelante. En este momento, para finalizar este apartado, conviene recordar el nombre de “coriolanismo” que aplica Gómez Dávila a aquella reacción que, según él, acaba provocando el triunfo de la plebe en el observador imparcial (2009, p. 1353). Se trata de una alusión al patricio Cayo Marcio Coriolano, héroe legendario del siglo V a. C. que fue condenado al exilio en castigo por haberse opuesto al reparto gratuito de trigo a la plebe hambrienta y por su propuesta de abolir el tribunado. Sólo que Coriolano, prestigioso vencedor de los volscos, no era exactamente un observador imparcial, sino un recio exponente de la aristocracia que empezaba a sentir sus privilegios amenazados por la presión de la plebe y tendía, en ocasiones, a claudicar: justo lo que no quiso hacer Coriolano. Así pues, su actitud intransigente frente a la insolencia de la masa es esa reacción (el “coriolanismo”) que supuestamente acarrea o debería acarrear el bruto triunfo de la plebe.³⁸

4. En uno de sus escolios más citados, Gómez Dávila dice de sí mismo: “Más que cristiano, quizá soy un pagano que cree en Cristo” (2009, p. 314). En contra de lo que ha escrito recientemente algún intérprete (Pouysségur, 2009, p. 10), no parece que esta declaración se pueda tomar meramente como una *boutade*. Por el contrario, procediendo de un pensador que reconoce en el catolicismo su patria intelectual (2009, 203),³⁹ el escolio en cuestión ha de tener con seguridad un significado bastante más profundo. Por mi parte, sin ninguna pretensión de calar hasta el fondo esa hondura, sí pienso que el repaso de algunos comentarios sobre el paganismo y sus “dioses subalternos” puede ponernos en la senda adecuada para captar aquel significado. Los presupuestos en los que me baso son bien sencillos. Por un lado, la condición de heredero de la tradición clásica greco-latina que Gómez Dávila asume con el conjunto de la tradición occidental; por otro, la certeza de que el colombiano no es de ningún modo un pagano, sino un católico convencido que sabe que la presencia del Dios único y verdadero en la historia no comienza con la venida de Cristo y con la prometida redención. Cosa distinta es que sea también un católico “viejo”, muy crítico y descontento con la deriva “terrenista” de la Iglesia postcon-

38 Coriolano es uno de los personajes biografiados por Plutarco en su obra *Vidas paralelas* (Β οἱ Παρ ἁλλήλοι), donde lo compara con Alcibíades; es también el protagonista del drama *Coriolanus* de William Shakespeare (1608); véase un pequeño apunte en Mommsen (1987, pp. 330 s.).

39 “La pertenencia a la universalidad en Cristo abrió para él el reino de la inteligencia”, comenta Gutiérrez (2008, p. 123).

ciliar y de los católicos progresistas.⁴⁰ Entre otros, éste es uno de los motivos que afloran en los escolios a los que nos referimos, como en el siguiente: “El verdadero Dios respira más auténticamente en la plebe divina de los *Indigitamenta* que en ese espectro de la teología moderna que no es más que el perfil de las colinas éticas destacándose sobre un horizonte desierto” (2009, p. 483).⁴¹ Se cita aquí la plebe de los *Indigitamenta*, esto es, los catálogos de dioses menores manejados por el Colegio de los Pontífices en la Roma pagana con el fin de asegurar la corrección ritual del culto que se les rinde.⁴² Otras veces se habla de “dioses subalternos” o directamente de paganismo, pero la valoración del fenómeno desde el punto de vista cristiano es invariablemente positiva.⁴³ Y esto hasta el punto de afirmar que el paganismo posee una “religiosidad auténtica” al lado de una “falsa teología” y de considerar al paganismo vencedor en la comparación con el virtual desvanecimiento de la religión en la época contemporánea.⁴⁴

No queda aquí el alcance de los comentarios sobre el tema del paganismo, sino que subrayan también, implícitamente, un aspecto que desde la perspectiva del pensador colombiano es de importancia fundamental. A saber, el hecho de que las civilizaciones del mundo antiguo, en cuanto asentadas en la religiosidad, se encuentran en las antípodas de la divinización del hombre por la que se caracterizan las modernas sociedades democráticas que lo entronizan como soberano. Ya dice uno de los escolios citados que “Dios nunca ha tenido más rival que el hombre”, y a él se pueden sumar otros dos, no por nada consecutivos, que afirman que el totalitarismo “es la fusión siniestra de religión y Estado” y que el Estado laico “fue meramente la etapa preparatoria del cesaro-papismo marxista” (Gómez Dávila, 2009,

40 Cf. Galindo Hurtado (2001, p. 21).

41 Véase también Gómez Dávila (2009, p. 1107): “Es más fácil creer en los dioses del Olimpo o de los *Indigitamenta* que en la inexistencia de Dios”.

42 Sobre los *Indigitamenta*, véase Dumézil (1974, pp. 50 ss.).

43 Véase: “A los dioses paganos sólo se logra consagrar altares auténticos en la cripta de la catedral romana” (Gómez Dávila, 2009, p. 765); “Los dioses subalternos son ecos de los pasos divinos” (2009, p. 906); “El paganismo fue prefiguración cristiana. /Dios nunca ha tenido más rival que el hombre” (2009, p. 974); “El pagano tiende hacia un panteísmo inocente. /Veneración de lo divino más que pretensión a la divinidad” (2009, p. 1058).

44 “Los Padres de la Iglesia no supieron distinguir la falsa teología del paganismo de su religiosidad auténtica” (Gómez Dávila, 2009, p. 1363); “Después de experimentar en qué consiste una época prácticamente sin religión, el cristiano aprende a escribir la historia del paganismo con respeto y con simpatía” (2009, p. 1322).

p, 759).⁴⁵ En este sentido, las sociedades de Grecia y Roma, paganas pero religiosas al fin, tenían una calidad positiva y distinta de cuya falta se resienten las actuales.⁴⁶ Y aquí cabe recordar las varias referencias de Gómez Dávila al estoicismo —doctrina filosófica predominante en la Roma pagana durante la edad imperial— que lo sitúan en el origen histórico del antropoteísmo hoy triunfante. En particular, aquel escolio que dice así: “El estoicismo, definitivamente, es la cuna de todos los errores. / (Deificación del hombre – determinismo – derecho natural – igualitarismo – cosmopolitismo – etc.)” (2009, p. 561).⁴⁷ Y en relación con el derecho natural este otro: “Los ejemplos que cita Ulpiano (Dig. i. I. 3), al definir el *ius naturale*, patentizan esa ontologización del derecho que ha pervertido el pensamiento jurídico” (2009, p. 1244).⁴⁸

Podemos cerrar este breve apartado con dos notas de resonancias político-religiosas que son, por lo demás, de las muy pocas ocasiones en que los nombres de los emperadores romanos aparecen mencionados en los escolios. Un comentario durísimo que invoca el recuerdo de las persecuciones de Decio (a. 249-251) y Diocleciano (a. 284-305), pensando seguramente en el valor catártico que podría tener algo semejante en la actualidad: “No urge convocar nuevos concilios sino esperar a un Decio o a un Diocleciano” (2009, p. 376). Y otro que parece cargado de ironía o, cuando menos, de ambigua esperanza: “¿Por qué no imaginar posible, después de varios siglos de hegemonía soviética, la conversión de un nuevo Constantino?” (2009, p. 1381).⁴⁹

45 Cf. también: “No valía la pena negar granos de incienso a los altares de Augusto, que al fin y al cabo algo tenía de dios, para acabar celebrando con dítirambos blasfematorios a la muchedumbre, que nada tiene de divino” (Gómez Dávila, 2009, p. 489).

46 Cf. al respecto: “La Iglesia antigua pudo adaptarse al mundo helenístico porque la civilización antigua era de índole religiosa. En el mundo actual, la Iglesia se corrompe si pacta” (Gómez Dávila, 2009, p. 1380); “La indisolubilidad del pacto entre la Antigüedad y el Cristianismo se patentizó con la rebelión simultánea de la mentalidad moderna contra el espíritu antiguo y contra el espíritu cristiano” (2009, p. 580).

47 Hay otros más o menos en la misma línea: “El estoicismo pierde en Roma su ponzoña. / Pero dieciséis siglos después la recupera” (2009, p. 1003); “Las raíces griegas del gnosticismo *spätantike* no están en el dualismo platónico, sino en el monismo estoico” (2009, p. 1042); “Pars Dei, el veneno del estoicismo, y de sus secuelas, se resume en dos palabras” (2009, p. 1271). Sobre la concepción del hombre como “parte” de la divinidad, véase Rist (1995, pp. 273 ss.); en general sobre el tema del gnosticismo moderno y el “ateísmo democrático”, Abad Torres (2010, pp. 131-140, *passim*).

48 “El pórtico despierta la noción de un criterio trascendente en la cabeza berroqueña de los juristas imperiales” (1988, p. 68); esta frase indica que Gómez Dávila asume la inspiración estoica de los juristas romanos en cuanto al *ius naturale*.

49 Cf. Pouysségur (2010, pp. 7 s.).

5. El emperador que acabamos de mencionar, Constantino el Grande (a. 306-337), no sólo aseguró un futuro de unidad religiosa con su conversión al cristianismo, sino que sentó las bases socioeconómicas de Occidente. Esta afirmación de Gómez Dávila se relaciona de forma directa con su preferencia por la jerarquía como principio conformador del orden social, asentada en el convencimiento de que es la única regla auténticamente integradora (puesto que no expulsa ni suprime, sino asigna a cada individuo el lugar que le es propio en un determinado nivel de la pirámide) y, al mismo tiempo, la única que deja espacios a la “libertad concreta”.⁵⁰ Con todo, en lo que toca a este tema, el colombiano sitúa su paradigma en la sociedad estamental del Antiguo Régimen y no en el imperio romano-cristiano que se anuncia desde Constantino. Siendo así, ¿por qué dice de este emperador lo que dice de él? En realidad, sólo un escolio se refiere explícitamente al hijo de Santa Elena, pero no es difícil enlazar con él algún otro cuyo tema es el *ordo senatorius* y la economía senatorial. Conviene ponerlos uno detrás de otro:

“Occidente se forjó en la fragua socioeconómica que el patriciado legó al *ordo senatorius*, y el *ordo senatorius* a la sociedad feudal” (2009, p. 947).

-“Al detener la erosión deliberada del *ordo senatorius*, franqueándole de nuevo, las puertas del poder, Constantino el Grande trazó los cimientos de Occidente. / Ni César-papismo bizantino, ni teocracia puritana, pudieron asentarse donde la sociedad feudal jerarquizaba en Sacro Imperio su estructura de barricadas libertarias” (2009, p. 969).

-“La difusión de la economía senatorial por la *Pars Occidentalis* del Imperio fundó la civilización de Occidente. / Las huellas del Senado romano no se borran finalmente sino en el siglo XX” (2009, p. 1008).⁵¹]

Como se puede observar, Constantino aparece situado en el punto central de una línea que arranca del patriciado y el senado romano y que, luego de haber pasado por él, avanza hacia la sociedad feudal y el Sacro Imperio y, en definitiva, hacia la civilización de Occidente. De modo y manera que, para Gómez Dávila, la raíz última de esta civilización hay que buscarla en el patriciado y en el senado de Roma, cuyo papel socioeconómico revive en el *ordo senatorius* del Bajo Imperio —merced

50 De este tema me he ocupado brevemente en mi trabajo anterior sobre Gómez Dávila: véase Cuenca Boy (2011, pp. 8 s.), con los escolios sobre el significado de la jerarquía citados en la nota 34.

51 Repárese en que se trata de escolios muy cercanos.

precisamente a las reformas constantinianas aludidas por el segundo escolio de los transcritos⁵²— y, por último, se recibe y conserva en la sociedad feudal. La propia Iglesia católica, institución jerárquica por esencia, “fue la creación postrera del patriciado romano” (2009, p. 244).

En cuanto a los rasgos que definen el estilo del patriciado romano (y con él, diríamos, el talante intemporal de toda aristocracia que se precie), dureza, sencillez y lucidez son los tres que merecen un subrayado con ocasión de la prosa de Julio César.⁵³ Ello sin perjuicio de que, más adelante, otro escolio recuerde la reacción anticesariana del senado presentándola como ejemplo “conmoverdor” de propaganda democrática, cosa que no es posible entender sino en términos de contraste con la aspiración de César a la tiranía (*affectatio regni*).⁵⁴ De todos modos, lo más significativo nos parece un tercer comentario que opone la “justicia” inflexible de los *homines novi*, que no se dejan explotar y cobran lo pactado por encima de todo, a la “injusticia” y el disimulo de la clase alta, o sea, de la aristocracia.⁵⁵ La denominación *homines novi* quiere aludir a los integrantes de la nueva “aristocracia del dinero” (los *equites*) que, en la etapa de crisis de la *respublica*, se enfrenta a la tradicional *nobilitas* senatorial cuyo poder económico consiste principalmente en la riqueza inmobiliaria.⁵⁶ Uno y otro grupo se encuentran en el origen, respectivamente, de los *populares* y los *optimates*, los dos “partidos” que monopolizan la lucha por el poder y en relación con los cuales, la gran masa de los *proletarii* desempeña apenas el papel de clase de tropa o de peones de brega sin fuerza política propia.⁵⁷ No es

52 Véase Cuenca Boy (2011, p. 9).

53 “La prosa de César es la voz misma del patriciado: dura, sencilla, lúcida. /La aristocracia no es un montón de oro-peles, sino una voz tajante” [Gómez Dávila, 2009, p. 842].

54 “Sólo dos de los ejemplos favoritos de propaganda democrática han logrado conmoverme: el ‘igualitarismo’ de Esparta y el ‘liberalismo’ de la reacción senatorial contra César” [Gómez Dávila, 2009, p. 1210].

55 “La rebelión contra la clase alta comienza cuando allí predominan los *homines novi*, ávidos y duros, que no se dejan explotar. /El *homo novus* no es rudo y cruel con el subalterno, sino justo. /Cobra lo pactado. /No sabe ser injusto y dejarse robar un poco amigablemente” [Gómez Dávila, 2009, pp. 1076 s.].

56 En realidad, por contraposición a la *nobilitas* senatorial (familias patricias y plebeyas que se reservaban prácticamente el acceso a los cargos más elevados y por esta vía al senado), el nombre de *homines novi* se daba a aquellos que, sin antecedentes familiares de este tipo, eran llamados por primera vez a una magistratura curul; más que un grupo que se definiera primordialmente por un tipo de riqueza determinado eran, por tanto, advenedizos en el terreno de la política. Véase González Rojas (2011, pp. 90-125).

57 Apunta Serrano Ruiz-Calderón (2012, p. 64) que “como los grandes republicanos romanos, Gómez Dávila vinculará siempre la libertad con la aristocracia libre de temores y vinculará la falta de libertad precisamente al demagogo, al demócrata estricto en su terminología, que se alza con el poder con el apoyo de una masa que valora escasamente la libertad”.

tan seguro, no obstante, que los miembros de la *nobilitas* (la “clase alta” de nuestro escolio) fueran menos rígidos con los subalternos que los *homines novi*. Ni tampoco es cierto sin más que los *homines novi* no formaran parte —aun enfrentados con la *nobilitas* desde la época de los Graco— de la “clase alta” a la que se refiere el escolio; así por ejemplo, Catón, Mario y Cicerón, entre otros, fueron *homines novi* y Julio César lideró el partido de los *populares*. De todas formas, la imprecisión histórica y conceptual no hace menos evidente la percepción de Gómez Dávila: la burguesía del dinero le parece despreciable en comparación con una “clase alta” sin duda en buena medida idealizada.

6. Llegamos por último a los escolios sobre los juristas romanos, que habremos de poner en relación con determinados pasajes del “De iure” e incluso de *Textos*. Para comprender bien su sentido conviene recordar lo que hemos dicho más arriba (en el n. 2) acerca de la *auctoritas* de los *iurisprudentes* y sobre el *ius respondendi*. Al lado de esto, es imprescindible tener presente que su concepción de lo jurídico como convenio, a la que hemos aludido también, lleva a Gómez Dávila a sostener la importancia crucial del derecho consuetudinario.⁵⁸ Este es la instancia intermedia entre el derecho puro y el derecho positivo; en otras palabras, la forma concreta que asume históricamente el consentimiento o, en los propios términos del bogotano, “el esquema de su implantación temporal”. Y así, puesto que el derecho (consuetudinario) se forma por “acumulación histórica de reglas que legitima un consenso cotidiano e implícito”, la única tarea legítima de un legislador es “consultar el consenso consuetudinario a la luz de la ética” (Gómez Dávila, 2009, p. 1312).⁵⁹ A grandes rasgos, este es el marco general en el que encajan los escolios y pasajes que vamos a ver. ¿Qué es lo que dicen estos textos, ciertamente poco amables?

Comenzando por los escolios, hay uno primero que presenta a los juristas romanos como lúcidos pero serviles doctores del absolutismo democrático. Y en la misma línea, otro que declara monarca ilegítimo “el *princeps legibus solutus* de los juristas cesáreos”.⁶⁰ Conjuntamente, ambos comentarios se refieren a dos textos muy co-

58 Su pensamiento al respecto lo desarrolla en Gómez Dávila [1988, pp. 83 ss.], de donde tomamos las dos primeras frases entrecomilladas que siguen; cf. Cuenca Boy [2011, pp. 15 s.]; sin hacer referencia al “De iure”, Téllez Núñez [2007, pp. 343 ss.].

59 Cf. Gómez Dávila [1988, p. 80]: “Jurídicamente, el estado capta el derecho en sus fuentes legítimas, y tan sólo elabora técnicamente la materia válida de las reglas”. Sobre la enemiga del colombiano hacia la legislación, véase Cuenca Boy [2011, pp. 17 ss.].

60 “El absolutismo es el principio vital de la democracia. /Los serviles juristas de los Severos son sus más lúcidos doctores” [Gómez Dávila, 2009, p. 780]; “El monarca legítimo no es el *princeps legibus solutus* de los juristas

nocidos del *Digesto* de Justiniano que reflejan el cambio producido en el sistema de fuentes del derecho como consecuencia del crecimiento invasivo del poder imperial, muy acusado en la época de los emperadores Severos: aquel pasaje que reconoce que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley (*Digesto*, 1.4.1 pr.) y aquel otro que afirma que el príncipe se sitúa por encima de las leyes (*Digesto*, 1.3.31).⁶¹ Recordemos, por otra parte, que en el lenguaje de Gómez Dávila, y de modo muy concreto en estos escolios, *princeps* está por soberano, sea éste un monarca o el *populus* de la teoría democrática. En el ensayo “De iure” leemos algo que no sólo es muy parecido, sino que confirma lo que acabamos de decir: “Donde la tesis democrática impera, lo que complace al *pueblo*, necesariamente, *habet vigorem legis*” (1988, p. 82); esta misma frase aparece referida al príncipe unas páginas antes.⁶² Por último, en *Textos* se censura al reformismo estatal por reemplazar “la lenta mutación de las costumbres” y al despotismo legislativo por suplantar “estructuras contractuales y pactadas” (2010, p. 77).

Llama mucho la atención la consideración tan negativa de Gómez Dávila hacia los juristas romanos: los “serviles juristas de los Severos”, los “juristas cesáreos”. ¿Hay acaso, en su concepto, otros juristas distintos de éstos y merecedores en consecuencia de un juicio más positivo? Nos gustaría pensar que sí, y en este sentido, creemos que sería posible identificarlos con aquellos que aún no han perdido su *auctoritas* propia y que asumen como función exclusiva la elaboración técnica de la materia de las reglas jurídicas, captada a su vez en las fuentes legítimas del derecho, en el flujo constante y orgánico de las costumbres. Pero Gómez Dávila no menciona explícitamente esos juristas.

Y en concreto, ¿de dónde podría proceder aquella consideración negativa que tanto contrasta con lo que los romanistas solemos decir de los juristas clásicos, incluidos los grandes juristas severianos expresamente tocados por ella? Haciendo en el “De iure” la historia apretada del iusnaturalismo, el bogotano menciona en rápida frase “los atisbos geniales de Savigny” (1988, p. 68), pero es sabido que el

cesáreos, sino la posibilidad legal, ante el caso concreto, de despertar de su sueño dogmático las reglas jurídicas” (2009, p. 962). Un comentario sobre la segunda frase de este último escolio en Cuena Boy (2011, pp. 24 s., 27). En relación indirecta con el derecho romano, cf. también: “Al someter las categorías del derecho consuetudinario medieval a las categorías del derecho cesariano, los glosadores comenzaron a forjar el Estado. /Un Merlin es el sucesor de un Dubois que es el sucesor de un Accursius” (Gómez Dávila, 2009, p. 1142).

61 El primero ya lo hemos transcrito *supra*, en la nota 27; el segundo es *Digesto*, 1.3.31 [Ulp. 13 *ad leg. Iul. et Pap.*]: *Princeps legibus solutus est*, etc.; cf. *Institutiones*, 2.17.8 *in fine*; *Digesto*, 32.23.

62 “Lo que complace al príncipe tiene, sin duda, vigor del ley” (1988, p. 76). Pero hay que leer también lo que sigue.

fundador de la Escuela Histórica no veía ninguna discordancia entre su concepción del derecho como un producto del *Volkgeist* (igual que el lenguaje o el folclore) y la expresión del mismo por medio de los juristas. No es ahí, por tanto, donde debemos buscar el origen del criterio que comentamos. En el “Juicio histórico del Derecho romano” —que es el capítulo 44 de su *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*—, apuntando al *ius respondendi*, Edward Gibbon señala que “Augusto y Tiberio fueron los primeros en adoptar, como útil instrumento, la ciencia de los juristas” y añade que “los serviles esfuerzos de éstos acomodaron el viejo sistema al espíritu e intenciones del despotismo” (Gibbon, 2006, p. 86). En esta cita encontramos dos coincidencias terminológicas significativas con el primero de nuestros escolios: los “serviles esfuerzos” mencionados por Gibbon son poco más o menos los esfuerzos de los “serviles juristas de los Severos” de los que habla Gómez Dávila; y el “despotismo” de aquél es un equivalente casi exacto del “absolutismo” de éste. Sin embargo, concluir que el escolio gomezdáviliano es nada más que un trasunto del juicio de Gibbon sería ir demasiado deprisa: en ese atajo se nos entrecruza la importancia atribuida por el colombiano al derecho consuetudinario, cosa que no se encuentra en el británico.

La inserción del indicio que proporciona el término “absolutismo” en el contexto señalado por dicha importancia nos sugiere otra posibilidad: Justus Möser, destacado jurista, estadista e historiador alemán del siglo XVIII (Osnabrück, a. 1720-1794) cuya influencia en Gómez Dávila destaca Pouysségur (2010, p. 13) en punto, precisamente, al derecho consuetudinario⁶³ y figura que el propio Gómez Dávila honra en un comentario con el título de “primer reaccionario de la historia moderna”, subrayando que no se pronunció contra la revolución sino contra el absolutismo (2009, p. 1017).⁶⁴ Buscando alguna semejanza entre Möser y nuestro autor, siquiera sea de carácter parcial, cabe recordar ante todo la convicción del primero acerca de la existencia histórica de un “contrato original” (*Originalkontrakt*) del que nace la comunidad política, de modo tal que la historia del Estado consiste en las transformaciones subsiguientes de dicho convenio.⁶⁵ La similitud sólo es relativa o incompleta porque, mientras Möser pudo creer que había probado su hipótesis, habiéndose remontado hasta los tiempos de Carlomagno para redactar su *Osnabrückische Geschichte*, el colombiano parece pensar —al modo de lo que comenta Meinecke del

63 Véase Schröder (2004, pp. 629 ss.).

64 Hay otra referencia a Möser en Gómez Dávila (2009, p. 956); en “De iure” no se le cita nunca.

65 Cf. sobre esto Rückert (1991, pp. 372 ss.).

propio Möser⁶⁶— que la postulación de un convenio original, explícito y solemne como hecho engendrador del Estado no es en rigor necesaria, sino que basta la acumulación histórica de consensos cotidianos e implícitos (1988, pp. 83 s.)⁶⁷ En este sentido, parece que Gómez Dávila está más cerca de Joseph de Maistre, reaccionario ilustre que afirmaba, entre otras cosas, que “cuando una nación comienza a reflexionar sobre sí misma, sus leyes están hechas”, de modo que “la influencia humana no se extiende más allá del desenvolvimiento de los derechos existentes” (De Maistre, 1990, p. 63).⁶⁸

Queda en pie de todas formas la idea misma del consenso o el convenio histórico como origen y fundamento del Estado y el derecho. También, sobre esta misma base, otras coincidencias que tienen que ver con la distancia que Möser y Gómez Dávila toman respecto al derecho natural racionalista de la Ilustración; con el aprecio de ambos por el derecho consuetudinario, en el que ven el resguardo exclusivo de la libertad; y de forma especial, por lo que toca a nuestros escolios, con su actitud abiertamente crítica hacia la legislación y el Estado legislador;⁶⁹ hasta el punto, en el caso de Gómez Dávila, de marcar una frontera muy clara entre el verdadero derecho y la ley dictada por un legislador de cualquier tipo que exceda el convenio, que es donde reside jurídicamente la única y legítima soberanía.⁷⁰

Siendo aquí donde parece que los escolios gomezdavilianos podrían conectar con el pensamiento de Möser, subsiste todavía una dificultad. Y es que el osnabrugense —jurista con estudios universitarios en Jena y en Göttingen y buen conocedor por tanto del derecho romano, y asimismo jurista práctico acostumbrado a trabajar, entre otras fuentes, con el *Corpus Iuris Civilis* y no sólo con las leyes vigentes⁷¹— no

66 Véase Meinecke [1983, p. 294]: “pura concepción histórica del origen de los estados que lo reducía a los innumerables actos, conscientes o inconscientes, de una unión de voluntades de los hombres... una fluyente evolución cuyos orígenes son desconocidos”.

67 Su argumento, en todo caso, se refiere directamente al derecho (“El derecho no tiene origen histórico”) y somos nosotros quienes lo aplicamos al Estado; por otra parte, en el pensamiento de Gómez Dávila el Estado es posterior al derecho en cuanto “herramienta que el derecho forja para asegurar su implantación” [1988, p. 79].

68 Hay que leer todo el cap. 6 (pp. 61-67); cf. Berlín, [1992, pp. 158 s]. Sobre la influencia de De Maistre en Gómez Dávila, véase Pouysségur [2010, pp. 13 s.]. En los escolios, De Maistre es mencionado dos veces: Gómez Dávila, [2009, pp. 185 y 1079].

69 Cf. Meinecke [1983, p. 293]: “[Möser] Sabía muy bien que el derecho positivo formal se encontraba en flagrante contradicción con el verdadero sentimiento del derecho”.

70 Véase Gómez Dávila [1988, pp. 75 s.]; “Todo legislador usurpa su oficio” [1988, p. 80]; “[...] La ley es forma jurídica de la costumbre o atropello de la libertad” [2009, p. 221]. Cf. Cuenca Boy [2011, pp. 17 s.].

71 Cf. Rückert [1991, pp. 364 ss.].

se manifiesta, que nosotros sepamos, en forma crítica sobre los *iurisprudentes* romanos como lo hace Gómez Dávila. La coincidencia entre ambos es, en definitiva, sólo parcial, aproximativa. Pero tal vez la pretensión de establecer una correlación más exacta con algún autor en particular era exagerada, impropia por lo que respecta a los escolios, una obra en la que el anonimato del texto leído y anotado por el autor propicia la transformación en texto del propio escoliasta.⁷²

7. Queremos terminar este trabajo proponiendo un acercamiento entre Gómez Dávila y Giorgio Agamben —politólogo italiano a quien ya hemos tenido ocasión de citar⁷³— a propósito del problema del derecho y la soberanía. El barrunto de una posible correspondencia nos ha sido sugerido por la afinidad de ciertas expresiones utilizadas por uno y otro autor. Según Gómez Dávila, “no todo *derecho positivo* es necesariamente derecho”. Esto quiere decir que hay normas de derecho positivo (muchas) que carecen de validez jurídica: tal sucede con todas aquellas —edictos, leyes, códigos— que dicta una voluntad soberana como “acto de una voluntad sola”, es decir, prescindiendo del acuerdo entre los sujetos en que reside inexcusablemente la soberanía jurídica. La consecuencia se condensa en un periodo cuya primera frase procede, como ya se ha señalado, del *Digesto* de Justiniano: “Lo que complace al príncipe tiene, sin duda, vigor de ley. Pero ese *mandato soberano* no es regla de derecho y carece de carácter jurídicamente obligatorio”.⁷⁴ Por su parte, Agamben acude al mismo texto de Ulpiano (*Digesto*, 1.4.1 pr.) en apoyo de su idea acerca de la separación de la *vis obligandi* o de la aplicabilidad de la norma respecto de su esencia formal, fenómeno que él considera generalizado en la praxis política contemporánea y que expresa sintéticamente con el sintagma “fuerza de ley sin ley” o “fuerza de ~~ley~~”.⁷⁵ Contra lo que pudiera pensarse, la semejanza no se reduce al aspecto puramente exterior consistente en la utilización de unas fórmulas determinadas: ley pero no derecho, fuerza de ley sin ley. Hay, pensamos, una conexión más profunda que se deriva de la relación del fenómeno apuntado con el concepto de soberanía. Partiendo de la definición del soberano que diera Carl Schmitt (“*Souveran ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”⁷⁶), Agamben sostiene que el

72 Véase en este sentido Goenaga-Olivares [2011, pp. 7 s.].

73 Véase *supra*, nota 32.

74 Acerca de todo esto, véase Gómez Dávila [1988, pp. 75 s.].

75 Véase Agamben [2004, pp. 51 s., esp. p. 59], donde además de *Digesto*, 1.4.1 pr. (*quod principi placuit legis habet vigorem*), recuerda las expresiones equivalentes de Gayo (*Institutiones*, 1.5) y Pomponio (*Digesto*, 1.2.2.12).

76 Schmitt [1933, p. 12]; véase Agamben [2004, p. 9].

estado de excepción crea un escenario de indefinición entre el derecho y la anomia que cuestiona la misma existencia del orden jurídico: el estado de excepción define “el umbral o el concepto límite” del orden jurídico y —una vez que se convierte en regla, como ocurre según él, casi sin excepción, en los Estados contemporáneos— adquiere la naturaleza de “paradigma constitutivo” del mismo (2004, pp. 14, 17). El argumento del *quod principi placuit...*, junto con otros antecedentes del mismo origen, vendría a indicar que esta anomalía se encuentra enraizada en el sistema jurídico de Occidente desde los tiempos del derecho romano.⁷⁷ En cuanto a Gómez Dávila, su idea es que, cuando se entiende por ley simplemente el mandato de un soberano —monarca, asamblea o pueblo—, la mera detentación del poder implica su legitimación autónoma (1988, pp. 69 s.). El acuerdo de voluntades desaparece, no es ya necesario, y la soberanía verdaderamente se identifica, al modo de Agamben, con un estado de excepción permanente en el que *quod principi* (o *quod populo*) *placuit legis habet vigorem*.⁷⁸

Más allá de esto, la aporía de Agamben no se supera, posiblemente, sino traspasando los límites de una soberanía exclusivamente humana y de tejas abajo. Por tanto, partiendo de postulados semejantes a aquellos en los que se asienta la crítica gomezdaviliana a la religión democrática (*Textos*), cuyos argumentos, por otra parte, convendría engranar de forma metódica con las explicaciones de carácter más técnico-jurídico del colombiano (“De iure”).

Inventario

Se destacan en negrita las voces o lemas que han sido objeto de tratamiento en este trabajo o que, de un modo u otro, han servido para elaborarlo. Las siglas utilizadas son las siguientes: E 1 y 2 (*Escolios a un texto implícito* 1 y 2); NE 1 y 2 (*Nuevos escolios a un texto implícito* 1 y 2); SE (*Sucesivos escolios a un texto implícito*); DI (“De iure”). Las citas de los escolios se hacen por el número de la página en que aparece cada uno en la edición de Atalanta señalada en la segunda nota de este trabajo: pp. 63-452 (E 1), pp. 453-858 (E 2), pp. 859-1054 (NE 1), pp. 1055-1256 (NE 2), pp. 1257-1407 (SE). Las primeras páginas del volumen recogen el escrito de Franco Volpi

77 Véase Agamben [2004, pp. 124 s.].

78 Cf. una vez más Gómez Dávila [2009, p. 1312]: “De soberanía de la ley sólo se puede hablar donde la función del legislador se reduzca a consultar el consenso consuetudinario a la luz de la ética”; y en la misma página: “La ley no es soberana sino donde el pueblo la cree de origen divino”.

sobre Gómez Dávila titulado “El solitario de Dios”. Las citas del ensayo “De iure”, se corresponden con las páginas de la edición indicada en la primera nota.

Augusto:	E 2, 489
Antigüedad (espíritu antiguo):	E 1, 580
arte provincial romano:	NE 1, 973
César:	E 2, 842; NE 2, 1210
césaro-papismo bizantino:	NE 1, 969
circo (facciones del-):	NE 1, 1021
colono del Bajo Imperio:	DI, 79
<i>comitia:</i>	DI, 76
<i>concilia plebis:</i>	DI, 76
consistorio imperial:	DI, 76
Constantino:	SE, 1381
coriolanismo:	SE, 1353; NE 1, 969
cultos orientales:	NE 1, 1156
Decio:	E 1, 376
Digesto:	NE 1, 1244; DI, 69
<i>dignitas:</i>	E 1, 136
Diocleciano:	E 1, 376
dioses paganos:	E 2, 765
dioses subalternos:	NE 1, 906
economía senatorial:	NE 1, 1008
estoicismo:	E 2, 561; NE 1, 1003; NE 1, 1042; SE, 1271; DI, 68
fasces consulares:	DI, 81
gnosticismo:	NE 1, 1042
<i>gravitas, gravitas romana:</i>	E 1, 136; E 1, 395
<i>habet vigorem legis:</i>	DI, 76; DI, 82
<i>homines novi:</i>	NE 2, 1076
Iglesia antigua:	SE, 1380
<i>Indigitamenta:</i>	E 2, 483; NE 2, 1107
<i>ius naturale:</i>	NE 1, 1244
juristas:	E 2, 780; NE 1, 962; DI, 68

<i>iex Hortensia:</i>	DI, 83
<i>iex regia de imperio ferendo:</i>	DI, 83
helenístico (mundo-, civilización-):	SE, 1380; NE 1, 1156
<i>ordo senatorius:</i>	NE 1, 947; NE, 969
Padres de la Iglesia:	SE, 1363; DI, 68
paganismo:	NE 1, 974; SE, 1322; SE, 1363
pagano:	E 2, 314; NE 2, 1058
panegiristas del Bajo Imperio:	E 2, 702
<i>Pars Occidentalis:</i>	NE 1, 1008
patriciado:	E 1, 244; E 2, 842; NE 1, 947
<i>plebs:</i>	NE 1, 882; SE, 1321
<i>populus:</i>	NE 1, 882; SE, 1321
<i>princeps legibus solutus:</i>	NE 1, 962
república romana:	NE 2, 1162
Roma:	NE 1, 1079; NE 1, 1156
San Isidoro (<i>Etimologías de-</i>):	DI, 68
senado:	NE 1, 1008; NE 2, 1210; DI, 76
Severos (emperadores-):	E 2, 780
<i>Suum/alienum cuique tribuere:</i>	E 2, 555; SE, 1389; DI, 77
ciceronianos (textos-):	DI, 68
Ulpiano:	NE 1, 1244
villa romana:	E 1, 409

Bibliografía sobre Nicolás Gómez Dávila

- Abad Torres, A. (2008). *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Abad Torres, A. (Abril de 2010). Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad. *Ideas y Valores*, 142, 131-140. También, con algunas adaptaciones formales, en Urbanek, K. (ed.) (2010). *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* (La abstersión de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual?) (T. II; pp. 239-248). Warszawa: Furta Sacra.

- Abad Torres, A. (2013). Las críticas de Nietzsche y Gómez Dávila al filisteísmo. En K. Urbanek (ed.), *Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin* (El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento; pp. 169-178.). Warszawa: Furta Sacra.
- Arana, J. (2007). Pról. y selec. en *Nicolás Gómez Dávila, escolios escogidos*. Sevilla: Los Papeles del Sitio.
- Ayuso, M. (2007). Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Verbo*, 459-460, pp. 795-814; también en Obidzi ska, B. J. y Urbanek, K. (eds.) (2008). *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (Entre el escepticismo y la fe. Nicolás Gómez Dávila y su obra; pp. 126-145). Warszawa, Furta Sacra.
- Ayuso, M. (2009). Nación y nacionalismo. Una reflexión sobre el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. En *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 15, 83-94. También en Urbanek, K. (ed.) (2010). *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila - myśliciel współczesny?* (La abstención de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual?, T. 2, pp. 265-279). Warszawa: Furta Sacra.
- Badui-Quesada, H. (Enero-junio de 2007). Apuntes para una biblioteca imaginaria: valor patrimonial y situación legal de las bibliotecas de Bernardo Mendel y Nicolás Gómez Dávila. *Revista Interamericana de Bibliotecología* 30(1), 167-184.
- Billé, P. (s. f.). *Studia daviliana. Études sur Nicolás Gómez Dávila*, La Croi-Comtesse.
- Cantoni, G. (Marzo-abril de 2000). Un contro-rivoluzionario cattolico iberoamericano nell'età della Rivoluzione culturale: il 'vero reazionario' postmoderno Nicolás Gómez Dávila. *Cristianità*, 27(298), 7-16.
- Cantoni, G. (2010). Nicolás Gómez Dávila: un 'pensatore reazionario' postmoderno e la sua strumentazione letteraria. En K. Urbanek (ed.), *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* (La abstención de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual? T. 2, pp. 203-213). Warszawa: Furta Sacra.
- Cuena Boy, F. (2011). Nicolás Gómez Dávila, la historia, el derecho. *Revista General de Derecho Romano*, 16, 1-28.
- Díaz Neva, J. (2010). Conservatismo y conservadores en Colombia. Hombres y tendencias. En K. Urbanek (ed.), *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* (La abstención de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual? T. 2, pp. 297-311). Warszawa: Furta Sacra.

- Galindo Hurtado, M. (Diciembre de 2001). Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. *Historia crítica*, 19, 13-23.
- Geisler, E. (2012). Entgegnung auf Gómez Dávila. *Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 62(3), 331-351.
- Giraldo Zuloaga, C. (Julio-diciembre de 2006). Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación. *Escritos*, 14(33), 501-523.
- Goenaga-Olivares, F. E. (2005-2006). *Trois moralistes: Marie Linage, François de la Rochefoucauld et Nicolás Gómez Dávila* (tesis inédita). Recuperado de http://1.static.e-corpus.org/download/notice_file/849572/goenaga-olivares_francaia-elena.pdf [Hay edición impresa].
- Goenaga-Olivares, F. E. (2011). *La tumba habitada: Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*. Saarbrücken. Editorial Académica Española.
- Goenaga-Olivares, F. E. (2013). Cómo leer un escolio: el caso de Nicolás Gómez Dávila. En K. Urbanek (ed.). *Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin* (El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento, pp. 23-31). Warszawa: Furta Sacra.
- Gutiérrez, C. B. (Abril de 2008). La crítica de la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 136, 111-125.
- Hösle, V. (2003). Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen. Zum ersten Band der *Escolios a un texto implícito* von Nicolás Gómez Dávila. En K. Dierksmeier (ed.), *Die Ausnahme Denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle* (vol. 2). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hoyos Vásquez, G. (Noviembre-diciembre de 2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184(734), 1085-1100.
- Kinzel, T. (2010). Nicolás Gómez Dávila als Lehrer des Lesens. En K. Urbanek (ed.), *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* (La abstersión de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual? T. 2, pp. 323-330). Warszawa: Furta Sacra.
- Kinzel, T. (2013). Nicolás Gómez Dávila und die Frage nach Gott in der Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts. En K. Urbanek (ed.), *Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin* (El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento, pp. 115-126). Warszawa: Furta Sacra.

- Köhler, S. (2008). *Katholische Protestanten: Gómez Dávila und Donoso Cortés*. Dettelbach: Röhl.
- Lavina, S. (Julio de 2012). La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila. *Eikasía. Revistadefilosofia.org*, 45(6), 263-275.
- Maurer, R. (2003). Ausnahmlose Gleichheit. Überlegungen im Anschluss am Gómez Dávila. En K. Dierksmeier (ed.), *Die Ausnahme Denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle* (vol. 2, pp.165-176). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mejía, J. F. (2003). Nicolás Gómez Dávila (1913-1994). En S. Castro-Gómez *et al.* (Eds.), *Pensamiento colombiano del siglo XX* (pp. 461-478). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mejía Mosquera, F. J. (Julio-diciembre de 2000). Zulueta, Cruz Vélez y Gómez Dávila: tres lectores Colombianos de Nietzsche. *Universitas Philosophica*, 34-35, 257-304.
- Molina Peláez, T. F. (2011). *La crítica a la democracia liberal en la obra de Nicolás Gómez Dávila* (tesis inédita de grado). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/2745/1020722222-2011.pdf;jsessionid=358E0D7D1D54E2DDC26C51EF8BAD71E4?sequence=1>
- Olano García, H. (2011). *Brocardos jurídicos*. Bogotá: Academia Colombiana de Jurisprudencia. Se trata fundamentalmente de la reunión de tres estudios anteriores sobre Gómez Dávila: El poder en el pensamiento del escoliasta Nicolás Gómez Dávila, en *Pensamiento y poder* 1(4), 2009, 103-112; Aproximación al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales: revisión de su obra *De Iure*, en *Revista de Derecho*, 34, 2010, 239-282; La justicia en los escolios de Nicolás Gómez Dávila, en *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 114, enero-junio de 2011, 239-264.
- Pouysségour, M. (19 de mayo de 2010). *Esbozo de Gómez Dávila. La botella al mar* (pp. 2-16).
- Paradoxa. (Marzo de 2009). *Paradoxa. Revista de filosofía*, (14), marzo 2009, en <http://es.scribd.com/doc/15068226/Nicolas-Gomez-Davila-Paradoxa-14>⁷⁹
- Quevedo, A. (Diciembre de 1999). ¿Metafísica aquí? Reflexiones preliminares sobre Nicolás Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, (111), 79-88.

79 Número monográfico sobre Gómez Dávila con aportaciones de F. Volpi, F. E. Goenaga, T. Kinzel, C. Giraldo Zuluaga, A. Abad Torres y K. Urbanek.

- Rabier, M. (Septiembre-diciembre 2013). Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (I). *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 36(3), 235-248.
- Rodríguez Cuberos, E. G. (Octubre de 2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas*, (31), 165-181.
- Saralegui, M. (Mayo de 2013). Nicolás Gómez Dávila: el reaccionario paradójico. *Revista de Occidente*, 384, pp. 108-121.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2011). La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, (14), 119-142.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2011). La figura literaria del reaccionario auténtico. Nota sobre algunos aspectos de la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Anuario Jurídico Villanueva*, (5), 233-244.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (19 de abril de 2012). El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila. En *Nicolás Gómez Dávila: Filozofia, pravo, polityka* (pp. 57-71), recuperado de en eprints.ucm.es/15034/. También en Urbanek, K. (Ed.). (2013). *Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin* (El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento, pp. 143-157). Warszawa, Furta Sacra.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2013). Nicolás Gómez Dávila contra la academia y la profesionalización de la cultura. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, (145), 155-167.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (Diciembre de 2013). La sombra y la nada: en torno a un escolio de Nicolás Gómez Dávila. *Pensamiento y Cultura*, 16(2), 72-99.
- Tangheroni, M. (2008). *Della Storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*. Milán: SugarCo.⁸⁰
- Téllez Núñez, A. (Julio-diciembre 2007). Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas (paráfrasis). *Universitas*, (114), 319-352.
- Torres Duque, O. (1997). Nicolás Gómez Dávila, la pasión del anacronismo. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 40(32), 66-71.

80 Tangheroni no ha escrito un libro sobre Gómez Dávila, sino que, como él mismo aclara, ha utilizado los escolios de éste como "filo conduttore per organizzare ed ordinare qualche mia considerazione di carattere metodologico ed epistemologico sulla conoscenza storica o, per dirla più brevemente, sulla storia" [p. 26].

- Urbanek, K. (2010). *Comment castrer le réactionnaire* o un buque para Australia. La crítica del libro de Alfredo Andrés Abad Torres *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*. En K. Urbanek (ed.), *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila; myśliciel współczesny?* (La abstersión de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual? pp. 343-351), Warszawa, Furta Sacra.
- Urbanek, K. (Diciembre de 2013). La recepción de la obra de Nicolás Gómez Dávila en Polonia. *Pensamiento y Cultura*, 16(2), 33-49.
- Volpi, F. (2001). Un ángel cautivo en el tiempo. Gómez Dávila. En *Escolios a un texto implícito* (pp. 479-499). *Selección*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2008). Nascondersi tra poche parole: il 'pointillisme' aforistico di Gómez Dávila. En B. J. Obidzi ska y K. Urbanek (eds.), *MIĘDZY SCEPTYCZMEM A WIARĄ. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA I JEGO DZIEŁO* (Entre el escepticismo y la fe. Nicolás Gómez Dávila y su obra, pp. 22-29). Warszawa: Furta Sacra.
- Volpi, F. (2009). El solitario de Dios (prólogo a N. Gómez Dávila). En *Escolios a un texto implícito* (pp. 9-61). Vilaür, Atalanta. No podemos cerrar esta relación bibliográfica sin hacer expresa mención de los volúmenes gomezdavilianos de la Editorial Furta Sacra (www.furtasacra.pl), proyecto muy estimable del Dr. Krzysztof Urbanek, algunos de los cuales ya han ido apareciendo en la lista anterior: Obidzi ska, B. J. y Urbanek, K. (Eds.) (2008). *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* (Entre el escepticismo y la fe. Nicolás Gómez Dávila y su obra). Warszawa: Furta Sacra.
- Urbanek, K. (Ed.) (2010). *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* (La abstersión de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual? 2 t.). Warszawa: Furta Sacra.
- Urbanek, K. (Ed.) (2013). *Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin* (El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento). Warszawa: Furta Sacra. Incluye la traducción al polaco de "El reaccionario auténtico" (pp. 235-239), por el propio Urbanek. En la misma editorial, el Dr. Urbanek ha publicado la traducción polaca de *Sucesivos escolios a un texto implícito* (Warszawa, 2006) y *Nuevos escolios a un texto implícito*, tomo I (Warszawa, 2007), tomo II (Warszawa, 2009).

Referencias

- Abad Torres, A. (2010). Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad. *Ideas y Valores*, 142.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción (Homo sacer II, 1)*. Valencia: Pre-Textos.
- Ayuso, M. (2007). Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Verbo*, 459-460.
- Berlin, I. (1992). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- Cuena Boy, F. (2011). Nicolás Gómez Dávila, la historia, el derecho. *Revista General de Derecho Romano*, 16.
- De Maistre, J. (1990). *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Tecnos. [Presentación de A. Truyol y Serra; traducción y notas de J. Poch Elío].
- Domingo, R. (1999): *Auctoritas*. Barcelona: Ariel.
- Fanizza, L. (2004). *Autorità e diritto. L'esempio di Augusto*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Dumézil, G. (1974). *La religion romaine archaïque*. París: Payot.
- Galindo Hurtado, M. (Diciembre de 2001). Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. *Historia crítica*, 19, 12-16.
- Gallo, F. (1999). Sul potere normativo imperiale. En *Opuscula selecta*. Padua: Giuffrè. Originalmente en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, (48), de 1982.
- Gibbon, E. (2006). *Juicio histórico del derecho romano*. Madrid: Marcial Pons. [Traducción, estudio preliminar y notas de I. Cremades Ugarte]
- Giraldo Zuloaga, C. (2006). Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación. *Escritos*, 14(33).
- Goenaga-Olivares, F. E. (2005-2006). *Trois moralistes: Marie Linage, François de la Rochefoucauld et Nicolás Gómez Dávila* (Thèse 2005-2006). Recuperado de http://1.static.e-corporus.org/download/notice_file/849572/goenaga-olivares_francaia-elena.pdf
- Goenaga-Olivares, F. E. (2011). *La tumba habitada: Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano* Saarbrücken. Editorial Académica Española.
- Gómez Dávila, N. (1988). De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 81(542).

- Gómez Dávila, N. (2009). *Escolios a un texto implícito*. Atalanta: Vilaür.
- Gómez Dávila, N. (2010). *Textos*. Vilaür: Atalanta.
- González Rojas, P. (2011). *Homines novi*: la construcción de sí mismo en la escena política romana. En *Historias del Orbis Terrarum*, (7). Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3770736>
- Guarino, A. (1998). *Storia del diritto romano*¹²ed. Napoli: Jovene.
- Gutiérrez, C. B. (2008). La crítica de la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 136.
- Hoyos Vázquez, G. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184(734).
- Lavina, S. (2012). La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila. *Eikasía. Revista-defilosofia.org*, 6(45).
- Meinecke, F. (1983). *El historicismo y su génesis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Molina Peláez, T. F. (2011). *La crítica a la democracia liberal en la obra de Nicolás Gómez Dávila*. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/2745/1020722222-2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Mommsen, T. (1987). *Historia de Roma*. Madrid, Aguilar.
- Ortega y Gasset, J. (1970). *El espectador*. Estella: Salvat. [Selección y prólogo de G. Gómez de la Serna]
- Paricio, J. (2002). El *ius publice respondendi ex auctoritate principis*. En J. Paricio (ed.), *De la justicia y el derecho. Escritos misceláneos romanísticos*. Madrid: El Faro.
- Pérez López, X. (2006). *El poder del príncipe en Roma. La lex de imperio Vespasiani*. Valencia: Tirant lo blanch.
- Pouysségur, M. (19 de marzo de 2010). *Esbozo de Gómez Dávila*, en *La botella al mar*.
- Quevedo, A. (1999). ¿Metafísica aquí? Reflexiones preliminares sobre Nicolás Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 111.
- Ribas Alba, J. M. (2009). *Democracia en Roma. Introducción al derecho electoral roman(2a ed.)*. Granada: Comares.
- Rist, J. M. (1995). *La filosofía estoica*, Barcelona: Crítica.

- Rodríguez Cuberos, E. G. (2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas*, 31.
- Royo Arpón, J. M. (1997). *Palabras con poder*, Madrid, Marcial Pons.
- Rückert, J. (1991). Historie und Jurisprudenz bei Justus Möser. *Die Bedeutung der Wörter. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Festschrift für Sten Gagnér zum 70. Geburtstag*. Múnich: C. H. Beck.
- Schmitt, C. (1933). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität (3a ed.)*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schröder, J. (2004). Justus Möser. En R. Domingo (ed.), *Juristas universales, 2: Juristas modernos*, Madrid, Marcial Pons.
- Schulz, F. (1990). *Principios del derecho romano*. Madrid: Civitas. [Traducción de M. Abellán Velasco]
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (10 de abril de 2012). El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila. En *Nicolás Gómez Dávila: Filozofia, pravo, polityka*. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/15034/>
- Serrao, F. (1974). *Classi, partiti e legge nella repubblica romana*. Pisa: Pacini.
- Téllez Núñez, A. (2007). Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas (paráfrasis). *Vniversitas* 114.
- Tondo, S. (1993). *Profilo di storia costituzionale romana II*. Milán: Giuffrè.
- Von Lübtow, U. (1955). *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

GRANDEZA Y MISERIA DE LA POESÍA. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, LECTOR DE BAUDELAIRE Y MALLARMÉ

Francia Elena Goenaga Olivares*

Si consideramos la modernidad el producto de un doble movimiento de acción y reacción, donde al “carro veloz” del progreso se opone la lentitud del que se resiste a la acción, la obra de Baudelaire se sumaría a la reacción y no a la acción. Tal autoconciencia es también una agonía, la de la lírica, la historia de un naufragio. En este ensayo veremos cómo un lector colombiano contemporáneo capta en los poetas modernos esta filiación reaccionaria, no exenta de contradicciones, y afirmada, en parte, por las obras de los poetas mismos.

En primera instancia, hay que señalar que la crítica a la modernidad que hace Nicolás Gómez Dávila está directamente vinculada con la comprensión de la Revolución francesa como elemento catalizador de la cultura, de la democratización de la sociedad como acción política, al tiempo que niega la “tradicción” y afirma el progreso y la técnica. Sin embargo, es curioso

* Universidad de los Andes, Colombia.

que el reaccionario colombiano haya leído con tanto gusto a los poetas románticos (ya modernos) y a los modernos franceses como Baudelaire, Mallarmé y Valéry. Nos preguntamos no por qué los leía con gusto, sino por qué encontraba en ellos una voz reaccionaria, entendiendo por *reaccionario* lo que ya Voltaire había dicho en la *Enciclopedia*: que es, en primera instancia, aquel que está en contra de la Revolución francesa; en segunda instancia —y como consecuencia de lo anterior—, el que desea instaurar un orden anterior a la “Revolución”,¹ un orden altamente jerarquizado, donde la historia actúe como agente conservador y permita volver a la idea de tradición. Nos preguntamos de nuevo: ¿qué tienen que ver los poetas con esta visión reaccionaria del mundo? ¿Se han llamado a sí mismos de esta manera? ¿O se trata solo de la lectura del pensador colombiano?

La respuesta a esta pregunta puede estar en la consideración de otros elementos que son propiamente poéticos, y que pertenecen a una visión sagrada del mundo: el terror, el misterio y el silencio. Esto no significa que toda poesía que se vuelva hacia el misterio sea reaccionaria, pero sí que los reaccionarios vieron en estas características un volver a la tradición. Quienes lo hicieron conformaron una selecta comunidad de iniciados. En segundo lugar, porque aún los temas modernos, como el “mal”, por ejemplo, están ligados a una lectura cristiana, para la cual el pecado —léase el mal— redime, tal como lo dice Joseph de Maistre en *Consideraciones sobre la Francia*, uno de los autores de cabecera de Charles Baudelaire. En *Mi corazón puesto al desnudo*, el mismo Baudelaire declara lo siguiente sobre la Revolución francesa: “En todo cambio hay algo infame y grato a la vez, algo que participa de la infidelidad y mutación. Esto basta para explicar la revolución francesa” (2009, p. 11) “La Revolución por el sacrificio confirma la superstición” (p. 12).

Lo que pienso del voto y el derecho de elección. De los Derechos del hombre. Lo que hay de vil en una función cualquiera. Un dandi no hace nada. ¿Os imagináis a un dandi hablando al pueblo, excepto para abofetearlo? No hay gobierno más razonable y seguro que el aristocrático. Monarquía o República, basadas en la Democracia, son igualmente absurdas o débiles. Inmensa náusea de los pasquines. Sólo existen tres seres respetables: el sacerdote, el guerrero y el poeta. Saber

1 Dice el filósofo alemán Karl Mannheim, en *El pensamiento conservador en Alemania*: “la sociedad anterior a la revolución es una totalidad orgánica mediada teológicamente, lo cual quiere decir unida históricamente con el origen: ‘nacida de la naturaleza misma’ y, por lo tanto, con la legitimidad de la razón general de la sociedad, que es una razón histórica —la tradición” (1953, p. 83).

matar y crear. / Los otros son plebeyos y jornaleros, hechos para la cuadra, es decir para ejercer lo que se llaman profesiones. (p. 20)

Son varias las ideas que nos remiten a la comprensión de la Revolución francesa y de la crítica a la modernidad —cosa que solo un moderno puede hacer de manera cabal—: la acción que implica la Revolución, donde la “mayoría de edad de los individuos”, el uso de la razón, les permite desear y luchar por una sociedad autónoma y libre, regir sus propios destinos, interpretar sus propios textos, oponiéndose al rey no solo por antipopular, sino por lo que implicaba: la encarnación de un poder divino legitimado en la Tierra. Pero también podemos leer lo contrario, la reacción contra la Revolución, donde todas las características antes mencionadas eran consideradas conceptos abstractos, en los que, por un lado, el hombre está ausente y, por el otro, las categorías cristianas siguen subsistiendo de una manera en apariencia laica, como el concepto de *voluntad general* en Rousseau.

Siguiendo a Joseph de Maistre, Baudelaire comparte estas ideas contra la Revolución (no contrarrevolucionarias, como aclarará el noble saboyano). La paradójica idea del “sacrificio” que implica “superstición” es necesaria para producir la redención a través del pecado, como lo concibe De Maistre, donde la sangre, la violencia y la guerra están justificadas. En la última cita, Baudelaire se refiere a De Maistre y a su obra *Las veladas de San Petersburgo*, en la que dialogan tres personajes: un sacerdote, un guerrero y un poeta. Esta hace eco en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila.

En *Textos I* (1959), en sus escolios implícitos y sucesivos, a la monarquía y a la República, Gómez Dávila, situándose en su siglo (el XX), considera, al igual que Baudelaire, el comunismo, el socialismo y el capitalismo —variantes de la democracia— igualmente débiles. Estos son algunos escolios que confirman lo dicho: “Soberanía del pueblo no significa consenso popular, sino atropello por una mayoría. / La ley no es soberana sino donde el pueblo la cree de origen divino” (1992, p. 74). “La libertad no es fruto del orden sólo, es fruto de concesiones mutuas entre el orden y el desorden” (p. 83)

El cristianismo, en la pasada centuria, no encontró amparo sino en la herejía, el pecado, la púrpura (Kierkegaard, Baudelaire, Newman). Karl Mannheim aclarará en la introducción del libro citado que “la poesía romántica es menos característica del Romanticismo alemán que la filosofía romántica”, pues tal como ya lo había dicho Marx, son los filósofos los que piensan la “Revolución”, mientras los poetas “reaccionan” en contra (1977, p. 168):

El Romanticismo es un fenómeno europeo que apareció aproximadamente al mismo tiempo en todos los países. Nació en parte como una reacción contra las circunstancias idénticas que presenta un mundo capitalista racionalizado, y en parte como consecuencia de influencias ideológicas secundarias. Así, pues, la causa fundamental de este extenso factor histórico es una causa común, a saber, la analogía general de la situación total en los diferentes países occidentales. (1963, p. 90)

Independientemente de si la “analogía” propuesta por Mannheim es verdadera, lo que me interesa resaltar es la manera como “filosofía” y “poesía” se separan frente a este hecho particularísimo de la Revolución francesa, donde tanto De Maistre y Bonald como Baudelaire y Gómez Dávila comparten la apreciación expuesta por Mannheim para el Romanticismo. Pareciera, entonces, que la poesía, por su capacidad de diálogo con la tradición (de esta manera lo ve también Eliot en *Función de la poesía*), reacciona con más facilidad a los ideales de la “razón abstracta”, retardando toda “acción social” al congelarla en un ideal estético: así el silencio, el misterio, lo sugerido, en otras palabras, “lo numinoso” conservan para las generaciones futuras la esencia de la poesía.

Ahora bien, tal “conservación” tiene como consecuencia un “sacrificio”, el de la “muerte de la lírica”, pues la poesía no logra en su doble labor de “permanencia” e “innovación” dejar intacto el elemento esencial de toda poesía lírica, la música.² Por un lado, como lo afirma Paul Valéry —tan elogiado por el bogotano—, “la *forma* está esencialmente ligada a la *repetición*. La idolatría de lo nuevo es, entonces, contraria a la preocupación por la *forma*” (1960),³ volviendo de nuevo a la idea de “tradición” de la que hablábamos al comienzo de este escrito. Pero, por el otro, la lírica no está ligada a la imagen poética como tal, o al predominio de aquella, sino más bien, siguiendo de nuevo a Valéry, a la “voz y a la acción”,⁴ principio de la mimesis. El

2 José Guilherme Merquior aclara en *Naturaleza de la lírica* que si bien en la Antigüedad griega la lírica era ya una forma de imitación, no tenía la misma importancia de la tragedia ni del drama, donde cumplía más bien con el papel de ornamento. La naturaleza de su imitación estaba más en la imitación de estados de ánimo que de acciones dinámicas (o del momento de la acción que Burke identificaba en su *Gramática de los motivos* como “stasis” o pausa, preparación para la “acción”). En el siglo IV, la poesía era indisoluble de la “declamación”, y en la poesía más intimista de Lesbos, era destinada al canto en los círculos más cercanos [1999, pp. 85-101].

3 Paul Valéry, en *Tel quel*, dice: “La forme est essentiellement liée à la répétition. L'idole du nouveau est donc contraire au souci de la forme” [1960, vol. 2, p. 554].

4 Según Valéry, “Le lyrisme est le développement d'une exclamation”, y más adelante: “Le lyrisme est le genre de poésie qui suppose la voix en action —la voix directement issue de, ou provoquée par, -les

mismo Nicolás Gómez Dávila lo dirá de manera lapidaria: “La poesía que desdeña la musicalidad poética se petrifica en un cementerio de imágenes” (1977, p. 178).

La pregunta que cabe hacernos es si la poesía moderna es toda un cementerio de imágenes, de tal forma que lo que construye de manera positiva —para Gómez Dávila—, como capacidad de reacción, lo destruye al presentarse como obra de su tiempo, donde la “imagen poética”⁵ cumple con su función de devolverle a la poesía la “profundidad perdida”, de la misma manera que “el instante”, “la duración”, la concepción temporal definen su naturaleza.

Podríamos agregar que es cierto que el ojo, la imagen, se imponen al hombre moderno en una sociedad donde el ruido hace imposible la escucha; sin embargo, también lo que hemos concebido como “musical” ha cambiado, y, como se observa en Mallarmé, no solo se impone la disonancia, sino la concepción de una música no orquestada. Por lo tanto, este “cementerio de imágenes” no está exento de una musicalidad producto de un oído que, como un caracol, vuelve sobre sí mismo.

Podríamos, entonces, concluir con la dicotomía con la cual Baudelaire define la “modernidad” en *El pintor de la vida moderna*: la manera “de obtener lo eterno en lo transitorio” (2007, p. 91), a lo que Gómez Dávila agrega: “Las estéticas ‘modernistas’ han sido invento de escritores reaccionarios: Balzac, Baudelaire, Eliot” (1977, p. 185). El modernismo de Baudelaire o los Goncourt no es sinónimo de progresismo, sino de color local (p. 274). *Las flores del mal* (1857), el primer libro de poemas de Baudelaire, pone el mal en el centro —el oxímoron mismo del título así lo indica—; el material del que se nutren sus poemas, la inversión explícita de temas cristianos, revelan la presencia de la lectura atenta, por parte del poeta, de Joseph de Maistre, entre otros. En este orden de ideas, el mal en Baudelaire le devuelve al cristianismo, según el escolio de Nicolás Gómez Dávila, su lugar, su amparo.

Y si bien para Baudelaire, la función de la historia, como posibilidad de volver a la “tradición”, solo es posible como ideal, pues el poeta que sobrevive a la moda del momento es aquel que “será leído como un antiguo”, tal como lo dice en *El pintor de la vida moderna*, se adhiere o comprende cabalmente que la unidad temporal en la que vive el moderno es el presente, donde toda “experiencia vivida” se acumula, no se fija, como dirá Walter Benjamin en sus “Temas en Baudelaire”. Tal paradoja

choses que l'on voit ou que l'on sent comme présentes” [p. 549].

5 En la Modernidad, el concepto de *imagen poética* cambia, pues ya no se entenderá —a pesar de la teoría de las correspondencias— como la huella que todos los sentidos imprimen, sino como la prevalencia de “la vista” sobre todos los demás órganos de los sentidos.

muestra hasta qué punto Baudelaire era consciente de la naturaleza temporal de la modernidad, como alegoría bicéfala de movimiento y congelación. Por otro lado, le hace justicia a las pretensiones de De Maistre al desarrollar de manera poética el tópico del “mal redentor”.

El escolio, perteneciente a *Escolios a un texto implícito I*, reconoce en la obra de Baudelaire la manera como el cristianismo encuentra “amparo” en la visión destructiva de la modernidad. Gómez Dávila adopta el lenguaje negativo de los místicos para mostrar el otro lado de las cosas. En unos de sus primeros escolios (1977, p. 16), dice: “Nuestra última esperanza está en la injusticia de Dios”. El “Adán” parisino peca por exceso, pues solo la embriaguez de la experiencia moderna puede lanzarlo a un infinito que lo devuelve como una marioneta a las calles citadinas.

Mallarmé: Orfeo sin Eurídice

La obra de Mallarmé está donde ignora la explicación órfica de la tierra; la de Valéry, en los versos que los dioses le dan; la del surrealismo, en los trozos indemes de su espontaneidad onírica. El arte moderno se plasma en las pausas de sus intemperancias doctrinarias (1977, vol. 1, p. 277).

Es curiosa la primera afirmación de Gómez Dávila, pues la poesía de Stéphane Mallarmé (1842-1818) es una poesía altamente órfica, una poesía del descenso, como es también la obra de Valéry y la del mismo Baudelaire. Ramón Andrés, en “Orfeo, el ceñudo” (2008), cuenta que la primera referencia a Orfeo se encuentra en el poeta Ibérico de Redio (540 a. C.), y el mismo Sexto Empírico, en *Contra los profesores*, afirma que el primer poeta no fue Homero, sino Orfeo; Eliade lo pone junto a Dionisio y Apolo como emblema de la religión arcaica y no Olímpica, y otros aseguran que su origen es oriental (la religión brahmánica).

Lo interesante del mito de Orfeo es la doble función que cumple como guía de los argonautas en la nave argos, acompañándolos con su canto, pues la perfección de su arte era también su condena, vagar infinitamente, “perdido entre los hombres”, llorando la pérdida de su amada por transgredir la ley.

En Orfeo, el infinito surge entre la nada que produce el descenso al abismo, la anulación del contrato, el eterno dolor y el absoluto que permite la perfección de su arte. Como Orfeo, muchos héroes en la literatura han sucumbido a la tentación de buscar en las tinieblas del descenso la sabiduría —entre ellos: el capitán Ahab, en Moby Dick; Cristo, Igitur.

El título mismo es ya una ironía, un acercamiento y un distanciamiento del horror que la palabra misma anuncia antes de la revelación del misterio en la misa católica:

Así pues, como Orfeo, Igitur anuncia lo numinoso. Rudolf Otto, en su libro *Ensayos sobre lo numinoso*, explica cómo en el continuo vaivén de oponer categorías racionales a lo divino, lo numinoso surge como lo irracional de la experiencia divina, como “sentimiento puro” que emerge —casi siempre— de un grito de terror. En todas las culturas existen palabras que designan el terror ante lo sagrado: Yahvé es una de ellas. Igitur, apenas el comienzo de una interjección, nos atemoriza por ser un vocablo que no nombra temor y temblor. Igitur descende hacia su tumba con una vela en la mano. Puro gesto e indeterminación.

En el poema de Mallarmé, Igitur, la interjección latina, cumple esa función de terror ante la experiencia poética, como si esta cumpliera, en un mundo secularizado, la función sagrada del misterio divino. Es probable, entonces, que a este desplazamiento se refiera Gómez Dávila, al señalar que Mallarmé se “detiene” ante la explicación órfica del mundo, porque de nuevo encontramos una apropiación del lenguaje y de la experiencia religiosa en un ámbito profano —aunque no del todo—, pues el “misterio” sigue siendo esencial en la poesía de Mallarmé.

Lacoue-Labarthe dirá sobre Mallarmé en *Música ficta*: “la operación mallarmeana es la presentación no de un contenido espiritual en el sentido hegeliano, sino del contenido espiritual él mismo, que no es otra cosa que el misterio de la existencia humana” (1991, p. 142). Deducimos, entonces, que donde habita el misterio, no se pierde el ámbito de lo sagrado, entendido como “puro sentimiento”, como terror, como origen de lo inefable.

Pero también podríamos suponer que la intelectualización de la poesía mallarmeana molesta al bogotano, quien, como Valéry, prefiere la seguridad de la musicalidad lírica que la petrificación de la imagen alegórica. Testimonio de lo anterior es lo que dice el mismo Mallarmé en la dedicatoria de Igitur, donde pone en funcionamiento lo dicho por él en su corto artículo sobre Wagner, hablando del antiguo teatro y de la fuerza de la dramatización: “Supongan que todo esto ha sucedido verdaderamente y que ustedes estuvieron allí”,⁶ lo que presupone una alta alegorización, una profunda abstracción, que para Gómez Dávila no es auténtica experiencia ni estética ni religiosa. Así comienza Igitur: “Este cuento se dirige a la Inteligencia del lector que pone, por sí misma, las cosas en escena” (1998, p. 41).⁷

6 Traducción propia. El texto francés dice: “Supposez que cela a ue lieu véritablement et que vous y êtes” (1998, p. 542).

7 Traducción de Ricardo Cano Gaviria, quien es también el editor. El texto original, edición de la Pléiade, dice: “Ce Conte s’adresse à l’Intelligence du lecteur qui met les choses en scène, elle-même” (1998, p. 41).

Con razón dirá Mallarmé —en una de sus últimas cartas a su amigo Cazalis— “que ha perdido el lenguaje familiar”, este es el precio que paga por la “grandiosa mentira”, que no es otra cosa —aclarará después Paul Valéry— que la “literatura”.

El crítico suizo Georges Poulet dirá que es “por un acto de ficción que el mundo es reducido a nada para que el pensamiento obtenga su lugar, en otro lugar, la gloriosa mentira” (1977, p. 107), la gloriosa mentira de reemplazar —agregará Poulet— la nada, pura negación, por una positiva ficción. La idea misma será para Mallarmé, en *La música y las letras*, la conjunción de las letras y la música avanzando hacia la obscuridad.⁹ De nuevo el misterio, pero no un misterio encarnado, como habría preferido Gómez Dávila, sino un misterio que es pura idea, y, sin embargo, tan cercano al “sentimiento puro” de lo numinoso.

Ahora bien, el elemento musical es esencial en Mallarmé, de tal forma que la muerte de la lírica no convierte a la poesía en un cementerio de imágenes. Mallarmé, que escribió decepcionado contra Wagner por exceso de instrumentación, dado que la música, al igual que la poesía, se encuentra en ese momento anterior a toda determinación, es decir: es gesto.

Un golpe de dados —su poema más conocido— es el gesto de lanzar los dados antes de cualquier naufragio poético y musical. Pero, principalmente, es el contenido espiritual por excelencia: el misterio. Es gracias al misterio que el poeta obtiene de nuevo un lugar en el mundo. Pero, ¿cómo liberarlo de la ficción escenificada? Supongo que Gómez Dávila ve allí la traba, pues si bien Mallarmé considera el misterio como el origen de toda experiencia poética auténtica, este aparece alegorizado a tal grado que se convierte en pura ficción, en orquestación, el efecto contrario al pretendido por el poeta.

Supongamos que nuestra imaginación pone en escena *Un golpe de dados*, y que le da un valor musical a las mayúsculas, a las versalitas, a las altas y bajas, o a las minúsculas; supongamos que las pronunciamos al tiempo, como en un coro:

Un golpe de dados
Jamás
Aunque lanzado en
Circunstancias eternas
Desde el fondo de un naufragio
Abolirá
El azar.

8 “[...] que la Musique et les Lettres sont face alternative ici élargie vers l’obscur; scintillante là, avec certitude, d’un phénomène, le seul, je l’appelai, l’idée” (1998, p. 649).

No hay aquí tradición lírica porque no existe un “yo” que hable, tal vez una conciencia que actúa como fondo, origen ancestral. No hay métrica, solo imágenes y sonido. Esta es la nueva poesía moderna: disonante, ficticia y, en grado sumo, alegórica. Solamente un coro podría cantar *Un golpe de dados*, pero no para devolverle la vida a los muertos, sino por el puro placer del descenso órfico: grandeza y miseria de la poesía, que puede hacer “como si”, otorgarle otro lugar al poeta, enfrentándolo para siempre a su propia sombra, y otro lugar a la poesía.

Referencias

- Andrés, R. (2008). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en el oído*. Barcelona: Acantilado.
- Baudelaire, C. (2007). *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- Baudelaire, C. (2009). *Mi corazón puesto al desnudo*. Segovia: Maldoror. [Traducción de Jorge Segovia]. Recuperado de http://www.maldororediciones.eu/pdfs/maldororediciones_baudelaire_mi_corazon_al_desnudo.pdf
- Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito* (2 vols.). Bogotá: Colcultura.
- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Lacoue-Labarthe, P. (1991). *Musica ficta (Figures de Wagner)*. París: Christian Bourgois.
- Mallarmé, S. (1945). *Oeuvres complètes*. París: Bibliothèque de la Pléiade.
- Mallarmé, S. (1998). *Cien años de Mallarmé: Igitur y otros poemas*. Barcelona: Igitur. [Traducción de Ricardo Cano Gaviria]
- Mannheim, K. (1963). El pensamiento conservador. En *Ensayos sobre sociología y psicología social*. México, D. F.: FCE.
- Merquior, J. (1980). *La naturaleza de la lírica*. Madrid: Ánthropos.
- Poulet, G. (1977). *Entre moi et moi*. París: Librairie José Corti.
- Rudolf, O. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. Madrid: Trotta.
- Valéry, P. (1960). *Œuvres* (vol. 2). París. La pléiade.

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: ¿HACIA UN HUMANISMO TEOLOGAL?*

*Carlos Andrés Gómez Rodas***

En las épocas en que Dios muere, el hombre se animaliza

Nicolás Gómez Dávila.

*Para mí es bueno estar unido a Dios,
pues si no permaneciere a Él, en mí tampoco podré*

San Agustín

*¿Cómo, pues, os busco, Señor? Cuando os busco a Vos,
Dios mío, busco la vida bienaventurada.*

Buscaros he para que viva mi alma.

Mi cuerpo vive de mi alma y mi alma vive de Vos

San Agustín

El camino que recorre el pensamiento moderno hasta la muerte de Dios tiene en su raíz la antinomia entre teocentrismo y antropocentrismo, que presenta como antagonistas a Dios y al hombre.

* El presente trabajo hace parte del proyecto de tesis doctoral: Nicolás Gómez Dávila y la muerte de Dios. La teología natural en diálogo con la secularización moderna, del Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia.

** Docente de Filosofía del Derecho en la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia.

La carencia de fundamentos metafísicos firmes para la dignidad y los derechos del hombre demuestra, en plena posmodernidad, la necesidad de replantear las relaciones entre la persona humana y su fundamento trascendente, superando la oposición antes descrita en un humanismo teologal, que entiende al hombre en todo su valor como creación de un Dios personal, principio y fin de la aventura humana.

Esta perspectiva reconciliadora y de gran valor para responder a los desafíos gnoseológicos, éticos y políticos de un periodo que se ha denominado posontológico encuentra una valiosa fuente en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, que se sostiene en un fecundo diálogo fe-razón y sale con audacia al encuentro de la modernidad, cimentándose en los grandes maestros de la tradición filosófica occidental.

El hombre, un ser teologa

Gómez Dávila (2005d) afirmaba con lucidez que “hay verdades que se marchitan si las sacan al sol con frecuencia” (p. 105). Sus escolios pueden ser vistos, entonces, como un compendio de verdades cuyo valor resplandece ante la mirada de un lector agudo y crítico de la modernidad, que hace gala de una cultura universal y que desconfía de los entusiasmos colectivos y las vanguardias. No acudimos al pensador colombiano para gustar las mieles de la novedad, sino para encontrar, revitalizadas y llenas de belleza, las ideas de la filosofía perenne, pues “los lugares comunes de la tradición occidental son la pauta que no engaña en las ciencias humanas” (Gómez Dávila, 2005e, p. 49).

Si bien la muerte de Dios es uno de los grandes hitos de la filosofía moderna, Gómez Dávila no se inscribe cómodamente en el grupo de quienes aceptan esta idea como irrefutable. Con actitud antidogmática, y queriendo ir más allá de los principios de autoridad que cada tanto se erigen en la historia de las ideas, responde de manera acertada que “siendo diálogo la filosofía, no hay razón para suponer que el último que opinó sea el que tiene la razón” (p. 50), y, aún con mayor audacia, que “la muerte de Dios es opinión interesante, pero que no afecta a Dios” (2005a, p. 349).

Es sabido que en los escolios no hay un desprecio por el pensamiento nietzscheano, al contrario, el filósofo de Sils Maria es reconocido por su clarividencia. Gómez Dávila (2005a) lo describe como “historiador inexacto, pero tal vez profeta” (p. 308). Sin embargo, a la trágica muerte de Dios y, con Él, de todos los fundamentos, contesta con una fe firme y una razón valiente y esperanzada: “‘Dios ha muerto’ exclamó ese Viernes Santo que fue el siglo XIX. Hoy vivimos en el atroz silencio del sábado. En el silencio de la tumba habitada. ¿En cuál siglo alboreará, sobre la tumba desierta, el Domingo de Pascua?” (2005a, p. 357).

Habiendo vivido buena parte del siglo XX, Gómez Dávila pareciera descubrir que el fracaso de la razón instrumental, los intentos por fundamentar los derechos humanos en un consenso de mayorías y la pretensión bastante difundida de reducir religión y teología a la inmanencia nos conducen, de nuevo, a las preguntas fundamentales por la dignidad de la persona humana, indagación que, realizada con rigor y sin rodeos, termina desembocando en teología natural: “El que habla de las regiones extremas del alma necesita pronto un vocabulario teológico” (Gómez Dávila, 2005a, p. 357). Y en efecto, ¿cómo fundar el valor del hombre y sus derechos si Dios es un mero postulado de la razón y no un ser personal? Con su insolencia característica, el Solitario Sabanero nos lanza uno de sus dardos: “Lejos de garantizar a Dios, la ética no tiene suficiente autonomía para garantizarse a sí misma” (2005a, p. 86). Reflexionando en torno a la justicia y el derecho ajeno, el filósofo alemán Josef Pieper (2000) confirma a su contemporáneo cuando señala:

[...] debería realizarse en la sociedad y mantenerse viva la idea de que al hombre, en última instancia, le pertenece algo inalienable, porque tras el hombre está una instancia puesta fuera de toda humana discusión, porque, dicho de otra forma y más claro, el hombre ha sido creado por Dios como persona. Este y no otro es el único fundamento, en último término válido, del carácter incondicional del deber de justicia. (pp. 192-193)

Para Gómez Dávila, la persona es, por su propia naturaleza, un ser teologal, una creatura abierta a lo trascendente, al diálogo, a la comunicación. El encuentro con un Tú divino sella constitutivamente al ser humano. En su filosofía y en su teología, todo hombre posee en el fondo de su alma un hambre de eternidad que solo se resuelve en el encuentro con un ser personal que da sentido a su existencia: “Dios es la verdad de todas las ilusiones” (Gómez Dávila, 2005b, p. 81), en quien se realizan todas sus ilusiones: “El deseo cree desear lo que desea, pero sólo desea a Dios” (p. 81), quien fundamenta la existencia misma del hombre: “Dios no es objeto de mi razón, ni de mi sensibilidad, sino de mi ser. Dios existe para mí en el mismo acto en que existo” (2005a, p. 230).

Así pues, la indagación metafísica del autor lo lleva a concluir que solo entendiendo al hombre como creatura surgida del amor sobreabundante de Dios, puede garantizarse y tener un suelo estable su infinito valor. La persona debe ser respetada más allá de toda legislación, todo pacto o toda decisión arbitraria, en último término, por su condición divina. En eso, Gómez Dávila (2005e) no es ambiguo ni intenta parecerlo: “El hombre solamente es importante si es verdad que un Dios ha muerto

por él” (p. 59); “Hay que creer en Dios para poderles atribuir importancia a las cosas” (2005d, p. 105).

Creatividad o angustia. Nicolás Gómez Dávila, un testigo del siglo XX

Son muchos quienes definen la segunda posguerra como un periodo de angustia, de penuria, de desazón. Han desaparecido los grandes metarrelatos y toda esperanza en el hombre, porque la racionalidad moderna no cumplió con sus promesas, olvidó el ser y terminó llevando a guerras fratricidas, en las que pudimos evidenciar la capacidad destructiva de nuestra especie. No de manera gratuita, el pensamiento posmoderno está marcado por un radical escepticismo sobre la existencia de la verdad o del bien, de la realidad misma en sentido metafísico o, por lo menos, sobre la capacidad humana de conocerlos. Siempre ha resultado paradigmática la perspectiva de Michel Foucault al respecto:

A todos los que quieran todavía hablar del hombre, de su reino y de su liberación, a todos los que se preguntan todavía sobre qué es el hombre en su esencia, a todos los que quieran apoyarse en él para acceder a la verdad [...], a todas estas formas de reflexión deformes y alteradas, no podemos más que contraponer una risa filosófica, es decir, en parte silenciosa. (1968, p. 333)

El relativismo gnoseológico y moral, la depresión como enfermedad de nuestro tiempo, la falta de horizonte vital en la existencia de muchas personas —sobre todo jóvenes— y la incertidumbre generalizada sobre el futuro de nuestras sociedades son manifestaciones de una crisis global, crisis del hombre que, a su vez, es evidencia de un tiempo marcado por la desesperación y la angustia.

Se ha relacionado a Gómez Dávila con Emil Cioran (1911-1995), por el estilo aforístico que los distingue; sin embargo, los conceptos de *angustia* y *desesperación*, como asuntos que ocupan a la filosofía, también permiten construir un puente entre ambos pensadores. Para el rumano, el más primitivo aullido de desesperación es más significativo y revelador que el más riguroso, complejo y elocuente raciocinio lógico. El aullido de este pensador es el lamento de quien no le perdona a Dios su inexistencia. La desesperanza de Cioran, hijo de un sacerdote ortodoxo y de una mujer incrédula, hunde sus raíces en un radical ateísmo, pero sigue reconociendo en un ser superior la posibilidad de gozo que el mundo no puede darle.

Sin Dios, la soledad sería un alarido o una desolación petrificada. Pero con Él, la nobleza del silencio atempera el desvarío que nos produce la falta de consuelo.

Cuando ya lo hemos perdido todo, recobramos la calma eternizando nuestros sueños bajo los desnudos árboles de sus alamedas. Sólo el pensar en Él me mantiene de pie. Cuando extirpe mi soberbia, ¿podré acostarme en su cuna misericordiosa y profunda y adormecer mis insomnios consolado por su vigilia? Más acá de Dios sólo nos queda el anhelo por Él. (Cioran, 1995, p. 224)

No obstante, al igual que Camus, Cioran renuncia a la esperanza por implicarle creer en una divinidad. Claramente prefiere un orgullo desesperado o una desesperación orgullosa:

Cuantas menos esperanzas tenemos, más orgullosos somos, hasta el punto de que orgullo y desesperación se desarrollan juntos, siendo como son indiscernibles entre sí, incluso para un observador clarividente. El orgullo nos prohíbe esperar, buscar una salida fuera del abismo del yo, y la desesperación se da aires sombríos, sin los cuales el orgullo sería un juego mezquino o una ilusión lamentable. (Cioran, 2002, p. 109)

No es descabellado afirmar que “don Colacho” suscribiría muchas de las ideas de Cioran, e incluso es probable que lo haya leído. Entre los dos hay una secreta fraternidad, pues miran con malicia y suspicacia la exagerada confianza que la modernidad ha puesto en el hombre: “Cualquiera que no confíe en el hombre resulta, en el fondo, cristiano” (Gómez Dávila, 2005a, p. 51). Pero sería equivocado afirmar que el colombiano se identifica con el pesimismo antropológico de Cioran, pues Gómez Dávila entiende que la verdadera imagen del ser humano logra hacerse vida cuando este, renunciando a la pretensión orgullosa de autofundarse, se reconoce como creatura: “Depender sólo de la voluntad de Dios es nuestra verdadera autonomía” (p. 58).

Paradójicamente, renunciando a ser Dios y a una autonomía absoluta, el hombre encuentra su condición divina y su inmensa dignidad: “La conciencia de nuestra dependencia, de nuestra impotencia, de nuestra insignificancia, la conciencia, en fin, de nuestra condición de creatura, nos salva de la angustia y del tedio. Para quien se postra, el mundo fluye en una secreta primavera” (Gómez Dávila, 2005a, 177).

Si se recuerda con Gómez Dávila (2005a) que “el hombre se vive a sí mismo como angustia o como creatura” (p. 138), el camino que comparten estos casi coetáneos se divide cuando uno prefiere vivirse como angustia y el otro como creatura. Pero la creaturidad en Gómez Dávila no reduce la centralidad y grandeza de lo humano, sino que es su única condición de posibilidad, pues “tan sólo para Dios somos irremplazables” (Gómez Dávila, 2005b, p. 280), y además, “todo es trivial si el universo no está comprometido en una aventura metafísica” (Gómez Dávila, 2005a, p. 30).

Frente a la insipidez de la vida contemporánea, que a cada momento debe buscarse estímulos y sucedáneos, las palabras de Gómez Dávila (2005b) resultan iluminadoras: “Dios es la razón del sabor en la cosa que deja de ser insípida” (p. 32). De esta manera, la pregunta por Dios permite un nuevo planteamiento antropológico: la centralidad de lo divino no se opone a la centralidad humana, y, usando categorías agustinianas, tal vez el verdadero amor del hombre a sí mismo esté en la ciudad de Dios, que es a la vez la ciudad de la *epimeleia heautou* (cuidado de sí), de una ética en la que el hombre busca construir una vida noble y bella, una obra de arte: “La *kalokagathia* no se desintegra finalmente sino con la autonomía moderna de la ética. La catedral cristiana difiere del templo helénico, pero el *bonum* y el *pulchrum* no se divorcian en clima religioso” (2005d, p. 187).

Conclusión

La falsa antinomia entre antropocentrismo y teocentrismo se ve superada en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, quien nos advierte sobre los peligros de abandonar el patrimonio antropológico del *ethos* cristiano en el que se sostiene nuestra cultura. La única salida posible a teocracias vinculadas al despotismo no es la implantación de una teocracia laicista, en la que se niega de modo tajante la dimensión trascendente del hombre. Esta idea no es nueva; incluso, puede decirse que es manida, repetida, poco original y hasta anacrónica, a lo cual hay que responder con el autor que nos convoca: “Nadie piensa seriamente mientras la originalidad le importa” (Gómez Dávila, 2005a, p. 126).

Las ciencias humanas, en su interés por la persona, están en la responsabilidad de dejar abierta la pregunta por lo sobrenatural, sin intentar responder de modo definitivo con un “no”, mientras que la teología y las religiones están invitadas a no ocultar la riqueza filosófica de sus doctrinas. En ese diálogo se encuentra la posibilidad de una verdadera laicidad, de una sana secularidad, que no es secularismo.

Desde Latinoamérica, desde los Andes, desde nuestra sabana, un creyente convencido, practicante y sin complejos se atrevió a hablar de lo que pocos hablan hoy. Para cerrar con broche de oro, concluyamos con un escolio: “La religión no es socialmente importante porque pueda servir de convicción común e integrante a una sociedad entera. Grave socialmente es la desaparición de convicciones religiosas porque la pérdida del sentido de la trascendencia desequilibra y perturba todos los actos humanos” (Gómez Dávila, 2005e, p. 85).

Referencias

- Cioran, E. (2002). *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets. [Traducción de Rafael Panizo]
- Cioran, E. (1995). *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets. [Traducción de Joaquín Garrigós]
- De Hipona, S. A. (1967). *Confesiones*. Madrid: Aguilar. [Traducción de Lorenzo Riber]
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Traducción de Elsa Cecilia Frost]
- Gómez Dávila, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito* (T. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005b). *Escolios a un texto implícito* (T. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005c). *Nuevos escolios a un texto implícito* (T. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005d). *Nuevos escolios a un texto implícito* (T. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005e). *Sucesivos escolios a un texto implícito* (T. 2). Bogotá: Villegas.
- Pieper, J. (2000). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea..* Madrid: RIALP. [Traducción de Juan José Gil Cremades]

AMOR, EROTISMO Y ESCRITURA EN *NOTAS* DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Juan Fernando Mejía Mosquera*

Luego de algunas consideraciones metodológicas sobre la escritura fragmentaria y el problema de perseguir un tema determinado dentro de una extensa obra fragmentaria, rastrearé la relación entre *amor, erotismo y escritura*.

Cada uno de estos términos tiene un significado propio y un sentido en la visión gomezdaviliana de la vida humana y de la realidad completa. Además, todos ellos son ocasión de manifestación de la comprensión reaccionaria de la historia y de la sociedad. Si bien no existe una *erótica* reaccionaria, las dimensiones de la sexualidad, el erotismo y el amor se articulan en una *teoría de la sensualidad orientada religiosamente*. Dicho de otro modo, las meditaciones gomezdavilianas sobre el amor y el erotismo son capítulos de una teoría de la percepción y del sentido, de la realidad y del significado de los individuos.

* Profesor asistente de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Investigador de la Biblioteca Virtual de Pensamiento Filosófico en Colombia.

Aburrido de buscar, inútilmente, suprimir uno de los dos términos que espontáneamente mi espíritu afirma, creo que debo decidirme a mantenerlos ambos, asidos fuertemente con mis manos, sin inquietarme con la contradicción que todos proclaman, pero que yo no siento. Es decir, sensualidad y religión.

¡Que aquello que más nos exalta sea lo mismo que al animal más humilde! Castos o libertinos, igual ansiedad nos sacude ante el mísero ser que nos subyuga. Reducido a su pura expresión fisiológica, el acto es tan inferior a la importancia que asume en nuestras vidas que, para justificarnos requeriríamos una nueva visión sistemática del universo.

Propongo a alguna inteligencia seria, pero carente de ironía, la tarea de escribir una Crítica de la Razón Erótica. (Gómez Dávila, 2003, p. 333)

[...] espíritu que no quiere síntesis, sino tensión de contrarios (p. 400). [...] todo demonio no es sino la excesiva y desordenada presencia de un dios (p. 261).

Notas, p. 94

Perseguir un tema en Nicolás Gómez Dávila

Las formas de escritura, los géneros literarios de los que se vale, se adaptan a prácticas e intereses que cada autor va definiendo de forma más o menos deliberada. Nicolás Gómez Dávila medita sobre el tipo de escritura que decide practicar, el tipo de escritura que acepta ofrecernos y las pretensiones de sus libros, así como sobre la manera en que estos llegan a existir y a presentarse ante el lector. Se trata de una tarea ardua que, a pesar de la evidente maestría del autor, no se cumple sin esfuerzos e interrupciones. Si por algo se distinguen los libros de Gómez Dávila es porque, en ellos, una misma idea puede reaparecer cuantas veces el autor intente darle el timbre y el ritmo que el asunto merece, y el lector pueda acatar sin afectación.

Gómez Dávila opta por formas fragmentarias, compatibles con cierto tipo de meditación, hábitos de lectura, hábitos de escritura que le resultan apropiados a opciones vitales y morales realizadas en la vida cotidiana concreta. La nota, el escolio, el ensayo breve materializan, además, ciertas decisiones vitales, prácticas autoimpuestas, búsquedas existenciales.¹

1 Las páginas iniciales de *Notas* (2003, pp. 43-57) son un ejemplo emblemático de ello.

En Gómez Dávila podemos encontrar, también, meditaciones sobre la escritura ajena: las cuestiones del estilo, de las transiciones, sobre la brevedad, sobre la lentitud; dichas meditaciones van componiendo una *poética del pensamiento* que traspasa las fronteras entre la novela, el ensayo, el poema y el tratado. Una *poética del pensamiento* con la que Gómez Dávila, más que describir y clasificar los procedimientos de los pensadores que admira, busca dar cuenta de la emergencia del pensamiento y de su encarnación en la escritura, en el ámbito de una lengua concreta. La *poética del pensamiento* es una de las facetas de su inquietud permanente por comprender la *inteligencia*.

Gómez Dávila persigue los rasgos distintivos y las encarnaciones particulares de la inteligencia humana, bien sea en los autores o en los compañeros de conversación, en los personajes de la vida social contemporánea o en los grandes y pequeños hombres de los que nos hablan los libros de historia, pero también persigue el acontecer y el crecimiento de la inteligencia en sí mismo. Gómez Dávila se examina y trata de comprenderse, desenmascara sus astucias y reconoce los límites de sus confesiones.

El examen de su carácter y el juicio sobre su propio talento lo llevan a optar por las formas fragmentarias de la escritura. Esto supone una atención permanente sobre el modo en el que el pensamiento llega a encarnarse en la frase y la formación de un criterio que permita saber cuándo y por cuáles caminos es posible lograr plenamente dicha encarnación. Gómez Dávila es preceptor, crítico y, a la vez, aprendiz y maestro de sí mismo. Las exigencias de claridad y brevedad que reconocemos como sus rasgos distintivos son el destilado de su *poética del pensamiento*.

El trabajo recurrente sobre un conjunto finito de ideas en múltiples encarnaciones fragmentarias plantea un problema metodológico al lector que desea perseguir un asunto en sus libros. ¿Existe algo así como un *tema* en un pensador que nos habla de ideas y sistemas? El lector puede advertir una recurrencia de asuntos a medida que gana familiaridad con la obra de Gómez Dávila, recurrencia que engendra, de forma casi natural, la pregunta sobre si al volver sobre esos asuntos, Gómez Dávila desarrolla una *teoría*. O bien, si al comparar los distintos escolios que los mencionan, encontraremos una visión completa, coherente, del asunto que nos llama la atención, o si los preciosos fragmentos que localizamos en sus páginas nos permitirán pasar del esfuerzo por componer el *cuadro puntillista* (1977, vol. 1, p. 11), a partir de sus toques cromáticos, a armar una especie de rompecabezas, con fragmentos entre los que encontramos resonancias, semejanzas, repeticiones o replanteamientos.

La continuidad que podamos encontrar entre fragmentos similares o resonantes puede hacernos pensar también que Nicolás Gómez Dávila ha acometido, en todas sus obras, el trabajo de precisar una misma idea (un conjunto finito de ellas), buscando una y otra vez la expresión más adecuada, el modo en que con mayor precisión puede encarnarse en las palabras.

En este sentido, la hipótesis de *Notas*, como un laboratorio del pensamiento en elaboración (Volpi, 2003), puede ayudarnos a concebir la expansión de un pensamiento que investiga los parajes recónditos de un objeto, además de mostrar que dicha investigación consiste en la búsqueda de las variaciones posibles de la encarnación discursiva del asunto.

Más que sumar regiones ignotas a una cartografía que se amplía, la búsqueda de Gómez Dávila sería una insistente apropiación del paisaje que se le muestra a cada paso. Hablar de un tema en Gómez Dávila supondría, *para su lector*, la redacción de una especie de diario de viaje, la construcción de una bitácora de sus lecturas: tal como un naturalista que se obsesiona con una sola especie de ave, va registrando cada avistamiento.

De muchas formas hay de recorrer la obra gomezdaviliana, cada una tiene bitácoras posibles, pero hay que aceptar que las ideas son aves que aparecen en el camino del ornitólogo. El lector de esta obra desarrolla un hedonismo de la paciencia y la sorpresa; en retrospectiva, su bitácora puede develarle algún hábito de la idea y del autor, si descubre algún tipo de patrón, recurrencia o costumbre en lo que a primera vista parece azar y capricho.

Justo en el momento en el que el lector intenta reconstruir el valor y las conexiones de los fragmentos acopiados, aparece una dificultad mayor que delata el carácter de la escritura fragmentaria: la *conexión entre fragmentos* diversos y heterogéneos.

Para lograr establecer las bases o los referentes de los términos con los que Gómez Dávila desarrolla el tema que el lector persigue, hay que recurrir a los más diversos parajes de la obra en los que este *no* se menciona y que, sin embargo, proveen el sustento y los matices requeridos para establecer las conexiones y la fuerza misma de la lectura, de tal modo que las conexiones y las referencias internas e implícitas hagan posible la interpretación de cada fragmento en el que el tema aparece de forma explícita.

Los *Escolios* podrían operar como el texto implícito, unos de otros. Dicho de otro modo, los fragmentos en Gómez Dávila tienen una forma propia de pertenecer a un todo. En mi opinión, la pertenencia de los fragmentos al todo trata de obedecer a algunos de los preceptos autoimpuestos de la *poética del pensamiento* que Gómez

Dávila trata de desarrollar. Además, creo que se trata de una pertenencia *no orgánica* de los fragmentos al todo, es decir, no operan como *partes*, en sentido aristotélico (Aristóteles, *Poética*, p. 1451.a, líneas 30-36).² Por lo tanto, la persecución de un tema en Gómez Dávila implica no solo opciones formales, sino además cuestiones lógicas sobre la relación entre los temas y la composición/descomposición permanente de un sistema.

Método e hipótesis

En este ensayo daré un ejemplo de ese tipo de composición al considerar las conexiones entre los textos en que Gómez Dávila trata el amor y el erotismo, y los que le son en apariencia familiares, como la sexualidad y la sensualidad. Aquí la escritura no ha de ser considerada de manera únicamente formal, tiene resonancias materiales con el amor y el erotismo (este es tan solo uno de los nexos implícitos del amor con el resto de los fragmentos de la obra gomezdaviliana).

En la exposición de la relación entre amor, erotismo y escritura trataré de mostrar que las meditaciones gomezdavilianas sobre estos temas son capítulos de una teoría de la percepción y del sentido —la realidad y significado de los individuos—, y que esta es compatible con ciertas consideraciones ontológicas y epistemológicas que aparecen una y otra vez en su obra. En un primer momento me concentraré en *Notas*, siguiendo la idea del laboratorio, para luego hacer algunos comentarios sobre *Textos* y sobre los *Escolios*.

Heraclitismo

En las nociones de *amor* y *erotismo* conviven de forma enigmática términos opuestos, pues en estos ámbitos la experiencia humana puede llegar a los extremos de la abyección o a las alturas de la experiencia misma de lo divino. La valoración de la experiencia erótica lleva a Gómez Dávila a producir predicados no solamente contradictorios sobre los mismos asuntos, sino afirmaciones extremas sobre aspectos distintos de lo mismo.

2 Las partes de una obra, según Aristóteles en su *Poética*, cumplen una función en el todo y constituyen de ese modo su unidad. El carácter instrumental y teleológico de las partes y la analogía con el ser vivo constituyen la noción de un discurso orgánico. Esta visión se opone, en mi opinión, a la noción de *escritura fragmentaria* de Nicolás Gómez Dávila.

Este tipo de afirmaciones son frecuentes en su obra y lo obligan a pronunciarse en contra de un ordenamiento dialéctico de su pensamiento, posición que resulta consistente con su relación con la idea de *sistema*. El cultivo a-sistemático de la contradicción en Nicolás Gómez Dávila podría concretarse en lo que me gustaría llamar *heraclitismo gomezdaviliano* (2003, pp. 93-94, 181, 220, 296). Se trata de una noción de la totalidad y sus tensiones de contrarios, expresada en un pensamiento fragmentario, con profundas conexiones internas.

Ahora bien, amor y erotismo no tienen, como objetos del pensamiento, una jerarquía o estatuto *menor* o subordinado a lo que se sería el conjunto de su pensamiento; se inscriben en su comprensión misma de lo real como particular concreto. Además, el sensualismo es una de las partes definitivas de la identidad de Nicolás Gómez Dávila, un término imprescindible de su definición de sí mismo.

Es necesario apuntar que la cuestión de la escritura en Gómez Dávila es una cuestión ética y existencial, un ejercicio de lucidez sobre la vida, de apropiación del mundo. Estas características son indicios de que una escritura sobre el amor y el erotismo puede tener un talante especial: el de la apropiación de una experiencia, de una vivencia concreta. Dicha consideración debe modificar la visión de esta relación como un *tema* en el sentido meramente teórico. La apropiación escritural de la vida y del mundo, y, en ellos, del amor y del erotismo, son una labor, una pesquisa en la que un hombre percibe un llamado especial en la presencia de los cuerpos concretos que se lo ofrecen. Ese llamado es una posibilidad de guía hacia Dios o lejos de él. La escritura es la oportunidad para un difícil discernimiento, ocasión para elaborar las experiencias de libertad y de fracaso, las insinuaciones de la virtud y las lecciones del vicio.

Resonancia entre los gestos del amor y de la escritura

En la página 66 de *Notas*, en medio de la meditación sobre las condiciones del texto que nos presenta y su relación con la forma de vida del autor, encontramos la siguiente comparación entre el pudor ante los actos del amor carnal y la experiencia de la escritura:

La abundancia de lo mediocre y nuestra propia incertidumbre nos aconsejan no escribir o, si no logramos evitarlo, hacerlo discretamente para nosotros solos.

Que escribir sea para nosotros un juego o el más serio de nuestros actos; conviene que tengamos con lo escrito el mismo pudor que con los gestos del amor que tanto satisfacen, pero que a todos repugnan. (2003) [fin de cita]

Esta prescripción de pudor funciona también como transgresión, explicar el acto de creación intelectual por referencia al acto sexual implica una contraposición en la que todo intérprete debe figurarse aquello que se le pide ocultar, precisamente para que vea obscenidad en los excesos de la palabra, que no dejan de ser repugnantes por no incluir al cuerpo. De este modo, en la obra escrita y publicada hay siempre ya una infidencia, una exhibición impúdica. Aunque la comparación ponga el énfasis en la voladura o el ocultamiento, el ejercicio pudoroso obliga a evocar los actos corporales repugnantes, de manera que la exclusión funciona como una inclusión larvada, los trabajos del escritor se conectan a sí con fatigosas faenas amoratorias.

Antes de la norma de la discreción, Gómez Dávila aconseja, en el texto citado, la abstinencia como escenario óptimo y la soledad como segunda opción. Estas referencias no implican por sí mismas una relación con el acto sexual, pero cuando el texto menciona *los gestos del amor*, el deseo de escribir se conecta con una satisfacción *suplementaria*; la escritura se compara a una parte de la experiencia erótica, en la que el sujeto deseante se complace a sí mismo.³

Resuena aquí también la relación vida-obra, la relevancia de la biografía y de la posibilidad de una autobiografía.⁴ El escritor o el hombre para quien es necesario, inevitable escribir, puede darle un lugar a la escritura en su vida, un rango a la importancia de este deseo y de las formas de satisfacerlo: debe tomar una decisión entre el juego y lo serio: “que escribir sea para nosotros un juego o el más serio de nuestros actos” (Gómez Dávila, 2003, p. 66). Esta distinción pone a Gómez Dávila en resonancia con el *Fedro* de Platón: el estatuto mismo de la escritura en relación con lo erótico.⁵

3 Sobre la escritura y la masturbación como suplemento en Rousseau, véase Derrida, J. (1967). Ese peligroso suplemento. En *De la grammatologie*. París: Minuit.

4 En *Notas*, Gómez Dávila aborda explícitamente la cuestión de la autobiografía (pp. 162 y 186), y podemos considerar nociones cercanas como la de *historia secreta* (p. 168) y la relación entre vida y obra (p. 72).

5 El *Fedro* de Platón sugiere esta conexión fundamental; la erótica filosófica se realizaría a plenitud en un procedimiento pedagógico independiente del contacto sexual y físico. La complejidad de esos reemplazos y el papel de la escritura como suplemento o *pharmakon* sugerido por el estudio de Derrida (1968).

Acerca de estas anotaciones iniciales sobre el campo problemático de la relación entre amor y escritura se ahonda cuando ponemos nuestro primer párrafo en resonancia con el pasaje de la página 71, que resulta tan seductor como enigmático:

Triste pobreza del amor. Ante un cuerpo de mujer los mayores excesos son insuficientes.

Todos los gestos obscenos, todo lo que una imaginación exasperada sugiere, es ridículamente inadecuado a la violencia insatisfecha de nuestro deseo. No es de la distancia entre los seres que hablo, de la impenetrable diferencia que los separa, sino del cuerpo con su difícil y duro respirar.

Lo que anhelamos, lo que exige un cuerpo desnudo y abandonado, es algo hecho de todas las cosas inmundas. Lo natural, lo común, parecen de una insoportable facilidad. ¡Ah! Perderse en una espesa selva tenebrosa y carnal.

Aspiramos a una posesión demoníaca, pero solamente hacemos el amor. (Gómez Dávila, 2003) [fin de cita]

Múltiples niveles de la experiencia erótica se hacen evidentes en la oposición entre una especie de idealización del acto amoroso y su concreción. La importancia que le atribuimos a tal experiencia, el misterio en que la envuelve nuestro propio deseo, las figuras espectrales de los actos deseados, intensos, extremos, prohibidos que nuestra anticipación maquina. Es en el espacio de la imaginación y de la posibilidad donde el cuerpo parece reclamar los actos más *inmundos*. Estos extremos parecen rendirse ante la presencia del objeto deseado; allí donde la imaginación buscaba abandonarse, el cuerpo desnudo, presente y cargado de una identidad, parece privilegiar, incluso en el ámbito de la intimidad, la medianía de lo natural y lo común. Los amantes se rinden pues a una suerte de convención socialmente sancionada y concurren en un acto aceptable: hacer el amor.

La selva tenebrosa y carnal, la posesión demoníaca quedan como extremos de una potencia que no hemos podido actualizar, regiones que sobrepasan la práctica humana habitual, pero a las que el deseo por sí mismo se siente llamado desde lo más profundo. La presencia del cuerpo, la rotunda realidad de su respiración indican a la vez lo que sería posible y lo mucho que la experiencia rebasa las fuerzas del amante. De abandonarse, el amante se adentraría en la selva tenebrosa y carnal, donde un *cuerpo de mujer*, más que evidencia del límite o alteridad, se presenta como un conjunto de fuerzas e intensidades que para Gómez Dávila solo pueden experimentarse por medio de la imaginación.

Lo oscuro, lo bajo, lo excesivo

Amor y erotismo se encuentran íntimamente relacionados con pasiones de tipo intelectual y estético. En Gómez Dávila, se enfocan desde el punto de vista del trabajo consigo mismo, del cultivo de sí, comprendido como la búsqueda de la más alta esencia humana. Sin embargo, no se ordenan a encarnar una idea o a manifestar un paradigma; la más alta esencia humana se da en la encarnación. Por ello, una cabal exploración filosófica del amor y el erotismo tiene que incorporar un aspecto epistemológico esencial: la comprensión de lo individual, a partir de lo cual Gómez Dávila puede afirmar *la obra más perfecta: una metafísica sensual* (2003, p. 307).

La relevancia de la estética, en ese orden de ideas, se hace patente (pp. 312-313). Esto podría significar, en una lectura tradicional de la disciplina estética, el lugar de lo singular, situado y referido inevitablemente a una instancia superior de carácter universal. Es en este punto en el que la *perspectiva religiosa* subvierte el orden, pues lo que preside la jerarquía es una divinidad personal que no puede identificarse en modo alguno con una idea universal. Dios es alguien y percibe, de ahí que *amar es ver a un ser como Dios lo ve* (p. 350).

La perspectiva jerárquica de la experiencia implica un conjunto de opciones, es decir, de valores o estimaciones. En mi opinión, el lenguaje que nos guía en esta búsqueda de la experiencia de lo particular es el lenguaje de los términos morales de aceptación o de rechazo, en especial, de aquellos que hablan de las regiones más oscuras de la práctica humana, en las cuales la censura moral sirve de guía a la investigación. De este modo, se plantea la polaridad en la que la experiencia estética y la orientación moral se mueven entre los abismos y las cimas de lo real. Entre el sensualismo y la religión. La consideración del erotismo conduce a meditar sobre la experiencia del *valor*.

¿Qué significa para el hombre hundir sus raíces y sus motivos en lo carnal y en lo profundo? Asomarse a lo animal. La consideración de los siguientes textos sobre amor y erotismo debe dirigirse a un entendimiento del orden de sus categorías, del sentido de la jerarquía, para reconocer en ellas su rol como instrumentos de comprensión.

Cuando hablamos (2003, p. 95) de dignidad, bajezas, actos oscuros, mentirosas e inolvidables promesas, selva carnal..., se abre un campo de comprensión de la experiencia humana y de la realidad del mundo. En este caso, el lenguaje moral es vehículo de comprensión, orientación de la experiencia, calificación y guía al interior de aquella. En todos los casos se trata, no sobra enfatizarlo, de vivencias evocadas

más que de prescripciones. Si hay un discurso moral o moralizante, no funciona ni como represión, ni como liberación, ni como incitación. En Gómez Dávila, el pudor no desaparece, pero sus demandas no consuman las exigencias de la experiencia ni se pliegan a una ley. El pudor marca límites y fronteras que cualifican y enriquecen la experiencia.⁶

La realidad de la carne se visita, se experimenta, se explora en los actos ante los cuales toda elaboración socialmente aceptada se antoja hipócrita, toda técnica amatoria afectada e insuficiente. El llamado de la carne, ligado a la imaginación y a sus fuerzas, resuena en la persona, a veces con una voz que parece extraña, ajena, que demanda lo que en ninguna otra situación pensaríamos que nuestro deseo puede buscar. La carne es desafío y frontera última.⁷

En la orientación jerárquica del conocimiento por la aceptación y el rechazo encontramos tanto un índice fundamental de la realidad y de la experiencia como de la búsqueda de la forma más alta de lo humano. La orientación cognitiva de quien se mueve entre particulares es también ocasión del trabajo de perfeccionamiento de sí, que se concreta en la respuesta al llamado que recibimos de un otro misterioso. Se trata entonces de una experiencia que deviene ejercicio sobre sí mismo en pos de un otro. En este caso, encontramos una nueva analogía entre escritura y erotismo.

Foucault (1976) diferencia, en *La voluntad de saber*, el *ars erotica* de la *scientia sexualis*. Sin embargo, no vuelve por ese camino en el resto de la *Historia de la sexualidad*. En *El uso de los placeres* (1984), marca la diferencia entre dos momentos de la relación con los placeres: en el primer momento, señala un límite claro entre los actos permitidos y los prohibidos, mientras que en el segundo, indica que en las prácticas de la dietética clásica no hay actos prohibidos, sino maneras vergonzosas de realizarlos. Esta división pondría a un cristiano, sujeto a los mandamientos, ante un amplio rango de actividades vedadas, punibles. Las experiencias eróticas parecen implicar, para los cristianos por lo menos, al mismo tiempo la normatividad del límite y la invitación a la transgresión.⁸

6 Depravación, vicio y conocimiento. Véase *Notas* (2003, pp. 152 y 169).

7 La experiencia de la carne plantea la posibilidad de encontrar resonancias de la fenomenología de Merleau-Ponty (*Lo visible y lo invisible*) o de varios discursos de los padres de la Iglesia, o bien de la versión de Flaubert en *Las tentaciones de San Antonio*.

8 Bataille publicó *El erotismo* en 1957, tres años después de *Notas*, que es de 1954. La mención de Sade aparece de forma explícita en la página 434. Edición castellana de Tusquets, 1997.

Singularidad, el conocimiento en un universo sensual

Los términos que debemos distinguir y reconectar según las diferentes configuraciones de sus tensiones son las variedades de la experiencia de lo individual: en los cuerpos, en las sensaciones, en la imaginación, en lo que hemos llegado a llamar *la carne*, con la experiencia de lo superior, lo luminoso, lo divino. Sobre los dos ámbitos gravita siempre la pregunta por la persona, humana y divina.

No hay un lugar natural para comenzar la indagación, pues no se trata de seguir el orden inductivo que conduce de lo particular a lo universal; se trata de averiguar en qué direcciones de la experiencia rotunda de lo real puede llevarnos el encuentro con lo otro en el mundo. Un punto de partida sugerente lo podemos hallar en el encuentro con el cuerpo desnudo: “El estudio amoroso, atento y grave de la desnudez contribuye tanto a nuestra vida intelectual como la meditación más severa” (Gómez Dávila, 2003, p. 136). También puede aparecer con un evidente ritmo poético y gran musicalidad:

Venid desnudos pies del amor, duros pasos del odio, marcha de la gloria al sol del mediodía. Un lento meditar en las tardes, y en la noche el canto cristalino de una flauta. ¡Ah!, cuerpos que mis manos ignoraron, jardines a mis pies desconocidos, ciudades luminosas perdidas por mis ojos, y de vosotros, ríos, ríos endurecidos, el profundo fluir de vuestras aguas. (p. 158)

Poco a poco, la meditación de Gómez Dávila atiende a sus objetos y devela el modo en que *los objetos inmediatos de los sentidos y los objetos de la razón no difieren*, de modo que *hemos, en fin, construido un universo sensual* (p. 254). Así, podemos acercarnos al cuerpo desnudo: “Cierta rusticidad del espíritu prefiere la belleza de la faz a la robusta belleza del cuerpo; sin embargo, es sólo en los rasgos de una belleza inquieta y triunfante que la voluptuosidad revela su riqueza más secreta” (p. 254).

Y desear entonces cada detalle, fijarlo en la memoria o desear su eternidad: “Que ese cuerpo que duerme abandonado junto al nuestro y esa dulce curva que nace de la nuca y fluye hasta el vientre no perezcan” (p. 135). Pero el cuerpo y sus gestos, sus fragmentos que evocan apetitos y placeres pueden obrar sobre nosotros de otros modos distintos a la presencia pura; la insinuación o la memoria operan de este modo: “Esa leve sonrisa, ese ligero ademán de sorpresa y la momentánea vacilación de tus pasos, te entregan a mi alma de manera más irremediable que el posible encuentro engañoso sobre un lecho desordenado” (p. 165).

Esta ternura y deleite en la percepción de la belleza y en el culto del otro en el encuentro erótico puede, sin embargo, ser comprendida por Gómez Dávila desde un punto de vista desprovisto por completo de consideraciones o reparos, en el peso específico del placer y la saciedad del apetito. Sus declaraciones en tales pasajes son sorprendentes y retan al lector no a la conciliación de los extremos, sino a desafiarse con la coexistencia de tales ideas. En mi opinión, el desafío no consiste en despojar de contenido moral tales afirmaciones, sino en perseguir su sentido último en el universo de los valores. La página 119 de *Notas* contiene varios ejemplos significativos, dispuestos en una secuencia que nos desafía:

No busquemos en la mujer sino el instrumento más adecuado de nuestro placer.

Mientras más estúpida sea la mujer y más semejante al animal, el placer que procura será más estrictamente erótico.

Llamo erotismo al amor que deliberadamente excluye toda participación sentimental: la sola irritación de los sentidos y su satisfacción carnal.

Ningún gozo es comparable a la contemplación del desorden que desencadenamos en un cuerpo que se agita y en una faz angustiada. Necesitamos a veces, que el amor sea una tarea de fisiología sobre un cuerpo desnudo.⁹

Este párrafo sugiere dos cursos de indagación, de los cuales apenas podré adelantar algunas sugerencias. La cuestión de lo meramente carnal en el erotismo desnudo y de la mujer como objeto del deseo o instrumento de aquel —que desembocará en la pregunta: ¿en qué sentido?— es, para Gómez Dávila, que pensamos en la mujer como objeto de amor. La orientación de nuestro autor en este caso nos conduce por el sendero más árido posible, aún nos queda un trecho por descender para que se nos revelen otras dimensiones al respecto:

Como cierta sigilosa prudencia esconde las cosas bajas y viles, es común tenerlas por profundas.

A veces quien se ufana de ser lúcido cree explicar con sutileza alguna cosa noble analizándola en residuos infames, cuando en verdad su arbitraria reducción no alcanza sino una profundidad simulada.

9 Resulta interesante, para un trabajo posterior, indagar sobre la insistencia de Gómez Dávila en la distinción entre *faz* y *cuerpo*.

La medida de las grandes almas no es lo que abrazan sino lo que estrechan (pp. 188-189).

De modo que nuestro análisis requiere consideraciones que no son las de la objetividad y la imparcialidad; es necesario un compromiso que sea capaz de lucidez y de moderación, al tiempo que sospecha de la mera consistencia lógica entre principios de acción y las elecciones particulares de los actos. "Para gozar de aquellas cosas que todos censuran, no es necesario buscar justificaciones y pretextos, sino amar los elementos en ellas que precisamente las hacen censurables" (p. 256). Se trata de seguir el camino hasta el extremo: "Mediocre es la sabiduría que censura los placeres que no están a su alcance: contemplar sin envidia es lo único que disminuye la amargura de la posesión perdida" (p. 255). En este camino podemos llegar a una elaboración bastante iluminadora de la experiencia de los vicios como una suerte de cultivo de sí mismo:

Los vicios que adquirimos transforman el universo moral en que vivíamos. Comenzamos a absolver actos que antes condenaríamos; la inocuidad de los que nos seducen nos parece evidente y una nueva inocencia invade, así, nuevos territorios. La familiaridad con el vicio lo reviste del hábito humilde y gris de los actos cotidianos es insignificantes. El universo de un hombre diabólicamente vicioso sería de una trivialidad y de una inocencia rutinaria lamentables.

Toda la habilidad del mal está en transformarse en un dios doméstico y discreto cuya presencia ya no inquieta.

[...] Todo vicio es una virtud desordenada. (pp. 220 - 221)

En este punto, el vicio se conecta, con cierta continuidad, con la emergencia de una figura temible: bestia y barbarie (p. 243). Pero también dioses y demonios (p. 94). En algunos casos, el vicio roba el sentido de ciertos actos, llaman la atención las menciones de la pornografía (pp. 351, 376, 386). Llegados a esta profundidad, podemos preguntarnos si hay en la voluptuosidad una posibilidad de revelación y de enseñanza; estas aparecen con la forma de la *promesa*, y Gómez Dávila las construye junto a otra faceta de su comprensión de las mujeres (pp. 256, 259, 260).

No hay humanismo completo si todos sus actos no revelan la presencia familiar de la sensualidad.

El amor físico, sin duda, pero más aún que estos gestos que destruyen su propio prestigio, es la presencia de la mujer, su magia sensual y oscura, la emoción que

suscitan esos miembros ordenados para exigencias tenebrosas y cuyo poder excede el de la sola belleza, lo que necesita el espíritu que quiere agregar a su rigor y a su austeridad natural la más intensa densidad de la inteligencia. (p. 262)

Amor

La noción del amor es de una enorme complejidad en Gómez Dávila. Los registros son heterogéneos: incluyen declaraciones del amor divino, el amor paternal (p. 265) y el amor filial, que podríamos señalar para reconocer la complejidad del concepto. Para Gómez Dávila, “Todo objeto encierra insospechados esplendores. En todos duerme un dios que nuestro amor despierta” (p. 134).

Comprendemos que en esta noción se articulan sentimientos y deseos, pero también percepciones de lo más hondo, que constituyen un íntimo contacto con la esencia de las cosas, con su valor y su lugar en el universo, su aspecto ante los ojos de Dios.¹¹ La forma en que podríamos articular esta noción es la del *don*. Así: “Las perfecciones de los que amamos no son ficciones de nuestra imaginación, sino realidades cuyo conocimiento es concedido como un don a la inteligencia que ama” (p. 134).

En las páginas 458-459, hacia el final de *Notas*, encontramos una secuencia que no conforma un argumento, pero parece ofrecernos varios vistazos de un camino de la sensualidad al amor, un camino discontinuo y no exento de contradicciones. En algunos casos, Gómez Dávila refrenda varios lugares comunes de la tradición occidental; sobre varios de ellos no deja de cernirse una capa de humor, pero encontramos en medio de dicha secuencia un punto fundamental y distintivo:

El verdadero amor no es amor de atributos sino de seres. El ser amado no se analiza en cualidades y en defectos; todo en él es amable y todo amado. Lo que es defecto para una mirada indiferente es, en quien amamos, una nueva razón para amarlo.

Todo amor es la fruta triunfante de un germen que el azar siembra, la razón cultiva, la paciencia protege, acalla, labra y la sensualidad cosecha.

[...] La sensualidad es el origen del amor y su cumplimiento supremo. (p. 458)

11 Amar es ver a un ser como Dios lo ve (2003, p. 350).

Es en este amor de seres concretos, que se cumple a plenitud en la sensualidad, donde podemos hallar una pista hacia una noción mística del amor:

En el amor, los problemas humanos desaparecen transitoriamente y hallan una solución misteriosa y específica. Así como en la unión mística los problemas del universo se disuelven en una armonía inefable.

Vauvernargues dijo que “nous ne jouissons que des hommes”; pero en verdad conviene decir que sólo gozamos de las presencias. (2003, p. 325)

La extensión de este ensayo solo nos permite anotar la referencia que Gómez Dávila hace al tema del deseo y el amor como dimensiones antropológicas gracias a las cuales podemos comprender la tensión con la inmortalidad, nuestro fundamental anhelo de infinito y la inscripción de tal tensión y deseo en lo más hondo de nuestro ser. De este modo, aparece en el final de *Textos*:

Mundo oculto en nuestro mundo transparente; blancura de una espalda en la floresta umbría; pureza del estanque bajo las ramas inclinadas.

Árbol que ostenta al sol de la mañana los cristales de la nocturna lluvia; quieto fulgor del mar entre troncos retorcidos; silencio en que se dora nuestro fulgor desnudo.

Ancho horizonte de colinas bajo el opaco verde de los robles; valle que oculta entre sus sombras un desgranar de fuentes repentinas.

Primavera de la más clara primavera; verano que prodiga las pompas del verano; otoño de las mieles del otoño; invierno de la inmóvil primavera.

Zumo de abejas embriagadas, pan cotidiano del amor. (2002, p. 154)

Referencias

- Aristóteles. (1990). *Poética*. Caracas: Mone Ávila. [Introducción, traducción del griego y notas de A. J. Cappelletti]
- Aristóteles. (1974). *Poética*. Madrid: Gredos. [Edición trilingüe. Traducción, introducción y notas de V. García Yebra]
- Bataille, G. (1957). *L'Érotisme*. París: Minuit. [Traducción española de Antoni Vicens, 1979; reimpresión: 1997]

- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. París: Minuit. [Traducción española de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 1995]
- Derrida, J. (1968). La pharmacie de Platon. *Tel Quel*, 32 y 33.
- Derrida, J. (1972). La dissémination. París: Seuil. [Traducción española de José Martín Arancibia como *Fundamentos*, 1975].
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. París: Gallimard. [Traducción española de Ulises Guiñazú, 1986]
- Foucault, M., (1984). *Histoire de la sexualité. Tomo 2 : L'usage des plaisirs*. París: Gallimard. [Traducción española de Martí Soler, 1986]
- Gómez Dávila, N. (1954). *Notas* (vol. 1). México, D. F.: s. e.
- Gómez Dávila, N. (1959). *Textos I*. Bogotá: Voluntad.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (1977a). *Escolios a un texto implícito* (vol. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1977b). *Escolios a un texto implícito* (vol. 2). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986a). *Nuevos escolios a un texto implícito* (vol. 1). Bogotá: Procultura, Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986b). *Nuevos escolios a un texto implícito* (vol. 2). Bogotá: Procultura, Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1988, abril-junio): De Iure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila)*, 81(542), 67-85.
- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gómez Dávila, N. (1995, abril-junio). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 240, 16-19.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito. Obra completa*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2003). Una voz inconfundible y pura. En N. Gómez Dávila, *Notas*. Bogotá: Villegas.

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA Y EL CONSERVADURISMO: SEMEJANZAS Y DIVERGENCIAS

*Michaël Rabier**

El filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) desarrolló una obra fragmentaria, compuesta por cortas variaciones sobre diversos temas recurrentes de la filosofía política occidental: el gobierno de los hombres, la forma y la formación del Estado, la libertad y la igualdad en la sociedad y una interrogación sobre el progreso y la modernidad, de los cuales fue un crítico mordaz.

Clasificado por sus compatriotas y contemporáneos como un representante del conservadurismo, él prefería, sin embargo, decirse “reaccionario”, por una razón fundamental y metafísica que desarrollaremos en la conclusión de este artículo. A partir de la reflexión del sociólogo Karl Mannheim sobre el pensamiento conservador, analizaremos la vertiente política de la filosofía gomezdaviliana, con el fin de poner de relieve lo que se podría nombrar la “paradoja del conservadurismo”, tanto en el caso europeo como americano. Esto nos permitirá un primer enfoque comparativo de las doctrinas políticas aquende y allende del Atlántico.

* Instituto Hannah Arendt, Universidad Paris-Est., Francia.

El politólogo francés Philippe Bénéton ha definido el conservadurismo como “un movimiento intelectual y político de la era moderna que nace con ella puesto que lo hace contra ella” (2001), y que se ha constituido “para la defensa del orden político y social tradicional de las naciones europeas”, como lo opuesto a la Revolución francesa, y más generalmente, al proyecto político moderno liberal o socialista. La doctrina conservadora, según Bénéton, nace entonces contrarrevolucionaria con Burke, Bonald y Maistre.

Retomando la fórmula del sociólogo alemán Karl Mannheim, Bénéton lo define también como un “tradicionalismo hecho consciente” (1963, p. 115). En efecto, Mannheim diferencia dos tipos de conservadurismo: uno “natural” o “primitivo” y otro “moderno”. Al primero, lo describe como un tradicionalismo, que sería una mera actitud psicológica general, cuya característica es el miedo a la innovación; al segundo, lo describe como una oposición al progresismo, pero de manera consciente y reflexiva desde sus inicios. Por lo tanto, la palabra *conservadurismo* es de origen reciente: aparece con Chateaubriand, cuando lanza su periódico *Le Conservateur* (*El Conservador*), en 1819, para propagar las ideas de la restauración monárquica en Francia. Después, su uso se extiende en Alemania e Inglaterra, en la década de los treinta del siglo XIX.

Pero más allá del origen etimológico del término, la investigación de Mannheim sobre el “pensamiento conservador” busca lo que él llama la “intención básica” (*basic intention*) (1963, p. 88), que existe en cada manera de experimentar el mundo y de la cual nace un estilo de pensamiento.

En el caso del conservadurismo, encuentra esta intención básica en “la insistencia en lo concreto” (*insistence on ‘concreteness’*), que se manifiesta en un modo particular de experimentar el tiempo y, por lo tanto, el proceso histórico: el conservador “auténtico”, como lo califica Mannheim, mira siempre las cosas desde atrás, desde su pasado, y no hacia delante, hacia una utopía futura. Para el conservador, el presente siempre es el último momento del pasado, mientras que para el progresista el presente es el comienzo del porvenir. “Ver la cosas como un conservador auténtico, apunta Mannheim, es experimentar los acontecimientos según una actitud derivada de circunstancias y situaciones sociales ancladas en el pasado” (p. 128). Pero a medida que estas situaciones ancladas en el pasado, que estos “viejos modos de experimentar el mundo” tienden a desaparecer, el conservadurismo se vuelve reflexivo, toma conciencia de sí mismo y, por lo tanto, de su esencia.

Es este proceso transitorio, el del pasaje del conservadurismo primitivo o inconsciente (tradicionalismo propiamente dicho) a un conservadurismo reflexivo y mo-

dero, el que Mannheim observa en la relación entre el historiador Justus Möser (1720-1794) y el romanticismo alemán (p. 155).

El lector atento a la obra de Nicolás Gómez Dávila habrá constatado que recurre, a lo largo de su obra,¹ a la comparación con el pasado y, por consecuencia, a la historia, sobre todo en materia de filosofía política. Resurge en el pensamiento de Gómez Dávila un asunto típico de este conservadurismo inconsciente, volviéndose consciente de sí mismo: tanto el uno como el otro tienen “una sensibilidad para la variedad y la diferencia, para la individualidad y la peculiaridad que nace de una concepción feudalista y particularista del mundo”, para retomar las palabras del sociólogo alemán (1963, p. 160).

El conservadurismo gomezdavidiano

Si como lo plantea Bénétón, el conservadurismo europeo se opone fundamentalmente al proyecto político moderno, y si encontramos en este elementos de la herencia espiritual del pensamiento de Möser, como lo afirma Mannheim, entonces la Edad Media aparece como su mayor modelo, tal como Gómez Dávila lo asegura de manera directa: “El Medioevo fascina como paradigma de lo anti-moderno” (1986, vol. 1, p. 165).

En este elogio que, con recurrencia en sus Escolios, hace Gómez Dávila a la época feudal, nos encontramos con la “intención básica” del estilo de pensamiento conservador destacada por Mannheim, es decir, la insistencia en lo concreto: “Todo en el Medioevo, desde una iglesia románica o una relación feudal, hasta un calvario gótico o un romero cantuariense, es recio, sensual, concreto. / Porque el hombre medieval sentía la trascendencia como un atributo perceptible del objeto” (1977, vol. 2, p. 315).

En cuanto a la libertad, fundamental en la concepción de una filosofía política, encontramos aquí también la oposición entre lo concreto y lo abstracto, cuando el colombiano explica, por ejemplo, que el feudalismo fue el único periodo histórico de libertad concreta: “Anarquía feudal’ es el apodo con que el terrorismo democrático denigra el único periodo de libertad concreta que conozca la historia” (p. 159). Gómez Dávila elogia la sociedad feudal como una sociedad en la cual la libertad se conjugaba en plural y se

1 Particularmente *Notas* [1954], *Escolios a un texto implícito* [1977], *Nuevos escolios a un texto implícito* [1986], *Sucesivos escolios a un texto implícito* [1992].

aplicaba concretamente. Por lo tanto, esta sociedad no puede ser igualitaria, tiene que valorar la diferencia, es decir, la desigualdad.

Pero para que esta sociedad no sea meramente una “anarquía”, como, según él, algunos la caricaturizan, tiene que haber un orden ligado a esta manifestación concreta de libertades; además, dicho orden tiene que ser jerárquico, para que no se transforme en un orden injusto. Lo resume muy bien Gómez Dávila, en un largo fragmento de *Notas*, dedicado al problema de la coexistencia de la libertad y la igualdad en una sociedad. Dicho texto concluye así:

En una sociedad ordenada para la libertad habría una jerarquía de poderes, de privilegios y de libertades, para que se creara una tal diversidad de situaciones que ninguna uniformidad de deseos pudiera, jamás, realizarse. Lo que debe anhelar un espíritu sinceramente liberal es la presencia manifiesta en el cuerpo político de esos apetitos de libertad incoherentes y contradictorios, cuya oposición engendra una envidiosa vigilancia de las libertades y de cuya armonía y de cuyo equilibrio puede nacer únicamente la garantía de una libertad real y soberana. (1954, p. 32)

Esta concepción feudalista de la sociedad implica una idea del Estado muy específica. El Estado, para el filósofo colombiano, proviene de la sociedad misma, como su prolongación en un organismo de defensa, por lo cual tiene que limitarse a asegurar su existencia, y no independizarse de ella, como lo subraya en otro escolio: “El Estado moderno es la transformación del aparato que la sociedad elaboró para su defensa en un organismo autónomo que la explota” (1977, vol. 2, p. 442). Si sobrepasa sus límites mayestáticas, soberanas (*régaliennes*), se vuelve despótico, o, peor, aunque suene anacrónico, totalitario, peligro que reside en su esencia misma: “El estado es totalitario por esencia. El despotismo total es la forma hacia la cual espontáneamente tiende” (1977, vol. 1, p. 377).

Por esta razón, Gómez asigna una tarea precisa a la política: aunque pueda parecer extraño a nuestras concepciones modernas, la tarea de esta no consiste en saber conducir al Estado o en reforzarlo, sino, al contrario, aminorarlo: “La política sabia es el arte de vigorizar la sociedad y de debilitar el Estado” (1977, vol. 1, p. 31), idea que reitera varias veces de diferente manera: “Para que la sociedad florezca se requiere un estado débil y un gobierno fuerte” (1977, vol. 2, p. 323).

Solo en la sociedad feudal ve una protección contra el despotismo estatal, y, con más precisión, en la estructura política del Sacro Imperio: “El Estado no se desvanece sino en la sombra del Imperio” (1986, vol. 2, p. 92). Por lo tanto, Gómez Dávila

se revela un enemigo categórico del Estado nacional o soberano en su sentido moderno: “El Estado, que absorbe todas las libertades en la suya, es la forma política antagónica del Imperio, estructura de irreductibles libertades” (1986, vol. 2, p. 92).

Por la misma razón, rechaza el constitucionalismo y el iusnaturalismo, para valorizar al derecho consuetudinario de origen feudal, hecho de costumbres, es decir, de leyes concretas: “Ni declaración de derechos humanos, ni proclamación de constituciones, ni apelación a un derecho natural, protegen contra la arbitrariedad del estado. Solo es barrera al despotismo el derecho consuetudinario” (1992, p. 73).

Según Gómez Dávila, el Estado moderno se construye sobre la destrucción del derecho medieval, substituido por un derecho romano cesariano, renaciente a través de los legistas franceses del siglo XIV, bajo el mandato del rey Felipe IV, el Hermoso. Ese mismo rechazo de lo abstracto lo lleva a criticar el concepto de *nación* y, por lo tanto, el nacionalismo. O cuando valoriza al nacionalismo, lo hace desde una concepción que recuerda el *Volksgeist* del romanticismo y de la escuela histórica del derecho alemán.²

No hablemos mal del nacionalismo. Sin la virulencia nacionalista ya regiría sobre Europa y el mundo un imperio técnico, racional, uniforme. Acreditemos al nacionalismo dos siglos, por lo menos, de espontaneidad espiritual, de libre expresión del alma nacional, de rica diversidad histórica. El nacionalismo fue el último espasmo del individuo ante la muerte gris que lo espera (1977, vol. 1, p. 199)

“Espontaneidad espiritual”, “libre expresión del alma nacional”, “rica diversidad histórica” son fórmulas que remiten a lo concreto, a la esfera de la vida, y no a normas o leyes abstractas. De la misma manera, el patriotismo es válido si constituye una “adhesión carnal a paisajes concretos”³ y no una de estas tres “hipóstasis del egoísmo” —junto con el individualismo y el colectivismo—, como llama el colombiano a estas manifestaciones político sociales distintas del narcisismo democrático⁴ y del “culto al yo”, así fuera individual, nacional o social.

2 El término aparece en Herder, en su obra *Otra filosofía de la historia* (1774), y después será retomado por los románticos como A. W. Schlegel. Savigny [1779-1861], el fundador de la escuela histórica del derecho alemán, utilizó la noción de *Volksgeist* para oponerse al positivismo jurídico de la Ilustración.

3 “El patriotismo que no sea adhesión carnal a paisajes concretos, es retórica de semi-cultos para arrear iletrados hacia el matadero” [1977, vol. 2, 410].

4 “Las tres hipóstasis del egoísmo son: el individualismo, el nacionalismo, el colectivismo. La trinidad democrática” [1977, vol. 1, 402].

Al contrario, para Gómez Dávila “el alma de una nación nace de un hecho histórico” y no de una decisión jurídica.⁵ De nuevo, el modelo de referencia histórico se encuentra en el Imperio medieval romano germánico: “La nación —fenómeno reciente sin bases geográficas o étnicas, pura construcción legal y política— suprime tanto la comunidad real de *Kleinstaat* como la comunidad ideal del Sacro Imperio” (1986, vol. 2, p. 30).

El *Kleinstaat* (del alemán, ‘pequeña patria’) se caracteriza por su medición, su ubicación, su encarnación, en fin, toda una serie de elementos concretos que le dan su aspecto real y no solo legal. Así como la patria es el espacio definido por la medida de la mirada, es decir, al alcance de los sentidos y no solo de la mente: “La patria, sin palabrería nacionalista, es solo el espacio que el individuo contempla a la redonda al ascender una colina” (1977, vol. 2, p. 286).

La patria es el espacio de la “tierra y de los muertos”, para retomar la fórmula famosa de Maurice Barrès que Gómez Dávila parafrasea a su manera: “es el recinto de los templos y las tumbas”.⁶ Esta concepción gomezdaviliana heredada de los románticos alemanes se opone a la idea racionalista y voluntarista de la Nación revolucionaria que aparece en 1789 para dar nacimiento al moderno Estado nación. En efecto, este último no se define de manera histórico-geográfica, sino político-jurídica.⁷

A esta insistencia en lo concreto y el rechazo a lo abstracto, corresponde la crítica al racionalismo y a las ideas que surgieron en la filosofía de la Ilustración. Crítica que no solo recuerda la de los contrarrevolucionarios franceses Bonald y Maistre, o la del liberal inglés (*whig*) Burke, sino también lo que se ha llamado “romanticismo político”, inspirado en la Contrailustración (*Gegenaufklärung*) alemana, la cual ha sido, además de fuente intelectual del conservadurismo europeo y moderno, según Mannheim, origen de una negación de la política, que puede desembocar en una mística religiosa, como lo veremos más adelante. Pero antes de llegar a este punto, es necesario analizar el conservatismo americano y, más precisamente, el colombiano.

5 “El alma de una nación nace de un hecho histórico, madura aceptando su destino, y muere cuando se admira a sí misma y se imita” [1977, vol. 1, p. 166].

6 “Cuando la patria no es el recinto de los templos y las tumbas, sino una suma de intereses, el patriotismo deshonor” [1977, vol. 2, p. 92].

7 Es decir, “por la voluntad, por la libre adhesión a los principios de una comunidad política” [2001, p. 535].

El conservatismo colombiano

La fórmula misma del conservatismo colombiano podría parecer paradójica, incluso contradictoria, lo mismo que hablar de un conservatismo americano o norteamericano, porque, como lo indica Nicolas Kessler cuando hace referencia al éxito que tuvo el famoso libro de Russel Kirk, en 1953, *The Conservative Mind*,

“[...] uno podría preguntarse si la idea misma de un *American conservatism* no sería contradictoria en los términos. Nación ‘ilustrada’, fundamentada en los linderos de la era revolucionaria sobre las bases republicanas y contractualistas por espíritus penetrados de las ideas más avanzadas de su tiempo, los Estados- Unidos no presentaban al parecer patrimonio político y cultural que justificara la existencia en su suelo de un movimiento conservador de tipo europeo. (p. 9).

A diferencia de la Inglaterra de Burke y de Coleridge, o de la Francia de Bonald y Chateaubriand, tanto América del Norte como América del Sur no tenían fundamentos feudales. Por esta razón, se podría decir que la idea de un tradicionalismo norteamericano o latinoamericano que se volviera luego conservadurismo reflexivo parecía improbable. Pero si hubiese un conservatismo, este no podía apuntar a restaurar un antiguo régimen que se identificara con el periodo colonial. Las independencias nacionales, tanto al norte como al sur del río Grande, se fundamentaban en los valores republicanos y liberales, y de esta naturaleza fueron los partidos que nacieron de ellas.

El partido conservador colombiano nace oficialmente en 1849, fecha de promulgación de su primer programa, por José Eusebio Caro y Mariano Ospina. Pero el mismo Eusebio Caro declaraba ya en esta época que el conservatismo había gobernado en la Nueva Granada durante dieciséis años “sin nombre alguno”. Parece ser que algunos reaccionaron de manera negativa a la palabra “conservador” y otros querían escoger el de “demócratas”, “liberales” o “progresistas”⁸, pero, por fortuna, no agravaron la confusión de los nombres con la confusión de los partidos.

En cuanto a los principios, lo que distingue a los conservadores de los liberales o “rojos”, como decían en ese entonces, es, según José Eusebio Caro, no tanto los términos de “libertad”, “progreso” o “democracia”, como sí la manera de entenderlos. Al contrario del conservadurismo europeo, el partido conservador colombiano se

8 Véase Alonso Pinzón, M. [1983]. *Historia del conservatismo*. Bogotá: Tercer Mundo.

reconoce desde su fundación como republicano, demócrata y progresista, al igual que su rival, el partido liberal.

Mariano Ospina, el otro fundador del conservatismo en Colombia, contradecía por su parte la tesis del origen de los dos partidos en la lucha entre “bolivianos”⁹ (más tarde llamados “bolivarianos”) y “santanderistas”. Según él, existían, a comienzos del siglo XIX, dos partidos: los llamados “godos” o monárquicos y los patriotas o independentistas. Después, el partido de los patriotas se escindió entre “federalistas” y “centralistas” y, luego, otra vez, entre los famosos “santanderistas” y “bolivianos”, sin que estos dos últimos fueran la estricta continuación de los dos anteriores.

Al interior del casi único partido sobreviviente después de la muerte de Bolívar, el Liberal, existirían en ese entonces dos tendencias: liberales-conservadores y liberales-radicales. Es la primera tendencia la que vence en 1837, con la elección a la presidencia de José Ignacio de Márquez Barreto y Barreto, es decir, un conservatismo “sin nombre”, como lo llamaba José Eusebio Caro, o más bien con muchos nombres —“bolivianos” o “bolivarianos”, “urdanetistas”, “nariñistas”, etc.—, el cual, más tarde, daría nacimiento al partido conservador como tal.

Lo que cabe resaltar en esta rápida historia de los partidos políticos en Colombia es su fuente común: el independentismo. El partido conservador colombiano, así suene paradójico —sobre todo para las orejas europeas, e incluso las colombianas—, sigue siendo un partido liberal, si lo comparamos con la definición original del conservadurismo en Europa. Los dos principales partidos colombianos son, y fueron desde el principio, republicanos, admiradores de la Revolución francesa y norteamericana y de la Constitución de Cádiz de 1812. En ningún momento el partido conservador planteó la posibilidad de un retroceso a la colonia o de una restauración monárquica o imperial; a lo sumo, solamente mantener y preservar el legado cultural hispánico.¹⁰

9 En referencia a la constitución para Bolivia, hecha por Bolívar en 1826.

10 El historiador francés Clément Thibaut destaca que “En el siglo XIX, jamás los fundamentos liberales y democráticos de los Estados iberoamericanos fueron cuestionados sobre el plan de los principios constitucionales y de los valores fundadores del pacto social, haciendo de esta parte de América un espacio poco propicio al desarrollo de la contrarrevolución. La asociación de la descolonización con la fundación del Estado nacional y la adopción de las normas políticas modernas jugó sin duda un papel decisivo en la estabilización de esta opción liberal-republicana para Hispanoamérica” [2011, p. 44]. Incluso Thibaut nota que antes “las guerras de independencia confrontaban [...], en algunos momentos, dos campos nominalmente liberales, unos independentistas, otros lealistas” [p. 46]. Se entiende entonces mejor porque “después de 1830, en todo el subcontinente, dos sensibilidades liberales comparten la arena política. Mientras los liberales privilegiaban las libertades sobre el orden, los conservadores invertían las prioridades. [p. 50].

Según la *Historia del conservatismo colombiano*, de Martín Alonso Pinzón, los conservadores serían herederos de una doble vertiente intelectual: la tradición y la revolución. Por una parte, la *philosophia perennis* o filosofía perenne, que se prolonga en el humanismo cristiano; por la otra, el racionalismo ilustrado, al origen de la Revolución francesa. Doble vertiente que se perpetúa a lo largo de la historia del conservatismo colombiano, y a través de las generaciones conservadoras, conservadoras, como bien lo muestra la *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, de Roberto Herrera Soto.

Fuera de los llamados “preconservadores” (Antonio Nariño, José María Castillo y Rada, Simón Bolívar), educados con los clásicos grecolatinos e hispánicos (Platón, Aristóteles, San Agustín, Vitoria, Suárez), pero sobre los cuales influyó mucho mucho el pensamiento ilustrado de los llamados “filósofos” (Rousseau, Condorcet, Montesquieu, Voltaire, Bentham, Saint-Simon, Say), las primeras generaciones conservadoras dan cuenta de esta paradoja política, en la generación misma de los fundadores del partido. Las referencias, como lo podemos constatar, son bastante dispares, incluso contradictorias, en la elaboración de la doctrina conservadora.

Mientras que, al lado de los defensores del orden social (Tomas de Aquino, Bossuet) o del antiguo régimen europeo, los contrarrevolucionarios (Bonald, Maistre), encontramos liberales (Paine, Robertson, Basquiat, Tocqueville), e incluso el fundador del positivismo —muy influyente en América Latina—, la escuela tradicionalista se codea con la sensualista y la utilitarista.

A lo largo de su historia, el conservatismo colombiano ha sido hijo de la tradición (grecolatina y judeocristiana) y de la revolución (francoamericana y demoliberal). Aquí está toda su contradicción originaria, que irá creciendo de un sentido al otro, en un tira y afloje, a medida de la evolución de la sociedad colombiana y de los acontecimientos políticos e históricos. Por esta razón, cabe preguntarse si tanto el conservatismo colombiano como el norteamericano merecen su nombre, puesto que, tal como lo plantea Bénétón:

Lejos de recusar como Burke o Maistre los principios fundadores de la sociedad moderna, proclama su apego (entusiasta o no) a la democracia constitucional y a la economía de mercado [...] En definitiva, aboga por un sistema demo-liberal mezclado con un conservatismo social y moral. (año, pp. 85-86)

El conservatismo colombiano —al igual que el estadounidense— se revela más bien como un “neoconservatismo”, al decir de Bénétón, un conservadurismo despojado de toda tendencia reaccionaria y, sobre todo, de su antidemocratismo.

La paradoja del conservadurismo

Ahora bien, si Gómez Dávila podía compartir algunos principios del conservadurismo colombiano, discrepaba de manera tajante con su hispanofilia, como lo mostró Miguel Saralegui (inédito) y, sobre todo, respecto a la democracia (véase José Miguel Serrano, entre otros).¹¹ Por esta razón, el filósofo colombiano tildaba a los conservadores de su tiempo de “liberales maltratados por la democracia” (1977, vol. 2, p. 220) y, ya en *Notas*, señalaba el problema esencial del conservadurismo:

El tradicionalismo a la manera de Burke, el conservatismo a la manera de Taine, o el continuismo a la manera de Burckhardt, fueron doctrinas aceptables ayer todavía.

Hoy quien parta de postulados similares a los de esos hombres tiene que ser partidario de una violencia revolucionaria análoga a la que ellos criticaron. (1954, p. 287)

Este problema toma la figura de una paradoja: el conservador auténtico, hoy en día, no puede conservar nada. A lo mejor se puede volver “el contrapeso a la estupidez del día”.¹² En el peor de los casos, tendría que volverse revolucionario, es decir, contradecir sus principios, a no ser que la palabra “revolución” exprese su sentido etimológico: volver al origen. Dicho por Gómez Dávila: “Sólo merece conservarse lo que no necesita que conservadores lo conserven” (1986, vol. 2, p. 188).

Esta paradoja procede de la definición misma del conservadurismo. En efecto, si como lo mostraba Mannheim, son los “viejos modos de experimentar el mundo” (1963, p. 128) los que le dan su carácter distintivo, y que el conservadurismo se hace consciente cuando aparecen nuevos modos de vida y de pensamiento, surge aquí una contradicción fundamental: en la medida que el mundo cambia y que el conservadurismo se vuelve reflexivo (para refutarlo con argumentos), va desapareciendo lo que defiende y, con ello, su sentido.

12 Véase su ensayo: “El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila”. Véase también: Gutiérrez, Carlos B. (2008, abril). La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 136, 117-131.

13 “El conservatismo no es, como la prédica progresista, portulano de los mares de Jauja.

Simple intento de mantener el equilibrio hidrostático de la célebre nave, el conservatismo corre a babor cuando la cargazón se desliza a estribor, e inversamente. / El conservatismo de cada época es el contrapeso a la estupidez del día” (1977, vol. 2, p. 366).

Desde el momento en que las tradiciones defendidas ya no existen o han sido reemplazadas por otras, el conservadurismo como tal no tiene ya razón de ser. Es por eso que se plantea, a partir de este momento, la cuestión de su transformación o metamorfosis. Del tradicionalismo de donde venía, pasando luego por su etapa “reflexiva”, tiene, al fin y al cabo, si es consecuente consigo mismo, que volverse reaccionario, tal como lo plantea el mismo Gómez Dávila en uno de sus escolios: “Burke pudo ser conservador. Los progresos del progreso obligan a ser reaccionario” (1992, p. 126).

Por esta razón existe lo que podríamos llamar un “imperativo reaccionario”, para retomar la fórmula del conservador norteamericano Mel Bradford (1990), imperativo que Gómez Dávila expresa también, con su estilo corto y contundente: “Si el reaccionario no despierta en el conservador, se trataba sólo de un progresista paralizado” (1977, vol. 2, 165).

Siempre arrastrado hacia el futuro, no pudiendo volver al pasado, el conservador se descubre como “progresista paralizado” y atrapado en el movimiento de la historia. Así que su situación se asemeja a la del *Angelus novus*, descrito por Walter Benjamín a partir de su meditación sobre un cuadro de Paul Klee. Su cara está vuelta hacia el pasado; en lo que nosotros vemos como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, una acumulación de ruina sobre ruina. “El ángel quisiera detenerse, cuenta Benjamín, despertar a los muertos y recomponer lo destruido pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas” (2010, p. 24-25). Esta tempestad que arrastra el ángel de la historia irresistiblemente hacia el futuro es el progreso.

Para salvarse de esta situación incómoda, el conservador tiene que rebelarse contra ella o escaparse de ella. ¿Cómo? Volviéndose reaccionario. Luis Gonzalo Díez, en el epílogo de su *Anatomía del intelectual reaccionario*, ha intentado establecer una distinción entre el conservador y el reaccionario:

Mientras el conservador se mantiene intelectualmente dentro de una estricta disciplina historicista, el reaccionario se caracteriza por rebelarse contra la historia [...] La sujeción a una disciplina historicista, que oscila entre el pesimismo y el providencialismo, es la línea que separa a los conservadores de los reaccionarios. (2007, p. 327)

Y agrega más adelante Díez Álvarez: “Los reaccionarios siempre hablan *au-dessus de la mêlée* [por encima de la pelea], desde una altura incontaminada por el ruido histórico que les permite marchar por delante de la historia al poseer la clave meta-histórica de su curso” (p. 328).

El reaccionario, según Gómez Dávila, reivindica su posición fuera de la historia (o “metahistórica”); escapa a la alternativa entre conservadurismo y conservadurismo y progresismo, como bien lo muestra, aunque de manera metafórica, el último texto publicado por el colombiano sobre *El reaccionario auténtico*:

Si el progresista se vierte hacia el futuro, y el conservador hacia el pasado, el reaccionario no mide sus anhelos con la historia de ayer o con la historia de mañana. El reaccionario no aclama lo que ha de traer el alba próxima, ni se aferra a las últimas sombras de la noche. Su morada se levanta en ese espacio luminoso donde las esencias lo interpelan con sus presencias inmortales. (1995, p. 19)

Vemos aquí otra etapa, más allá del proceso descrito por Mannheim: el paso de un conservadurismo reflexivo a un conservadurismo que se podría llamar “contemplativo”, y que sería otra manera de calificar al reaccionario descrito por Gómez Dávila.

A diferencia de Gonzalo Díez, que ve necesariamente, y de manera equivocada en nuestra opinión, una “metamorfosis fascista” del conservadurismo, como consecuencia de esta rebelión reaccionaria contra la historia, queriendo forzarla,¹³ podríamos plantear una “metamorfosis quietista” o contemplativa, a partir de la definición del reaccionario “auténtico”, dada por Gómez Dávila en su texto epónimo y casi testamentario.

Más que al reaccionario, en el sentido literal de la palabra, como lo han descrito Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, para calificar a los estamentos medios deseosos de “volver atrás la rueda de la Historia” (2007, p. 166),¹⁴ este reaccionario gomezdaviliano se asemeja más bien al filósofo platónico, cuando sale de la caverna a contemplar el cielo de las ideas.¹⁵ Teniendo en cuenta el fracaso del conservadu-

13 Gonzalo Díez observa esta metamorfosis en Pareto y Schmitt, inspirados, según él, en el “voluntarismo teológico-literario” de Maistre, opuesto a la “actitud quietista” de un Burke, Bonald o Donoso Cortés (2007, p. 327).

14 Benjamin Constant había ya empleado la palabra para describir a los enemigos de la Revolución francesa, en su obra *Des réactions politiques* [1797]. La utilizan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* [1848], para calificar las fuerzas antirrevolucionarias de la clase media (pequeño industrial, pequeño comerciante, artesano, campesino) que luchaban contra la burguesía ascendente para salvarse, y que, más que conservadoras, eran “reaccionarias”, porque no iban en el sentido de la historia, sino en el sentido contrario.

15 Remitamos al famoso pasaje de la *República*, cuando el prisionero sale de la caverna a contemplar el cielo (2011, libro 7.º, p. 516 a-b) y aprende a volcar la mirada; “del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es” (p. 518 c).

rismo, este reaccionario asume su esterilidad práctica en el ámbito político,¹⁷ pero reivindica plenamente su aspiración filosófica y metafísica.

La respuesta del conservador contemplativo, es decir, del reaccionario gomezdaviliano, ya no es política, sino intelectual, o más bien, espiritual. La reacción es una revolución interior, en el sentido propio de la palabra revolución, es decir, un regreso al origen, a lo esencial, y una verdadera transformación del ser; una *metanoia*, como lo da a entender Gómez Dávila en otro escolio:¹⁷ “El reaccionario que intenta gobernar en tiempos democráticos envilece sus principios imponiéndolos con procedimientos jacobinos. / El reaccionario no debe confiar en aventuras sino esperar una mutación de la mente” (1977, vol. 2, p. 381). Al fin y al cabo esta “mutación de la mente” es algo que se parece a una conversión. Es menester detenerse un momento sobre este término empleado —no por casualidad— por Gómez Dávila.

*La palabra latina **conversio** corresponde a dos términos griegos, que son **epistrophe** y **metanoia**. El primero significa ‘cambio de orientación’, e implica un retorno al origen; el segundo, ‘cambio de pensamiento’, e implica un renacimiento.*

*El historiador de filosofía antigua Pierre Hadot recuerda que después de Platón, con las escuelas estoica, epicúrea y neoplatónica, la filosofía se vuelve esencialmente un acto de conversión individual. La filosofía antigua, subraya Hadot, es a la vez **epistrophe** y **metanoia**, es decir, regreso a la naturaleza original del hombre y conmoción del ser (2006, pp. 179-180). Por lo tanto, la conversión tiene un aspecto filosófico y religioso. La **metanoia** corresponde más a este último aspecto en griego, debido tal vez a su origen neopitagórico u órfico. En todo caso, la connotación de **metanoia** es mística.¹⁸*

Las dos significaciones se van a superponer con el cristianismo, porque tanto en su aspecto filosófico como religioso, el acto de conversión implica una ruptura total y radical con la manera común de vivir y de mirar las cosas, la misma ruptura que anhela el reaccionario gomezdaviliano “con este sórdido presente”, como dice Gómez Dávila, y no una “vana restauración del pasado”.¹⁹ Pero al contrario de la dialéctica dialéctica platónica, o de la plotiniana, las cuales, para lograr esa conversión del alma, se mueven impulsadas por el amor, la “dialéctica” gomezdaviliana —en

16 “La incomparable lucidez del pensamiento reaccionario no es comparable sino a su esterilidad práctica” (1954, p. 129).

17 “El reaccionario que intenta gobernar en tiempos democráticos envilece sus principios imponiéndolos con procedimientos jacobinos. / El reaccionario no debe confiar en aventuras sino esperar una mutación de la mente” (1977, vol. 2, 381).

18 Robert Joly la rastrea en la *Tabla* del pseudo Cebes, un discípulo de Sócrates (1961, pp. 149-156).

19 “El reaccionario no anhela la vana restauración del pasado, sino la improbable ruptura del futuro con este sórdido presente” (1977, vol. 2, p. 278).

esto muy baudelairiana, como lo podemos leer en su escolio— tiene las sensaciones de tedio y de asco por dinámica.

Siendo así, si entendemos en el sentido propio de la palabra la figura del reaccionario “metanoiático”, este se acerca más a la imagen del sabio antiguo —escéptico o incluso estoico— o a la idea kantiana del filósofo que a la del conservador reacio.²⁰

Ante la imposibilidad de usar el método del adversario es decir, la violencia, para lograr sus metas, este reaccionario “auténtico” opta entonces por una transformación espiritual, que se vuelve casi religiosa, en los términos mismos de Gómez Dávila: “No es una nueva restauración lo que el reaccionario anhela, sino un nuevo milagro” (1977, vol. 2, p. 153).

Lejos del *Conservador* de Chateaubriand, el reaccionario gomezdaviliano ya no es un actor político más de la historia ni un restaurador de un antiguo régimen, sino un contemplador extático de ideas, a la manera del filósofo platónico. No mira desde el pasado ni hacia el futuro, sino desde arriba o por encima, o como lo expresa también el colombiano, de manera muy poética, en la conclusión del texto *El reaccionario auténtico*: “El reaccionario no es soñador nostálgico de pasados abolidos, sino cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas” (1995, p. 19)

Referencias

- Alonso Pinzón, M. (1983). *Historia del conservatismo colombiano*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Bénéton, P. (1998). Que sais-je? En *Le conservatisme*. París: PUF.
- Bénéton, P. (2001). Conservatismo. En P. Raynaud y S. Rials (eds.). *Diccionario Akal de filosofía política*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Bradford, M. (1990). *The reactionary imperative*. Lima: Sherwood Sugden.

20 También podríamos ver en el reaccionario gomezdaviliano un hermano gemelo y filósofo del historiador “anarquista” jungeriano. La figura del Anarca aparece de manera explícita por primera vez en la novela *Éumeswil*, de Ernst Jünger. Su narrador, en primera persona, es Manuel Venator, procedente de una antigua familia de intelectuales, historiador de día y camarero de noche. La manera como lo describe recuerda bastante al personaje de “don Nicolás”: “El Anarca [...] conoce y evalúa bien el mundo en que se encuentra y tiene capacidad para retirarse de él cuando le parece. [...] El Anarca no tiene sociedad. La suya es una existencia insular” (Jünger, 1998, p. 56). También cuando explica: “En rigor desde el punto de vista del Anarca, del gran Solitario, totalitarismo y democracia de masas no tienen mucha diferencia. El Anarca vive en los intersticios de la sociedad, la realidad que lo rodea en el fondo le resultaba indiferente, y sólo cuando se retira en su mundo propio, su biblioteca, vuelve a encontrar su identidad” (p. 108). Estamos trabajando en un estudio comparativo de ambas figuras.

- Cantoni, G. (1999, mayo 7). Gómez Dávila il conservatore. *Secolo d'Italia*. Editorial: Ciudad.
- Gómez Dávila, N. (1954). *Notas*. México, D. F.: Edimex.
- Gómez Dávila, N. (1959). *Textos I*. Bogotá: Voluntad.
- Gómez Dávila, N. (1977). *Escolios a un texto implícito* (2 vols.). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos escolios a un texto implícito* (2 vols.). Bogotá: Procultura.
- Gómez Dávila, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gómez Dávila, N. (1995, abril-junio). El reaccionario auténtico. *Revista Universidad de Antioquia*, 240.
- Gonzalo Díez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt (la metamorfosis fascista del conservadurismo)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Herrera Soto, R. (Ed.) (1982). *Antología del pensamiento conservador en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982.
- Joly, R. (1961). Note sur μετνοια. *Revue de l'histoire des religions*, 160(2), 149-156.
- Jünger, E., Gnoli, A. y Volpi, F. (1998). *Los titanes venideros*. Barcelona: Península.
- Kessler, N. (1998). Que sais-je? *Le conservatisme américain*. París: PUF.
- Mannheim, K. (1997). *Conservative thought. Essays on sociology and social psychology*. Collected Works (vol. 6). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, K. (1997). *Ensayos sobre sociología y psicología social*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2011). *República*. Madrid: Gredos.
- Quevedo, A. (1999, diciembre). ¿Metafísica aquí? *Ideas y Valores*, 111.
- Saralegui, M. *Gómez Dávila, hispanófono*. Trabajo inédito.
- Sosoe, K. L. (2001). Nación. En P. Raynaud y S. Rials (eds.), *Diccionario Akal de filosofía política*. Madrid: Akal.
- Thibault, C. (2011). Amérique hispanique. En J. C. Martin (ed.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution*. París: Perrin.

LA SOMBRA DE DIOS

*José Miguel Serrano Ruiz-Calderón**

Una oportunidad impagable¹

Debo comenzar mi intervención agradeciendo a la Universidad de La Sabana su invitación a participar en este Congreso, con motivo del centenario del nacimiento de Nicolás Gómez Dávila. Estoy firmemente convencido de que, pese a la vocación minoritaria, casi clandestina, que tenemos los gomezdavilianos, que nos hace celosos de la obra de don Colacho Gómez —como lo ha destacado con acierto la escritora y traductora española Julia Escobar, cabeza visible de lo que se ha venido a llamar “los colachos” en Madrid, junto a Tamarón o el expatriado Rodrigo Cuellar—, este acto será recordado en el futuro como el homenaje inicial que en su tierra rendimos al que se denominó con acierto “el Solitario de Bogotá”.

* Universidad Complutense de Madrid, España.

1 Las citas son de: Gómez Dávila, N. [2009]. Escolios, Nuevos Escolios y Sucesivos Escolios a un texto implícito. Gerona: Atalanta; Gómez Dávila, N. [2010]. Textos. Gerona: Atalanta; Gómez Dávila, N. [2003]. Notas. Bogotá: Villegas; Gómez Dávila, N. [1955]. Notas. Revista Mito, 1[4]; Gómez Dávila, N. [Octubre-diciembre de 2014]. El reaccionario auténtico. Revista de la Universidad de Antioquia, [314] [reedición].

Dice Gómez Dávila, y bien podríamos aplicarle a él esta sentencia, “Que ciertos hombres auténticamente grandes nos irriten se debe a los admiradores que tienen. Pero nadie es totalmente inocente de los admiradores que conquista” (Escolios, p. 138). En consecuencia, corra nuestro autor, en esa pequeña medida, con nuestra carga.

No es exagerado afirmar que este acto celebrado en la Universidad de La Sabana se constituye en el evento central del centenario de nuestro autor, en cuanto reúne en esta sede, con certeza gomezdaviliana, por su ubicación, a estudiosos de la Universidad de los Andes, de la Universidad de París, de la Javeriana, la Pontificia Universidad Bolivariana, la Universidad de Pereira, la Universidad de Medellín, la Complutense de Madrid, la Universidad de Cantabria o la Sergio Arboleda, entre otras.

Cumple así la Universidad de La Sabana la función que el estudioso belga, y lector confeso del maestro bogotano Simón Leys, denominará “de Torre de marfil”, en su discurso de recepción del doctorado *honoris causa* por la Universidad de Lovaina. Por cierto, al denominar a los riesgos que cercaban esa Torre de marfil, “marea de mierda”, usaba, junto a la cita clásica de la carta de Flaubert a Turgueniev, una aproximación que podemos calificar como gomezdaviliana (Leys, 2012, p. 286).

Indudablemente, quienes aquí nos reunimos debemos comenzar evocando a los ausentes, quienes nos han precedido en la vocación de la lectura e inmersión en los *Escolios*. Algunos, como Franco Volpi, en cierta manera el maestro de muchos, no han podido acompañarnos por haber fallecido; otros, como Phillippe Billé o mis amigos madrileños, no han podido desplazarse.

Es además esta una ocasión para reunirnos y oír, casi como testimonio esotérico, a las personas que acompañaron la soledad de Nicolás Gómez Dávila. En primer lugar su hija, Rosa Emilia Gómez Nieto,² quien corregirá parte de lo que digamos, desde la experiencia del contacto cotidiano con el maestro, y que nos sitúa en relación con la familia, esos pocos seres amados que evoca don Colacho en su *Beatus ille*. Aun cuando parte de los recuerdos ya han sido publicados en introducciones y entrevistas, o incluso, los hemos recibido de primera mano en amables e instructivas conversaciones, no dudamos de que en esta reunión, y en la recepción que tan amablemente nos brinda la familia, podremos completar lo sabido.

2 Sobre su impagable labor véase, por ejemplo, el comentario de Restrepo, C. *Una joya bibliográfica que se queda en casa*, 2011.

La reunión se ha abierto con la intervención de Diego Pizano —contertulio de don Colacho, hasta los años en los que la tertulia se iba reduciendo—, quien compartió los recuerdos que su padre, don Francisco Pizano de Brigard, ya recogió en vida del maestro en la *Revista del Rosario*, y que ha publicado con otras referencias inéditas a algunas de las tertulias, en el volumen³ con el que la Universidad de los Andes —tan cercana en su origen a don Nicolás— ha celebrado el centenario.

En la soledad, don Colacho leyó y meditó en la forma que él mismo describe, quizá con falsa modestia, como la única forma en la que le era posible meditar, con lápiz y papel, y nos brindó su obra: primero las *Notas*, luego los *Textos* y finalmente la forma lograda de los *Escolios*.

Una soledad buscada... y no tan lograda

La obra intelectual se desarrolla en soledad, a veces aguda, hasta el extremo que Volpi titula su inigualable volumen *El solitario de Bogotá*. Como ha dicho Amalia Quevedo (2007, p. 75): “Soñar es un quehacer solitario. El hombre muere y sueña en soledad. Artistas y pensadores de todos los tiempos han encomiado a esta vieja e insobornable aliada, tan amable cuando se la busca y desea, tan repelente cuando no se quiere estar con ella” (2007, p. 75).

Hemos mantenido en otras sedes, que sin intentar enmendar la plana a Volpi, la soledad de Gómez Dávila, su aislamiento, eran relativos, opción vital buscada, pero muchas veces no lograda de manera plena.

Así, el eremitismo de don Colacho debe situarse en el contexto de su generación y de la Bogotá de las décadas de los treinta, cuarenta y cincuenta, cuando la vida social se centraba en el club y en la casa de los amigos. Aunque no excepcionalmente asiduos, la lectura del diario *El Tiempo* no revela que Nicolás Gómez Dávila y su esposa doña Emilia Nieto de Gómez aparecen de forma reiterada citados en diversas actividades y reuniones.⁴

3 Volumen dividido en dos partes: la ya mencionada *Semblanza de un colombiano universal y las Conversaciones con Nicolás Gómez Dávila* (Pizano de Brigard, 2013).

4 Aparece el 30 de septiembre de 1937, en un baile en el Palacio de San Carlos; el 16 de diciembre de 1937, en una novena de aguinaldos; el 16 de mayo de 1938, en un almuerzo en Soratama, casa de campo de Ignacio Gómez Dávila; el 2 de septiembre de 1939, en un baile homenaje a Gloria Villegas; el 28 de octubre de 1961, en el matrimonio de Roberto Aparicio Gómez y Pilar Uribe Holguín, en el que fue padrino de bodas; y el 29 de octubre de 1968, en un homenaje a Carlos Sanz de Santamaría. Además, en los grandes acontecimientos familiares, como el matrimonio de Nicolás Gómez Nieto con Gladys Pombo Kopp, el 24

En cuanto a su relación con la vida cultural de su época, de nuevo tenemos que matizar una impresión que se ha difundido y que le situaría como una figura aislada. Es cierto que, aun cuando la referencia a su nombramiento para la Comisión de Defensa Económica lo cita como doctor Gómez Dávila, no hay constancia de que pasase por las aulas universitarias, ni como alumno ni como profesor de la enseñanza regular.

En enero de 1943 presentó una renuncia no aceptada al cargo de calificador del premio de literatura Ciudad de Bogotá, designado por el Concejo de la ciudad. Junto a él fue nombrado el padre Félix Restrepo, director de la Academia Colombiana de la Lengua.

En su biografía, Mario Laserna, fundador de la Universidad de los Andes, reconoce que Nicolás Gómez Dávila, entonces en la treintena, fue su mentor y le aconsejó trasladarse a estudiar a la Universidad de Columbia, lo que demostraría demostraría que, al menos para otros, no entendía que la enseñanza universitaria fuera perjudicial.

A su vuelta, Mario Laserna decidió fundar la Universidad de los Andes. En el proyecto fundador aparecen amigos y conocidos de Gómez Dávila como Francisco Pizano De Brigard y Alberto Lleras Camargo. El actual rector, Pablo Navas, al comentar el texto de homenaje al centenario de Gómez Dávila, publicado por la Universidad de los Andes, da la clave de la importancia de don Colacho en la puesta en marcha de este proyecto:

La Universidad de los Andes se quiere unir a esta celebración, porque don Nicolás desempeñó un papel fundamental en su génesis. Además de ser uno de los fundadores, fue miembro activo de su Consejo Directivo en los primeros años, y durante toda su vida fue contertulio de los que tuvieron sus riendas. Mario Laserna, fundador distinguido de esta Universidad, escribió hace unos años que es muy posible que esta institución no hubiera sido fundada sin el apoyo y orientación de don Nicolás. (Navas, 2013, p. 9)

El 26 de junio de 1957 la Universidad Nacional abrió un curso en Bogotá, con el genérico título de "Problemas Nacionales". Nicolás Gómez Dávila fue ponente de la quinta semana, que se denominó "Presente y Futuro de la Cultura en Colombia". El 26 de noviembre de 1980 participó en el Foro Anif, sobre financiación de la cultura

de octubre de 1965, en la Capilla de Santa María de los Ángeles, en Bogotá; y el de Juan Manuel Gómez Nieto y Sylvia Pérez Uribe, en noviembre de 1970.

en Colombia, que llevó por título “La Cultura, la Identidad y el Desarrollo Cultural en América”. El expositor principal fue Arturo Uslar Pietri y colaboraron Germán Arciniegas, Pedro Gómez Valderrama, Nicolás Gómez Dávila y Álvaro Mutis. A estas actividades debemos unir sus escasas pero relevantes publicaciones en alguna revista universitaria y, por supuesto, el homenaje de la Universidad del Rosario.

Tampoco es sostenible el alejamiento total de la vida pública, aunque ciertamente su implicación fue mucho menor de la que le correspondía por tradición familiar y talento. Don Colacho, por su posición y antecedentes familiares, tuvo desde luego oportunidad de ejercer mayor protagonismo. Incluso rechazó cargos de cierta responsabilidad, como la Embajada en Londres y, fue incluido en el listado de posibles Presidentes de la República que se elaboró tras el gran acuerdo liberal-conservador del denominado Frente Nacional en 1957.

Si bien es cierto que el 31 de marzo de 1943 fue nombrado miembro de la Comisión de Defensa Económica Nacional, en sustitución de Mariano Ospina Pérez, el hecho de que declinara el cargo volvería a ratificar, como en el caso de la Embajada, que la vida pública no le atraía. Gómez Dávila apenas tenía 30 años cuando fue propuesto para esta función (cabe pensar que de haberla aceptado, se hubiese iniciado lo que se conoce como “una carrerita”).

No aceptó un puesto concreto de relevancia parecida hasta mucho más adelante, exactamente el 22 de mayo de 1968, cuando fue nombrado miembro de la Junta Directiva de la Corporación Nacional para el Desarrollo del Chocó, bajo la presidencia de Carlos Lleras Restrepo (liberal) y el ministro Douglas Botero, gran amigo suyo. Compartió la responsabilidad con el conservador Ospina Pérez y el liberal Lleras Camargo, ambos expresidentes de la República.

También aparece su participación por designación en el Gobierno de la Municipalidad de Bogotá o su presencia destacada en actos del partido conservador. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos citar su participación, el 15 de diciembre de 1970, en el homenaje a Abelardo Forero Benavides como ministro de Gobierno, o el 12 de septiembre de 1976, en la comida de honor de Ignacio Vélez Escobar y Raimundo Emiliani Román, como presidente y vicepresidente del Directorio Nacional Conservador.

En *Notas*, nos daba las claves de cómo su relación displicente con la política activa, a la que tantas veces estuvo llamado, no era casual, sino un elemento buscado de su trayectoria vital, fuertemente vinculado, claro está, a su ideal del reaccionario auténtico: “A la política militante, como a la polémica estética, no logramos escapar

sino cuando hemos comprendido que ningún ideal dura en el tiempo, y que no vale la pena, luego, luchar por tan vacilantes victorias” (2003, p. 128).

En cuanto a la justificación de la actividad política, esta solo parece plausible cuando se puede lograr algo. Veremos que con el tiempo se ratificará en su impresión de que en las actuales circunstancias eso es imposible: “La acción política puede justificarse cuando la necesidad de los acontecimientos parece permitir un Estado acorde a nuestro secreto deseo; pero ni la lucha contra lo inevitable, ni el esfuerzo para mantener un Estado indiferente a toda nobleza, merecen distraernos de nuestros seguros placeres” (2003, p. 128).

Al ver las pequeñas infidelidades que cometió a su ideal de vida, no podemos sino recordar otra de sus ironías, algo amarga, pero extraordinariamente descriptiva de la vida de casi todos nosotros: “Vivir es transigir y transigir es envilecerse” (2003, p. 85).

En el aspecto económico, su actividad estuvo relacionada con el Banco Hipotecario de Colombia, fundado el 21 de abril de 1910 por su abuelo, el General Juan Manuel Dávila, y su padre, Nicolás Gómez Saiz, entre otros. El 13 de junio de 1944 cambia el nombre por el de Banco de los Andes, que se fusionó el 21 de diciembre de 1967 con el Banco de Bogotá. Gómez Dávila estuvo en el consejo del Banco de los Andes, probablemente de forma intermitente, desde 1944 hasta (como mínimo) el 30 de enero de 1964. Podemos decir, sin desvirtuar al personaje, que su actividad financiera fue muy intensa. Compaginar esta dedicación con su crítica del burgués, excluyendo la presencia de un absoluto cinismo o una especie de doble vida, requiere una explicación que no nos corresponde abordar en este momento.

Como en todo, hay un escolio extraordinariamente lúcido que ilumina la cuestión: “Clase social alta es aquella para la cual la actividad económica es medio, clase media aquella para la cual es fin. El burgués no aspira a ser rico, sino más rico”. (2009, p. 323).

Puede decirse que Nicolás Gómez Dávila era un miembro destacado de la oligarquía bogotana, y que, sin embargo, tenía un rasgo propio, muy bien conocido en el ambiente donde se movía. Este rasgo se componía de su gran biblioteca, su enorme cultura y su dedicación al estudio. Solo muy tarde se supo que, además, había producido una obra sin parangón en el pensamiento del siglo XX en español, hasta el extremo de que Volpi lo incluye en su *Diccionario de obras filosóficas*, donde, en cambio, excluye a José Ortega y Gasset.

La opción sobre el tema que debía tratar en este centenario viene en parte pre-determinada por mis últimos trabajos sobre el maestro de Bogotá. Aquellos están dirigidos al tópico de la religión democrática y a los textos implícitos de Voegelin, Jo-

nas, Lubac o von Baltasar (Serrano Ruiz-Calderón, 2013).⁵ La religión democrática, sin embargo, aparece como un elemento criticado, negativo, en el que don Colacho cifra la parte fundamental de la desviación moderna. El no compartirla sitúa a don Colacho en un lugar muy determinado: el de los críticos de la modernidad, los disidentes, unos reaccionarios, otros decadentes.

En esta línea se sitúa Fernando Pessoa, en *El libro del desasosiego*, cuando describe el abandono contemporáneo de Dios por la fe en la humanidad, adoración biológica que le resulta imposible, precisamente desde su decadentismo. La diferencia con nuestro autor es que este último sí parece tener el don de seguir adorando al Dios, en cierta forma añorado, de Pessoa. Dada la concurrencia de temas, es posible imaginar que este texto de Pessoa fuera también un texto implícito, pero lo cierto es que en la biblioteca gomezdaviliana está presente la poesía, pero no la prosa del genial autor de Lisboa:

Nací en un tiempo en que la mayoría de los jóvenes había perdido la creencia en Dios, por la misma razón por la que sus mayores la habían tenido sin saber por qué. Y entonces, como el espíritu humano tiende naturalmente a criticar porque siente, y no porque piensa, la mayoría de los jóvenes escogió a la Humanidad⁶ como sucedáneo de Dios. Pertenezco, sin embargo, a aquel género de hombres que están siempre al margen de aquello a que pertenecen, no viendo sólo la multitud de la que son parte, sino también los grandes espacios que hay al lado.

Por eso ni abandoné a Dios tan ampliamente como ellos, ni acepté nunca a la Humanidad. Consideré que Dios, siendo improbable, podría existir, pudiendo por lo tanto deber ser adorado; pero que la Humanidad, siendo una mera idea biológica, y no significando más que la especie animal humana, no era más digna de adoración que cualquier especie animal. (2013, p. 15)

Más duro aún se muestra don Colacho con la adoración de la humanidad. Su mera mención produce o el preludio de una traición o la llamada a la matanza. Se reproduce así una ironía sobre la situación de Compte. “La palabra humanidad en

5 Sobre Gómez Dávila, véase: Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2011). Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2011). La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Foro. Revista de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 14, 119-142.

6 En su carta a Strauss, del 17 de noviembre de 1948, Voegelin, en crítica a Husserl, había expresado sus reticencias respecto a la “entelequia de la humanidad” que se introduce en el espíritu griego, de una forma que luego recordaremos en los escolios centrados en la religión democrática (Voegelin y Strauss, 2009, p. 47).

boca del católico es signo de apostasía, en boca del incrédulo presagio de matanzas” (2009, p. 409).

Absurdo y duro Dios ese de la humanidad, aunque no conviene desviarse de nuestra intención y entretenernos con lo falso cuando en esta intervención buscamos lo verdadero. Como se dice en *Nuevos escolios*: “La humanidad es el único Dios totalmente falso” (2009, p. 917).

Además nuestro autor, en su desdén, también afirma, casi susurra, las razones que explican su distancia respecto al mundo moderno y, en consecuencia, el antídoto a la misma enfermedad moderna del hastío.

La sombra de Dios

Mi deseo de buscar la afirmación, más que la crítica —aunque soy consciente de que la genealogía de la estupidez es la clave de la ironía gomezdaviliana, que le permite distanciarse de los pesados predicadores y apologetas—, me ha llevado a tratar una cuestión ambiciosa, cuestión que no puedo ocultar, que es la que más me preocupa, y para la que tengo la ventaja, desde el punto de vista gomezdaviliano, de no tener dedicación académica. Me refiero a la cuestión capital en la obra de Gómez Dávila: Dios.

Sin que la referencia se refiera a nuestro tópico, parece casi premonitorio que el gran filósofo alemán Robert Spaemann, en su entrevista-biografía *Sobre Dios y el mundo*, cite a Gómez Dávila así, como Gómez Dávila, sin más, dando por sentado el conocimiento de todo el público culto (Spaemann, 2014, p. 26).

Debemos pensar, sin embargo, que la riqueza y la importancia del tópico es tal en nuestro autor, como no podía ser menos, que el único modo de acercarnos en una intervención, necesariamente limitada en el tiempo, es circunscribir el tema. En consecuencia, utilizamos un escolio como guía de esta intervención: “Entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios”. (Nuevos I, p. 974)

El anterior es un escolio que apunta a algunos de los grandes temas de la obra gomezdaviliana: la insuficiencia del hombre, la amenaza de la nada y la sombra de Dios como presencia, algo que basta para descomponer buena parte de la amenaza que percibimos con mayor intensidad en el mundo contemporáneo. Pues la nada remite al nihilismo, y este, en diversas formas, al pesimismo. La sombra de Dios se interpone entre lo que podríamos llamar *pesimismo gomezdaviliano*, fundamentado en Tucídides y matizado por su cristianismo y *pesimismo nihilista*.

Sin Él no habría sentido en el universo. La ausencia de Dios, según Gómez Dávila, más que precipitarnos en la angustia vital, nos enfrentaría con la trivialidad. “Todo es trivial si el universo no está comprometido con una aventura metafísica” (2009, p. 84).

La sombra se atraviesa. Me interesa especialmente la selección de los términos del escolio. No creo que ninguna palabra sea casual en los escolios; se buscan con especial cuidado, como prueban algunos casi imperceptibles cambios que observamos desde las primeras publicaciones de *Notas* en libro o en el artículo de la revista *Mito* hasta la versión definitiva de los sucesivos libros *Escolios I y II*, *Nuevos Escolios I y II* y *Sucesivos Escolios*.

Por lo tanto, lo que se atraviesa, casi contra la voluntad humana, tanto en el pagano como en el cristiano, es, en principio, la sombra de Dios. Esto explica las reticencias de don Colacho hacia cierta teología que considera reductora del Creador. La sombra es, en cierta medida, sombra, pero no conviene olvidar que en el caso de don Colacho se vuelve persona, es decir, concreto de una forma indubitada. Persona que se relaciona con otra persona de forma individual. En sus palabras “Para Dios no hay sino individuos” (2009, p. 73).

Pero la sombra se atraviesa, casi contra la voluntad humana, deshaciendo el vértigo del vacío, de la nada. Dicho de otra forma, el hombre, por sus fuerzas, se dirige hacia la oscilación de la nada, pero en esa realidad contemplativa se atraviesa la sombra de Dios, que detiene el movimiento natural.

La religión en general, y no solo la religión cristiana, aunque ciertamente excluyendo la religión atea del culto del hombre, es lo que le permite respirar: “Respiro mal en un mundo que no cruzan sombras sagradas” (2009, p. 236).

En los mismos *Escolios* vuelve a jugar con la nada y Dios, para redefinir este peculiar juego de sombras: “La nada es la sombra de Dios” (2009, p. 204). Esta presencia se convierte en aquello que da sentido fundamental a la vida del hombre, sentido ontológico que incluye una exigencia moral. Aquí se define *a contrario*: “Todo fin diferente de Dios nos deshonra” (2009, p. 75)

Dios es fuente de un conocimiento que permite la vida del hombre. Así hay que leer el conjunto de la obra gomezdaviliana, que no puede aislarse en partes inconexas, sin que esto signifique construir un sistema que vaya más allá de un vocabulario que mantiene su sentido a lo largo de las distintas obras y de los distintos escolios.

Se observa, en algunos lectores, un juego ambiguo que consiste en aislar un Gómez Dávila de otro, según las obras. Esta tendencia se agudiza en la lectura de

Textos, como un algo aislado. Algunos parece que leen a Gómez Dávila como si el hombre creara a Dios, y no fuera Dios el Dios al que se refiere don Colacho, la fuente de la humanización. Quienes así piensan, sin embargo, tienen difícil enmascarar contundentes afirmaciones: “La muerte de Dios es noticia dada por el diablo que sabe sumamente bien que la noticia es falsa” (2009, p. 126).

Como esperamos demostrar, la sombra se interpone ante la nada y humaniza al hombre en una forma concreta, siempre amenazada. Este Dios es siempre idéntico y concreto para Gómez Dávila. Lo prueba en su artículo “El reaccionario auténtico”, donde se define a sí mismo y a su actitud con provocadora sinceridad, sin guardarse nada: “El reaccionario escapa a la servidumbre de la historia, porque persigue en la selva humana la huella de pasos divinos. Los hombres y los hechos son, para el reaccionario, la carne servil y moral que alientan soplos tramontanos” (1995).⁷

Como dice en *Sucesivos escolios* (2009, p. 1134) “Dios no es una invención sino un hallazgo”. Este hallazgo del hombre, cuando se hace cultural, provoca una definición inversa a la que estamos acostumbrados. No es el hombre quien define a Dios, sino Dios o los dioses quienes definen a los hombres: “El hombre no crea a sus dioses a su imagen y semejanza, sino se concibe a la imagen y semejanza en los dioses en que cree” (2009, p. 114).

La tesis opuesta sería la de la creación de Dios por el hombre (creación con un sentido positivo) y pese a la admiración crítica de Gómez Dávila a Nietzsche, es rotundamente rechazada por nuestro autor. Se expresa en el escolio: “Si el hombre es el único fin del hombre, una reciprocidad inane nace de ese principio como el mutuo reflejarse de dos espejos vacíos” (2009, p. 79). Y añade con su feroz denuncia del *not serviam*: “Así principia el evangelio infernal: *Nihil erat in principio et credidit nihil esse deum, et factum est homo, et habitabit in terra, et per hominem omnia facta sunt nihil*” (2009, p. 228).

A este respecto, en *Notas I, nos* nos hace una confesión que revela en él una reacción de aferramiento al asomarse a la nada; también prueba que su “inocencia” respecto a la existencia o no existencia de Dios no es tan total como cabría deducir de ciertos escolios: “Siempre me ha bastado vislumbrar el paisaje de la conciencia desolada, para sentirme arrastrado por un viento de confianza irresistible ante los pies de Dios” (2003, p. 97)

⁷ Véanse también los artículos que, sobre el maestro, se encuentran publicados en el número 314 de la *Revista de la Universidad de Antioquia*.

Inocencia que vemos desmentida de nuevo en *Escolios*, donde unas veces niega, pero otras veces da paso a la confesión de la duda superada: “El creyente sabe como se duda, el incrédulo no sabe como se cree” (2009, p. 299). Antes de forma certera, que hace superfluo cualquier comentario, pues cualquier glosa quita la fuerza o embota la punta de diamante había vuelto a sentenciar “Sólo el tonto sabe claramente por qué cree y por qué duda” (2009, p. 290).

Creo que no se insiste nunca lo suficiente en la importancia de *Notas* para trazar la genealogía de la obra del autor. Bien pudo ser este libro un primer esbozo de un trabajo que luego se desarrollaría, pero a su vez es un texto sincero, donde se alcanzan los temas y su forma. *Notas* fue también el título de los primeros escolios publicados en 1955, en la revista *Mito*, y que en la presentación aparecen como algunos fragmentos aún inéditos del posible volumen segundo de *Notas*. Por lo que se ve que el escolio, fue la denominación, más que la forma, que aceptó don Colacho.

Estas *Notas* son ya escolios luego reproducidos, y en ellos cuestión en la que nos enfocaremos ocupa una posición central. Si tomamos una página de la revista *Mito*, por ejemplo la 213, vemos sucederse los escolios referentes a Dios.

“La verdad es una persona”. / “Lo que redime las cosas es el depender fundamentalmente de la voluntad de Dios”. / “El Dios cristiano es el único Dios autónomo. Toda teología no cristiana limita a Dios. Que Dios sea una voluntad absoluta es la novedad que enseña la teología cristiana, y su originalidad irreductible”; “No amar en cada ser sino su porción divina”. / “Si Dios fuese la conclusión de un raciocinio la necesidad de adorarlo me dejaría erguido en una indiferencia helada. Pero Dios no es solo la substancia de lo que espero sino la substancia de lo que vivo”.

Este último escolio, aunque con ligeras variantes, lo volvió a publicar en *Escolios a un texto implícito*: “Si Dios fuese la conclusión de un raciocinio no sentiría necesidad de adorarlo. Pero Dios no es solo la substancia de lo que espero, sino la substancia de lo que vivo” (2009, p. 115).

Nadie se arrastra con confianza hacia una idea, y menos a los pies de una idea, y por supuesto nadie es arrastrado por un viento, imagen universal de la intervención ajena, superior, divina. Un ser arrastrado que define la situación exacta del creyente, o al menos del creyente a lo Gómez Dávila: “Crear en Dios no es creer en Dios, es no poder no creer en él” (2009, p. 909).

El indicio más significativo de la excepcionalidad de don Colacho, tanto en su situación entre los escritores reaccionarios del siglo XX, como en su lugar único entre

los desengaños, lo encontramos en quien fue indudablemente el mayor de sus comentaristas, para muchos su descubridor para la filosofía académica, Franco Volpi.

A partir de la descripción del italiano, pretendo definir la peculiar posición de nuestro autor: pesimista entre el optimismo cristiano, cristiano y, por lo tanto, amarrado a una fuerte esperanza, entre el conjunto de los autores contemporáneos que Volpi comentaba (autores que compartían los temas sobre los que Gómez Dávila reflexiona).

Volpi, en sus estudios, introduce a Gómez Dávila, tras haber sido uno de los grandes artífices de la “recuperación” de Ernst Jünger, uno de los grandes marginados del siglo XX. Por otra parte, la alabanza más significativa en España de Gómez Dávila se había realizado por Savater, autor él mismo de una tesis sobre Cioran. Si buscásemos en Google los nombres seguidos de estos autores (Nietzsche, Cioran, Jünger, Gómez Dávila), aparecerían las decenas de textos que los relacionan. Disidentes todos, unos reaccionarios o conservatistas, otros nihilistas. Así, en su imprescindible libro *El nihilismo* (2011), Volpi puede, sin forzar en absoluto, comenzar cada capítulo con un escolio de nuestro homenajeado. Es decir, su comentario sirve de pórtico en la edición del libro, realmente de culminación de cada capítulo, para centrar las grandes cuestiones del siglo XX. Lejano en cierta forma, pero cercano a las dudas, tribulaciones e inquietudes de nuestros contemporáneos.

No es aventurado deducir que el lugar donde se siente el vertido de la nada, que se ve detenido por el atravesarse de la sombra de Dios, es la soledad. En su obra, ya citada sobre Borges y Gómez Dávila, *El peso de la palabra*, Amalia Quevedo, vinculada a esta Universidad de La Sabana, se detiene en la soledad, no ya en el sentido de abandono o aislamiento completo, ni tampoco como característica del escritor de culto al que se refiere en otras líneas, Julia Escobar (2015, p. 8), sino como condición de la obra artística y de lo que hemos denominado *la vida auténtica*. Como dice nuestra autora, “Gómez Dávila se prodiga en alabanzas de la soledad ‘Lo que nos enclaustra nos ofrece la posibilidad de ennoblecernos. Aun cuando sea un simple aguacero’” (2007, pp. 75-76). Y precisamente en el bogotano es posible vincular silencio, soledad, obra de arte y Dios: “la obra de arte es un pacto con Dios” (2009, p. 294).

En esta soledad, como de nuevo observa Amalia Quevedo, no solo a través de la voz de Gómez Dávila, sino también de Francisco de Quevedo o de Jorge Luis Borges, el hombre encuentra la lectura y con ella el diálogo: “escucho con mis ojos a los muertos”. También desde esta soledad protegida, el escritor sale hacia el otro y entrega de una soledad a otra lo que tiene que decir. “Verdadero escritor no es el

que nos perora con voz exótica de comensal pintoresco en un encuentro casual, sino el que nos interpela con la voz misma con que nos hablamos en nuestra soledad" (2009, p. 440).

Una voz que se transmite de soledad a soledad: "El hombre no se comunica con otro hombre sino cuando el uno escribe en su soledad y el otro lo lee en la suya". Las conversaciones son o diversión, o estafa, o esgrima" (2009, 1138).

Un pagano que cree en Cristo

Volvemos a nuestro tópico: "Entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios." La sombra a la que nos venimos refiriendo es la del Dios cristiano; pero don Colacho no desdeña el paganismo, heredero de toda una tradición que considera caída en la crisis que define la realidad actual. Aun cuando no pueden ignorarse las diferencias entre Dios y los dioses, sí parece notorio que de unos se pudo pasar a reconocer al otro. En este punto tiene un escolio casi escandaloso para un lector poco atento. Como tantas veces lo enuncia en primera persona, para fijar con precisión su postura personal: "Más que un cristiano, quizá soy un pagano que cree en Cristo" (2009, p. 314). Su peculiaridad es combinada, bueno es decirlo, con una visión estrictamente de Dios como persona concreta y, por lo tanto, con una aproximación cristiana.

De lo primero van dando cuenta una serie de escolios, que relacionan su actitud general y su religiosidad con las bases más profundas de la civilización, y también con lo que se ha venido a llamar la "tradición común". Sabiendo las diferencias que marca la fe, no duda en encontrar paralelos o, mejor, prefiguraciones.

En la moral la cuestión le parece clara: "Ni cristianismo ni paganismo, enseñan éticas altruistas. Tanto la moral cristiana, como la moral pagana, son individualismos éticos, que imponen deberes sociales, tan sólo como medios de nuestra perfección terrestre o de nuestra salvación enigmática" (Escolios I, 79).

Su afirmación en este sentido es absoluta. No concibe su paganismo como una derivación personal, casi una rareza, ni como una opción entre varias. Es la única forma de ser católico de forma consciente: "Sólo es católico cabal el que edifica la catedral de su alma sobre criptas paganas" (2009, p., 188). O bien "El paganismo es el otro Antiguo Testamento de la Iglesia" (2009, p. 224).

Esta atracción de lo antiguo a lo radicalmente nuevo sitúa a Gómez Dávila en toda una tradición que cristianiza todo lo bueno de la historia humana: "Un pensamiento católico no descansa mientras no ordene al coro de los héroes y de los dioses en torno a Cristo" (2009, p. 247).

Probablemente su idea más atrevida, o situada a contracorriente de lo aceptado, y en última instancia de las bases de la reforma protestante, se encuentra en un juicio muy centrado en la realidad de la década de los sesenta: “El catolicismo languidece cuando rehúsa nutrirse de substancia pagana. Los convidados declinan la invitación al festín celeste cuando los advierten que el Walhalla no lo prefigura” (Escolios I, p. 311). O como afirma refiriéndose a Dios: “El cristianismo completa el paganismo agregando al temor a lo divino la confianza en Dios” (Nuevos II, p. 1248).

De ahí un concepto de *revelación* que sí parece alejarlo de un cierto fideísmo, nota que le ha puesto en buena medida una parte de la interpretación polaca, aunque es negada desde luego por otros autores.⁸ “El concepto de revelación no excluye la pre-existencia de nociones similares o idénticas a las nociones reveladas. / La revelación no consiste tanto en enseñar una noción nueva como en autenticar una existente” (2009, p. 84). Autenticación que vemos, a mi entender, en la referencia a las criptas paganas. Su aprecio pagano no debe pues confundirnos. Del paganismo final no tiene buena opinión, especialmente del estoicismo, pues sitúa en la evolución “filosófica” pagana dos de los males que nos aquejan. Uno es el intelectualismo. El otro, al que dedica muchos de sus más agudos escolios, es el moralismo. “La tentación del paganismo no es la inmoralidad sino la moralidad. Un pagano incrédulo inventó la ética” (2009, p. 232).

En este punto, cierto neopaganismo new age no podría sino provocar su más firme rechazo: “No hay tontería en que el hombre moderno no sea capaz de creer, siempre que eluda creer en Cristo” (2009, 338). De ahí su afirmación, tan sorprendente en un mundo como el de los cincuenta y los sesenta, que se había lanzado a la moralización: “La ética entusiasma al incrédulo, mientras que el creyente mansamente se resigna a la moral” (2009, p. 304).

No es sencillo, en la época de la reducción de la religión —cualquier religión— al papel subalterno de “proporcionar” valores morales para sostener el orden social, entender el papel secundario que tiene la ética en cualquier espíritu religioso, en el estricto sentido de la palabra. Ni qué decir tiene que esta pérdida del verdadero papel subalterno de la ética afecta no solo al pensamiento laico, sino que está vinculado a buena parte del *aggiornamento* religioso.

Su agudeza resalta en nosotros, que hemos visto justificar los lugares de culto por su “valor artístico” o que vemos encubrir la Salvación bajo el alineamiento en

8 La respuesta se encuentra en el trabajo “En torno al fideísmo. La cuestión de las pruebas de la existencia de Dios y la orientación intelectual de Nicolás Gómez Dávila”. En *Nicolasowi Gómezewi Dávili w stulecie urodzin*. Varsovia: Furta Sacra (pp. 71ss).

la labor humanitaria detrás de Unicef, la Cruz Roja o Greenpeace: “Ni la religión se originó en la urgencia de asegurar la solidaridad social, ni las catedrales fueron construidas para fomentar el turismo” (2009, p. 84).

Nuestro autor, en este sentido, se muestra especialmente ácido con los teólogos que trasladan a Dios las condiciones subalternas del demiurgo platónico. A esto dedica este escolio, que casi ha permanecido como una de esas notas que publicó en la década de los cincuenta. Si Gómez Dávila, prodigio de concisión, no pudo decirlo de forma más breve, no seremos nosotros quienes nos atrevamos a aligerar la cita:

El Dios de ciertos teólogos católicos es esperar un heredero opulento platónico. Aunque implícitamente profesen la creación ex nihilo, estos teólogos reintroducen en su esquema cosmogónico una materia prima, pues someten a pautas extrínsecas al alfarero divino, afirmando que Dios quiere el bien porque es bien, es lugar de enseñar que es bien porque Dios lo quiere.

Estos teólogos exigen una estructura de razones, de valores, de principios frente a un Dios sojuzgado. Para una teología semejante el creador es un demiurgo servil.

Ese Dios obediente a normas éticas, como un moralista agnóstico, no es el Dios de la retama israelita, no de la teología trinitaria.

Tanto las metáforas bíblicas como los conceptos patrísticos sólo tratan de exponer la omnipotencia de Dios. El motivo que acuerda allí las intervenciones caprichosas es el mismo que erige la economía trinitaria.

El Dios insondable es que le absorbe en sí mismo la razón que ordena y obra, el soplo que vivifica y sustenta. Cuando logos y pneuma se integran en la trascendencia inefable, el Yahveh judaico extiende su omnipotencia en el dogma cristiano. (2009, p. 376)

De la insuficiencia de la moral, y de su oposición al moralismo, da cuenta en toda una sucesión de escolios. Como ética y desacralización, “la ética es la primera etapa de la desacralización del universo” (2009, p. 108). Igualmente, al evitar toda explicación moralista de la existencia de Dios y, de paso, golpear con fuerza a la base del iusnaturalismo y el *etiamsi daremus*: “Lejos de garantizar a Dios, la ética no tiene suficiente autonomía para garantizarse a sí misma” (2009, p. 140).

Y, por supuesto, carga contra la reducción del cristianismo a “moral evangélica” (aunque creo que no se refiere al “proyecto ilustrado”, sino a la patulea con la que se enfrentó en las décadas de los sesenta y setenta): “Cierta modo de hablar de la ‘moral evangélica’ delata inmediatamente al ateo” (2009, p. 239). Sobre la personalidad de Dios, la afirmación más contundente, de indudable raíz joanista, es la breve sentencia “La verdad es persona” (2009, p. 112).

Son numerosas las pruebas de su clara advertencia de la radical fisura que ha realizado la Redención, hasta el extremo de afirmar con contundencia que “El santo no es un tipo distinto de hombre, sino una nueva especie humana” (2009, p. 358). Pero el santo, la nueva especie de hombre, no debe su situación a su esfuerzo de “purificación”. Como buen agustiniano, siempre está atento don Nicolás Gómez a la fuerza de la gracia, y, en este caso con la paradoja, juega con una de sus favoritas: la injusticia de Dios. Ya avisaba en *Notas*: “El pelagianismo es insostenible, y en todas partes vemos triunfar las injusticias de la gracia” (2003, p. 75).

Realismo gomezdaviliano y pesimismo nihilista

Hemos centrado nuestra comunicación en ver la diferencia entre una actitud gomezdaviliana, realista respecto al hombre, y por lo tanto pesimista, y el pesimismo (o el optimismo reconstructor que frente a él reacciona) que se encuentra en el espíritu del tiempo. Nuestro lema repetido es, en este sentido, revelador: Dios, o más bien su sombra, apenas se atraviesan entre el hombre y la nada. En principio, un asidero que no invita al optimismo. Por somero que sea el escrutinio al que sometamos la obra gomezdaviliana, estará justificado que el autor tenga una bien ganada fama de pesimista.

Algunos escolios serían en extremo indicativos. Comenzaré invocando un juicio radical, sentencioso y sin alternativas: “toda vida es un experimento fracasado” (2009, p. 325) Es difícil encontrar un juicio más firme y a la vez más alejado del progresismo imperante o de la literatura del final feliz. En todo caso, todos autores afines al pesimismo niegan la posibilidad del progreso y, en general, de toda mejora en el campo específico en el que se hace valer. En este punto, la ironía vuelve de nuevo en nuestro autor: “El progreso es el castigo que nos escogió Dios”.

Sobre la crítica al progreso, Jünger (1998, p. 20) había dado una explicación más “circular”, pero igualmente divergente de la interpretación lineal de la historia o del progreso del universo:

Para mí se trata de un antropomorfismo con el que el hombre moderno ha intentado leer la historia. Un sucedáneo de la idea del “espíritu del mundo”. Hay que tomar distancia respecto de él y observar, más bien, el universo y su historia desde el punto de vista del principio de la conservación de la energía.

Sobre los supuestos triunfos, en *Notas* había sentenciado, en un auténtico pre escolio: “Todo triunfo que se prolonga culmina con un fracaso, y sólo ignora el horror de sobrevivir a su hora sideral quien muere en la meridiana exaltación de su victoria” (2003, p. 106).

En *Textos*, al referirse a la conciencia humana, había vinculado de nuevo la condición del hombre con el fracaso: “Oscilando ente la decepción y la quimera, entre la privación invencible y la posesión nugatoria, el acto humano no tiene plenitud. Lo imposible que nos seduce, nos repele; lo posible que nos espera, nos hastía. La condición del hombre es el fracaso” (2010, p. 28).

En muy acertadas páginas, Amalia Quevedo ha vinculado esta conciencia del fracaso con la soledad y la gloria adquirida:

Es notable que, en todos estos detractores de la gloria, reconozcamos precisamente a hombres célebres. Son ellos los únicos que verdaderamente saben lo que es la gloria, sin dejarse engañar por vanos espejismos. [...] “La gloria —corroborada por Borges— es una incompreensión y quizá la peor. [...] “Tan sólo una gloria injustamente adquirida es cosa más vana que una gloria adquirida justamente”, confirma Gómez Dávila. (2007, p. 79)

Quien intima con la lectura de Gómez Dávila sabe que ese duro juicio no conlleva jamás la desesperación del autor y, mucho menos, la renuncia a la existencia, ni tampoco se traduce en la maldición de esta. Todo lo contrario ocurre con el Cioran, que se expresa en *Des larmes et de Saints*: “*Pardonnerai-je jamais a la terre de m’avoir compte parmi les siens a titre d’intrus seulement?*” (1995, p. 330).

Sorprendentemente, o quizá, por el contrario, de forma natural, vemos en todos estos pesimistas una profunda dimensión religiosa, privada de la falsa adoración de la religión de la humanidad. Espíritus que se atraen en la dimensión más humana. “Lo que no es religioso, no es interesante” (2009, p. 103).

Admitamos pues que estamos ante un pesimista, sí, un pesimista distinto del que encontraríamos al fijarnos en la literatura y la filosofía más estrictamente contemporáneas. Nunca supera la posición irónica ante el hombre y lo humano; nunca pretende una reconstrucción después del esfuerzo genealógico, tal como se atribuye a Nietzsche, que reclamaba para sí una absoluta excepcionalidad, una división del

tiempo como no se veía desde hacía dos mil años, o incluso un poco más cuando se produjo el error de contemporáneas. Tampoco pretende don Colacho una mera comprensión del nihilismo que nos atenaza, una comprensión completa que sirviera para superarlo, quien sabe en el futuro, tal como se dice de Heidegger; menos aún, cae nuestro autor en la angustia, en la náusea de los existencialistas. Más bien lo veríamos situado en el desengaño, si este se ha producido, de los barrocos. Presente en Montaigne, o hasta en Tucídides, pero lejos aún de un Emil Cioran o de un Albert Caraco.

El autor alemán Ernst Jünger, uno de los grandes que siempre apreció la aforística y ha ensalzado la brevilocuencia, en su genial caracterización del nihilismo, había descrito y definido las diferencias entre el optimismo, el pesimismo y el derrotismo. Y esa caracterización nos sirve para situar a Gómez Dávila en contraposición con cualquiera de las tres posturas descritas por Ernst Jünger.

Podríamos adelantar aquí la tesis con la que pretendemos concluir (algo demasiado explícito y, yo diría, poco gomezdaviliano): la divergencia se sustenta siempre en la “sombra de Dios”. Una presencia de la que parece que Gómez Dávila no había dudado nunca, situándole en el escuadrón de los hombres afortunados, al que me gustaría haber pertenecido. “La única cosa de la que nunca he dudado: la existencia de Dios”. Sombra de Dios que se proyecta, sin duda, en la mención del Salmo 73 por parte de Ernst Jünger en “Jardines y carreteras”, primera parte del primer tomo de sus memorias; salmo que parecía resonar en aquel frente de drôle de guerre:

¿Quién hay para mí en los cielos?
Estando contigo, nada deseo en la tierra.
Mi carne y mi corazón se consumen,
pero la Roca de mi corazón y mi lote
es Dios para siempre.
Es cierto: los que se alejan de Ti se pierden;
aniquilas a todo lo que reniega de Ti.

Mención religiosa que fue firmemente rechazada por los nihilistas que dirigían Alemania hacia el desastre, aún en el año de la supuesta gran victoria de 1940. Tal fue la reacción de esa forma nueva de ver al soldado que trasluce Ernst Jünger en su diario —alejado del entusiasmo transformador de *Tempestades de acero*—, que la cita del salmo, que en apariencia era inocente, fue prohibida en las sucesivas ediciones

de la obra, e incluso se silenció al autor con el tradicional procedimiento de negar papel para la publicación de sus libros.⁹

Respecto al papel de la Biblia en aquellos momentos oscuros, advierte de nuevo el alemán:

Y una vez más ha demostrado ser la Biblia el libro de los libros, profética también para nuestro tiempo; y no sólo profética, sino asimismo consoladora en grado sumo y, por tal, el manual de todo saber, un manual que ha vuelto a hacer compañía a innumerables personas durante su paso por el mundo del horror. (2005, p. 11)

Sorprende el temor totalitario ante la mera mención, por parte de un gran combatiente de la Primera Gran Guerra, de un salmo que se interpretaba como una petición a Dios de una derrota del III Reich.¹⁰ Salmo que parece que subyace también al escolio que comentamos, pues hay una coincidencia admirable en quienes tratan los mismos temas. Escolio que, como decíamos, contiene dos constantes en nuestro autor: el escepticismo sistemático y la fe en Dios y solo en Dios.

La vuelta de Jünger sobre la Biblia leída dos veces durante la Segunda Guerra Mundial, mostraría un espíritu religioso, en contraste con la irreligiosidad en la que, en buena medida, se formó el escritor de Heidelberg. No significa, claro está, que ese espíritu religioso, no propiamente pagano, sino poscristiano, se acercase al cristianismo. La lectura de la Biblia es, por un lado, cultural, y, por el otro, para despertar una espiritualidad personal. Lo expresa en la entrevista de Volpi, tantas veces citada:

Cuando se publicaron los diarios hubo quienes interpretaron esa frecuentación mía de la Biblia como el indicio de una conversión. Otros, en cambio, dado que yo leía unos textos sacros como una obra literaria, me consideraron un neopagano. Mi familia era de religión evangélica, pero mi padre que era un químico, era un perfecto ateo, un darwinista. Cuando yo era joven me gustaban mucho las discusiones que teníamos con él a la hora de comer: a menudo el tema eran los nuevos descubrimientos y los constantes, asombrosos progresos de la Ciencia, y estaban en sintonía con el clima

9 Al respecto, véase la nota introductoria de Andrés Sánchez Pascual a la edición española de Jünger, E. (2005). Radiaciones. *Diarios de la Segunda Guerra Mundial (1939-1943) (T. 1)*. Barcelona: Tusquets.

10 El texto no puede ser más inocente en apariencia: "En la mañana de este día, en que se ha celebrado mi cuadragésimo quinto cumpleaños ha brillado un hermoso sol en el despejado bosquecillo de chopos. Rehm ha sido, como siempre, el primero en entrar a la barraca a felicitarme y ha dejado encima de la mesa unas flores y unas naranjas. Luego me he vestido y delante de la ventana abierta he leído el Salmo 73" (2005, p. 109).

general de aquellos años marcados por la visión optimista del progreso que alimentaban los sueños e ilusiones del mundo burgués de la Belle Epoque, pero al que ya desde entonces la juventud alemana empezaba a oponerse. Por lo que me atañe, al igual que mi padre me siento incapaz de adherirme a una confesión o a una religión positiva, pero a través de mi visión del acaecer cósmico estoy convencido de haber madurado con el tiempo un justo sentido de lo sacro. (Jünger, 1998, p. 98)

El optimismo, de raíz nietzscheana, y que se encuentra en grave crisis hacia las décadas de los cuarenta y cincuenta, es definido por Ernst Jünger como una actitud que

[...] puede alcanzar estrados en los que el futuro dormita y es fecundado. En este caso se alcanza como un saber que alcanza más profundamente que la fuerza de los hechos —que que incluso puede producir hechos—. Su centro de gravedad reside más en el carácter que en el mundo. Hay que apreciar en sí un optimismo así fundado, en la medida en que tiene que infundir en su detentador la voluntad, la esperanza y también la perspectiva, de permanecer firme en el cambio de la historia y sus peligros. Va mucho en ello. (2010, p. 18)

Es la actitud del nihilismo positivo y reconstructor, descrito siempre en tercera persona por Gómez Dávila. No es la posición del emboscado de Jünger, sino más bien la de quienes han creado la crisis de los treinta, que también definía Camus en *El hombre rebelde*.¹¹ Su labor prometeica es la cara individual de la religión democrática:

Arrebatados por el noble empeño de restituir al hombre su dignidad perdida, la tosca realidad cotidiana los ofende y el insolente desdén de la existencia los humilla. Ávidos de promesas y de augurios, su vehemencia infringe las quietas leyes de la vida. El suelo en que se apoyan les parece el perverso estorbo de sus sueños. El delirio de una perfección absoluta y terrestre los empuja a irascibles rebeldías. La ambigüedad irreverente de la vida desata la ferocidad de su corazón pueril y compasivo. Incapaces de

11 Descrita por Albert Camus así: “No hay, por lo tanto, en este universo, razón alguna para imaginar el final de la historia. Este es, no obstante, la única justificación de los sacrificios exigidos, en nombre del marxismo, a la humanidad. Peor no tiene otro fundamento razonable que una petición de principio que introduce en la historia, reino que se pretendía único y suficiente, un valor ajeno a la historia. Como ese valor es, al mismo tiempo, ajeno a la moral, no es propiamente hablando un valor sobre la base del cual se pueda regular su conducta, es un dogma sin fundamento que se puede apropiarse en el movimiento desesperado de un pensamiento que se ahoga en la soledad o de nihilismo, o que será impuesto por aquellos a quienes beneficia el dogma. El fin de la historia no es un valor de ejemplo y perfeccionamiento. Es un principio de arbitrariedad y de terror” [1996, p. 264].

proceder con desconfianza precavida, con irónica paciencia, consideran la corrupción del mundo intolerable y fortuita. (2010, p. 40)

Esta actitud tiene su efecto: el conjunto de elementos que hacen del mundo contemporáneo insoportable para don Nicolás. En la labor reconstructora han destruido lo que con cotidiano afán levantan los siglos: “Afanosos, así, de transformarlo para devolverle su hipotético esplendor primero, sólo consiguen derrumbar el frágil edificio que la paciencia sometida de otros hombres labró algún día en la estéril substancia de la condición humana” (2010, p. 40).

En Jünger, el pesimismo está fuertemente vinculado a la técnica, es decir, a la observación del resultado de la técnica en el hombre, en especial a través de su fuerza destructiva. Pero al volver sobre sus escritos, ya en la ancianidad, Jünger distingue entre el efecto tras la Primera Guerra Mundial, y el efecto tras la Segunda. Pese a la existencia de una literatura sobre la decadencia o el eterno retorno (véase a Spengler), los jóvenes, tras la Primera Guerra Mundial, mantenían una actitud tecnicista. Así, en la entrevista con Volpi y Gnoli, refiriéndose a Spengler, recuerda:

Lo que esta visión de la historia y su *Kulturpessimismus* produjeron en nosotros no fue, sin embargo, una actitud crepuscular. Nosotros, los jóvenes, no nos podíamos permitir una *décadence* como la que a finales del siglo XIX se había permitido la generación francesa de Huysmans. La fatiga del anochecer del anochecer es saludable, pero antes del mediodía es preocupante.

Además era también una cuestión de carácter. Las visiones apocalípticas que suscitó el paso del cometa Halley en 1910, y más aún el naufragio del Titanic dos años después, en vez de tener un efecto deprimente encendieron nuestra fantasía. Nuestra actitud era la de quien quería reconocer con mirada desencantada la nueva realidad de la técnica y del trabajo y tomar parte en ella sin añoranzas nostálgicas ni proyecciones apocalípticas... En la hoguera del crepúsculo anunciado por Spengler lo que yo vi erguirse en toda su potencia [fue] la figura del trabajador. Fue la segunda guerra mundial la que nos hizo descender a las profundidades del Mälström, al vórtice del nihilismo” (1998, pp. 19-20).

Ciertamente cabe también un sarcasmo sobre el propio pesimismo, como el que se permite Cioran a costa del suicidio, que hace observar que su “pesimismo” supera cualquier ilusión nietzscheana: “*Ne se suicident que les optimistes, les optimistes qui ne peuvent plus l’être. Les autres, n’ayant aucune raison de vivre, porqui en aurient-ils de mourir?*” (1995, pp. 783-784).

Don Nicolás desconfía del sistema y, por eso, tiende muchas veces a desconcertarnos: “El suicidio en ciertas épocas no es gesto de soberbia, sino último recurso para no capitular ante el demonio. Siempre se trata de suicidio cuando algo auténtico muere” (2009, p. 153).

Como precedente de estos dos autores, ya Fernando Pessoa había expresado, con precisión inigualable, el esfuerzo que se requiere incluso para ser pesimista. Esfuerzo que, en la línea de Cioran, entiende que no merece la pena: “No es este el concepto de los pesimistas, como el de Vigny, para quien la vida es una cadena, donde él trenzaba paja para distraerse. Ser pesimista es tomar cada cosa como algo trágico, y esa actitud es una exageración y una incomodidad” (2013, p. 17).

En este aspecto, Jünger también vuelve a la actitud “heroica” una actitud que sería difícil encontrar en Gómez Dávila, precisamente por su fe. Cuando Jünger define el pesimismo, busca ejemplos cercanos a los intereses de Gómez Dávila, al caracterizar a Burckhardt como el verdadero pesimista, o al advertir que esta forma verdadera puede romper en optimismo, tal como sucede en Bernanos (de nuevo la sombra de Dios). En palabras de Jünger:

No hay que ver al pesimismo como contradictorio respecto a este optimismo. La catástrofe está rodeada de corrientes pesimistas, en particular de corrientes pesimistas culturales. El pesimismo puede manifestarse (como en Burckhardt) como aversión a lo que se ve venir, y entonces se vuelven los ojos a imágenes más bellas, aunque pasadas. Entonces hay conversiones repentinas al optimismo, y como en Bernanos, la luz resplandece cuando se ha vuelto completamente oscuro. La absoluta superioridad del enemigo se vuelve precisamente en contra de él. En fin, existe el pesimismo, que aunque sabe que el nivel bajó, también cree posible la grandeza sobre la nueva superficie y, en particular, concede valor a la perseverancia, a mantener el puesto perdido. En esto radica el mérito de Spengler. (p. 19)

Lo que critica Jünger con violencia es el derrotismo, que es cuando el pesimismo deja paso al pánico nihilista, que paraliza e impide toda actitud digna. La distancia irónica de don Colacho le sitúa en las antípodas de este derrotismo, contrapuesto al pesimismo. A juicio de Jünger,

[...] hoy esta extremadamente extendido. Ya no se tiene nada que oponer a lo que se ve llegar, ni en valores ni en fuerza exterior. En ese temple de ánimo el pánico no encuentra ninguna resistencia; se extiende como un torbellino. La maldad del enemigo, lo horroroso de los medios, parece aumentar en la misma

medida en que crece la debilidad en el hombre. En último término, le rodea el terror como un elemento. En esa situación, le desmoraliza el rumor nihilista, le prepara para la caída. El miedo le agarra con avidez, engrosándolo de manera desmesurada, lo honroso va constantemente de cacería tras él. (pp. 19-20)

Es probable que don Colacho destile estas y otras lecturas cuando sentencia: “El optimismo es la adulteración de la esperanza. / El pesimismo su posesión viril.” (2009, p. 149). Y manifiesta el límite de sus anhelos terrestres: “La Tierra no será nunca un paraíso pero quizá se pudiera evitar que siga aproximándose a una imitación cursi del infierno” (2009, p. 1158).

La que hemos denominado, en general, “actitud heroica”, que busca superar el nihilismo sin la esperanza religiosa, aparece también en el rebelde “del medio día” que con tan exactitud describe Camus en un intento (quizá desesperado), intento que acabó contra un árbol, como tantas pretensiones desesperadas: “En el medio día del pensamiento, el rebelde rechaza así la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes. Elegimos Ítaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primer y último amor” (1996, p. 357).¹²

El nihilismo final, tal como lo encontramos descrito en un Cioran, se hace pocas ilusiones sobre el hombre. Su descripción es muchas veces de un agudo antihumanismo, superado el momento en el que el nihilismo parecía exaltar al hombre futuro. El antihumanismo de Cioran es nuevamente demoledor en *Le crepuscule des pensées*: “Si j’étais Dieu, je me ferais n’importe quoi, sauf homme. Comme Jesus serait grand s’il était un peu plus misanthrope” (1995 p. 388).

Entre la desconfianza radical en el hombre que relata Cioran, con inigualables páginas, y la esperanza en Dios, Jünger y Camus formarían un tercer género, alejado del optimismo reconstructor y más cerca de ciertas lecturas de raíz nietzscheana: una actitud tras los engaños de la segunda gran guerra, de los regímenes que la precedieron y siguieron, y del clima intelectual en el que les tocó vivir (mucho más tiempo al primero que al segundo).

En este contexto, Jünger define la figura del *emboscado*, su peculiar relación con la técnica y su posición casi de espectador ante la realidad. La ruptura es menor, desde

12 Antes explica que el rechazo de la divinidad es precisamente el rechazo a que el hombre se haga Dios: “A falta de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado: esos dioses tienen los ojos reventados. Kalayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rehúsan el poder ilimitado de dar muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y morir, y para ser hombre hay que negarse a ser dios”.

mi punto de vista, que la que preconiza Gómez Dávila en el reaccionario auténtico, cuyo enfrentamiento es más radical, aunque tampoco es frontal. No parece que haya juego posible para el enfrentamiento frontal, menos en unos autores que son muy literarios y poco filosóficos. Aquí quizá pudiéramos entender la clave de estos solitarios que tanto enseñan, precisamente porque no quieren enseñar nada. También podríamos ver aquí una pista hacia la crítica de la democracia auténtica, no tanto en la clave de Dios, más gomezdaviliana, sino en su efecto sobre el solitario, el emboscado, el hombre consciente:

Son dos experiencias que obedecen al principio de la lucha de los contrarios: cuanto más se radicaliza un extremo, tanto más emerge el opuesto. En rigor, desde el punto de vista del Anarca, del gran Solitario, totalitarismo y democracia de masas no tiene mucha diferencia. El Anarca vive en los intersticios de la sociedad, la realidad que lo rodea en el fondo le resultaba indiferente, vuelve a encontrar su identidad. En cualquier caso es recomendable la frialdad: sobre un pantano helado se avanza con más seguridad y rapidez. (Jünger, 1998, p. 108)

El vivir sereno

Lo que hemos pretendido en este escrito es algo bien distinto de la mera caracterización negativa del mundo moderno. Aun cuando reconozco que solo por la agudeza de la diatriba ya merecería la pena la lectura de la obra gomezdaviliana, hemos buscado, más bien, las claves afirmativas del pensamiento del autor. Pretendemos encontrar la razón de la divergencia de don Colacho respecto al pesimismo moderno; si se quiere, la razón última de su serenidad, pues frente a otros autores escoliastas actuales, este es el rasgo más distintivo del maestro. En definitiva, pienso que no es solo la fortuna personal o la familia lograda lo que aleja a Gómez Dávila de Cioran, al contrario, hay algo concreto que da razón de su peculiar actitud vital.

He pretendido, para no caer en la mera genealogía de lo que acontece, de las ideas que nos dominan, situarme sobre la deconstrucción, para acercarme al ancla que convierte a don Colacho en un autor tan extraordinario. Por supuesto, en sus escolios había sido feroz en esta labor genealógica: "Este siglo se hunde lentamente en un pantano de esperma y mierda. Cuando manipule los acontecimientos actuales, el historiador futuro deberá ponerse guantes" (Escolios I. Esa agresividad no cede ante la de Cioran o Caraco, sin embargo, está dotada de una fuerte ironía que surge de su espíritu singular. Aun cuando su definición de *ironía* tampoco es muy complaciente

“La ironía transforma en benevolencia el odio impotente” (2009, p. , 108), lo cierto es que le da una gran distancia y le permite no traslucir la amargura que encontramos en otro católico excepcional y escéptico del siglo XX, como Evelyn Waugh.¹³

Don Colacho, en efecto, duda de sus propias posibilidades, de sí mismo, tanto en el aspecto literario, como en su moralidad o en su pensamiento. Su juicio sobre nuestros congéneres es severísimo y también sobre la cultura contemporánea. Pero en él no está la angustia que encontramos en el existencialismo antes citado. No es posible rastrear lo que describe Jünger en Heidegger (1998, p. 106):

Heidegger da en la Diana. La angustia es un estado de ánimo totalmente particular, indeterminado. Cuando llega se le percibe en todas partes, y sin embargo es imposible localizarla en un sitio exacto. Si, tal vez es el estado de ánimo fundamental del hombre, ese extraño ser que atraviesa el tiempo y en su lucha contra la Nada ha de hacer frente a dos pruebas inevitables: la de la duda y la del dolor.

Esto es lo que define el carácter de Nicolás Gómez Dávila, esa melancolía del tiempo pasado, es decir, esa actitud del reaccionario que vemos en algunos literatos como Tolkien o Waugh y que nunca genera desesperación. Hay una enorme serenidad que no debe confundirse con la actitud estoica, que tanto criticaba, ni tampoco con el alzarse solo en medio de la tormenta del héroe sobre la línea, tal como describe Ernst Jünger, primero en *Tempestades de Acero* y, luego, en *Sobre la línea* (2010). Esa serenidad nuestro autor la define de la siguiente forma: “La serenidad es el estado de ánimo del que encargo a Dios, de una vez por todas, de todas las cosas” (Nuevos 2, 1166. Lo que a nuestro parecer remite al poema de Santa Teresa de Jesús:

Nada te turbe, /nada te espante,
todo se pasa, /Dios no se muda,
la paciencia /todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene /nada le falta.
¡Sólo Dios basta!

13 Creo que la enorme distancia entre lo intentado y lo logrado, sobre la destrucción por el mundo de las buenas intenciones, incluso para acudir a una guerra, se expresan de forma inigualable en la trilogía de La espada del honor y, especialmente, Guy Crouchback. Véase también el diálogo del último capítulo de *Unconditional Surrender*: “Is there any place that is free from evil?": “It is too simple to say that only the nazis wanted war. These communitis wanted is too. It was the only way in which they could come to power. Many of my people wanted it, to be revenged on the germans, to hasten the creation of the national state. It seems to me there was a will to war, a death wish, everywhere. Even good men though their manhood by killing and being killed. They would accept hardships in recompense for having been selfish and lazy. Danger justified privilege. I knew Italians —not very many perhaps— who felt this. Were there none in England?” (Waugh, 1984, p. 566).

Dios es, por lo tanto, la explicación del mirar sereno de don Colacho. Un mirar sereno peculiar, pues parte precisamente de un fiero desengaño frente al mundo: “Contra el infortunio quizá basten el humor, el ingenio, el carácter ¿pero cómo consolarnos, sin Dios, de la insuficiencia de nuestras dichas?” (2009, p. 231).

De nuevo, ecos de Agustín, al comienzo de *Las Confesiones*: “Con todo quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le incitas para que le agrade alabarte, porque nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti” (2007).

Vemos así explicada la distancia del mundo y el afecto a Dios. También la superioridad que mantiene nuestro autor respecto a los que caen en los sucesivos desencantos que marcan la edad más contemporánea. En esta actitud agustiniana surge la madurez: “La madurez de espíritu comienza cuando dejamos de sentirnos encargados del mundo” (2009, p. 71).

Sabemos que don Colacho nunca oculta sus lecturas. Inscrito en una tradición, sigue los diversos jalones de aquella, a través los textos implícitos a los que se remite. De ahí que Agustín trasluzca tras toda la monumental obra del bogotano. Y con el santo, recuerda la radical oposición, mantenida hasta el fin de los tiempos, su culminación, entre las dos ciudades, definidas por los dos amores contrapuestos. “*Amor Dei usque ad contemplum sui. / Amor sui usque ad contemplum Dei*” (San Agustín, 2006, cap. 28, Libro 14).

Se resuelve también en clave agustiniana la necesidad de creer para entender, o si se quiere, el camino que marca la creencia como clave de interpretación de la realidad. Voegelin, en un sentido general, y sin referirse a la fe concreta, lo había dicho en su correspondencia, a veces polémica, con Leo Strauss: “Respecto a la relación entre la ciencia (en especial la metafísica) y la revelación, me parece que, en principio, Agustín ha mostrado el camino. El conocimiento revelado es, en la formación del conocimiento humano, el conocimiento de lo previamente dado a la percepción” (2009, p. 122). Y como Gómez Dávila cita en la segunda parte de un esolío, “*Credo ut intelligam* es el epígrafe de todo tratado de metodología cualquiera” (2009, p. 366).

Pero de nuevo don Colacho nos guía y, lejos de sustituir este pesimismo por alguna fuerza optimista, nos da la clave del verdadero valor del hombre; reaparece la sombra de Dios: “El hombre solamente es importante si es verdad que un Dios ha muerto por él” (Sucesivos, p. 1309). Y la correspondencia es exigida en otro esolío, crítico como todos con la condición humana, pero esperanzado en una forma muy

cristiana en esa misma crítica: “Ser capaces de amar algo distinto de Dios demuestra nuestra mediocridad indeleble” (2009, p. 127).

Nos da entonces una clave de su posible “ingenuidad”, en el sentido romano del que nunca ha sido esclavo. Ya vimos que esa “ingenuidad” no excluye el asomarse al vacío, pero tampoco excluye algunos tipos de duda. Siguiendo en esto al Lewis de *Una pena en observación* (1961), teme o quizá describe el temor de que a Dios no le importemos. Creo que Lewis le da un matiz de tentación de indiferencia, casi culpa de Dios, que no aparece ni mucho menos en el escolio de nuestro autor: “Lo difícil no es creer en Dios sino creer que le importemos” (2009, p. 891). O como de forma íntima indica el fundador de esta Universidad de La Sabana en Forja: “Cristo ha padecido por ti y para ti, para arrancarte de la esclavitud del pecado y de la imperfección” (Escrivá de Balaguer, 1987, pto. 14).

Creo que a veces no se presta atención a la importancia del eros en un autor tan explícitamente platónico. No puede, en otro sentido, obviarse la relación que don Colacho establece entre el conocimiento del mundo y el amor de Dios, y la especial correspondencia entre amor humano y amor de Dios. Algunos escolios son muy expresivos. En *Notas* fue preciso en este auténtico preescolio: “Amar es ver a un ser como Dios lo ve” (2003, p. 350); o en la misma línea: “Amar es comprender la razón que tuvo Dios para crear a lo que amamos” (2009, p. 217).

Y así el amor nos da el verdadero acceso a la realidad: “Las cosas adquieren su significado cuando las columbramos en su situación divina tales como son para Dios. Es decir, como son en realidad; porque la realidad no es más que la referencia de las cosas a Dios” (2003, p. 53).

La serenidad aportada por la religión, sin embargo, es más compleja de lo que le pudiera parecer al no creyente, que toma al cristiano en particular, o al hombre religioso en general, por un consumidor de cuentos más o menos piadosos. Esa imagen distorsionada del escéptico respecto a lo que aporta la religión es así mostrada: “El incrédulo se imagina que la religión pretende dar soluciones, mientras el creyente sabe que sólo promete multiplicar enigmas” (2009, p. 310).

Gómez Dávila comienza así mostrando la propia paradoja del interrogarse religioso: “Dar una respuesta religiosa al enigma del mundo es menos seguro indicio de religiosidad que afrontarlo con una interrogación religiosa” (2009, p. 307). Y, por supuesto, alcanzada la religión, todo se complica, creo que precisamente por la complicación de lo real: “La religión no explica nada sino lo complica todo” (2009, p. 286). Por esto el denominado “consuelo de la religión”, más que despertar el desconsuelo de nuestro autor, produce en él la reacción enérgica que ocasiona toda

reducción simplificadora, toda máscara encubridora. Gómez Dávila ha pasado por Nietzsche y es muy difícil confundirle:

Pregonar el consuelo de la religión es gesto de feuerbachiano clandestino. / Dios no es sustituto de placeres presentes, de apetitos sobrenados, de codicias incumplidas. Dios es la presencia invisible que corona la plenitud terrestre más colmada, el éxtasis más alto de la dicha más ebria, la hermosura en que florece la hermosura. / Dios no es la compensación inane de la realidad perdida, sino el horizonte que circunda las cumbres de la realidad conquistada. (2009, p. 191).

Hemos visto la nada y el viento que arrastra al hombre a los pies de Dios, hemos visto el pesimismo atemperado, la esperanza adulta, el alejamiento del nihilismo e incluso de la confianza en el mundo. Esta querría ser mi conclusión, pero no puedo obviar que don Nicolás Gómez hace muchas veces de la derrota una actitud ética y estética. En este punto, mantiene la posición del reaccionario literario, semejante en cierta forma al Valle-Inclán de las sonatas: "El fracaso del cristianismo es doctrina cristiana" (2009, p. 194). Incluso juega con su inevitabilidad en la trayectoria de toda una vida, por lo que habría que prepararse para ella o morir a tiempo.

Pocas veces hemos leído un texto tan preciso y revelador como este, donde el texto implícito puede rastrearse también en la contemplación de la vida. En *Notas*, afirma: "Todo triunfo que se prolongue culmina con un fracaso, y solo ignora el horror de sobrevivir a su hora sideral quien muere en la meridiana exaltación de su victoria" (2003, p. 106). Cortés Bolívar, Napoleón, Cesar, Gonzalo Fernández de Córdoba, Pompeyo, todos nos dan razones para justificar la posición gomezdaviliana. Solo algún gran sufriente como Dostoievski tuvo la fortuna de ver alborear su triunfo tras una vida de fracasos.

En esta estética de la derrota (como diría don Nicolás, "Siempre hay Termópilas en donde morir" (2009, p. 907), inevitable desde un punto de vista inmanente, a veces parece como si don Colacho se acercase a las posiciones que hemos descrito en un Jünger.

Es peculiaridad de don Colacho su nulo afán apologético, aunque se podría dudar de la sinceridad de quien niega la voluntad de convencer y se lanza, aunque sea discretamente, a la publicación. En el tema de Dios vuelve a manifestarse con aparente claridad meridiana: "No hablo de Dios para convertir a nadie, sino porque es el único tema del cual valga la pena hablar" (2009, p. 140).

Mientras, el hombre queda en el mundo, en una actitud escéptica propia del que conoce, del que se conoce. Que no busca más de lo que encuentra, desengañado y,

por lo tanto, lúcido. A todos susurra la obra de don Nicolás, ayudando a la contemplación de lo real, convocando en una amistad que supera la distancia y el tiempo. Sin haberle conocido, hoy hemos acudido a su convocatoria, quizá soñando con estar a la altura de lo que describe:

A los hombres que destruyen impelidos por el ciego afán de crear, otros hombres oponen la compasión y el desprecio de un pesimismo viril. Éstos son los hombres cuya conciencia acepta su condición humana, y que acatan, orgullosos y duros, las innaturales exigencias de la vida. Estos hombres comprenden que la enfermedad de la condición humana es la condición humana misma, y que por lo tanto sólo pueden anhelar la mayor perfección compatible con la viciada esencia del universo. Una inquieta ironía conduce sus pasos cautelosos a través de la torpe y áspera insuficiencia del mundo.

Como nada esperan de la indiferencia de las cosas, la más leve delicia conmueve su corazón agradecido. Como no confían en la espontánea y blanda bondad del universo, la fragilidad de lo bello, la endebles de lo grande, la fugacidad atroz de todo esplendor terrestre, despiertan en sus almas el respeto más atento, la reverencia más solemne.

Toda la astucia de su inteligencia, toda la austera agudeza de su espíritu, apenas bastan para ensayar de proteger y de salvar las semillas esparcidas. (2010, p. 40)

Así, nuestro autor mantiene la esperanza en la que es posiblemente la más sublime de sus ironías; “Nuestra última esperanza está en la injusticia de Dios” (2009, p. 73).

Referencias

- Camus, A. (1996). *Obras. El hombre rebelde* (t. 3). Madrid: Alianza.
- Cioran, E. (1995). *Œuvres*, París: Gallimard.
- Escobar, J. (2015). Introducción. En J. M. Serrano, *Democracia y nihilismo* (pp. 6ss). Pamplona, Eunsa.
- Escrivá de Balaguer, S. J. (1987). Deslumbramiento. En *Forja*. Madrid: Rialp.
- Gómez Dávila, N. (2009). *Escolios a un texto implícito*. Gerona: Atalanta.
- Gómez Dávila, N. (Octubre-diciembre de 1995). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 314, 16-33.

- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (1955). *Notas*. *Revista Mito*, 1(4), 211-217.
- Gómez, Dávila, N. (2010). *Textos*. Girona: Atalanta.
- Jünger, E. (1998). *Los titanes venideros*. Barcelona: Península.
- Jünger, E. (2005). *Radiaciones. I Diarios de la Segunda Guerra Mundial (1939-1943)* (t. 1). Barcelona: Tusquets, 2005.
- Jünger, E. (2005). *Tempestades de acero*. Barcelona: Tuquets.
- Jünger, E. (2010). Sobre la línea. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- Navas, P. (2013). *Presentación*. En F. Pizano de Brigard, *Conversaciones con Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pessoa, F. (2013). *Libro del desasosiego*. Barcelona: El Acantilado.
- Pizano de Brigard, F. (2013). *Conversaciones con Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Quevedo, A. (2007). *El peso de la palabra*. Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana.
- Restrepo, C. (10 de abril de 2011) *Una joya bibliográfica que se queda en casa. El Tiempo*, Bogotá.
- San Agustín. (2007). *Confesiones*. Madrid: Tecnos. [Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez]
- Santa Teresa de Jesús. (2009). *Mística del siglo XVI* (T. 1). Madrid: Biblioteca Castro.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2012). El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila. En N. Gómez Dávila, *Filozofia, pravo, polityka*. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2013). Gnosticismo y religión democrática, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, (29), 365-392.
- Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Pamplona: EUNSA.
- Spaemann, R. (2014). *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*. Madrid: Palabra.
- Leys, S. (2012). Une idee de l'Université. En *Le Studio de l'inutilité*. París: Flammarion.
- Waugh, E. (1984). *The sword of honour trilogy*. Londres: Penguin.
- Voegelin, L. y Strauss, L. (2009). *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*. Madrid: Trotta.
- Volpi, F. (2011). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA EN POLONIA*

Krzysztof Urbanek**

En este artículo se presenta la recepción de la obra del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila en Polonia. En nuestro país se han publicado las traducciones polacas de los dos tomos de *Nuevos escolios a un texto implícito*, del tomo de *Sucesivos escolios a un texto implícito* y del ensayo “El reaccionario auténtico”, y están preparadas las traducciones de los dos tomos de *Escolios a un texto implícito* y del ensayo “De iure”. En el texto también se habla de los tres volúmenes de estudios gomezdavilianos, editados en Polonia y relacionados con tres congresos científicos internacionales, dedicados a la vida y obra del bogotano, que han tenido lugar en Polonia. Además, se presentan los resultados de las investigaciones acerca del fideísmo en Nicolás Gómez Dávila. Al final se analizan las

* El presente escrito fue publicado en el Vol. 16, n.º 2 de la revista *Pensamiento y Cultura* de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana. La directora ha aprobado su inclusión en esta obra colectiva.

** Furta Sacra, Warszawa.

relaciones y afinidades entre el católico ferviente de Colombia y el “primer nihilista perfecto de Europa”, Friedrich Wilhelm Nietzsche.

La historia oficial de la recepción de la obra de Nicolás Gómez Dávila en Polonia empieza en 2006, cuando la Editorial Furta Sacra publica la traducción polaca de los *Sucesivos escolios a un texto implícito* (2006). Con la ocasión de dicha edición, el 4 de junio de 2007, la Editorial Furta Sacra y la Universidad Nicolás Copérnico en Toru [Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu], con la colaboración de la Embajada de Colombia en Polonia, organizan el Congreso Científico Internacional titulado “Para qué un filósofo en un tiempo mediocre: Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) y su obra”. En el congreso participan especialistas en la obra del Solitario de Bogotá, como el profesor Franco Volpi, de la Universidad de Pádova; el profesor Miguel Ayuso, de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, y el profesor Jacek Bartyzel de la Universidad Nicolás Copérnico. Además de dos invitados extranjeros y once ponentes polacos, también se unen los aficionados a la obra del Reaccionario colombiano.

Al año siguiente, la Editorial Furta Sacra publica las memorias del encuentro gomezdaviliano, en el libro llamado *Entre el escepticismo y la fe. Nicolás Gómez Dávila y su obra* (2008), que contiene trece artículos de catorce autores. Para crear una imagen del contenido del primer tomo polaco de los estudios gomezdavilianos, creo que vale la pena mencionar, por lo menos, los títulos de los textos:

1. *Nascondersi tra poche parole: il “pointillisme” aforistico di Gómez Dávila*, texto inmortal del profesor Volpi (Italia);
2. *El estilo románico en el catolicismo. El perfil espiritual de Nicolás Gómez Dávila*, texto clásico del profesor Bartyzel (Polonia), basado en el esolio revelador: “Las corrientes históricas no fluyen en dirección satisfactoria sino en el trecho del V al XII” (Gómez Dávila 2005e, 115); autor: Jacek Bartyzel.
3. *La vida a escondidas como un camino de la verdad. Observaciones hermenéuticas a los escolios de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Łukasz Dominiak
4. *Del desemboque a la fuente. El retorno a la cultura y la civilización en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*; autores: Bogna J. Obidzińska, Krzysztof Urbanek
5. *Conservar el hilo de la tradición. Consideraciones sobre el problema de la educación en la obra de Nicolás Gómez Dávila*, texto que se ha vuelto obligatorio para los estudiantes de Pedagogía de la Universidad de Gdańsk.
6. *Conservación, tradición y reacción. Una reflexión en torno de la obra de Nicolás Gómez Dávila*, texto crítico, escrito desde las posiciones tomistas por el profesor Miguel Ayuso (España);

7. *La teología política de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Adam Wielomski.
8. *Breve estudio de la crítica de la democracia en la obra de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Sebastian Stodolak.
9. *La concepción reaccionaria de la ley y del Estado en Nicolás Gómez Dávila*; autor: Radosław Kołatek.
10. *La conceptualización de la noción de la "jurisprudencia reaccionaria" según los escritos de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Karol Dobrzeniecki.
11. *La imagen de la ciencia en la obra de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Michał Czarnecki.
12. *La visión del arte en la obra de Nicolás Gómez Dávila*; autor: Marcin Dardziński
13. Las memorias del primer traductor polaco. Con el último texto del libro, la nota breve del periodista Tomasz Gabiś, llegamos a la prehistoria de la recepción de la obra del Reaccionario en Polonia, porque el primer traductor traducía los escolios de la edición alemana (no libre de defectos) y publicaba los resultados en la revista *Stańczyk*, desde 1989. El problema de la traducción de Gabiś (salvo su imperfecta base alemana) consistía en ser una selección personal, lo que reducía el contenido de los escolios a los temas que le interesaban al traductor: la política, sobre todo la crítica de la democracia, además de la crítica de la Iglesia postconciliar, y la apología del pasado. Sin embargo, la ventaja radical de la traducción es haberle informado al lector polaco que existe un tal Gómez Dávila, reaccionario colombiano.

Hay que subrayar que todos los textos polacos del tomo *Entre el escepticismo y la fe. Nicolás Gómez Dávila y su obra* tienen resúmenes en castellano. Los textos extranjeros vienen en la traducción polaca y en la lengua original, en este caso, en italiano y en español.

Los días 21 y 22 de octubre de 2009 la Editorial Furta Sacra y la Universidad Jagiellona de Cracovia¹ organizan en Polonia el Segundo Congreso Científico Internacional dedicado a la vida y obra de Nicolás Gómez Dávila. El seminario dura un día y medio. Su título es "Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual?".

El profesor Volpi muere seis meses antes del encuentro, pero su espíritu gomezdaviliano nos acompaña. Entre otras cosas hablamos de las afinidades intelectuales entre Gómez Dávila y Friedrich Wilhelm Nietzsche, originalmente idea del profesor Volpi.

1 Es la universidad polaca más antigua, establecida en 1364.

En el Congreso participan diez investigadores polacos y tres extranjeros (dos españoles y un checo). Además, se discuten dos libros escritos y editados fuera de Polonia: *Nicolás Gómez Dávila. Parteigänger verlorener Sachen*, de Till Kinzel (Alemania), y *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, de Alfredo Abad (Colombia).

Al año siguiente se publica el libro *La abstersión de la inteligencia. Nicolás Gómez Dávila: ¿un pensador actual?* (2010), que contiene dieciséis artículos de quince autores y un poco más de lo que se oyó en el Congreso. El libro se divide en dos tomos. El primero incluye textos de autores polacos y el segundo, de autores extranjeros. Aquí vienen los títulos de los textos polacos:

1. *Nicolás Gómez Dávila como arjéista*; se trata de la “arjé” griega; autor: Adam Danek.
2. *El solitario de Bogotá. Un breve estudio de la soledad*; autor: Sebastian Stodolak.
3. *Escolios ante el desenlace. La crítica del bolchevismo y de la democracia a la luz de los escritos de Marian Zdziechowski y Nicolás Gómez Dávila*; autor: Maciej Zakrzewski.
4. *Al margen de la “muerte de Dios”. Unas observaciones sobre la cuestión: Nicolás Gómez Dávila y Friedrich Wilhelm Nietzsche*; autor: Krzysztof Urbanek.
5. *La crítica del racionalismo moderno según Nicolás Gómez Dávila*; autor: Sylwia Zawadzka.
6. *Sobre la fe y la razón. La similitud entre las teorías de Nicolás Gómez Dávila y John Henry Newman*; autor: Piotr Musiewicz.
7. *Sobre las trampas de las asociaciones precipitadas. Un comentario al escolio de Nicolás Gómez Dávila: “Santo Tomás: ¿un ‘orléaniste’ de la teología?”*; autor: Jacek Bartyzel.
8. *La teoría del Sacro Imperio en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila y las ideas políticas de la hispanidad*; autor: Jakub Kawka.
9. *La noción de la “prescripción” a través de los siglos. Desde la Roma antigua hasta Nicolás Gómez Dávila*; autor: Piotr Wilkowski.

Los títulos de los textos extranjeros son:

1. *Nicolás Gómez Dávila: un “pensatore reazionario” postmoderno e la sua strumentazione letteraria*, Giovanni Cantoni (Italia);
2. *¿Es capaz de conmover al cristiano actual la filosofía reaccionaria de Nicolás Gómez Dávila?*, Radomír Malý (República Checa);
3. *Las raíces gnósticas de la modernidad*, Alfredo Abad (Colombia);
4. *Nación y nacionalismo. Una reflexión sobre el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, Miguel Ayuso (España);

5. *Conservatismo y conservadores en Colombia. Hombres y tendencias*, José Díaz Nieva (España);
6. *Nicolás Gómez Dávila als Lehrer des Lesens*, Till Kinzel (Alemania);
7. Y el último texto del libro es del autor polaco:

Comment castrer le réactionnaire o un buque para Australia. La crítica del libro de Alfredo Andrés Abad Torres *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, Krzysztof Urbanek (Polonia).

Hay que repetir que todas las ediciones polacas y la traducción al checo de este último libro tienen un resumen en castellano. Los textos extranjeros vienen en la traducción polaca y en la lengua original (en este caso en italiano, español y alemán).

El año pasado, el 19 de abril de 2012, la Editorial Furta Sacra y la Universidad de Varsovia organizan en Polonia el Tercer Congreso Científico Internacional Gomezdaviliano. El seminario dura un día y se llama “Nicolás Gómez Dávila: filosofía, derecho, política”. Físicamente participan cuatro investigadores extranjeros y cinco investigadores polacos.

En 2013 se publica el libro *El reaccionario auténtico. A Nicolás Gómez Dávila en el centenario de su nacimiento* (2013), el tercero en la serie polaca de los estudios gomezdavilianos. El tomo contiene once artículos de investigadores de cinco países, y su coronamiento es la traducción polaca del ensayo “El reaccionario auténtico”, de Nicolás Gómez Dávila. Le agradecemos mucho a doña Rosa Emilia Gómez de Restrepo su amable permiso de publicar en polaco el texto de su ilustre padre. El contenido del libro es el siguiente:

1. “Cómo leer un escolio: el caso de Nicolás Gómez Dávila”, profesora Francia Elena Goenaga Olivares (Colombia);
2. “La lengua vista por el reaccionario”; autor: Wiktor Pskit.
3. “La visión de la filosofía en los escolios de Nicolás Gómez Dávila”; autor: Paweł Bany.
4. “En torno al fideísmo. La cuestión de las pruebas de la existencia de Dios y la orientación intelectual de Nicolás Gómez Dávila”; autor: Krzysztof Urbanek.
5. “Nicolás Gómez Dávila: ¿un apologista de la Iglesia Católica?”, Radomír Malý;
6. “Nicolás Gómez Dávila und die Frage nach Gott in der Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts”, de Till Kinzel;
7. “El comentario a la religión democrática en Nicolás Gómez Dávila”, José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (España);
8. “Las críticas de Nietzsche y Gómez Dávila al filisteísmo”, Alfredo Abad;

9. “La identidad cultural de la teoría jurídica de Nicolás Gómez Dávila”; autor: Aleksander Stępkowski.
10. “El problema del soberano en Nicolás Gómez Dávila”; autor: Jarosław Śliwczynski.
11. “Jean-Jacques Rousseau como contrarrevolucionario”. autor: Filip Ludwin

La estructura del libro es similar a las anteriores. Hablando del tema de la recepción de la obra de Nicolás Gómez Dávila en Polonia, hay que subrayar que hasta ahora se han publicado las traducciones polacas de tres tomos de los *Escolios* gomezdavilianos: *Sucesivos escolios a un texto implícito* (2006), *Nuevos escolios a un texto implícito* (2007, t. 1) y *Nuevos escolios a un texto implícito* (2009, t. 2). Además, se han editado tres tomos de estudios gomezdavilianos, y uno de ellos contiene la traducción polaca del ensayo “El reaccionario auténtico”, de Nicolás Gómez Dávila. También están traducidos al polaco los dos tomos de los *Escolios a un texto implícito* y el ensayo “De Iure”, pero todavía no se han determinado las fechas de la publicación.

Fideísmo

Uno de los problemas básicos que inquietan al público polaco es un supuesto fideísmo de Nicolás Gómez Dávila. El fideísmo usualmente se define como una orientación filosófica que en el campo del conocimiento y de la justificación de las verdades últimas (como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma) proclama la primacía de la fe sobre la razón. Se trata de una eliminación parcial o completa de la razón por la fe. Se puede discernir dos tipos básicos de fideísmo: moderado (John Henry Newman)² y extremo (Lev Shestov).³

El fideísmo se suele reconocer al examinar la actitud de los pensadores investigados hacia las pruebas de la existencia de Dios. Dichas pruebas se divisan ya en las *Cartas* de San Pablo (Rom. 1, 20), pero la primera y más famosa prueba filosófica es la *ratio anselmi* (la prueba ontológica).⁴ En el caso de la *ratio anselmi*, es muy adecuado el comentario de Nicolás Gómez Dávila: “La prueba ontológica no demuestra que Dios exista, sino que tenemos que afirmar la existencia de Dios”

2 En este contexto parece muy ilustrativa la obra de Newman: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, publicada en 1845.

3 Aquí hay que subrayar la importancia del tomo *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, editado en 1938.

4 San Anselmo propone la *ratio anselmi* (luego llamada “prueba ontológica”) en su *Proslogion*.

(2005e, p. 100). Sin embargo, son las *quinque viae* de Santo Tomás las que se reconocen universalmente como pruebas (válidas o no) de la existencia de Dios.⁵ Todas ellas son cosmológicas: partiendo de los hechos experimentales se debe llegar a Dios. Hay muchas contrarréplicas a las pruebas referidas.

La primera vía (*ex motu*) se contradice subrayando que hay distintas clases de cambio, pues habría que deducir una multitud de primeros motores. La segunda vía (*ex ratione causae efficientis*) se critica diciendo que en la realidad humana no se encuentra ninguna causa que cree y sostenga lo creado en la existencia. En la tercera vía (*ex possibili et necessario*) parece no reconocerse la imposibilidad de comprobar si todos los entes que forman el mundo son contingentes. La cuarta vía (*ex gradibus perfectionis*) no satisface, por su supuesto platonismo, el principio de la participación (*petitio principii*). Y según los críticos, el dios de la quinta vía (*ex gubernatione rerum*) no es el Creador, sino un organizador del universo. La mayoría de los investigadores insiste en que las cinco vías son una sola prueba en cinco versiones. La prueba se basa en el principio de la razón suficiente (atacado por los oponentes como arbitraria) y la contingencia del ser (también negada por muchos como indemostrable) (cf. Urbanek, 2013, pp. 74-78).

Al reconocer que las pruebas son inconclusas, los pensadores de la orientación fideísta (por ejemplo, Tertuliano⁶) acentúan que la debilidad o imposibilidad de las pruebas no significa que Dios no existe. Nicolás Gómez Dávila subraya que “La existencia de Dios es indemostrable, porque con una persona tan sólo podemos tropezar” (2005c, p. 68). Y añade que “si pudiéramos demostrar la existencia de Dios, todo se habría sometido al final a soberanía del hombre” (2005c, p. 53). El Solitario de Bogotá resume su posicionamiento: “Para dudar de la existencia de Dios bastaría que existieran pruebas de que existe. / Un Dios implicado por el universo no sería el Dios en que creemos. / La trascendencia no puede ser corolario de ninguna inmanencia. / Sino vertical irrupción de lo divino” (2005b, p. 82).

Según Blaise Pascal —uno de los pensadores favoritos del autor de los *Escolios* (Gómez Dávila 2005e, p. 106)— puesto que no es posible demostrar ni la existencia, ni la inexistencia de Dios, tanto la vida pía, como la vida impía se exponen al riesgo. Entonces el francés propone una apuesta: es más racional vivir una vida pía, porque

5 Santo Tomás muestra sus argumentos no solo en la *Summa theologiae* (I, 2, 3c), sino también en la *Summa contra gentiles*.

6 Quintus Septimius Florens Tertullianus (Tertuliano) es uno de los mejores ejemplos de la presencia de la orientación fideísta en el pensamiento cristiano desde la Antigüedad. Su *Apologeticus pro christianis* se puede tratar como obra emblemática.

si Dios no existe, uno puede perder solamente un número limitado de los placeres mundanos, pero si Dios existe, uno gana la felicidad eterna (Pascal 2010, 3, §233).

Otro francés, Étienne Gilson —tomista y, por lo tanto, un representante del grupo odiado por Gómez Dávila— dice que a partir de la revolución filosófica inaugurada por Immanuel Kant, el único modelo del conocimiento es el de la física experimental. Entonces se hace imposible demostrar la existencia de Dios, porque para demostrarla hace falta el pensamiento metafísico.⁷

Por el contrario, el bogotano se opone al racionalismo de la proveniencia aristotélica de Santo Tomás, porque según su opinión la exaltada razón alimenta la soberbia humana (2005e, p. 153). En la línea del Doctor Angelicus, el hombre intenta someter a las convencionales nociones de la razón no solamente el mundo físico, sino también los asuntos de Dios. En consecuencia, se olvida de la transcendencia, y en las situaciones límite uno prefiere humillarse ante la “casualidad” que ante Dios. El reaccionario reconoce que “Las tres filosofías más importantes de la historia (Platón, Descartes, Kant) son apologéticas larvadas de la religión” (2005c, p. 197).

Es bastante fácil imaginarnos que Gómez Dávila cree que los tres filósofos muestran que Dios es imprescindible para el hombre, y que la razón humana, que es muy débil, necesita la gracia de Dios para hablar de lo que trasciende el mundo. En las tres filosofías mencionadas no se pierde el misterio.

Por otro lado, en una lamentable situación actual, que es el resultado de haber probado construir la autonomía humana a base de la razón emancipada de los criterios religiosos, el autor de los *Escolios* quiere subrayar el peso de la fe, que, como don gratuito de Dios, está al alcance de todos, independientemente de sus capacidades intelectuales: “Mis convicciones son las mismas que las de la anciana que reza en el rincón de una iglesia” (2005e, p. 69).

El Solitario de Bogotá, precisando su posicionamiento metafilosófico, dice: “Sólo confío en la filosofía que confirme las más elementales intuiciones religiosas” (2005e, p. 149). Y aunque la filosofía tomista, en su versión original, parece confirmar “las más elementales intuiciones religiosas”, Nicolás Gómez Dávila mantiene otra opinión (cf. Urbanek, 2013, pp. 71-85).

Creo que para comprender al bogotano, hay que evocar unos escolios que hasta el momento han estado por fuera de nuestro interés: “Las pruebas de la existencia de Dios son la ideología del sentimiento de su presencia en el alma” (2005a, p. 244);

⁷ Étienne Gilson lo repite varias veces, sobre todo en sus obras tomistas. Ya en *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas*, de 1919, se expresa esta fuerte convicción.

“Las pruebas de la fe son internas a la fe, como las de las ciencias a la ciencia. / *Credo ut intelligam* es el epígrafe de todo tratado de metodología cualquiera” (2005a, p. 308) y “Las pruebas de la existencia de Dios abundan para quien no las necesita” (2005a, p. 193).

En sus frases cortas y tajantes, Nicolás Gómez Dávila nos dice que solo es capaz de construir o reconocer como válidas las pruebas de la existencia de Dios una persona que no las necesita porque ya cree en Dios. Estas pruebas parecen del todo subjetivas y, a veces, racionalmente comunicables. Para el autor de los *Escolios* no es ningún problema, porque “Las diversas ‘pruebas’ de la existencia de Dios ganan la fuerza a medida de que pierden rigor” (2005d, p. 120).

Desde este punto de vista se puede divisar el encanto que para Gómez Dávila tienen la *ratio anselmi* o la apuesta pascaliana y la debilidad que en el pensamiento gomezdáviliano padecen los argumentos de Santo Tomás. La cuestión resulta incluso más clara cuando se recuerda que según Nicolás Gómez Dávila “Las ‘pruebas’ de cristianismo son intentos de preterir la gracia” (2005c, p. 135).

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Otro tema que suscita interés y cierta emoción en Polonia es la relación entre Nicolás Gómez Dávila y Friedrich Wilhelm Nietzsche. He intentado aclararla. En la obra de Nicolás Gómez Dávila se encuentran varias decenas de escolios que conciernen o pueden concernir a los escritos de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Entre los que pertenecen al segundo grupo, se destaca: “La muerte de Dios es opinión interesante, pero que no afecta a Dios” (2005b, p. 349).

En la búsqueda del texto del autor alemán con el que podría relacionarse el comentario del pensador reaccionario, me dirigí al libro *Die fröhliche Wissenschaft (La gata ciencia)*. Se suele considerar que en esa obra Nietzsche proclama la “muerte de Dios” por primera vez. Pronto encontré el aforismo n. 125 (“El loco”):

¿No habéis oído hablar de ese hombre loco que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar, “busco a Dios, busco a Dios”? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad. “¿Qué, ¿se ha perdido Dios?”, decía uno. “¿Se ha perdido como un niño pequeño?”, preguntaba otro. “¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?” Así gritaban y reían con gran confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con la mirada: “¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir”, les gritó. ¡Nosotros lo hemos

matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Y quién nos ha dado la esponja para secar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al separar esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde se dirigen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vamos como errantes a través de una nada infinita? ¿No nos persigue el vacío con su aliento? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer, cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Nada olfateamos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto y nosotros somos quienes lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar? ¿No es excesiva para nosotros la grandeza de este acto? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso y las futuras generaciones serán, por este acto, parte de una historia más alta de lo que hasta el presente fue la historia. Aquí calló el loco y miró de nuevo a sus oyentes; ellos también callaron y le contemplaron con extrañeza. Por último, arrojó al suelo la linterna, que se apagó y rompió en mil pedazos: “He llegado demasiado pronto, dijo. No es aún mi hora. Este gran acontecimiento está en camino, todavía no ha llegado a oídos de los hombres. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya han sido realizadas, para ser vistas y oídas. Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante; y, sin embargo, ellos lo han realizado. Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternam deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: “¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?” (Nietzsche, 2000, §125)

La lectura del texto me ha permitido reconocer la relación entre el aforismo y el escolio citado como muy probable. También me ha permitido formular unas observaciones y conclusiones interpretativas.

En mi opinión, el texto del filósofo alemán es ante todo una expresión del pesimismo antropológico del autor.⁸ Por un lado, la gente descrita en el aforismo es vulgarmente cínica, no comprende la situación en la que se halla, no se da cuenta de su responsabilidad en el crimen, le declara loco al profeta. Por el otro, el protagonista intenta inventar una justificación del asesinato, que parece un síntoma de la inclinación radical a la hipocresía.

Lo más importante es que en el aforismo se puede apreciar que la “muerte de Dios” es un hecho sociológico y consiste meramente en que la gente ha dejado de creer en Él. Entonces ella no tiene nada que ver con Dios, sino con el hombre. Pues Gómez Dávila tiene toda la razón en su escolio.

Desde la perspectiva religiosa y antropológica de Nicolás Gómez Dávila, la obra y la vida de Nietzsche parecen muy interesantes y se escapan a los esquemas interpretativos corrientes y acatólicos. Los dos autores coinciden en la crítica a la gente de la época democrática, entre ella, a los cristianos actuales: “Los cristianos de Nietzsche no son los de ayer, sino los de hoy. / Historiador inexacto, pero tal vez profeta” (2005a, p. 308). Además, el Solitario de Bogotá no cree que el alemán sea el peor enemigo del cristianismo. Según su opinión, los adversarios más peligrosos son los gnósticos que proclaman la divinidad del hombre (cf. Gómez Dávila, 2005c, pp. 142, 194; 2005e, p. 152).

En la visión del reaccionario colombiano, Nietzsche aparece como una persona que no tiene la gracia de la fe, pero que en su vida iba acercándose a ella: “A pesar de su rabia contra el cristianismo, el linaje de Nietzsche es incierto. / Nietzsche es un Saulo que la demencia rapta en el camino de Damasco” (2005a, p. 172). A favor de esta hipótesis habla, por un lado, su sinceridad y consecuencia en el pensamiento y, por el otro, un increíble cumplimiento de sus pronósticos. Además, Gómez Dávila da una indicación metodológica y dice que las teorías de Nietzsche no son respuestas, sino preguntas: “Leer a Nietzsche como respuesta es no entenderlo. Nietzsche es una interrogación inmensa” (2005c, p. 162). Y estima altamente al filósofo alemán: “Nietzsche sería el único habitante noble de un mundo derrelicto. / Sólo su opción podría exponerse sin vergüenza a la resurrección de Dios” (2005a, p. 172).

8 Gómez Dávila dice: “Hay una secreta simpatía entre todos los que niegan la divinidad del hombre, aunque algunos de ellos no crean en Dios” (2005a, p. 319).

¿De dónde provienen las afinidades entre el católico ferviente de Colombia y el “primer nihilista perfecto de Europa” (Volpi, 2007, p. 224)? Creo que hay, por lo menos, unas cuantas fuentes de la comunidad de ideas y el parentesco; la formación intelectual (sobre todo); el conocimiento y el amor del mundo antiguo griego y romano; el conocimiento de la Biblia y la inspiración en ella (positiva en el caso del bogotano, negativa en el de Nietzsche). Otra fuente de similitud es la alienación casi completa del ambiente nacional: Nietzsche se proclama polaco (Nietzsche, 2008, p. 29) y Gómez Dávila no quiere tener nada que ver con los colombianos actuales y anuncia que el catolicismo es su patria: “El problema básico de toda antigua colonia: el problema de la servidumbre intelectual, de la tradición mezquina, de la espiritualidad subalterna, de la civilización inauténtica, de la imitación forzosa y vergonzante, me ha sido resuelto con suma sencillez: el catolicismo es mi patria” (2005a, p. 147).

La siguiente fuente es la estética, que se une a la ética: los dos acentúan el poder de la belleza, son maestros del estilo literario, en su creación optan por la escritura fragmentaria y son muy duros en sus juicios (cf. Gómez Dávila 2005a, pp. 15, 53). La última cosa que hay que mencionar es que los dos continuamente hablan de Dios: *explicite e implicitamente* (cf. Gómez Dávila, 2005a, pp. 85, 190).

Nietzsche *nolens volens* muestra que el mundo sin Dios va a la autodestrucción. La mayoría de la gente impía es nihilista y se divide en dos grupos: los nihilistas pasivos que vegetan y los nihilistas activos que destruyen. El atea alemán propone su remedio. Quiere reanimar al antiguo hombre augusto: habla del superhombre y el eterno retorno de lo idéntico. Es un llamamiento a la superación creativa del hombre.

El precio que Nietzsche paga es su caída en la contradicción interna. Tanto el superhombre como el eterno retorno son ideas metafísicas y, como tales, no encajan con el ataque a toda metafísica. Gómez Dávila no duda en la existencia de Dios, tampoco se hace muchas ilusiones de que el mundo moderno opte por Dios. Al mismo tiempo, respeta la concepción de Nietzsche, porque observa que —si se toma en cuenta el ateísmo del alemán— solo ella es consecuente y valiente. Además, su absurdidad (¿dónde buscar al superhombre cuando es tan difícil encontrar a un hombre formado en su plenitud?, ¿cuál es la fuente del eterno retorno?), indica a Dios como la única solución al problema del hombre y el universo. El misterio de la falta de fe del filósofo alemán —aunque sea espantoso— también dirige fuera de la temporalidad. Habla de Dios como el Creador y Dador de todas las gracias: entre

ellas, la gracia de describir profunda y multilateralmente el mundo en el que “Dios murió” (cf. Urbanek, 2010, pp. 81-91).

Concluyendo este breve texto, dedicado a la recepción de la obra del autor de los *Escolios* en Polonia, se puede decir que, después del primer entusiasmo en la época que llamo “prehistórica”, y al principio de la histórica, la reacción frente al pensamiento del bogotano —según mi opinión— no es tan positiva como debería ser. La primera causa es la cultura tomista, bien arraigada en Polonia.

En este contexto hay que aclarar que la mayoría de los pensadores católicos polacos, después del beato Juan Pablo II, son personalistas, pero también hay una minoría tomista. Estos se dividen en dos grupos principales, que se congregan bajo las banderas del tomismo existencial y del tomismo consecuente. Ambos luchan uno contra el otro, pero se unen contra cualquier pensamiento cristiano no tomista. A Gómez Dávila le atacan por ser escéptico y fideísta.

Claro está que los neomarxistas y otros progresistas, que ocupan la mayoría de las universidades polacas, no quieren tener nada que ver con la reflexión reaccionaria. Sin embargo, el número de los adeptos nunca ha sido tan importante como su fidelidad y persistencia. Tampoco se puede hacer algo bueno sin la gracia divina, pues si Dios quiere, la mayoría de la obra o toda la obra del Solitario de Bogotá pronto encontrará su sitio en la cultura polaca.

Referencias

- Obidzińska, B. y Urbanek, K. (2008). Miedzy sceptycyzmem a wiara. En J. Bogna y K. U. Obidzinska (eds.), *Nicolás Gómez Dávila i jego dzieło* Varsovia: *Furta Sacra*.
- Urbanek, K. (2010). Oczyszczenie inteligencji. En K. Urbanek (Ed.), *Nicolás Gómez Dávila. Mysliciel współczesny?* Varsovia: *Furta Sacra*.
- Urbanek, K. (ed.). (2013). Prawdziwy reakcjonista. En K. Urbanek (Ed.), *Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin*. Varsovia: *Furta Sacra*.
- Gómez Dávila, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito* (t. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005b). *Escolios a un texto implícito* (t. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005c). *Nuevos escolios a un texto implícito* (t. 1). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005d). *Nuevos escolios a un texto implícito*. (t. 2). Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N.. (2005e). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas.

- Gómez Dávila, N. (2006). *Następne scholia do tekstu implicate, z języka hiszpańskiego przełożył, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Urbanek*. Varsovia: Furta Sacra.
- Gómez Dávila, N. (2007). *Nowe scholia do tekstu implicate (t. 1)*. Warszawa: Furta Sacra. [z języka hiszpańskiego przełożył, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Urbanek].
- Gómez Dávila, N. (2009). *Nowe scholia do tekstu implicate (t.2)*. Warszawa: Furta Sacra [z języka hiszpańskiego przełożył, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Urbanek].
- Nietzsche, F. (2000). *La gaya ciencia*. Madrid: LIBSA.
- Nietzsche, F. (2008). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pascal, B. (2010). *Pensées: puscules et lettres*. Paris: **Éditions** Classiques Garnier.
- Urbanek, K. (2010). Na marginesie "śmierci Boga". Kilka uwag dotyczących kwestii: Nicolás Gómez Dávila a Friedrich Wilhelm Nietzsche. En K. Urbanek (ed.). *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómez Dávila: myśliciel współczesny?* Warszawa: Furta Sacra.
- Urbanek, K. (2013). Wokół fideizmu. Kwestia dowodów na istnienie Boga a orientacja intelektualna Nicolása Gómeza Dávili. En *Prawdziwy reakcjonista*. Warszawa: Furta Sacra.
- Urbanek, K. (ed.). (s.f.). *Nicolásowi Gómezowi Dávili w stulecie urodzin*. Warszawa: Furta Sacra.
- Volpi, F. (2007). *Nihilismo*. Madrid: Siruela.

LA EDUCACIÓN Y EL ESCEPTICISMO CONTRASTES EN NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

*Pablo Andrés Villegas Giraldo**

La formación humana, contrastada con la educación marginada de las instituciones, marcó profundamente el pensamiento de don Nicolás Gómez Dávila. Por un lado, fue instruido en un colegio de la orden benedictina, del que heredó —no hay duda— esa pasión por conservar lo importante, como son para él las lenguas madre y los autores clásicos. Aquella enseñanza le permitió mirar hacia el pasado con una actitud crítica, que forjó su tedio del presente moderno en que vivió.

Por el otro, su complicidad con el moralismo francés y su escepticismo antropológico fundaron en él no solo su estilo de escritura, sino también su forma de vida. En este trabajo, a partir de algunos datos biográficos y de unos escolios seleccionados, se intentará determinar hasta qué punto estas dos tendencias conformaron en don Nicolás una estética de la existencia, un estilo de vida en el que la vida misma se transfigura en una obra de arte y el filósofo se convierte en artista de sí mismo.

* Candidato a magíster en Filosofía, de la Universidad Tecnológica de Pereira, Docente de tiempo completo Colegio Militar Rafael Reyes, Colombia.

Notas al margen sobre la educación¹

Tal parece que la formación alejada de la academia condujo a Nicolás Gómez Dávila a mantener una postura escéptica con respecto a la educación de su tiempo, puesto que el genio capitalino comenzó su proceso de aprendizaje en un colegio benedictino de Francia, país en el que vivió desde los seis años. Durante la adolescencia, a causa de una neumonía, tuvo que dejar sus estudios formales para ser instruido por unos tutores personales dentro de su casa. Desde ese momento, Nicolás Gómez Dávila se mantendría al margen de la academia, como huyendo de una enfermedad contagiosa. Su desconfianza por el hombre, de quien se atreve a decir que es *un problema sin solución humana*, lo llevó a dudar de cualquier intención de superación, de cualquier idea de desarrollo y, aún más, de creer que era posible cambiar a la humanidad, es decir, de educarla de algún modo. En *Notas*, afirma: “la educación no logrará nunca alcanzar lo más alto, pero quizá logre impedir lo más bajo” (2003, p. 298), declarando así la infeliz incompetencia de la humanidad para superarse y hacerse mejor, porque no hay forma de mejorar la humana condición.

Por otro lado, además de esta marginalidad académica, tuvo mucha fuerza en la crítica que hace don Nicolás a la educación moderna su arraigada fe en el catolicismo, su confianza fiel en que solo la Iglesia de Dios tiene la potestad de guiar a los hombres, con su estructura de gobierno jerárquica, que inhibe la libertad del creyente; porque no es la razón usada con autonomía, no es la lucha diaria y la emancipación de Dios, sino que es la mano benefactora del Creador la que consigue mejorar a la humanidad.

Al respecto, afirma en *Sucesivos escolios*: “La Iglesia educaba; la pedagogía del mundo moderno tan sólo instruye” (2005, p. 123), porque educar, como veremos más adelante, exige un dominio sobre el otro, exige disciplinar, coartar la libertad del otro para que asuma una conducta, una forma de ser y unas capacidades que propicien su desarrollo humano; solo así, sin duda, el hombre puede alcanzar esa libertad a la que aspira. Esta libertad consiste en la aceptación de su humanidad, de su condición deplorable y, a partir de ahí, sacar a la luz lo poco bueno que se tiene, como lo afirma don Nicolás: “Educar no consiste en colaborar al libre desarrollo del individuo, sino

1 Este texto es el primer capítulo de la monografía titulada *El escepticismo y la fe en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*, presentada por el autor como requisito para obtener su título de licenciado en Filosofía, en octubre de 2014. Dicho trabajo monográfico fue publicado en Villegas Giraldo, P. A. [2016]. *El escepticismo y la fe. A propósito de Nicolás Gómez Dávila*. Alemania: Publicia.

en apelar a lo que todos tienen de decente contra lo que todos tienen de perverso” (2005, p. 389).

El último escolio del párrafo anterior recoge el descrédito manifiesto en la obra y en la vida de don Nicolás hacia el hombre y hacia la educación. Más adelante veremos cómo no puede el hombre ser guía de nadie, no puede educar a nadie, porque no se conoce ni siquiera a sí mismo, porque no controla ni refrena sus pasiones. Primero observaremos, en medio de algunos apuntes biográficos, la formación humana que recibió Gómez Dávila, para enseguida acompañar estos datos con su confidencialidad con el escepticismo antropológico desarrollado por los moralistas franceses.

Finalmente, conjugaremos estas dos fuentes que convierten a Nicolás Gómez Dávila en un artista de su propia vida, porque este pensador, al igual que muchos otros escépticos, practicaba una estética de la existencia, la cual consiste en asumir la propia vida como una obra de arte: la vida es un retrato en el que se ve reflejada la humanidad completa, como dice William Shakespeare en el *Soneto XX*: “A man in hue all hues in his controlling” (De la Peña, 2011, p. 27).² La idea es determinar si ¿pudo la educación en humanidades, junto con el escepticismo antropológico, conformar la llamada estética de la existencia en Nicolás Gómez Dávila?

El retiro intelectual

Don Nicolás, confinado ya en su aislamiento académico hacia el 1930, fue haciendo el retrato de su vida a la luz de los clásicos, como afirmaba Franco Volpi: Nicolás Gómez Dávila “consiguió un impecable dominio del griego y del latín, y asimismo una envidiable familiaridad con los clásicos del pensamiento y de la literatura mundial” (Volpi, 2005, p. 19). Estos dos elementos, claves en la formación humanística del filósofo bogotano, harían la diferencia en su pensamiento con respecto a sus contemporáneos. El griego y el latín le sirven de antesala para beber las fuentes directas de los clásicos, al tiempo que esas lecturas “a primera mano”—o desde las fuentes— fueron constituyendo en el filósofo un horizonte amplio y un terreno abonado para sus reflexiones y críticas. Este es el primer brote de autenticidad que despierta nuestra atención en el bogotano, ya que, como bien se sabe, en la década de los treinta la educación en Colombia comenzó su largo deceso y la formación

2 En la versión original aparece: “A man in hew, all Hews in his controwling” (Wilde, 1921, p. 19), y traduce algo así como “*El matiz* de un hombre que contiene [controla] todos los matices”.

en las lenguas madre se fue dejando de lado. Así nos lo muestra el testimonio del profesor José Miguel Serrano, cuando con cierta nostalgia recuerda:

Para la generación que empezaba a acudir al colegio en los años treinta, en la que se integra Pizano, esas referencias apenas se mantenían, nulo griego, poco latín y, eso sí, leves referencias que permitían aún añorar la tradición. Luego nada. Los hijos de estos perdimos la posibilidad de comunicarnos a través de los siglos con la tradición común no sólo en las lenguas originales, sino incluso en las referencias de las buenas traducciones. (2011, p. 122) [

Hoy por hoy, con las últimas reformas al currículo, las nuevas pedagogías aplicadas en la mayoría de las instituciones educativas colombianas y la ausencia casi total de las humanidades,³ no es posible encontrar una institución educativa que cultive la enseñanza de las lenguas madre, al tiempo que estimule a sus estudiantes en la lectura y el conocimiento de los autores clásicos. En los colegios tenemos una tropa de esclavos —en formación— del capitalismo, sujetos inhábiles para enfrentarse al mundo globalizado con una actitud crítica. Al respecto, y con un espíritu profético, afirmaba Gómez Dávila: “una educación sin humanidades prepara sólo para los oficios serviles” (2005, p. 111).

Del mismo modo, a la luz de otro aforismo del autor, podemos reconocer en la educación una falta de criterios, ausencia total de formación en la opinión, en la reflexión, en el análisis: “la educación moderna entrega mentes intactas a la propaganda” (p. 219). Así pues, un niño que ingresa a una institución educativa a formarse no tiene los fundamentos necesarios para acceder a su propio aprendizaje, pasando por las aulas con una actitud larvaria e inútil. Y, como si fuera poco, la instrucción que recibe es insuficiente para enfrentarse a un mundo cuyos ideales son el progre-

3 Solo para hablar del caso de la filosofía en Colombia, podemos ver el documento conclusivo que publicó el Ministerio de Educación Nacional (MEN): Orientaciones pedagógicas para la filosofía en la educación media, en el cual no aparece la antropología —o la pregunta por el hombre— como un tema central de la filosofía. Para esto se puede confrontar el documento citado (pp. 39-99), coeditado por Revolución Educativa Colombia Aprende, documento n.º 14, 2010. Si la antropología no es una pregunta central de la filosofía, la filosofía no es filosofía. ¿De qué vale la pregunta por el sujeto moral si no me pregunto por el “sujeto”? ¿Dónde sustento la pregunta por el conocimiento humano si no me cuestiono primero por el humano que conoce? ¿Cómo hablar de estética sin preguntarme por el artista y el espectador? Creo, sin temor a equivocarme, que es la pregunta por el hombre la fuente esencial de toda filosofía, y este documento conclusivo, que se debe seguir en la educación media en Colombia, dejó por fuera al hombre. Sin embargo, la intención de este trabajo no es diagnosticar los límites de dicha norma; por eso, simplemente dejo el comentario como una nota marginal. Esta investigación, sin duda, podrá abordarse en un trabajo posterior.

so y la deshumanización, de tal suerte que termina por convertirse en un esclavo más, en otro piñón que mueve la gran máquina del progreso, cuyo oficio no será otro que el aprobar sin recelos lo que otros afirman. Asimismo, en su época, don Nicolás criticaba los periódicos y la radio;⁴ por ser entorpecedores de la mente humana, grandes contribuyentes de la superficialidad y la sinrazón. ¿Qué podríamos decir nosotros frente a la avalancha de medios masivos de comunicación que invaden cada vez más nuestra individualidad?

Volviendo a nuestro autor, los fundamentos del humanismo que recibió don Nicolás fueron otorgados por los padres benedictinos; esto se puede afirmar no solo porque para estos padres era indispensable el conocimiento del griego, y sobre todo del latín, sino porque imprimieron en su corazón ese deseo de conservación que está guardado en el espíritu de los hijos de san Benito,⁵ deseo sin el cual su pensamiento reaccionario no hubiera alcanzado su clímax. A este punto nos preguntamos: ¿cómo puede convivir el pensamiento reaccionario con la idea de conservación? Y él mismo nos responde: “El reaccionario se convierte en conservador en aquellas épocas en donde hay algo que conservar” (2005, p. 48). Pero como en su época no había mucho que conservar, él entonces quiso conservar el testimonio de los clásicos.

La actitud humilde de don Nicolás era coherente con el estilo de vida que había asumido, y es que de un pensador que promulga la necesidad de las humanidades no se puede desprender más que humildad. Como lo interpreta Franco Volpi, esto se refleja en su modo de escritura: “al asumir la actitud de limitarse a anotar escolios en la margen de un texto implícito, se hace evidente una elección de vida y de pensamiento antes que de escritura y estilo. Se trata de una decisión que privilegia la reserva, la modestia, el *ethos* de la humildad” (2005, pp. 26-27).

Vale la pena contrastar toda esta formación humanística que recibió y cultivó en sí mismo don Nicolás con la tradición moralista francesa y el escepticismo antropológico. Es indiscutible que la difidencia manifiesta en los *Escolios* hacia la educación está traspasada por la falta de fe hacia el hombre o, en palabras más precisas, hacia la razón, como la única capaz de proveer al sujeto suficientes herramientas para lograr lo que quiere —esto, con la condición de que sea él mismo el que alcance su mayoría de edad, es decir, que esté en la capacidad de pensar por sí mismo—. Se

4 Afirmaba Dávila: “La prensa le aporta al ciudadano moderno su embrutecimiento matutino, la radio su embrutecimiento meridiano, la televisión su embrutecimiento vespertino” (2005, vol. 2, p. 75).

5 Como se sabe, fue la orden de este abad la que reprodujo gran parte de los textos clásicos, que eran transcritos a mano por los mismos monjes de la comunidad.

trata aquí de una desconfianza hacia la razón, que si bien se mostró como el faro que iluminaría y guiaría a la humanidad por el camino del conocimiento y la ciencia, su luz se fue extinguiendo hasta apagarse y dejar a la humanidad en esa penumbra que le es propia. Porque la humana condición está, precisamente, reflejada en la incertidumbre de la razón y en el estado precario del hombre ante el desvelamiento de la verdad.

Montaigne, al definir la razón, la muestra como una condición despreciable del hombre, pues “la razón va siempre torcida, y coja, y derrengada, y con la mentira como con la verdad” (p. 501). Es decir, como él mismo lo explica: “esta razón, de cuya condición puede haber cien contrarias alrededor del mismo tema, es un instrumento [...] alargable, plegable y acomodable a todos los sesgos y a todas las medidas” (p. 501).

Por eso siempre es infructuoso el intento del hombre por construir su discurso de verdad, y con base en este educar a otros hombres, ya que lo que debe hacer el buen educador es crear hábitos que lleven al sujeto a su propio conocimiento, esa es la tarea de la educación: crear las condiciones e imponer buenas costumbres a los individuos para que sean estos los que se conozcan.

Por el contrario, a raíz de los avances en la ciencia y de la técnica, se les instruye a los estudiantes para que se conviertan en profesionales en la realización de una tarea, se vuelven especialistas en un área específica, pero de ningún modo se les enseña sobre sí mismos, sobre su propia persona y su relación con los semejantes, y esto segundo es lo que educa al hombre. El filósofo bogotano lo afirmó de esta manera: “Al hombre no lo educa el conocimiento de las cosas sino el conocimiento del hombre” (2005, p. 63).

Sin una formación que se enfoque en la comprensión del hombre mismo no es posible establecer criterios inmovibles que puedan sostener un edificio educativo, un *sistema*, ya que la razón, por sus inconsistencias, no puede establecer normas ni ella misma es norma, pues es incapaz de diferenciar las apariencias de la verdad, incapaz de determinar las apariencias como apariencias y las verdades como verdades. La razón no puede ser el fundamento, ni siquiera el hombre mismo puede serlo, para establecer un orden, para delimitar un camino que nos lleve al conocimiento de la verdad.

Quien se apresura sin control hacia el conocimiento se encamina inevitablemente a la locura y a la sinrazón, pues no es posible que se mantenga en la tarea cuando su sustento está basado en algo tan contingente como la razón; ella contiene en sí misma un límite que es muy peligroso querer rebasar. Así como “el hombre es tan

capaz de todas las cosas [también lo es] de ninguna" (Montaigne, 1994, p. 288): al sustentarse sobre unos principios tan inestables, no le queda más camino que la irresolución infinita.

En esto consisten los límites de la razón: en que si el alma conociera algo, se conocería primero a sí misma. Pero, tal parece, que ni siquiera el hombre puede ponerse de acuerdo en lo que el alma es, y si no puede conocerse a sí mismo, no puede tampoco conocer cómo funciona su intelecto, su raciocinio. Se deduce así que la verdad que llega al hombre le llega por casualidad y azar; obviamente esta verdad no le llega por sus esfuerzos, puesto que al momento de distinguirla, no puede reconocer lo que es verdadero de lo falso en ella: "en atención a que por idéntico camino, de la misma suerte, acoge nuestra alma los errores; no tiene medio de separar ni distinguir la verdad de la mentira" (1994, p. 288).

Todo esto demuestra que la razón no puede ser fundamento de nada, pues siempre confunde la mentira con la verdad; la razón no es más que una apariencia que carece de objetividad (¿acaso la objetividad es algo necesario?), siempre torciéndose a un lado y otro, como un pañuelo que se agita al viento. La razón es indecisa, confusa, inestable, vacilante y propensa a abatirse, no hace más que demostrarnos que de nada nos sirve para construir un discurso lógico.

De manera acertada, llegó a afirmar el filósofo bogotano: "Educar al individuo consiste en enseñarle a desconfiar de las ideas que se le ocurren" (Gómez Dávila, 2005, p. 108), porque son esas ideas infundadas las que tiene que rechazar, ya que provienen de un fundamento inestable e inseguro. Y si se diera el caso fortuito de que en alguna de esas ideas que se le ocurren al individuo estuviera la verdad, al no estar acostumbrado a ella, al no reconocerla, inmediatamente la deformaría. Por ello, para don Nicolás es primordial educar a los individuos de tal forma que desconfíen de sus ideas, puesto que ni la verdad misma sale bien librada cuando cae en las manos equivocadas (¡vaya azar inevitable!), como diría Montaigne: "la esencia misma de la verdad, que es uniforme y constante, cuando por casualidad la encontramos, la corrompemos y la degeneramos con nuestra debilidad" (1994, libro 2, p. 230).

Fue seguramente la herencia de la educación católica y, al mismo tiempo, la apropiación del moralismo francés en su propia vida, lo que convocó a don Nicolás al encierro y al aislamiento en lo secreto de su biblioteca, como él mismo diría: "en esta sociedad ruidosa, es necesario buscar el espacio de silencio en donde encontrarse consigo mismo" (2005, p. 77, p.) De esto da fe Franco Volpi cuando afirma, en su ensayo introductorio a *Notas*:

Confiesa [Nicolás Gómez Dávila], incluso, con un cierto cinismo, limpio, abierto, evidente: Para crear alrededor mío la zona de silencio y de tranquilidad necesaria a la vida que no quiere hallar sino en sí misma la causa de sus ocupaciones y de sus quehaceres, he encontrado útiles ante todo la buena educación y la mala fe. (Volpi, 2005, p. 77)

Para reforzar esta afirmación, añade Franco Volpi un nuevo escolio: "Virtud, esta última, muy útil en una sociedad donde 'el que propone una idea auténtica se siente pronto tan incómodo como si hubiera introducido un elefante'" (2005, p. 77).

En ese retiro, el filósofo bogotano puso en práctica la proyección antigua de equiparar la vida a una obra de arte; su vida se convirtió en su obra, y de ello nos habla el profesor Alfredo Andrés Abad: "su vida y su obra se conjugan profundamente cuando revela su intimidad con sus lecturas" (2008, p. 29), cuando apartándose de la academia se confina en la soledad de su biblioteca, solo con la compañía de sus libros, a conformar su vida-obra. Según Abad, "su marginalidad intelectual y social concuerdan con lo expuesto en su obra, y su monotonía existencial se enmarca en el enfoque que diera a su vida como expresión de un compromiso con la lectura y la escritura" (p. 29).

En sus escolios, don Nicolás presentó su vida como su propia obra, en la más perfecta y sincera conjunción entre el tiempo y la interioridad. Este ángel cautivo en el tiempo⁶ se constituyó filósofo-artista en la soledad de su biblioteca, en la renuncia total a la educación tradicional y a los títulos académicos, en el compromiso de su formación personal, permanente y completa; se convirtió en un insobornable juez.⁷

Sin duda, fue la primera educación del filósofo bogotano, la que le dieron los padres benedictinos, es decir, su formación humanística, el fundamento que lo llevaría a convertirse en el filósofo que llegó a ser. Su conocimiento de las lenguas madre (el griego y el latín) le permitió un "diálogo cercano" con los más importantes autores clásicos de la Antigüedad asimismo, el de algunas lenguas modernas (el italiano, el francés, el alemán el inglés) le hicieron posible un diálogo con los principales comentaristas de su época.

Después de estas reflexiones en torno a la educación de Nicolás Gómez Dávila, nos damos cuenta de cómo a partir de su formación antiacadémica y del humanismo aprendido dentro de la tradición católica, se va formando en don Colacho,

6 "El filósofo no es vocero de su época, sino ángel cautivo de su tiempo" [Gómez Dávila, 2005, p. 29].

7 "El reaccionario no es un soñador nostálgico, sino un insobornable juez" [Gómez Dávila, 2005, p. 231].

como lo llamaban sus más cercanos amigos, ese espíritu reaccionario que lo hace un pensador particular en Colombia.

El estilo puntillista del autor de los *Escolios* y su escritura fragmentaria, traspasada por la herencia del moralismo francés, nos dan una idea de dispersión. No obstante, es posible trazar una línea que nos permita ver un rasgo de su humanidad, al juntar armónicamente los puntos de la pintura y los fragmentos de su pensamiento, con miras a rastrear ese fondo implícito sobre el que giran los comentarios al margen que nos legó el filósofo bogotano. Se trata de su propio *pensarse*, su propio *hacerse*, su *convertirse*, tanto en artista como en obra; es allí donde convergen los matices de su técnica, los colores de su autorretrato; esto es lo que lo hace auténtico, ese construirse desde tan distintos y múltiples focos, ese realizarse desde tan variados caminos por los que llegó a ser el filósofo-artista que, aún hoy, nos despierta tantas inquietudes.

El texto implícito de las notas al margen que escribió don Nicolás, a partir de lo dicho, no es otra cosa que su propio ser. De allí la riqueza de sus escolios; esto los convierte en fuente inagotable del conocimiento del hombre, porque en ellos hay un retrato de Nicolás Gómez Dávila y, representado en él, de toda la humanidad.

Michel de Montaigne afirma que “cada hombre porta la forma entera de la humana condición” (Rodríguez Jaramillo, 2010, p. 89), sentencia respecto a la cual el doctor Antonio Rodríguez dice: “la pintura de sí mismo refleja la imagen de la condición del hombre [...] pintar un particular es representar la humana condición” (2010, p. 89), la imagen (el autorretrato) que se extrae de la obra de don Nicolás es la imagen de la condición humana.

A modo de epílogo

Nicolás Gómez Dávila

A media luz lo abstrae la lectura,
En la escena un artista solitario
Testigo de un mensaje legendario
Amante de la historia y la cultura.

De los griegos recuerda la medida
Y escribe en un lenguaje milenario:

Abierto, sentencioso, fragmentario,
Económico; pertinaz censura

De la moral basada en la mixtura.
Lacónico escribir reaccionario
Que no calla y protesta sin pavora.

Maestro del legado corolario
Moralista sin más y, por cordura,
Pensador del escolio, libertario.

Pablo Andrés Villegas Giraldo .
(noviembre de 2012).

Referencias

- Abad Torres, A. (2008). *Pensar lo implícito en torno a Gómez Dávila*. Pereira: Talleres Litográficos Postergraph.
- De la Peña, J. (2011, mayo). *Los sonetos genesiácos de Shakespeare*. Recuperado de http://www.caprichos-ingenieros.com/que_files/shakespeare.pdf
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito* vol. 1. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito* vol. 2. Bogotá: Villegas.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Nuevos Escolios a un texto implícito* vol. 2. Bogotá: Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas.
- Montaigne, M. D. (s. f.). *Ensayos. Libro 2*. [Edición digital]. París: Garnier Hermanos. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/fefb17e2-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>
- Montaigne, M. D. (1994). Apología de Raimundo Sanbunde. En *Ensayos* (pp. 132-343). Barcelona: Altaya. [Traducción de D. Picazo].
- Rodríguez Jaramillo, A. (2010, enero-junio). El sujeto como humana condición: ensayos del señor de Montaigne. *Praxis filosófica. Nueva serie*, 30, 85-105.

Serrano Ruiz-Calderón, J. M. (2011). La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila".

Revista Foro. Nueva Época, 14, 119-142.

Volpi, F. (2005). *El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas.

Wilde, Ó. (1921). *The portrait of Mr. W. H.* Nueva York: Publishers Printing Company.