

**LA MODERNIDAD COMO ÉPOCA GNÓSTICA: UNA LECTURA
INTERTEXTUAL DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA**

Tomás Felipe Molina Peláez

Trabajo presentado para aspirar al título de
Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada

Director: Juan Antonio Nicolás Marín



Programa de doctorado en Filosofía

Departamento de Filosofía II

Universidad de Granada

2020

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Tomás Felipe Molina Peláez
ISBN: 978-84-1306-764-3
URI: <http://hdl.handle.net/10481/66651>

Las filosofías ateas que culminan en el culto al Estado y al hombre no son ellas mismas sino <<insurrecciones teológicas>>. Nuestros ateos —dice Stirner— son en realidad gente devota.

(Camus, 2017, p. 97)

El proyecto moderno aparece como una emancipación respecto de todo lo que se presenta, por encima del hombre, como su origen inaccesible: un dios creador y/o legislador, o una naturaleza a la que su carácter activo la hace divina. Invierte la percepción del contexto teológico de la antropología. En lugar de ser el hombre el que debe recibir su norma de una autoridad exterior, es él el que determina lo que sobre él puede reivindicar una autoridad. La relación entre el hombre y lo divino toma la figura de <<él o yo>>. El humanismo tenderá entonces a realizarse como un ateísmo.

(Brague, 2016, p. 17)

Desde hace mucho tiempo [el hombre] se había forjado un ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible a sus deseos o le estaba vedado (...). Ahora que se encuentra muy cerca de alcanzar este ideal casi ha llegado a convertirse él mismo en un dios.

(Freud, 2008, p. 25)

Agradecimientos

Esta tesis hubiese sido imposible sin la guía de Juan Antonio Nicolás. Su experiencia fue fundamental para que la estructura, el desarrollo y el enfoque de la tesis fueran correctos. Las conversaciones que a lo largo de varios años he venido sosteniendo con Juan Fernando Mejía —cuyos cursos sobre Gómez Dávila en la Universidad Javeriana son pioneros en el estudio del filósofo colombiano— me resultaron muy importantes para avanzar en mi interpretación. También fueron importantes las conversaciones con Enver Torregroza, pues él fue uno de los primeros en darse cuenta de que había una conexión entre la antropología religiosa de *Textos* y la crítica a la democracia en ese mismo libro. Alfonso Flórez también jugó un papel esencial en esta tesis, pues me enseñó un principio hermenéutico que he utilizado aquí: que es más difícil y provechoso defender la integridad de un texto que atacarlo. Aquí, en efecto, intentaré mostrar y defender la unidad e integridad del pensamiento de Gómez Dávila, aunque a lo largo del texto y en las conclusiones desarrolle una serie de críticas a sus ideas. Fundamentales fueron también las conversaciones con mis amigos Nicolás Villa y Ángelo Flórez de Andrade, pues escépticos ambos de las posiciones de Gómez Dávila, me han servido para formar mi propia crítica de su pensamiento.

Finalmente, sin el apoyo intelectual y emocional de mi esposa y mis padres, jamás habría podido completar este trabajo. A ellos, gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Objetivo general	6
Objetivos específicos	7
Metodología	7
Estructura de la tesis	9
Recursos bibliográficos	11
PRIMERA PARTE: VIDA, CONTEXTO Y OBRA	14
<i>Capítulo 1. La figura de Nicolás Gómez Dávila: vida y obra</i>	14
1.1. ¿Un aristocrático pensador colonial?	19
1.2. Entre la muerte de Dios y el ascenso de la democracia: el contexto intelectual y político del siglo XX	23
<i>Capítulo 2. Introducción a las obras del autor</i>	35
2.1. Notas y Textos	35
2.2. Escolios a un texto implícito	42
2.3. Ethos, pathos y logos de los Escolios	45
2.4. Los epígrafes desde la intertextualidad	52
2.4.1 Flaubert	54
2.4.2. Cervantes	58
2.4.3. Diógenes Laercio	60
2.4.5. Shakespeare	60
2.4.6. Valéry	62
2.4.7. Nietzsche	64
2.4.8. Petrarca	65
2. SEGUNDA PARTE: HORS-TEXTE: LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO	72
<i>Capítulo 3. Conservadurismo</i>	74
3.1. Diferencias frente al conservatismo colombiano	79
3.2. Montaigne y Burckhardt como fuentes de la doctrina reaccionaria	84
3.2.1. Burckhardt: pesimismo histórico y pecado original	86
3.2.2. Montaigne: escepticismo, catolicismo y conservadurismo	91
<i>Capítulo 4. Reacción católica: bases antropológicas e históricas</i>	100

4.1. La naturaleza caída del hombre en el catolicismo	100
4.2. Catolicismo antiilustrado: del siglo XVIII a Gómez Dávila	107
Capítulo 5. El romanticismo como reacción contra el mundo moderno	120
5.1. La desacralización del mundo: los dioses han huido	123
5.2. Los valores del pasado como medio de re-encantar la vida propia	124
5.3. Impugnación del capitalismo: crítica de la racionalización y la técnica	125
5.4. La resignación gomezdaviliana frente a nuestra época	130
Capítulo 6. Eric Voegelin como intérprete de la modernidad: el precedente de una crítica de índole religiosa	134
Capítulo 7. El historismo alemán: entre la historia y lo divino	139
3. TERCERA PARTE: LOS HORRORES RELIGIOSOS DE LA MODERNIDAD: NUESTRA ÉPOCA COMPRENDIDA COMO SOBERBIA GNÓSTICA	144
Capítulo 8. Una non sanctam Iglesia católica: filosofía de la historia	146
8.1. Antropología religiosa: Dios creó al hombre	160
Capítulo 9. Filosofía política y religión. La modernidad democrática leída en clave gnóstica: Hombre-dios que quitas el pecado del mundo	169
9.1. El hombre como ser supremo: ¿y el hombre se hizo Dios?	175
9.2. Defensa de la era democrática: seréis como los dioses	180
9.3. Genealogía de la democracia: la serpiente era más astuta que todos los animales del campo	186
Capítulo 10. Crónica de un fracaso anunciado: el hombre no se hizo Dios	194
10.1 ¿Tiene un fundamento histórico la idea del <i>regnum hominis</i> ?	206
Conclusiones	212
Volver al pasado y otros problemas románticos	212
Límites de la visión religiosa para interpretar al hombre	217
La superbia, el narcisismo y la pérdida del mundo	220
Diagnósticos alternativos y paralelos de la modernidad	223
Raíces de la crítica reaccionaria en el resentimiento del amo	229
¿Infantilismo en la posición reaccionaria?	234
BIBLIOGRAFÍA	237

INTRODUCCIÓN

La crítica a la modernidad es probablemente tan antigua como la modernidad misma. Sus ideas y eventos centrales (la Ilustración, la democracia, el progreso, la industrialización, etc.) han contado con oponentes desde su nacimiento, especialmente desde las orillas de ciertas concepciones más religiosas. En efecto, si la modernidad se desarrolla como un periodo que pretende la autonomía y la emancipación del hombre, ella misma es inmediatamente objeto de una crítica que pretende lo contrario, i.e., que el hombre siga bajo la tutela de Dios, la tradición y las diversas formas de la autoridad política premoderna. En la larga y rica tradición de críticos antimodernos podemos situar la filosofía del colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994).

La de “don Colacho” —como le decían sus amigos— es una de las obras más estilística y filosóficamente brillantes en español. Tal vez, aparte de Ortega, no haya otro escritor fragmentario de su calidad en nuestra lengua. Además, por su lucidez y finura, la escritura de Gómez Dávila ciertamente pertenece a la misma liga de los moralistas franceses, Nietzsche y Schopenhauer. Esa calidad no es usual en un continente que históricamente no ha destacado por su filosofía. De tal manera, la obra de Gómez Dávila ha empezado a llamar la atención del público educado. Su estudio académico, sin embargo, solo hasta hace una década ha despegado del todo. Su obra publicada consiste en los siguientes libros y artículos: *Notas*, *Textos*, *Escolios a un texto implícito*, “De Iure” y “El reaccionario auténtico”.

El diagnóstico de Gómez Dávila en principio se parece al que Blumenberg hace en su ya clásico *Legitimación de la Edad Moderna*. Allí el filósofo alemán señala que en la época moderna nos hemos preocupado mucho por resolver nuestros problemas sin tener que justificarnos o sostenernos en la providencia y la salvación de nuestras almas. Esta situación la entendemos como algo natural: solucionar nuestros asuntos de manera racional y sin recurrir a Dios es lógico cuando el mito, el dogmatismo, el prejuicio y Dios son sacados del camino (Blumenberg y Wallace, 1985, p. XIX). Sin embargo, una mirada más crítica muestra que no es tan simple como eso. Para Blumenberg, lo anterior resulta de unas condiciones históricas particulares: una crisis medieval que obligó al hombre a construir un proyecto existencial donde se basa en sí mismo. El alemán lo llama específicamente el proyecto de la autoaserción humana.

Nicolás Gómez Dávila coincide con la idea de que los modernos nos hemos dedicado a construir un mundo sin tener que basarnos en Dios. Para el colombiano, hemos asumido como normal y racional que el hombre es dueño de su propio destino. Justamente en eso se basan la democracia y el capitalismo, i.e., en la autonomía humana. Pero a diferencia de Blumenberg, el filósofo colombiano —como Voegelin— rastrea el origen de este proyecto moderno en herejías gnósticas medievales y, sobre todo, en la soberbia humana que resulta del pecado original. La suma de esos dos elementos resulta en la siguiente idea: el proyecto moderno (la democracia, la Ilustración, la ciencia, la técnica, etc.) en realidad es una divinización gnóstica del hombre donde éste se prefiere radicalmente frente a Dios.

En esta tesis se quiere mostrar que la idea del colombiano básicamente consiste en la siguiente narrativa: el hombre moderno-democrático es autónomo. No necesita de Dios como principio del mundo, dado que en nuestra época todo se funda en la razón y en la voluntad humanas. Para Gómez Dávila, eso significa que el hombre ha asumido el papel de Dios: es el mesías (es decir, el redentor de su miseria), el soberano y el creador de los valores. El pueblo se da a sí mismo sus leyes sin que Dios intervenga; las ciencias explican el mundo sin que Dios sea necesario; el pensamiento mismo se funda únicamente en la razón humana. La modernidad crea un reino del hombre donde su voluntad es suprema. Si Dios existe es meramente como observador o como un ente con el que solo tenemos una relación privada. Esto es lo que Gómez Dávila llama antropoteísmo. Pero justo porque el hombre no es Dios, falla en su empresa y se ve atrapado en una casa de la desesperación, es decir, en una realidad fea, inútil y nihilista.

OBJETIVO GENERAL

El objetivo principal de esta tesis es el de comprender y explicar la crítica a la modernidad democrática en la obra de Nicolás Gómez Dávila, específicamente en *Textos y Escolios a un texto implícito*.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Los objetivos específicos se han dispuesto en el siguiente orden lógico.

Primero, contextualizar al pensador colombiano en la Europa y la Colombia del siglo XX, para luego explicar el estilo y las dificultades de las obras del autor y su relación con la crítica a la modernidad.

Segundo, mostrar la relación intertextual de los fragmentos de Gómez Dávila con los pensadores que lo influenciaron y que nos ayudarán a entender sus ideas. Esto implica ver la conexión entre el colombiano y el conservadurismo, el pensamiento católico, el romanticismo, la obra de Eric Voegelin y el historismo alemán. Con esto tendríamos una idea de las influencias intelectuales de Gómez Dávila en el tema que nos concierne.

Tercero, utilizar la bibliografía secundaria existente sobre la obra del colombiano para dialogar con ella y establecer unos puentes en común que permitan el enriquecimiento tanto de la discusión sobre la obra del colombiano como esta tesis. En efecto, sin un diálogo con lo que ya se ha dicho, la tesis no podría problematizar bien muchas de las dificultades que aquí se presentan.

Cuarto, también se quiere hacer aquí una crítica modesta a varias interpretaciones del pensamiento de Gómez Dávila, con los objetivos de mostrar sus limitaciones y de proponer unas lecturas que, a juicio del autor de esta tesis, podrían tener un alcance explicativo mayor.

METODOLOGÍA

Debido a la naturaleza fragmentaria de la obra gomezdaviliana, su análisis requiere de un esfuerzo particular por parte del intérprete. De hecho, es preciso adoptar una postura hermenéutica que nos permita darles sentido a los fragmentos, de manera que no veamos su obra como una colección de ocurrencias cualesquiera sino como el producto de una sensibilidad filosófica bien definida. La metodología que se usa en esta tesis tiene justamente el propósito de darle un orden y sentido a los fragmentos para que podamos entenderlos. Si es preciso, puede resumirse en una palabra: intertextualidad. Esto quiere decir que aquí se asume que los fragmentos de Gómez Dávila no son autónomos sino que existen en un universo literario con el cual están en relación dialógica. Los textos del filósofo colombiano, en otras palabras, se refieren siempre a otros textos. Esta no es una suposición arbitraria. En primer lugar, el título del *magnum opus* de Gómez Dávila ya la sugiere. *Escolios a un texto implícito* apunta a que las

ideas que allí se encuentran se refieren siempre a una fantasmal obra implícita con las que permanece en constante diálogo. En segundo lugar, en *Textos* el autor señala que su texto central es un “centón”, es decir, un escrito hecho a partir de escritos de una tradición. En sus palabras, por tanto, hay necesariamente palabras de otros, i.e., intertextos. En tercer lugar, el epígrafe de *Notas* nos dice que solo podemos comprender su contenido si nos dedicamos a indagar sobre lo que dice, es decir, si nos referimos a los textos que comentan dichas notas. Por tanto, en las tres obras principales de Gómez Dávila hay una intertextualidad clara a la que el autor se refiere.

En esta tesis se han identificado tres tipos de intertextualidad. La relación con textos ajenos es la primera y más obvia: prácticamente todos los comentaristas de la obra la han visto de manera intuitiva. Su corolario es que para entender al filósofo colombiano es preciso ir a las fuentes de las que su pensamiento bebe y que permanecen relativamente ocultas. Este primer tipo de intertextualidad —que podríamos caracterizar como la relación entre los fragmentos y un *hors-texte*— es el que da origen a la segunda parte de este trabajo doctoral. Allí se quiere mostrar cuáles son las minas de las que el colombiano extrae la materia prima para la elaboración de su crítica a la modernidad. La hipótesis que se desarrolla aquí es que Gómez Dávila parte de cinco bases *positivas*, es decir, influencias que el autor toma como suyas: (1) los argumentos conservadores clásicos, especialmente los de Montaigne y Burckhardt; (2) la antropología de Agustín y el pensamiento católico antimoderno; (3) el romanticismo; (4) la crítica de Voegelin; (5) y el historismo alemán. Las influencias *negativas*, es decir, aquellos autores que el colombiano critica, no tienen un capítulo particular. Se irán mencionando a lo largo de la tesis junto a las críticas mismas de Gómez Dávila. Por ahora baste decir que se trata *principalmente* de pensadores democráticos, en sus encarnaciones marxistas y liberales.

El segundo tipo de intertextualidad es menos obvio pero igualmente importante: la relación que existe entre los fragmentos o secciones de una misma obra del colombiano. En esta tesis se quiere mostrar que tanto en *Escolios* como en *Textos* encontramos hilos conductores que unen a los escolios con otros escolios y a los textos con otros textos. Sobre *Textos*, por ejemplo, se sostiene la idea de que el noveno texto desarrolla una filosofía de la historia que pone las bases interpretativas para la antropología que se desarrolla en el quinto texto; además, la suma de los dos textos anteriores da las bases para la crítica a la democracia que se desarrolla en el sexto texto. Sobre *Escolios* se

sostiene la idea de que hay un hilo conductor entre los fragmentos críticos de la modernidad: están conectados por una sensibilidad filosófico-religiosa. Además, se argumenta que entre el título, los epígrafes y los escolios hay una relación intertextual: los unos no se pueden entender sin los otros.

El tercer tipo de intertextualidad es aquel que se desarrolla entre las distintas obras del colombiano. Eso quiere decir que hay una relación entre *Escolios* y *Textos*. Ya Francisco de Brigard había dicho que según el mismo autor “el texto implícito está contenido en las páginas 61 a 100 de su libro *Textos I* y su tema es la democracia” (Pizano, 1988, p. 12). Dicho de otro modo, el texto implícito de los escolios está en *Textos*. En la sección 1.2 se verán los problemas con la versión más fuerte de esta idea, i.e., con la tesis de que el texto implícito en su totalidad está en *Textos*. Aquí se propone una lectura menos radical: las ideas centrales de *Textos* se extienden a los *Escolios*, de manera que hay un permanente diálogo entre ambos libros. En particular, se sostiene la hipótesis de que la crítica a la democracia de *Textos* se convierte en una crítica a la modernidad en *Escolios*. Para decirlo de modo sintético, la idea de *Textos* de que la democracia es una religión antropoteísta se desarrolla en los *Escolios* para impugnar el proyecto moderno como una época que diviniza al hombre.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

Ahora es preciso pasar a la estructura de la tesis. La primera parte del capítulo inicial comenzará con una introducción a la figura de Nicolás Gómez Dávila, de manera que el lector se haga una idea general de quién era y qué escribió. Enseguida (1.1.) se mostrará el problema geográfico del filósofo, en otras palabras: ¿era un pensador colonial, europeo o universal? Esto es importante porque el colombiano es consciente de su condición colonial e intenta escapar de ella por medio de la Iglesia católica, i.e., justo aquello que usa como método hermenéutico para leer la modernidad. Luego, se mostrará su contexto histórico general (1.2) para explicar cómo la desintegración de las sociedades tradicionales, la muerte de Dios y el triunfo del capitalismo liberal y del comunismo fueron importantes en su desarrollo vital y filosófico.

En el segundo capítulo se propone una introducción a la obra de Gómez Dávila (2.1). Se mostrarán con detalle las dificultades interpretativas que ésta impone al lector y las

pistas que el autor mismo nos da sobre cómo deberíamos entender los aspectos básicos de su filosofía y modo de escritura (*ethos, pathos y logos*). Para eso último se recurrirá a un análisis intertextual de los títulos y epígrafes de *Textos, Notas y Escolios*. Esto nos revela varios elementos. Primero, que el mismo autor demanda de nosotros —aunque de manera implícita— los tres tipos de intertextualidad que ya se han explicado aquí. Segundo, nos muestra desde el principio su oposición al mundo moderno y las razones detrás de ella. Tercero, cuál es la sensibilidad que anima su filosofía. De tal manera, tenemos una suerte de guía elemental de cómo leer la obra del colombiano.

En la segunda parte de la tesis se mostrará propiamente el *hors-texte* de Gómez Dávila. Esto se hace con el propósito de mostrar cuáles son las raíces de las que su pensamiento se nutre y, por tanto, sus conexiones con sus predecesores. En ese sentido, se mostrará su relación con el conservadurismo (cap. 3), incluyendo los dos santos patrones del colombiano: Montaigne y Burckhardt (3.2). También se mostrará su distancia frente al conservatismo colombiano, en tanto Gómez Dávila no era hispanófilo y tampoco aceptaba las premisas republicanas y modernas del conservatismo colombiano (3.1). De ahí que se distancie geográfica y filosóficamente de su propia tradición de pensamiento.

En el capítulo 4 se explicará su relación con el pensamiento y la antropología católica antimoderna. Esto tiene como propósito mostrar la tradición de pensamiento a la que Gómez Dávila se adhiere y que tiene las siguientes características: énfasis en una soberbia humana que pretende poner al hombre en el lugar de Dios; convicción de que es preciso estudiar al hombre con lentes religiosos; y pesimismo antropológico. En el capítulo 5 se abordará el carácter romántico de Gómez Dávila, apelando a las mismas definiciones de romanticismo que el autor nos da y que son complementadas mediante las investigaciones de la literatura académica reciente sobre el problema del romanticismo. Esto nos ayudará a entender el carácter general de su crítica, sobre todo en los *Escolios*. En el capítulo 6 se mostrará la relación entre el pensamiento de Gómez Dávila y Voegelin, debido a las similitudes de sus críticas: ambos ven en la modernidad un intento de divinizar al hombre y de construir la Jerusalén celeste en la Tierra. En el final de la segunda parte se explicará el historismo alemán, pues éste es la base de la filosofía de la historia del colombiano (cap. 7). Lo anterior no pretende ser un fuera de texto definitivo, sino apenas un fuera de texto que nos permita comprender en términos generales su crítica a la modernidad.

En la tercera parte de la tesis se empezará por explicar su filosofía de la historia (cap. 8), para luego dar paso a su antropología religiosa (8.1.) y mostrar la crítica a la modernidad democrática como una era antropoteísta en *Textos* (cap. 9). En principio esto parece extraño. En ese libro la palabra modernidad no aparece ni una sola vez. Sin embargo, la famosa crítica a la democracia que se desarrolla en el sexto texto básicamente se refiere a hechos centrales de la modernidad: el capitalismo, el comunismo, las democracias liberales y populares, el estado soberano y el sistema internacional moderno. La interpretación que aquí se ofrece es que para Gómez Dávila la “era democrática” de la que habla en *Textos* es la modernidad, aunque no lo diga explícitamente. Esto queda reforzado con la interpretación de los *Escolios* en la sección 9.3. Allí se mostrará que el *regnum hominis* moderno del que habla Gómez Dávila tiene las mismas características que le imputa a la era democrática en *Textos*: es una época antropoteísta en la cual el hombre se declara soberano e intenta labrar un mundo a su medida. La modernidad, entonces, resulta ser la modernidad democrática. Finalmente, en el capítulo 10 se explicará por qué para Gómez Dávila el proyecto de la modernidad está destinado al fracaso y en qué sentido ha alienado al hombre. En suma, la estructura de la tesis es la siguiente: (1) vida, obra y contexto de Gómez Dávila, (2) *hors-texte* o fuera de texto y (3) crítica a la modernidad democrática. En último lugar vendrán las conclusiones críticas.

RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS

Sobre el pensamiento y la obra de Nicolás Gómez Dávila ya existen varios trabajos que han servido de insumos para esta tesis. En primer lugar, el libro *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila* (2018), editado por Juan Fernando Mejía. Allí se desarrollan unos puntos esenciales para la comprensión de cómo acercarse a la obra del pensador colombiano. Toda la obra de Francia Elena Goenaga dedicada al pensamiento de don Nicolás es fundamental para acercarse a él. El artículo de Till Kinzel (2013) titulado “Aphoristic thought, the problem of reading and the “implicit library: Reflections on Nicolás Gómez Dávila”, resulta muy útil pues aporta claves interpretativas sobre cómo leer a nuestro filósofo. También es importante un artículo por Mauricio Galindo (2000), “un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al

pensamiento de Nicolás Gómez Dávila”, pues es una de las mejores aproximaciones al problema del pensamiento gomezdaviliano. Sin duda, los artículos de Michael Rabier “La cuestión literaria en la obra de Gómez Dávila” (2014), “Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo” (2014) y “Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila” (2013) han sido fundamentales para el desarrollo de este trabajo, pues han revelado mucho sobre la intertextualidad en el pensamiento del filósofo colombiano. Importante resulta el artículo de Martin Mosebach (2017) “Un ermitaño en las orillas del mundo habitado”, pues también da pistas sobre la intertextualidad en el pensamiento de Gómez Dávila. Mosebach quizá fue el primero en darse cuenta de que hay una relación entre la filosofía de la historia, la antropología y la crítica a la modernidad en Gómez Dávila. También la edición de la revista Paradoxa dedicada íntegramente al pensamiento de Gómez Dávila y generosamente publicada como ebook (2007). También es importante el libro dedicado a su pensamiento por parte de la Universidad la Sabana, titulado *Nicolás Gómez Dávila, homenaje al centenario de su natalicio* (2017). Específicamente sobre la crítica a la modernidad encontramos el artículo de Abad (2010) “Nicolás Gómez Dávila y las Raíces Gnósticas de la Modernidad”, la tesis doctoral de Rabier, intitulada *Philosophie, gnose et modernité. Nicolás Gómez Dávila lecteur d’Éric Voegelin*, el libro de Till Kinzel *Parteilgänger verlorener Sachen* (2015), y el de José Miguel Serrano (2015), *Democracia y nihilismo: Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Sin duda, también ha sido fundamental la introducción que Volpi escribió para los *Escolios a un texto implícito*, en la edición de Villegas Editores (2005).

Esta tesis se basa en la literatura secundaria que ya existe sobre don Nicolás, pero pretende contribuir al estado de la cuestión. Las ideas de intertextualidad, fieles al espíritu de Gómez Dávila, han permanecido implícitas o glosadas en los trabajos sobre el colombiano. Aquí se pretende lo contrario: hacerlo todo explícito y largamente desarrollado. La metodología de esta tesis, por tanto, quiere mostrar con toda claridad cómo es que funcionan los tres tipos de intertextualidad en la obra del filósofo colombiano para poder explicar su filosofía. Aquí pasamos al segundo aporte. Lo esencial que Gómez Dávila dice —que la modernidad democrática es una época gnóstica o antropoteísta— es bien conocido por todos los estudiosos de su obra. Pero la intertextualidad también nos debe mostrar de manera explícita cómo se desarrolla esa idea dentro de la obra de Gómez Dávila y cómo se conecta con el fuera de texto del que

el colombiano tomaba su materia prima. Esta parte del fuera de texto ha sido desarrollada en algunos artículos, pero la literatura secundaria todavía no ha explorado aspectos que resultan fundamentales en esta tesis. Por ejemplo, la relación del colombiano con Burckhardt, el historismo alemán y la antropología católica. Eso nos debería dar una comprensión más amplia, conectada y lógica de lo que el filósofo colombiano pensaba sobre el mundo moderno y sobre todo, por qué lo pensaba.

La vasta mayoría de las investigaciones académicas que aquí se usarán para explicar los autores y movimientos que influenciaron a Gómez Dávila están originalmente en idiomas que no son el español. Para conservar una lectura agradable que no salte constantemente de una lengua a otra, se han traducido al español casi todas las citas que se encontrarán en este trabajo. Incluso las citas que el mismo autor usa en sus obras y que él mismo no tradujo, cuentan con su traducción aquí. Esto va en contra del espíritu de Gómez Dávila, en tanto él mismo prefería leerlo todo en su idioma original y así lo citaba. Pero no es deseable, al menos desde una perspectiva académica, escribir un documento que sea tan críptico como aquel que pretende descifrar.

Es preciso hacer una aclaración antes de continuar la tesis. Gómez Dávila fue un gran escritor, pero eso no quiere decir que sus tesis principales sean todas ciertas. De hecho, el autor de esta tesis no se identifica con ellas. Está en el extremo opuesto del espectro ideológico: lejos de defender las premisas reaccionarias, está del lado de la Ilustración. Esta situación impone un reto: para analizar y explicar el texto es preciso comprenderlo; y para comprenderlo, es necesario darle la oportunidad de que sea cierto —de otro modo, ni siquiera nos molestaríamos en leerlo con seriedad. Ya el mismo filósofo colombiano decía que “para comprender la idea ajena es necesario pensarla como propia” (Gómez Dávila, 2005a, p. 216). Eso es difícil si no se identifica uno con la ideología de quien analiza. Pero en todo caso, aquí se pretende darle la oportunidad a Gómez Dávila de hablar y, en consecuencia, de pensar uno mismo sus ideas como propias. Si son verdaderas o falsas—tanto las bellas como las feas—es un asunto que deberá verse. Pero no se las rechazará *a priori*. Eso no le hace honor al pensamiento del colombiano. Al final el autor de la tesis tomará una cierta distancia crítica de sus ideas.

PRIMERA PARTE

VIDA, CONTEXTO Y OBRA

CAPÍTULO 1. LA FIGURA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: VIDA Y OBRA.

Nicolás Gómez Dávila fue un gran desconocido durante su propia vida. El 'gran' no solo se refiere al grado de desconocimiento, sino a la calidad de su mismo pensamiento: fue un grande que fue desconocido. Su falta de reconocimiento no se debió a la injusticia de una época que no supo apreciarlo, sino al desdén que el autor mismo sentía por la notoriedad. Su obra solo fue bien conocida por sus amigos y tertulios más cercanos durante la mayor parte de su vida. Solo hasta que algunas editoriales alemanas comenzaron a traducir sus escolios, fue que estos empezaron a circular en el ámbito filosófico mundial. Su inmensa fortuna le habría permitido hacerse toda la publicidad que quisiera, pero Gómez Dávila eligió la vida silenciosa que se manifiesta de manera brillante a lo largo de su obra. El pensador colombiano, en efecto, no era dado a la diatriba, al sermón, ni a las formas retóricas dirigidas a los muchos. El espíritu moderno del intelectual público y del comunicador de masas no podría ser más contrario al suyo.

En Gómez Dávila encontramos una indiferencia frente a la suerte o la popularidad de sus ideas y, al mismo tiempo, un afán de escribir contra lo que consideraba ilegítimo e ilógico en la modernidad. No aspiraba a cambiar al mundo, pero quizá sí a dialogar con unos cuantos lectores bien escogidos sobre unos cuantos temas. ¿Cómo? A través de su obra. Ésta se compone de los siguientes libros, en orden cronológico de publicación: *Notas, Textos, Escolios a un texto implícito*, "De Iure" y "El reaccionario auténtico". Existen rumores sobre textos menores que el autor nunca publicó, como algunos poemas y un misterioso ensayo sobre la guerra. Solo uno de los primeros ha sido publicado después de su muerte, gracias a que su hija Rosa Emilia accedió a ello. Se trata de un bello poema en prosa sobre Salomón. Aparte de *Notas, Textos y Escolios*, Gómez Dávila también accedió a que algunos de sus textos fueran publicados en revistas como la *Revista de la Universidad de Antioquia* y la *Revista de Nuestra señora del Rosario*. Esto implica que el colombiano se insertó hasta cierto punto en el mundo editorial de la

academia colombiana, aunque solo de manera muy tardía y porque sus amigos decidieron rendirle un homenaje allí.

La vida del filósofo colombiano careció, al menos hasta donde sabemos, de eventos política o históricamente importantes. Uno podría resumirla, siguiendo la famosa descripción de Volpi, con “nació, escribió y murió”. Sin embargo, vale la pena reseñar algunos elementos. De su padre, bogotano, heredó los negocios de paños y telas. Por medio de su madre, de origen costeño, descendía de Antonio Nariño, traductor de *Los derechos del hombre y del ciudadano* en tiempos de la Independencia. Los artículos periodísticos nos suelen decir que cuando el joven Nicolás tenía seis años, su familia se muda a París y matricula al niño en un colegio benedictino. Gómez Dávila nunca quiso revelar cuál de todos era. Quizá, en cualquier caso, el dato carezca de importancia. La formación del colombiano quedaría marcada por Francia. Esto se ve reflejado en su biblioteca, pues allí predominan tanto los libros escritos en francés, como las traducciones a ese idioma. También es evidente en la rica prosa del colombiano, que poco se ha visto influida por los clásicos castellanos y, en cambio, resulta muy cercana tanto a la tradición aforística francesa, como al decadentismo y el simbolismo del mismo país. Después de su educación europea básica, el colombiano solo volvería una vez más al viejo continente: pasaría allí su luna de miel. Aparte de eso, sabemos que el colombiano medía unos dos metros, que solía fumar tabaco y que aparentemente sufrió un accidente que le afectó la cadera.

Pese a que pasó mucho tiempo en su biblioteca, su vida no fue la de un recluso, como tanto se ha repetido en tantos coloquios y artículos. Sí estuvo dedicada a la lectura y la escritura, pero el joven Gómez Dávila era un asiduo visitante de los clubes más aristocráticos de Bogotá y, sobre todo, un aficionado a las tertulias donde discutía con sus amigos y conocidos los problemas del pensamiento occidental. Según su amigo Francisco de Brigard, nuestro filósofo era muy buen conversador, claro y dotado de una memoria prodigiosa. Podía recordar libros leídos hace años sin ninguna dificultad. Y, empero, carecía de la pedantería que tienta a muchos de quienes alcanzan su grado de erudición. Al contrario, “desprovisto de toda vanidad, nunca hizo alardes de sabiduría, sino que al contrario tenía la facultad de hablar al nivel de su interlocutor, desde un tema serio hasta la conversación inane de club” (De Brigard, 2013, p. 12).

A lo largo de su existencia, Nicolás Gómez Dávila logró acumular más de treinta mil volúmenes entre los que se encontraba lo más selecto del pensamiento occidental, casi

todo en su lengua original. En efecto, el colombiano leía sin esfuerzo en inglés, alemán, francés, italiano, latín, griego antiguo y según algunos intentó también aprender danés y ruso al final de su vida. Títulos académicos no tenía ninguno, ni le interesaba tenerlos. Sus maestros, por lo tanto, fueron los libros que leyó. Como Nietzsche, Gómez Dávila no desarrolló su pensamiento en el mundo de la filosofía académica y quizá no habría podido hacerlo. Proponía tesis e ideas incómodas que, por lo mismo, solo es posible pensar donde no se responde a nadie. Todavía hoy, en más de un salón universitario la temperatura sube con la sola mención de su nombre.

La oposición de Gómez Dávila a la modernidad no podía ser total. En algún sentido fue el resultado de ella: su erudición y su biblioteca dependieron del capitalismo actual. Que Gómez Dávila haya podido acumular treinta mil volúmenes donde prácticamente se condensaba el pensamiento occidental —en una ciudad relativamente aislada y provinciana de la periferia mundial— es toda una hazaña del mundo moderno, de la globalización incluso. Básicamente, sin las redes comerciales del capitalismo que tanto miraba con sospecha, nunca habría podido acumular semejante cantidad de libros. De hecho, hasta su misma mirada está conectada con la modernidad: el colombiano es un hombre que comprarte mucho con los pensadores ilustrados pese a que no acepte los principios elementales de la Ilustración. Es decir, es una persona con una formación de primer nivel, que se atreve a pensar por sí misma y que no acepta los dogmas de su época de manera acrítica. Además, escribe con un humor y una ironía más propia de un Voltaire que de un canónigo obscurantista de Santafé.

Pese a lo anterior, se oponía radicalmente al sistema entero del pensamiento moderno y a sus principios elementales: la soberanía humana y el dominio del hombre sobre el universo. Era un romántico religioso nacido en un mundo hostil a su temperamento. Detestó su siglo con una pasión inmensa y atacó sus vicios y virtudes (que para él eran vicios también) con una agudeza sin paralelo. No descansó en su denuncia de que el mundo democrático moderno es básicamente ilegítimo, por sustentarse en una divinización del hombre. Para desarrollar su crítica se basó en un catolicismo heterodoxo que ve a la Iglesia como un vehículo hermenéutico para entender los actos humanos. Sin embargo, el bogotano no estaba muy interesado en la destrucción práctica del mundo moderno. No tenía pasión por la acción política. Su mundo era enteramente contemplativo. Podría uno decir que Gómez Dávila era lo que en tiempos de Hegel se llamaba un alma bella: una persona que se encuentra en un

lugar seguro y no quiere corromperse con los horrores de la época en la que le tocó nacer. O para ser más exacto, alguien que no quiere pagar el precio de su forma de ver el mundo. Gómez Dávila, en efecto, vivió una cómoda vida burguesa desde la que criticó el mundo moderno.

La obra filosófica de Nicolás Gómez Dávila puede entenderse como un intento de comprensión y crítica radical de la modernidad y sus fenómenos más importantes: la democracia, la Ilustración, la técnica, la ciencia, el dominio del hombre sobre la naturaleza. Dicho intento lo realiza desde una posición que podemos caracterizar — usando el epíteto comúnmente aplicado a Spinoza— como de *God-intoxicated man*. Para el colombiano, todo lo que hay y puede haber gira en torno a una encarnación divina (Gómez Dávila, 2002, p. 106). De tal manera, su interpretación de la modernidad parte de una perspectiva predominantemente (aunque no exclusivamente) religiosa. Este es otro factor que lo distancia de su propio tiempo. Y sin embargo, no quiere decir que el colombiano fuese un escolástico atrapado en el mundo moderno, como los que todavía hay. Cortázar dice que hay autores que se rehúsan a ser modernos sin que eso implique que opten por ser anacrónicos: están al margen del tiempo superficial de su época e intentan una obra que, aunque antagónica, incluye y explica el mismo tiempo del que se distancian, para orientarse hacia una trascendencia (2016, p. 628). Esta caracterización es muy útil para describir a Gómez Dávila. No era un anacrónico, pese a que se distanciara del mundo moderno. Su pensamiento bebe de movimientos y herramientas modernas (el romanticismo, el historicismo, el conservadurismo, etc.) para rehusarse a ser moderno. Su obra, aunque antagónica del mundo en que vivimos, lo incluye y lo explica para orientarnos hacia la trascendencia.

Su estar al margen de la época es maravillosamente explicado en un artículo titulado “Un ermitaño en las orillas del mundo habitado” (2017) de Martin Mosebach. Allí el escritor alemán cuenta que el colombiano fue un dandy y elegante hombre de sociedad durante su juventud, pero que fue desarrollando un pensamiento que, gracias a su desdén por el presente, terminó por declarar como “reaccionario”. Con eso pretendía crear un malentendido: “el reaccionario, de acuerdo con el marxismo, lucha en contra de la revolución para devolver la rueda de la historia. Frente a tal intención Gómez Dávila solo habría negado con su cabeza” (2017). Que un pensador andino se declare reaccionario en la segunda mitad del siglo XX resulta extraño a primera vista. Los intelectuales latinoamericanos de aquella época solían clasificarse en tres bandos:

liberales, conservadores y comunistas. El colombiano, empero, se distanció de aquella triada. No quería participar de las contiendas políticas contemporáneas. Declararse reaccionario lo dejaba totalmente por fuera de ellas. Eso nos sugiere que su pensamiento se distancia y se opone a la modernidad, espantando a quienes quieren buscar en sus libros soluciones prácticas y modernas a los problemas que aquejan al país y la época.

La singularidad del colombiano no se encuentra solo en el contenido, sino que también se manifestó en la estética y el estilo de su filosofía. Gómez Dávila no escribió en el estilo usual de la academia. Sus libros no son largos tratados sobre una tesis explícitamente definida, sino escolios a un texto implícito, textos breves y notas. Tampoco presenta un plan explícito sobre lo que dirá, ni una guía obvia de cómo debemos leerlo. El lector tiene que hacer el trabajo de ver cómo es que los libros encajan entre sí y sus partes consigo mismas. Esto se debe a que, como decía Nietzsche, hay quienes desean ser incomprendidos (2014, p. 886). Sin duda, Gómez Dávila no aspira a ser entendido por todos, ni citado por todos, ni aparecer en revistas indexadas. Su obra es deliberadamente opaca y quiere exigirle al lector un tipo de lectura especial, o más bien, quiere un tipo especial de lector: justamente el que no es 'cualquiera'. Su opacidad es la que demanda de este trabajo un énfasis en la intertextualidad.

Por lo anterior, en este trabajo se resalta el hecho de que las ideas de Gómez Dávila no nacieron en el vacío. Son el fruto de un diálogo continuo con la tradición occidental, pero también de su contexto histórico, de la confluencia de fuerzas sociales y políticas en la época donde nació. Un tratamiento histórico que contextualice tanto las ideas como la figura de Gómez Dávila es requerido, por lo tanto, para una comprensión total de su pensamiento. Por supuesto, podríamos apuntar a un mero comentario del núcleo filosófico de sus ideas, si es que tal cosa es posible con un autor fragmentario como lo es el colombiano. Pero en esta tesis se pretende una comprensión histórica y contextualizada del pensamiento de Gómez Dávila para proveer una interpretación más rica que aquella que podría obtenerse del texto solo. Lo anterior implica sumergirnos en el contexto geográfico, histórico e intelectual del bogotano, de manera que podamos entender por qué y cómo es que llega a pensar lo que pensó. En las siguientes secciones, por lo tanto, se mostrará la relación de Gómez Dávila con su lugar geográfico y su contexto histórico. Eso no quiere decir que se asuma que hay una relación transparente entre la vida y la obra. Ya el mismo autor nos advertía que

La obra de arte y la vida de su autor no son traducciones recíprocas y obligadas. Su incongruencia no malogra su autenticidad paralela. / El autor es simultáneamente el aleve personaje de su biografía y el noble prosador de sus textos (Gómez Dávila, 2005a, p. 17).

Cierto, pero evidentemente hay un vínculo entre vida y obra que nos permite entender la una y la otra, sin concluir que son meras traducciones recíprocas y obligadas.

1.1. ¿Un aristocrático pensador colonial?

El escritor alemán G.K. Kaltenbrunner, en su libro sobre la historia del pensamiento occidental, “comienza con un análisis de Hesíodo y de Platón y después de considerar algunos gigantes intelectuales tales como Cicerón, Virgilio, Spinoza, Walpole, Gibbon y Hardy termina con un ensayo sobre don Nicolás Gómez Dávila” (Pizano, 1991). La inclusión de Gómez Dávila en la historia del pensamiento occidental nos llama la atención sobre un problema fundamental a la hora de comprender su obra. ¿Cómo encaja allí? En efecto, su pasaporte colombiano podría ser visto como un obstáculo para entrar en esa categoría, si pensamos que el país propiamente no pertenece a Occidente, o al menos no a su centro político, económico y espiritual.

Algunos comentaristas han optado por ver al bogotano como un alma europea en América Latina. Por ejemplo, Volpi señala que más que con contemporáneos hispanoamericanos, está emparentado con la gran tradición de escritores franceses, desde Montaigne y Pascal hasta Rivarol. Por eso, remata esa idea diciendo que “revive en las sentencias de este pensador-escritor “colonial”, el alma de la vieja Europa” (2005, p. 18). Las comillas en “colonial” no son accidentales. Volpi quizá quiere decir que el colombiano estaba en las colonias, pero no era por eso un pensador subordinado. La suya es un alma perfectamente igual a aquella de la vieja Europa.

Para Mosebach, Gómez Dávila también está espiritualmente emparentado con Europa, pero pertenece a Bogotá. Así lo pone el escritor alemán:

Santa Fe de Bogotá es un lugar de exilio. Es desconcertante que un hombre como Nicolás Gómez Dávila haya vivido aquí y no en Neuilly o en las colinas de Parioli. Pero luego uno se pregunta, ¿dónde más sino en las orillas del mundo habitado pudo un hombre así haber vivido? (2007).

En efecto, el colombiano de algún modo está conectado con lo más aristocrático de Europa, pero quizá por su carácter contrario al mundo moderno solo pudo haber vivido en las orillas de ese mundo. La conclusión que podríamos extraer de Volpi y de Mosebach es que Gómez Dávila no hacía filosofía latinoamericana, sino filosofía europea escrita desde las colonias. Evidentemente, es claro que el colombiano privilegiaba radicalmente el pensamiento europeo y que sus meditaciones nacían de él. En otras palabras, la raíz de sus ideas está en Europa, no en América Latina. Si pensamos la filosofía latinoamericana como un pensamiento de sí y para sí, es decir, un pensamiento para los problemas propios de la región, en su contexto histórico y geográfico particular, quizá Gómez Dávila no pertenezca a ella, dado que no se interesa —al menos abiertamente— por tal cosa, sino de manera tangencial.

El filósofo colombiano mismo, empero, pensaba que su pasaporte y locación geográfica eran factores problemáticos para el pensamiento. No era tan simple como decir que su filosofía era espiritualmente europea, pero geográficamente colombiana, porque Gómez Dávila sabe que su conocimiento pertenece a un lugar geográfico subordinado que está atado a unos centros de poder en el Norte global. De hecho, cree que pensar desde Colombia implica cierta colonialidad que no consiste en el mero hecho de escribir en América con un alma europea. Por eso, en los *Escolios* anotaba que “el problema básico de toda antigua colonia” consiste en “el problema de la servidumbre intelectual, de la tradición mezquina, de la espiritualidad subalterna, de la civilización inauténtica, de la imitación forzada y vergonzante” (Gómez Dávila, 1977a, p. 179). Esta opinión sin duda la comparte con otros latinoamericanos. Por ejemplo, como explica Santos, para el peruano Salazar Bondy,

El pensamiento latinoamericano es (...) "defectivo e inauténtico" y la causa está en "nuestra sociedad y nuestra cultura". Son tres elementos los que a su juicio caracterizan a América Latina: subdesarrollo, dependencia y dominación. "Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos

subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*" (2012).

¿Qué hacer entonces si uno es parte de una antigua colonia? ¿Qué hacer si venimos de países con una cultura dominada por otra? ¿Cómo escapar del servilismo? La respuesta de Gómez Dávila es el catolicismo. Es decir, en tanto católico pretende participar *como un igual* de la tradición, de la civilización auténtica. Ahí tendríamos que preguntarle a Gómez Dávila a qué se refiere con catolicismo, pues es posible argumentar que éste ha sido un instrumento de la colonialidad en América Latina. De hecho, el filósofo y compatriota de Gómez Dávila, Gutiérrez Girardot, era de la opinión de que el catolicismo reforzaba el sentimiento de inferioridad propio de la colonialidad (Pachón, 2013).

Gómez Dávila resuelve esta cuestión en el penúltimo texto de *Textos*. Allí desarrolla una hermenéutica de la historia donde el catolicismo no solamente es una religión organizada con una jerarquía eclesial, unos intereses mundanos que reproducen prácticas sociales y políticas, unos dogmas, etc., sino una perspectiva privilegiada para observar la historia, los acontecimientos y al mismo ser humano. Quien interprete al hombre desde el catolicismo, entonces, se librarán —parcialmente, al menos— de sus limitaciones históricas y geográficas. Pese a que el catolicismo haya podido ser un instrumento de dominación imperial, Gómez Dávila lo asume como una hermenéutica liberadora de su condición particular. Esto se explicará con detalle en la sección 8.1. de este trabajo. Por lo pronto vale la pena citar la síntesis que Mosebach hizo de esta idea de Gómez Dávila:

Su hogar no era Colombia, pues el país estaba en una posición subordinada por su pasado colonial, ni el siglo XX, barbarizado por su mentalidad económica dominante. Se veía a sí mismo como el hijo de la Iglesia Católica, pero no en el sentido de una confesión cristiana entre tantas, sino como la gran recolectora de todas las religiones, como la heredera de todo el paganismo, como la religión original que aún vive (Mosebach, 2017).

Pero eso confirma justamente que su afán de escapar mentalmente de Latinoamérica es consecuencia de una marca colonial que lo perseguía. Que el catolicismo le permita

escapar de ella es una cuestión que debe ponerse en duda desde la crítica filosófica, pero esa fue la opción que escogió para intentar pensar de manera menos servil e inauténtica. La Iglesia le permitiría acceder a una posición privilegiada y universal, o por lo menos lo más universal posible. Así pues, escaparía tanto de su posición colonial, como de su siglo y sus limitaciones personales.

El lugar geográfico es importante para entender al autor, pero hay otro aspecto que vale la pena considerar: su clase social. Esto es fundamental para entender por qué el bogotano no es un salido de la nada en sentido absoluto. Por supuesto, la aparición de un genio puede ser un evento milagroso, pero en este caso el genio tenía los valores propios de su clase social: la aristocracia bogotana. Para empezar, el de las letras. Como bien explica Santiago Castro-Gómez, la cultura letrada europea fue esencial en el *habitus* de la clase alta colombiana a la que Gómez Dávila pertenecía. De hecho, era un factor que la diferenciaba de las demás clases sociales y justificaba su dominación. En sus palabras, “las letras y las artes formaban parte de la educación humanista de las élites criollas y servían como indicadores del "buen gusto" que les separaba del pueblo bajo” (2009, p. 47).

De manera que la educación europea del joven Gómez Dávila no fue casualidad: los jóvenes de la aristocracia criolla viajaban a París y Londres a educarse, lo que significa también que viajaban a conseguir el capital simbólico que les permitía insertarse cómodamente dentro de su clase social. De hecho, no solo buscaban diferenciarse del pueblo por medio de las letras, sino que querían ver su propia imagen reflejada en el espejo de la cultura europea (Castro-Gómez, 2009, p. 47). Querían ser todo lo europeos que pudieran, justamente porque ese es el anhelo básico de toda antigua colonia, como el mismo Gómez Dávila lo reconocía: la imitación forzosa y vergonzante.

Lógicamente, la pasión de Gómez Dávila hacia los libros europeos no puede ser explicada meramente por su contexto colonial y de clase. Los sujetos también tienen agencia. Además, el mismo autor decía que “nadie es insignificante hasta el extremo de agotarse en la definición de su clase” (Gómez Dávila, 1977b, p. 374). Lo que se quiere señalar es que el bogotano creció en una clase social que, a principios del siglo XX, utilizó todavía las letras y la cultura europea como factor diferenciador de las demás clases. En otras palabras, ambos elementos eran parte importantísima de su capital simbólico. Así pues, que un hombre como Gómez Dávila se haya dedicado íntegramente a la lectura y la escritura y que haya privilegiado el pensamiento europeo

no resulta tan extraordinario. Hasta cierto punto, fue producto de los valores de su clase social, de su posición económica y de su condición colonial. Su inteligencia quizá no podamos explicarla recurriendo únicamente al contexto histórico en el que vivió, pero sin duda sí podemos comprender su figura mediante éste. Fue un hombre colombiano de clase social alta, sí, pero no fue un mero imitador vergonzante de las modas europeas.

En todo caso, Gómez Dávila intenta escapar de su posición subordinada e incluso de las limitaciones de su clase por medio del catolicismo. Hasta qué punto lo logró podría ser objeto de debate, pero el mismo colombiano es consciente de que si usamos una hermenéutica católica seguimos atados de algún modo a nuestras circunstancias históricas particulares. Por eso es importante señalar la colombianidad y la clase propias de Gómez Dávila. El hecho mismo de que intente escapar de ellas delata lo problemático que resulta escribir desde la periferia del mundo. Así pues, este no es un dato biográfico más sino un aspecto a tener en cuenta para interpretar la filosofía del colombiano. Justo por eso Mosebach pone en un lugar central la geografía de Gómez Dávila en el título de su artículo sobre el colombiano: un ermitaño en las orillas del mundo habitado.

1.2. Entre la muerte de Dios y el ascenso de la democracia: el contexto intelectual y político del siglo XX

La mayoría de los comentaristas de Gómez Dávila han notado que el filósofo pasó sus años formativos en Europa, específicamente en Francia, donde aprendió latín, griego, los clásicos, etc. De modo un tanto sorprendente, relativamente poco se ha dicho sobre el contexto histórico de su propia vida y el posible efecto que hubiese tenido sobre su pensamiento. Una de las pocas excepciones es el excelente artículo de Mauricio Galindo (2000), “un pensador aristocrático en los Andes”. En todo caso, el contexto de Gómez Dávila se suele reducir un poco a mostrar los autores que leía y lo influenciaron, como si su situación histórica concreta no hubiese sido determinante a la hora de formar su criterio filosófico. Aquí se pretende mostrar con mayor claridad la época en la que vivió para enlazarla con su pensamiento.

Podemos identificar con claridad al menos tres elementos que marcan el contexto político y filosófico en el que Gómez Dávila vive: el problemático ascenso de la

democracia; la muerte de Dios; y el triunfo de la sociedad industrial, sea en su forma liberal como en sus formas fascistas y comunistas. De hecho, si es verdad, como él dice, que los “los reaccionarios se reclutan entre los espectadores de primera fila de una revolución” (Gómez Dávila, 1977c, p. 300), podríamos decir que las revoluciones políticas, sociales, económicas y simbólicas que él mismo presencié durante su vida de primera mano tuvieron un efecto en su visión de mundo. Es preciso, entonces, verlas con cuidado.

Nicolás Gómez Dávila comienza su educación europea a los seis años, en 1919, justo cuando el continente entero sufría cambios de enormes proporciones. Para empezar, los emperadores de Alemania, Austria-Hungría, Turquía, Rusia y Bulgaria habían perdido el trono después de la guerra. De tal manera, una buena parte de las estructuras imperiales quedó desarticulada. Para completar este lento final de los gobiernos monárquicos y tradicionalistas, el gobierno de Estados Unidos, de la mano de Wilson, proponía que la democracia y la autodeterminación de los pueblos fueran los principios rectores de un nuevo sistema internacional. Como dice Ferguson, era un hecho totalmente nuevo que la autodeterminación y la democracia funcionaran como elementos rectores del orden internacional, tomando precedencia sobre la soberanía estatal misma (2007, p. 297). El mundo cambiaba de manera rápida hacia lo que los reaccionarios desdeñosamente han llamado “el reino del hombre” justo cuando Gómez Dávila comenzaba su educación.

Evidentemente, aunque en la realidad la aplicación de los principios democráticos fue limitada, muchas de las naciones que surgieron de las cenizas de la guerra eran al menos nominalmente democráticas, o pretendían como mínimo basarse en el principio de la soberanía popular. Después de 1917 hay un incremento muy notable en el número de democracias. Aunque en los treinta y cuarenta hay una disminución de estas, después de la Segunda Guerra Mundial es obvio que sufren un incremento acelerado. De hecho, desde entonces su número ha avanzado constantemente. Nunca antes en la historia ha habido tantas democracias como en nuestra época. De ser una forma de gobierno relativamente marginal es ahora la forma política dominante a escala global. Durante la vida de Gómez Dávila (1913-1994), por tanto, vemos una evidente expansión del principio democrático a costa de las formas de gobierno tradicionales. Puede decirse con seguridad que el filósofo colombiano vivió en un contexto donde los regímenes tradicionales empezaron a desaparecer rápidamente en favor de la democracia.

Ya Galindo notó que este movimiento hacia la democracia no careció de obstáculos: en la juventud de Gómez Dávila la Acción Francesa de Charles Maurras había intentado devolver la rueda de la historia, invocando las banderas del catolicismo y del monarquismo. Para esto contó con el favor de una parte de la alta burguesía, la aristocracia y parte del campesinado (Galindo, 2000, p. 5). Eso quiere decir que la hegemonía ideológica de la democracia no apareció inmediatamente, ni de manera fácil. En la primera mitad del siglo XX es posible encontrar varios intentos de política anti democrática, al menos según su definición liberal. Aparte de Maurras, el fascismo, por ejemplo, aunque no renuncia a las sociedades modernas de masas, a la industrialización y al consumismo, sí pretende construir una política donde todo se dicte desde arriba, desde el balcón del amo, de un hombre todopoderoso. También representó, por lo tanto, un intento de oponerse a la democracia. No obstante, esta alcanzó un punto tan alto de hegemonía a lo largo del siglo, que Kojève, Fukuyama y otros tantos la identificaron como el fin de la historia, como el destino del hombre. Gómez Dávila, entonces, vivió en un tiempo donde finalmente se consideró ampliamente que la democracia era la mejor forma de gobierno.

Si nos salimos de los estándares de la democracia liberal y vamos a lo que el mismo autor colombiano llamaba democracias colectivas y despóticas, podemos ver que en el siglo XX hay un crecimiento aún mayor de las ideas democráticas: la Unión Soviética, China y los Estados comunistas en general pretendían otra forma de realización del principio de la soberanía popular por medio de la dictadura del proletariado. Así, de hecho, lo pensaba el mismo Gómez Dávila (2002, p. 56). En este orden de ideas, el siglo XX tuvo una tendencia democrática a escala global más grande de lo que una mirada a las democracias liberales deja ver. Por eso mismo, el regreso a las viejas formas de gobierno principescas, basadas en las jerárquicas sociedades medievales, con sus feudos y molinos, era cada vez más imposible conforme avanzaba el siglo. El colombiano mismo estaba bajo la impresión de que la evolución social se había acabado con el triunfo definitivo de la burguesía, al menos en Europa. Por eso anota que:

La burguesía se instaló, triunfante, en el poder. Burguesía, primero, de grandes burgueses que sueñan en una república veneciana; burguesía, en fin, de pequeño burgués con su ideología de mercero y su sensibilidad de habitante de un ubicuo paisaje suburbano.

Ahí termina la evolución social en Francia. Una revolución proletaria no sería la toma del poder por otra clase social, sino por otro grupo político. El pueblo ha desaparecido como clase independiente y no subsiste sino como muchedumbre de candidatos a la plenitud de derechos burgueses (Gómez Dávila, 2003, p. 272).

Gómez Dávila reconoce aquí una variación de la tesis del fin de la historia: con el triunfo de los valores burgueses se acaba la evolución social. En Europa no puede retrocederse, la vieja sociedad fue reemplazada por la moderna. Pero esto Gómez Dávila lo presencia en carne propia, no desde los periódicos de provincia, de las cartas o de los libros. Tanto en Europa, durante su juventud, como en Colombia, durante su madurez, vive los cambios democráticos. De hecho, cuando en 1936 vuelve a Colombia a los 23 años, el joven Nicolás se encuentra con la revolución en marcha del presidente liberal Alfonso López Pumarejo que pretende la autonomía del Estado frente a la Iglesia, reformar la economía del país, realizar una reforma agraria, etc. De tal modo, incluso su propio país está dando el salto hacia la modernización, el capitalismo, la democracia, y el fin de las sociedades jerárquicas y religiosas, aunque sea de manera tardía en comparación con muchas sociedades europeas. Ni en su país periférico se podía escapar del dominio ideológico de la democracia y el capitalismo.

Pero el experimento comunista y el experimento capitalista no parecen representar alternativas aceptables para un hombre con sus sensibilidades románticas y reaccionarias. De hecho, Gómez Dávila cree que ambas tendencias en el fondo son formas distintas de aplicar el principio democrático. Por eso señala en *Textos* que “ideologías burguesas e ideologías del proletariado son, en distintos momentos, y para distintas clases sociales, porta estandartes rivales de una misma esperanza” (2002, p. 57). En otras palabras, le parece que sus diferencias son relativamente superficiales. Una u otra da igual pues son animadas por el mismo principio. De todas maneras, dentro de su propio contexto Gómez Dávila reconoce que tanto el proyecto comunista como el capitalista son las dos formas dominantes —tal vez las únicas reconocidas como legítimas— dentro del universo ideológico de su época.

Resulta muy interesante que precisamente durante la Guerra Fría, época en que las diferencias entre el capitalismo y el comunismo eran subrayadas por la mayoría de los intelectuales de izquierda y derecha —además de las agencias estatales de propaganda— Gómez Dávila eligiera no prestarles mucha atención. En este sentido, el

colombiano también tomó una distancia de su contexto histórico para asumir una posición interpretativa diferente: aunque las formas de Estado y sociedad de cada proyecto tengan diferencias importantes, la idea metafísica o religiosa que las anima es la misma: la autodivinización del hombre. No es que Gómez Dávila, por tanto, careciera de interés por la situación histórica en la que escribió, como a veces se ha dicho. Al contrario, el proyecto filosófico al que se entrega tiene el propósito de explicar en qué consiste la idea central de su tiempo. El colombiano escribe en su tiempo y para explicarlo, aunque no especialmente para su propio país.

Otro elemento importante del contexto histórico de Gómez Dávila es el resurgimiento del interés en las doctrinas gnósticas. Antes del descubrimiento de los manuscritos de Nag Hammadi en 1945 había un número relativamente pequeño de especialistas que se dedicaban al estudio de un número igualmente reducido de textos gnósticos originales. En efecto, apenas se contaban en las bibliotecas académicas el papiro cóptico de Berlín 8502, el codex Askewianus y el codex Brucianus (Van den Broek, 1983, pp 41-42). Eso no quiere decir que faltasen trabajos de peso sobre el gnosticismo, pues es fácil identificar, por ejemplo, lo que Hans Jonas había escrito sobre el tema antes de 1945. Sin embargo, los manuscritos de Nag Hammadi provocaron una explosión de interés en el gnosticismo, que incluso se filtró a la cultura popular de la época. El problema del gnosticismo pasó a ser parte de las discusiones de la filosofía política, de manera que, por ejemplo, Voegelin dedicó buena parte de su obra a estudiar la política de su tiempo por medio del gnosticismo. Cuando Gómez Dávila publica los *Escolios*, por tanto, su interés en utilizar gnosticismo como factor explicativo de ciertos elementos de su propia época resulta acorde con el interés mundial que se había despertado por este conjunto de religiones antiguas.

Como el romanticismo, el gnosticismo ha sido objeto de múltiples y contradictorias definiciones. 'Gnosticismo' es una palabra que hoy puede usarse para hablar de religiones de la Nueva Era, de usar la política para 'inmanentizar el *escatón*' —como Voegelin—, para hablar de religiones antiguas, las teorías de Carl Jung, la obra de Hermann Hesse y de Heidegger, etc. Sin embargo, todavía es posible identificar con cierto nivel de seriedad al gnosticismo con una serie de religiones antiguas que tienen unas características comunes, pese a su diversidad mitológica y metafísica. Al menos así lo entendía Gómez Dávila y así lo entiende uno de los más grandes estudiosos del tema hoy: Van den Broek (2013). Veamos con cuidado esto.

El término gnosticismo parece haberse originado ya en la Antigüedad. Aunque había pocos grupos que se llamaran a sí mismos gnósticos, el heresiólogo Ireneo agrupó a una serie de religiones dentro de esa categoría (Jonas, 2001, p. 32). Su propósito era refutar a los herejes que, al menos en esa época, se consideraban como un peligro existencial para la Iglesia misma. Desde aquí ya resulta clara la preocupación católica frente a la amenaza gnóstica, aumentada tal vez porque en aquella época (siglo II) la diferencia entre los gnósticos y los católicos no estaba del todo clara, de manera que los primeros podían confundirse con los segundos. Justamente, el gnosticismo era principalmente pensado como una herejía cristiana (Jonas, 2001, p. 32).

El origen del gnosticismo está en una mezcla de doctrinas platónicas, helenísticas, babilónicas, egipcias e iraníes con el pensamiento cristiano y judío. En otras palabras, su origen es sincrético. Lo crucial para entenderlo, independientemente de su origen geográfico, está en su concepción del conocimiento o gnosis. En principio, quien busca el conocimiento no es necesariamente un gnóstico. Filósofos y científicos lo persiguen sin que pertenezcan al gnosticismo. Pero como bien lo dice Jonas (1983, p. 33), para el gnosticismo el conocimiento tiene un significado y un objeto *religioso*: el conocimiento de Dios y de nuestra condición espiritual en este mundo. Y eso incluye, para ser aún más exactos, el conocimiento de cómo salvarnos y volver a Dios.

Este conocimiento no tiene, por lo tanto, un carácter científico ni filosófico, aunque haya tomado elementos importantes de la filosofía helenística: es básicamente revelado por Dios y, por tanto, no es el producto de la dialéctica, ni de la argumentación racional. Tampoco es meramente algo que el iniciado aprende por amor al conocimiento, sino que tiene un carácter práctico en términos de la salvación del alma: el conocimiento “transforma al conocedor haciéndolo participar de la existencia divina (...). Así, en sistemas más radicales como el Valentiniano, el “conocimiento” no es solo un instrumento de salvación, sino que en sí mismo es la misma manera en la que el objetivo de la salvación se posee” (Jonas, 1983, p. 35). Esto ya lo había visto Gómez Dávila cuando decía que “el solo conocimiento no puede salvar sino siendo acto de un sujeto que se conoce a sí mismo como esencia salvada. Gnosis es divinización, tautológicamente” (Gómez Dávila, 2005c, p. 186). En efecto, la tesis gnóstica implica que conocer nuestra realidad divina significa salvarnos.

La mayoría de académicos señalan que el *Apocryphon de Juan* es la expresión clásica del gnosticismo (Williams, 1996, p. 8). Una mirada a él podría mostrarnos las tesis

básicas que normalmente se asocian con este grupo de religiones. El texto contiene los supuestos secretos que Cristo le reveló al apóstol Juan. Empieza con una introducción dramática en la que Juan aparece dudando sobre la naturaleza del Nazareno (¿quién es su padre, por qué lo envió al mundo?, etc.), cuando de repente aparece una luz por medio de la cual se presenta un niño que se transforma en viejo y luego en niño de nuevo. Este ser vino a contarle a Juan lo que es, lo que fue y lo que será, para que entienda el mundo invisible y visible y la raza de la humanidad perfecta (*Apocryphon*, 2005).

La historia que Juan escucha comienza con una descripción del Uno. De acuerdo con el evangelio, el Uno lo gobierna todo. Nada tiene autoridad sobre él. Es el padre de todo. Todo existe dentro de él, nada existe fuera de sí. Es eterno, absolutamente completo, perfecto, sin fronteras, luz pura. Y, sin embargo, está incluso por encima de esos conceptos. No hay forma de describirlo con palabras, porque está más allá del ser: es la luz que produce luz, la vida que produce vida, el conocimiento que produce conocimiento, más allá de toda comprensión. De hecho, el Uno está más allá de la categoría de la "divinidad". La descripción anterior no puede dar cuenta de su verdadera naturaleza. Solo Dios puede ser consciente de su propia perfección (*Apocryphon*, 2005).

El Uno se piensa a sí mismo y da como resultado una autoimagen de sí, cuyo nombre es "Barbelo". Su función primaria es la de mediar entre el Uno y todas las demás entidades que el Uno crea. Justo por eso, Barbelo es la Providencia que se encarga de mediar la salvación del hombre. Pero Barbelo también es descrito como el Primer Humano (*Apocryphon*, 2005). En algún sentido, es la humanidad en forma pura y metafísica. Como dice Williams (1996, p. 10), el autor del evangelio de Juan acepta la temática bíblica de que el hombre es creado en la imagen de Dios, pero la interpreta de un modo diferente: el Primer Humano es realmente una autoimagen de Dios, es decir, su naturaleza es divina.

Barbelo y el Uno traen a la luz a un hijo. A partir de esa trinidad, aparece una serie de entidades divinas llamadas "eones". Finalmente, aparecen el Humano Perfecto, llamado Adamas, y su hijo Seth. Hasta el momento, todo ha sido creado por un Dios bueno y perfecto, así que todo tiene esas dos cualidades. El problema aparece con Sofía, o Sabiduría, la última de las entidades divinas llamadas eones. Sofía abandona la obediencia pura que se le debía al Uno. En un acto de soberbia, intenta crear una

imagen propia de sí misma. Como resultado, la imagen de Sofía ya no tiene la perfección del Uno. Al contrario, es un ser grotesco y deforme, con la apariencia de una serpiente con cabeza de león. Aterrada de su creación, Sofía se la lleva lejos del Uno y la llama Ialdabaoth (*Apocryphon*, 2005).

El hijo de Sofía ha heredado de su madre la tentación de crear entidades. Así pues, crea el mundo material y una serie de “arcones” que le ayudarán a gobernarlo. Debido a su naturaleza corrupta e inferior, empero, su creación no es más que una pobre imitación del orden espiritual creado por el Uno. Ialdabaoth lo ignora y se declara a sí mismo Dios. Hay por lo tanto, una deidad falsa que es responsable del mal en el mundo y que los gnósticos solían identificar con el Dios del Antiguo Testamento: un tirano que ha creado, en efecto, el mundo material, pero que no es el Dios verdadero y bueno (Williams, 1996, p. 12).

Por obra de Barbelo, la imagen humana se refleja en las aguas creadas por Ialdabaoth. Eso le da la idea al hijo de Sofía de crear un humano. Para que Adán tuviese vida, le da un poco del espíritu que había robado de su madre, de manera que el cuerpo material de Adán despierta con una inteligencia maravillosa. Celosos de su brillantez, Ialdabaoth y sus arcones intentan darle un cuerpo más pesado. Además, para extraer su poder divino, Ialdabaoth extrae una parte de Adán y la pone en otro ser: la mujer. La inteligencia de ninguno de los dos disminuye, de manera que Ialdabaoth los expulsa del paraíso y les impone el sexo como mecanismo para aumentar su sufrimiento.

El mensaje de esta historia es que los seres humanos habitan cuerpos materiales corruptos, mientras que su inteligencia es divina. En el fondo, su verdadera naturaleza más profunda es igual a la de Dios, pues aquello que les da vida, es decir, su alma, es literalmente divina. Para los gnósticos, entender esto es el primer paso para escapar de la malevolencia de Ialdabaoth y retornar al reino del Uno, es decir, a su verdadero hogar. Debido a que su hogar no está aquí, el gnóstico se siente alienado en este mundo. El mensaje de Cristo no tendrá otro que recordarle a la humanidad su carácter divino y darle el conocimiento necesario para volver al Padre.

La historia anterior se repite, aunque con variaciones en los detalles, en las distintas escuelas gnósticas, como por ejemplo, la Valentiniana. Pese a que en versiones como la de Justiniano el gnóstico los seres humanos sí son creados por un Dios bueno, sobrevive la noción esencial de un alma divina. Es decir, los seres humanos no tenemos un alma hecha a imagen y semejanza de Dios, sino que literalmente tenemos una porción de Dios

en nosotros. Por lo tanto, independientemente de los detalles propios de cada narrativa gnóstica, en la vasta mayoría existe la idea de que los seres humanos somos divinos.

El gnosticismo nos muestra una interpretación muy distinta del pecado original que la católica. La situación caída del hombre no es obra suya, sino consecuencia de un acto de corrupción por parte de Sofía, o alguna otra entidad equivalente. Sin ese acto, el demiurgo no habría creado el mundo material y, por tanto, el ser humano no estaría sufriendo en él (Jonas, 2001, p. 281). El gnosticismo, en consecuencia, exime al hombre de cualquier responsabilidad del mal en el mundo. La esencia del hombre es perfectamente buena, porque es divina. El problema es que está atrapada en un cuerpo y un mundo mal hechos.

El renovado interés por el gnosticismo en el siglo XX, no puede explicar por sí solo el que Gómez Dávila haya usado dicho movimiento para entender ciertos aspectos de la modernidad. El gnosticismo ha estado largamente implicado en la historia del catolicismo. La tesis de Harnack, como dice Blumenberg, es que el catolicismo se construyó en oposición al gnóstico Marción, lo que quiere decir que “la formación de la Edad Media solo se puede entender como un intento de la exclusión del síndrome gnóstico” (Blumenberg, 2008, p. 130). De tal modo, el catolicismo, al menos visto desde esta perspectiva, se define contra el gnosticismo. Quizá la idealización de la Edad Media por parte de Gómez Dávila sea explicable a partir de un rechazo parcial del gnosticismo en aquella época. En todo caso, que el colombiano se oponga al gnosticismo es apenas natural, dado que su mismo catolicismo se define contra ese movimiento religioso.

Otro elemento importante del contexto de Gómez Dávila es la muerte de Dios. Ésta se entiende aquí como una situación donde el orden simbólico de la sociedad ya no se sustenta en Dios. De él, en efecto, ya no viene el orden social, ni el poder político, ni los valores. Eso se manifiesta en el siglo XX: ni Dios ni la religión se erigen ya como fundamento espiritual de la sociedad (Volpi, 2012, p. 13). Para quienes creen en tal diagnóstico, los individuos modernos no tienen una base objetiva para fundar sus convicciones. Los grandes ideales como Dios, el Bien y lo Verdadero no solo están liquidados, sino que ya no es posible ocupar su puesto. Volpi concluye que el nihilismo es la consecuencia que muchos han extraído de este diagnóstico: “el nihilismo es, por tanto, la situación de desorientación que aparece una vez fallan las referencias tradicionales” (Volpi, 2012, p. 14). Según el mismo Volpi, en los dos siglos pasados esta situación se agudiza y adquiere toda su virulencia. Justamente por eso, la filosofía se

dedica allí a pensarla: Nietzsche, Stirner, Heidegger, Jünger, Schmitt, Jonas, Kojève, Gehlen, Severino, etc. Gómez Dávila no duda en conectar la muerte de Dios con su propia época, pues señala que solo con ella el hombre puede asumir su autonomía absoluta: la modernidad auténtica solo es posible si Dios ha muerto.

La incapacidad de cultivar una fe, de creer en el Dios del pasado; la ausencia de Dios como centro y dador de sentido del orden simbólico, que culmina en el desencantamiento del mundo, es para Weber también una situación característica del mundo moderno tardío y, por tanto, del contexto de Gómez Dávila. En la *Ciencia como vocación* (1919), Weber argumenta que Occidente lleva siglos desarrollando dos procesos interrelacionados: la racionalización y el desencantamiento del mundo. El primero implica que podemos, en principio, conocer, dominar y racionalizarlo todo, de manera que los misterios ya no son posibles. La racionalización lleva a la calculabilidad: ahora, al menos en las ciencias naturales, mucho es susceptible de ser calculado de manera exacta. El mundo, por tanto, tiene ahora un alto grado de predictibilidad. La racionalización ha llevado al desencantamiento del mundo. Sin más misterios y con un control cada vez más grande sobre la naturaleza, no hay posibilidad de que nuestra cultura siga basándose en los antiguos jardines encantados. El orden simbólico-cultural ya no se guía por Dios, sino por valores puramente inmanentes. Por ejemplo, la ciencia entendida como una empresa colectiva no se alimenta por el deseo de conocer a Dios, sino por el deseo de dominar con cada vez mayor capacidad el mundo material (Weber, 1919, p. 8). Precisamente por lo anterior, los propósitos del hombre moderno ya no son trascendentes. De ahí que, como decía Gómez Dávila, “muerto Dios, a los pobres titanes no les queda sino emprender la urbanización de la tierra” (1977a, p. 169).

Para Weber, insistir en la religión, aunque sea una opción válida, es síntoma de que no se acepta el destino de la propia época (Weber, 1919, p. 20). Justamente por eso Gómez Dávila se siente foráneo en su tiempo: no es capaz de soportar ni tolerar su destino. Tanto para Weber como para Gómez Dávila no puede insistirse en la heteronomía, en la irrupción de Dios en el orden simbólico, si se acepta el destino que el mundo se ha forjado en los últimos quinientos años: el desencantamiento del mundo. La razón humana ahora se erige como autónoma sin un Dios exterior que la ordene. Ahora bien, para el colombiano —a diferencia de la opinión común— esto implica una reintroducción oculta de la religión o de lo teológico en la vida del hombre. Es preciso explicar esto con cuidado.

Como dice Josephson en un libro que le dedicó al tema del desencantamiento, una de las narrativas más dominantes de nuestra época es la idea de que la modernidad implica la muerte de la magia y el fin de la superstición (2017, p. 4). Con ese propósito cita, entre otros, a Horkheimer, Adorno y Charles Taylor, señalando que, efectivamente, el programa de la modernidad ilustrada implicaba la muerte de Dios, el fin de la religión como principio organizador de la realidad y el adiós a la magia (2017, p. 4). Josephson mismo cree que dicha narrativa está equivocada, pero reconoce su estatus dominante. Gómez Dávila adopta una posición interesante dentro de esta narrativa: si bien en su pensamiento la modernidad democrática e ilustrada necesita de la muerte de Dios, de la magia y de la religión, en sí misma también tiene una serie de presupuestos religiosos escondidos. De tal manera, el desencantamiento del mundo opera mediante un reencantamiento reprimido: la divinización del hombre. La muerte de Dios, en suma, resulta en el hombre-dios.

Todo este diagnóstico de la modernidad técnica, desencantada y nihilista produce una serie de críticas y reacciones que también nos ayudan a entender el contexto intelectual de Gómez Dávila. Esta actitud crítica resulta interesante en tanto surge en el contexto mismo del triunfo de la democracia y la técnica industrial que se ha reseñado al principio de esta sección. En efecto, al mismo tiempo que las sociedades tradicionales desaparecían después de la Primera Guerra Mundial, la misma modernidad empezó a ser impugnada con fuerzas renovadas. El periodo de la entreguerra vio un creciente pesimismo sobre nuestra época que se manifestó en *El Declive de Occidente* de Spengler, *la Crisis de las Ciencias Europeas* de Husserl y *Ser y Tiempo* de Heidegger. La Segunda Guerra Mundial terminó de convencer a los pesimistas. Si el proyecto moderno había aumentado el poder del hombre, también le había dado la capacidad de matar en masa. La paz, la libertad y la prosperidad no eran una consecuencia *necesaria* del mundo moderno. Gómez Dávila sin duda se vio influido por esta tendencia.

La crítica de la modernidad, como lo señala Gillespie (2008), tomó una variedad de formas después de la Segunda Guerra Mundial. La primera es la de aquellos que, siguiendo a Husserl, “vieron los desastres del siglo XX como una consecuencia de una noción defectuosa de racionalidad que había sido introducida por Galileo y Descartes” (2008, p. 8). En ese orden de ideas, pensadores como Leo Strauss y Hannah Arendt propusieron una recuperación de distintos aspectos del mundo antiguo como forma de corregir los defectos de la modernidad. Otros pensadores vieron los defectos del mundo

moderno como una falla que empezó desde la Antigüedad misma. Por eso mismo, no proponían un regreso al mundo antiguo, sino una deconstrucción del racionalismo occidental como forma de comenzar de nuevo. La solución está en el futuro, no en el pasado. De tal manera, “para pensadores como Adorno, Derrida y Deleuze, no era la filosofía platónica de la identidad, sino la filosofía posestructuralista de la diferencia lo que es necesario para librarnos de los males de la modernidad” (Gillespie, 2008, p. 9).

Gómez Dávila podría situarse en este contexto histórico de crítica a la modernidad en el siglo XX del siguiente modo. En primer lugar, cree que los desastres de su propia época son consecuencia de una noción defectuosa de racionalidad —dado que es una racionalidad que pretende desligarse de lo divino— pero no propone un regreso al mundo antiguo. Le parece imposible devolver en cualquier sentido la rueda de la historia. Al mismo tiempo, no propone una filosofía de la diferencia: al contrario, se sitúa radicalmente en el campo de la identidad. El colombiano reivindica la cosmovisión platónica propia de las sociedades tradicionales, jerárquicas y religiosas. De tal manera, no encaja perfectamente en ninguno de los dos bandos.

En suma, el pensador colombiano no es tan ajeno a su época como parece a primera vista. Al contrario: su filosofía nace justamente en oposición a cuestiones políticas, filosóficas e históricas que estaban sucediendo durante su vida. Gómez Dávila vio a la democracia convertirse en la forma de gobierno hegemónica a nivel global, al capitalismo llegar a cada rincón del planeta, al industrialismo explotar cada centímetro cuadrado de los paisajes que admiraba. El colombiano, en fin, fue testigo de cómo se venía abajo todo lo que llegó a admirar. Al mismo tiempo, acepta como ciertos algunos de los juicios dominantes sobre la naturaleza de la modernidad tardía. En particular, supone, siguiendo a Weber y a Nietzsche, que Dios ha muerto como punto neurálgico del orden simbólico de la sociedad. Ahora la voluntad y la razón del hombre son las que deciden autónomamente lo que está bien y lo que está mal. Sin embargo, Gómez Dávila intenta mostrar que la supuesta muerte de Dios viene necesariamente acompañada de la deificación del hombre. Sus argumentos al respecto son precisamente el objeto de estudio de esta tesis y se verán con claridad en la tercera parte.

CAPÍTULO 2. INTRODUCCIÓN A LAS OBRAS DEL AUTOR

La obra de Nicolás Gómez Dávila suele producir perplejidad entre sus lectores nóveles. No estamos acostumbrados a filósofos latinoamericanos de estilo fragmentario y, sobre todo, con el carácter y el estilo aristocrático del bogotano. Además, introducirse en su obra no es sencillo por la razón de que no es fácil contextualizar lo que el autor dice. Sin embargo, ya existen trabajos académicos dedicados que nos ayudan a la comprensión de cómo son sus libros y cómo podríamos introducirnos en ellos. Entre esos se destacan los de Mejía (2018) y Barguil (2018).

En las siguientes líneas se pretende un acercamiento a la obra de Gómez Dávila con el objeto de entender su crítica a la modernidad. Como se ha señalado en la introducción, la metodología de esta tesis se basa en la idea de la intertextualidad: los textos de Gómez Dávila no son autónomos, sino que están en relación dialógica con otros textos. A partir de lo anterior podemos encontrar tres tipos de intertextualidad: entre los fragmentos y un *hors-texte*; entre los fragmentos dentro de cada libro; y entre los distintos libros de Gómez Dávila. Utilizándolos, aquí se propone una introducción básica que nos muestra los siguientes elementos: *Notas* es un primer intento de escritura fragmentaria donde todavía no se manifiesta claramente la ideología reaccionaria que caracterizará sus obras posteriores; *Textos* está atado por dos lazos: los lugares comunes y la visión de mundo reaccionaria. Allí se desarrollan los puntos centrales de la filosofía gomezdaviliana. Finalmente, en el título de los *Escolios* y en sus epígrafes encontramos una introducción al *opus magnum* del colombiano. Aquí se explicará por qué y en qué sentido lo son: nos muestran el *ethos*, *pathos* y *logos* de la obra.

2.1 Notas y Textos

Notas, el primer libro que don Nicolás publica a sus 41 años, es para Volpi una guía hermenéutica invaluable, en tanto contiene una serie de confesiones e ideas que se desarrollarán con más cuidado en los *Escolios*. En palabras del italiano, *Notas* “tiene un valor documental insustituible: nos permite entrar en el laboratorio de don Nicolás, observar sus movimientos creativos desde el principio, entender el espíritu que los alienta” (Volpi, 2005a, p. 25). La temática de *Notas* es muy variada: el autor hace crítica literaria, histórica, filosófica, se retrata, duda, se desconcierta, escribe poemas en prosa,

etc. Su título, por lo tanto, es muy exacto: describe lo único que tienen en común los fragmentos que las páginas del libro contienen, i.e., el que son notas. Aquí se desarrollan sus ideas en un estilo que oscila entre el fragmento y el ensayo corto. Hay páginas con tres o cuatro fragmentos, ensayos cortos de dos o tres páginas, e incluso algunos poemas en prosa, como el de Ulises.

Como dice Mejía (2018, p. 28), en *Notas* Gómez Dávila nos muestra ya una desconfianza por la argumentación demostrativa y dialéctica. En este libro se manifiesta una preferencia por la alusión que atravesará el resto de su pensamiento. Lo que no quiere decir, sin embargo, que abogara por un pensamiento perezoso: al contrario, aquí hay un pensamiento intenso que trata “de recorrer el arco que una frase traza como evocación” (Mejía, 2018, p. 28). Esto no quiere decir que Gómez Dávila no escribiese otras obras mediante una prosa continua donde hay demostraciones lógicas muy claras. Están, por ejemplo, “De Iure” (2017) y el “Reaccionario auténtico” (2014). Pero incluso ellas están marcadas por la alusión, por cierta preferencia estilística por el fragmento que evoca.

Resulta muy notorio el que la palabra “reaccionario” esté, excepto por una instancia, totalmente ausente de este libro. Solamente aquí la utiliza:

El pasado de los reaccionarios es seguramente idealizado; pero, en fin, en ese pasado de fantasía hubiese sido delicioso vivir.

Al contrario, más que el futuro que podemos ya prever, lo que asusta es el futuro idealizado de nuestros profetas progresistas.

De nuestro futuro probable lo más angustioso es que hasta su mismo ideal repugne (Gómez Dávila, 2003, p. 430).

Resulta importante su ausencia porque en los *Escolios* y *Textos* representaría el eje esencial de su identidad como escritor y filósofo. Es el punto de partida a partir del cual construye todo su universo ideológico, toda su interpretación del mundo. Sin embargo, aquí no solamente está casi ausente: en el único lugar donde aparece no hay una identificación clara con ella. En *Notas* hay ciertas simpatías obvias con el conservatismo, pero más que una crítica radical del mundo moderno, hay cierta decepción, un aire de pesimismo que no necesariamente implica una identificación *total* con el reaccionarismo religioso que veremos explícitamente desarrollado en *Textos* (1959) y *Escolios* (1977). Un

ejemplo claro de este ambiente pesimista podemos verlo en fragmentos como el siguiente:

Error. Verdad. Categorías, quizá, subalternas.

Una estupidez del siglo XVIII posee una gracia que la redime, una elegancia discreta que la rescata parcialmente de la superficialidad a que inclina; un error del siglo XIX tiene un peso, una riqueza, una abundancia, una seguridad conmovedoras; pero aun nuestros aciertos son desolados (Gómez Dávila, 2003, p. 430).

En *Notas*, en efecto, encontramos una desazón frente a su propia época, sobre todo retratada en sus feroces críticas a la burguesía. Por ejemplo:

Los comunistas no conocen bien a la burguesía capitalista; si la conocieran bien, la odiarían mucho más.

No es que la burguesía tenga vicios nunca vistos o bajezas insospechadas, no, todo le es común con el resto de la humanidad, menos su singular incapacidad de nobleza" (Gómez Dávila, 2003, p. 445).

Sin embargo, no encontramos una hermenéutica religiosa como la que desarrollaría en *Textos y Escolios*. Gómez Dávila aquí parece más un crítico conservador y romántico de amplias lecturas, que un reaccionario que interpreta el mundo desde una óptica religiosa. Incluso parece haber una negación de la hermenéutica religiosa que desarrolla en *Textos*. Nos dice, por ejemplo, que:

Los hechos intelectuales tienen por condición primera hechos intelectuales; los hechos religiosos, hechos religiosos; los hechos estéticos, hechos estéticos; y lo mismo los hechos económicos, políticos o sociales.

Sin duda hay interacciones de un orden a otro y determinación recíproca constante, pero toda hermenéutica, después de admitir como causa el ser individual y concreto, debe buscar en los hechos anteriores del mismo sistema la condición primordial de aquellos hechos que interpreta (Gómez Dávila, 2003, p. 192).

En cambio, en *Textos* propondrá una hermenéutica que privilegia la opción religiosa como factor determinante de toda condición concreta, de manera que los hechos intelectuales, estéticos, económicos, políticos o sociales deben leerse a la luz de su relación con Dios. En los *Escolios* también propone ideas similares cuando dice que “mientras no lleguen a categorías religiosas, nuestras explicaciones no se fundan sobre roca” (Gómez Dávila, 2005c, p. 191). Este tema será debidamente desarrollado en el capítulo tercero. Por ahora es preciso redondear lo anteriormente dicho. *Notas*, entonces, no es una publicación comprometida ideológicamente con las tesis más radicales del reaccionarismo de su pensamiento subsiguiente. Al menos no de manera abierta y evidente. Es verdad que Gómez Dávila empieza aquí el desarrollo de ideas cuya expresión final se verá en los *Escolios*, pero no tienen todavía la óptica radicalmente religiosa y reaccionaria que aparece en ellos.

En *Textos* no solo aparece la hermenéutica religiosa, sino que el estilo de escritura se desarrolla en otro nivel. Podríamos caracterizar dicho estilo con la palabra parataxis. Esto quiere decir que las oraciones se conectan mediante conjunciones coordinadas más que subordinadas, de manera que todas tienen el mismo peso. Por ejemplo, en el siguiente pasaje Gómez Dávila casi no subordina ninguna de las oraciones por medio de las conjunciones usuales en español (por tanto, entonces, porqué, dónde, etc.):

El hombre prueba evidencias de fracaso sin herir su carne intacta. Ni quien yerra, ni quien se envilece, ni quien peca, mutila instrumentos de victoria. No urge ser, para sobrenadar en la lodosa riada, ni sabio, ni santo, ni noble; y usualmente es menester no serlo. La vida ignora incongruas amenazas (Gómez Dávila, 2002, p. 92).

Este estilo ya aparece en *Notas* y se mantendrá a lo largo de su obra, pero en *Textos* se desarrolla en otro nivel estético. Mientras en su primer libro todavía habla con una voz más convencional, en el segundo adopta un lenguaje mucho más refinado, lleno de metáforas y símbolos, de una deslumbrante precisión y belleza poética. Justamente porque el estilo paratáctico y la metáfora refinada y rica son partes fundamentales de ciertos estilos poéticos, muchos pasajes de Gómez Dávila en *Textos* se pueden leer como poesía en prosa. Por ejemplo, el siguiente:

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 retorcido; silencio en que se dora nuestro fervor desnudo.

Ancho horizonte de colinas bajo el opaco verde de los robos; 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 (Gómez Dávila, 2002, p. 154).

El efecto estético de la parataxis y el lenguaje refinado no puede desligarse del contenido de la obra. En *Textos*, Gómez Dávila desarrolla una visión de mundo que se opone radicalmente a la modernidad. Sin embargo, no pretende criticar los principios de nuestra época por medio de un discurso claro e ilustrado, donde las ideas y sus conexiones quedan claramente encadenadas, sino por medio de un lenguaje de tendencia poética que en ocasiones se asemeja más a un himno simbolista que a un discurso filosófico convencional. Porque no hay subordinación, tampoco hay argumentación en el sentido usual de la ilustración. Las premisas no desencadenan una serie de conclusiones por medio de conjunciones del tipo “aquí se dice esto, luego podemos decir aquello”, sino que se presentan más bien una serie de afirmaciones cuya conexión es hasta cierto punto misteriosa, precisamente por la ausencia de subordinación. Quien quiera entender lo que allí se dice podría hacer el ejercicio de leer pausadamente, incluso en voz alta, para dejar espacio a la capacidad sonora, rítmica y física del lenguaje que Gómez Dávila utiliza. La belleza poética del texto aquí es tan importante como aquello que se dice, pues la experiencia estética pretende revelar tanto como las palabras mismas. Esta preferencia por un estilo refinado, aunque menos barroco, es algo que se mantendrá en los escolios, porque, como el autor mismo decía, “nada es suficientemente importante para que no importe como está escrito” (Gómez Dávila, 1991, p. 47). En suma, la obra de Gómez Dávila se desarrolla aquí con un estilo opuesto al de la Ilustración.

A diferencia de *Notas*, donde la temática es muy amplia, *Textos* trata sobre unos pocos temas bien escogidos. Si nos guiamos por su título, podríamos concluir que, como el primer libro, puede contener cualquier cosa. En el interior, los diferentes textos solo se separan por hojas en blanco: no hay títulos, subtítulos, ni guías implícitas de cómo leerlo. Apenas hay un epígrafe y un breve proemio en uno de los textos mismos, de manera que la contextualización inicial es extremadamente difícil. Hay diez partes, si se pueden llamar así, que tratan sobre una o varias materias. Aunque puede haber distintas interpretaciones sobre el contenido de los textos, uno puede señalar, *grosso modo*, que su contenido es como sigue.

En el primer texto, Gómez Dávila desarrolla unos principios antropológicos básicos para desembocar en una meditación sobre la libertad humana. Desde el primer párrafo se intuye ya el carácter reaccionario y religioso de su pensamiento, pues nos señala que “el hombre nace rebelde. Su naturaleza le repugna. El hombre ansía una inminencia divina” (Gómez Dávila, 2002, p. 11). En el segundo, realiza una crítica a las filosofías que abandonan la vida para tratar de pensar puros problemas técnicos. El colombiano prefiere aquí a las que se dedican a pensar los lugares comunes de la problemática existencia humana, porque “la universalidad de un problema basta para probar su importancia” (Gómez Dávila, 2002, p. 19). En el tercer texto, Gómez Dávila desarrolla una antropología filosófica que concluye en teoría de la conciencia entendida como conciencia del propio fracaso, de la imposibilidad final de todo empeño (Gómez Dávila, 2002, p. 29). En el cuarto, el bogotano explica que el problema del escándalo de la muerte en el mundo moderno. En el quinto, explica una de sus tesis más importantes: que entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre. En efecto, aquí nos dice que el hombre solo es hombre en tanto Dios exista, pues de Él proviene el universo axiológico que le permite desarrollar su humanidad. En el sexto texto, Gómez Dávila desarrolla su tesis central sobre la modernidad democrática: *que la democracia es una religión antropoteísta cuyo principio básico es el hombre-dios*. En el séptimo texto, el bogotano realiza unas meditaciones sobre la naturaleza de la novela. En el octavo, desarrolla su fenomenología de la conciencia como condición concreta que deriva, al final, en una fenomenología del valor. En el noveno expone su hermenéutica de la historia, donde la Iglesia resulta ser una posición privilegiada para observar los hechos. Finalmente, en el décimo, desarrolla una larga y difícil meditación sobre la muerte.

A primera vista, parece que *Textos* no tiene una estructura clara. Los temas se suceden los unos a los otros sin conexiones obvias. Eso es justo lo que sucede también con las oraciones en el estilo paratáctico que utiliza el autor: no hay una conexión obvia entre unas y otras, aunque la hay. Sin embargo, hay un cordón implícito que ata el libro y le da un orden, un sentido. Es preciso, entonces, ver cuál es. En primer lugar, lo que dice el colombiano sobre la filosofía se hace realidad en el mismo libro: si Gómez Dávila aboga en *Textos* por una filosofía que medite sobre los lugares comunes, sobre los problemas que han marcado el pensamiento occidental, su libro se encarga de ello. El colombiano se pregunta qué es el hombre (textos 1º, 3º y 5º), qué es la democracia (texto 6º), cuál es la relación del ser humano con Dios (texto 5º), cuál es nuestra relación con la muerte (texto 10º), cómo podemos conocer el pasado (texto 9º), qué es la conciencia (texto 3º y 8º), qué es el valor (texto 8º), cuál es la relación entre el ser y el valor (texto 8º) y qué problemas vale la pena pensar (texto 2º). Todos los temas son extremadamente comunes en la historia de la filosofía occidental: es decir, son lugares comunes en tanto problemas que son reiterados una y otra vez a lo largo de la historia.

En segundo lugar, Gómez Dávila conecta implícitamente las meditaciones de cada uno de los textos con los demás. Si propone una interpretación religiosa de la democracia (texto 6º) es porque él mismo lee la historia desde la perspectiva religiosa de la Iglesia (texto 9º). Y precisamente por lo anterior, propone una antropología filosófica en la que el hombre es definido por su relación con Dios (texto 5º), además de una visión del hombre como un ser rebelde (texto 1º). Justamente esta desconfianza en la rectitud de la voluntad humana es la que le sirve para señalar al hombre como un ser que desea divinizarse (texto 6º), pero que no puede hacerlo realmente, no solo porque no es dios, sino porque todo empeño humano está avocado al fracaso (texto 3º). Así pues, no es solo que Gómez Dávila piense ciertas problemáticas comunes en el pensamiento occidental, sino que lo hace desde su tradición hermenéutica: *el cristianismo católico*. Lo interesante es que ni en el estilo ni en el contenido Gómez Dávila repite vanamente lo que otros han dicho: su filosofía consiste aquí más en una apropiación inteligente y estéticamente deslumbrante de viejos modos de pensar.

En tercer lugar, hay otro hilo que une los textos: la ideología o visión de mundo del autor. Aunque es común entre sus comentaristas señalar que en el sexto texto Gómez Dávila desarrolla el núcleo central de la reacción, en realidad todo el libro, de principio a fin, es una manifestación de la doctrina reaccionaria. Aquí se encuentran, en efecto,

sus principales pilares: la rebeldía humana frente a Dios, la imposibilidad de éxito de las empresas humanas, la hermenéutica religiosa de la historia y los hechos, la importancia de la tradición encarnada en los lugares comunes, y la caracterización historista del ser humano como un ser-en-el-mundo. Cada uno de ellos por separado no es necesariamente reaccionario, pero todos juntos fundan la visión reaccionaria de Gómez Dávila. El subtítulo del libro fácilmente podría haber sido “reaccionarios”.

Hay un último elemento importante. En el texto sobre la democracia, el colombiano señala que compone un centón reaccionario (Gómez Dávila, 2002, p. 55). Por centón se entiende una obra compuesta de frases y fragmentos ajenos. Esta es una estrategia retórica de humildad, pues el autor pretende que su obra carece de originalidad y casi de valor. Sin embargo, es más que eso. El colombiano nos dice que su texto tiene su origen en otros autores, es decir, que no son meras ocurrencias suyas. Un centón reaccionario es un centón hecho a partir de partes de una tradición específica. Esa tradición es justamente la que le da sentido ideológico a su libro. Ahora es preciso pasar a los *Escolios*, que por su tamaño e importancia dentro de la obra de Gómez Dávila, necesitan su propia sección.

2.2. Escolios a un texto implícito

Al menos a primera vista, los títulos de las obras de Gómez Dávila son extremadamente anodinos. *Textos*, *Notas*, y *Escolios a un texto implícito*, parecen títulos diseñados para no llamar la atención del lector. Quien se encuentre con aquellos libros en una librería o biblioteca podrá saber muy poco de su contenido con solo verlos. Sin embargo, los comentaristas ya se han preguntado por el significado de aquellos misteriosos nombres. Por ejemplo, Volpi problematiza en su ya clásica introducción el por qué de esos títulos al hablar del estilo escoliástico (2005, p. 25). Pero todavía es posible decir más. Aunque en opinión de Kinzel los títulos de las obras de Gómez Dávila son remáticos, i.e., no ofrecen información sustancial sobre su contenido (2013, p. 28), la hipótesis que se propone aquí es que el título de los *Escolios* es una introducción al libro y nos dice parte de lo que necesitamos saber sobre el *ethos*, el *pathos* y el *logos* de la obra. Este sería el principio de una guía sobre cómo leer la obra principal de Gómez Dávila. No obstante, Kinzel tiene hasta cierto punto razón: el título del libro no dice

mucho por sí solo; empero, cuando se lo lee de manera intertextual con los escolios mismos, ya nos empieza a hablar. Por eso, esa es la metodología que se propone aquí.

Entender el título es particularmente importante para empezar a contextualizar la obra del filósofo colombiano, dada su naturaleza. Tiene cierta similitud con *El libro de arena* de Borges. En ese cuento, el escritor argentino nos narra la historia de un vendedor de libros que tiene en su posesión un libro de arena que no tiene principio ni fin. No es posible abrirlo en la primera ni en la última página, porque básicamente no tiene primera ni última: es verdaderamente infinito. Es un libro monstruoso, excesivo, que realmente no se puede leer en ningún orden lógico, puesto que siempre se abre en una página diferente. Es imposible ver la misma página dos veces. Ni siquiera hay continuidad entre las páginas de la izquierda y la derecha. En principio, sería excéntrico utilizar el ejemplo de Borges para analizar la obra de un filósofo, en tanto ninguno ha escrito un libro imposible como ese. No obstante, algunos de los problemas que surgen en la poética del comienzo de Borges se reproducen en los *Escolios* de Gómez Dávila.

Si bien podemos abrir cualquiera de los volúmenes que componen los *Escolios* siempre en el mismo lugar, no está claro cuál fragmento representa el principio o el final, más allá del orden que encontramos impreso. En algún sentido, los escolios podrían ser leídos justamente como un libro de arena, en tanto son susceptibles de ser organizados y reorganizados de casi infinitas maneras. No hay propiamente ni primera ni última página. Podemos comenzar a leerlos en cualquier orden. En apariencia, no hay continuidad lógica entre la página de la izquierda y la derecha. Podría decirse, entonces, que los *Escolios* también tienen un poco de ese exceso, de esa monstruosidad propia del libro imaginado por Borges. ¿Cómo leer un libro que en principio puede organizarse todos los días de un modo diferente? ¿Deberíamos dejarlo guardado en alguna biblioteca nacional?

Ya Franco Volpi había intuido que la ausencia de un orden nos obliga a pensar que para la obra de Gómez Dávila “no hay paso racional ni deducción lógica que sirva para entrar. La única manera de hacerlo es lanzarse dentro” (Gómez Dávila, 2005a, p. 25). En consecuencia, el aparente desorden es insuperable mediante una organización lógica de los fragmentos: solo debemos entrar en ellos. Martin Mosebach, por otro lado, sugiere que hay una forma correcta de leer la secuencia de escolios cuando decía que “el esfuerzo con el que don Nicolás me habló y las pausas que realizaba entre sus oraciones, eran una suerte de guía sobre cómo leer correctamente la aparentemente

desordenada secuencia de aforismos en las tres colecciones de *Escolios*” (Mosebach, 2017). El escritor alemán, sin embargo, no nos ha comunicado cuál es la clave de lectura que intuyó a partir de sus encuentros con el filósofo.

Aquí se propone la idea de que sí hay un paso lógico y racional para lanzarse adentro de los *Escolios*. Analizar concienzudamente el título nos dará pistas sobre cómo leer correctamente la aparentemente desordenada secuencia de escolios que se nos presenta en el interior de los libros. Hay un problema, sin embargo. El análisis del título tiene límites muy claros si se pretende realizar desde el título solo, es decir, sin atender a los escolios mismos. Solo podemos entenderlo verdaderamente si lo conectamos con el contenido del libro, es decir, si lo interpretamos de manera intertextual. Esto es justamente lo que Volpi (2005) hizo de modo breve. Aquí se pretende analizar de un modo más sistemático este problema, de manera que el resultado final sea una suerte de guía básica sobre el *logos*, el *ethos* y el *pathos* de la obra.

La investigación arroja varias ideas. Primero, sobre el *logos*: con el título de “escolios” el autor nos sugiere que la lógica y el estilo de su obra pertenecen más bien a la Edad Media, dado que los escolios son un género literario propio de esa época. Esto no es casualidad: su manera de pensar se opone radicalmente al antropocentrismo moderno mediante un teocentrismo más propio de los medievales. Por eso mismo, su carácter reaccionario queda sugerido en el título mismo de su *magnum opus*. En segundo lugar, otra idea sobre el *logos*: el título nos dice que su obra es de un estilo fragmentario que realiza comentarios y síntesis de obras excelentes. Además, nos revela también su ontología: para Gómez Dávila el escolio es la expresión de un pensamiento que no pretende ocultar que el ser tiene rupturas, es decir, que el universo no es un todo perfecto y suturado. El escolio no es solo una mera preferencia estilística, ni una forma de expresar su antipatía frente a nuestra época, sino que también es una forma de serle fiel al ser. En tercer lugar, justo porque es un mero comentario o síntesis de obras excelentes, el escolio muestra un cierto *ethos* de la humildad: el colombiano no se reconoce a sí mismo como el autor de nada importante. Y sin embargo, esa humildad puede ser irónica: disimulo de la propia importancia. Gómez Dávila es consciente de que está diciendo algo con valor. En cuarto lugar, con ese título, el *pathos* con el que se comunica con la mayoría de la gente es casi inexistente: tiende a la indiferencia. Finalmente, se propone la idea de que el texto implícito que se pone en el título es tanto Dios como los textos que Gómez Dávila glosaba.

2.3. Ethos, pathos y logos de los *Escolios*

Empecemos por la primera palabra. Ya Volpi había identificado un elemento esencial, reproducido por la práctica totalidad de los demás comentaristas de la obra de Gómez Dávila: “Escolio -del griego *schólion*, comentario- indica una nota en los manuscritos antiguos y en los incunables, añadida por el “escoliaista” en interlínea o al margen para explicar los pasajes oscuros del texto desde el punto de vista gramatical estilístico o exegético” (Gómez Dávila, 2005a, p. 26). Complementemos lo dicho por Volpi con un análisis sobre el significado de los escolios y qué nos pueden decir sobre la obra del bogotano.

Los escolios son una forma de escritura que empieza a aparecer en el tránsito de la Antigüedad tardía a la Edad Media y que declina con la entrada de la modernidad (Dickey, 2007, p. 13). Con ese nombre, por tanto, el autor probablemente quiere señalarle al lector que en sus páginas se encontrará pensamientos con un carácter decididamente vetusto, o al menos indiferente a las modas contemporáneas de escritura, puesto que están plasmados en un estilo propio de otros tiempos. El título, empero, no alude solo a eso: los escolios de la Antigüedad tardía muchas veces son las únicas fuentes que tenemos de obras perdidas; los escolios son los únicos transmisores de lo que dijeron libros olvidados. Así pues, quizá Gómez Dávila también indique con el título que su obra es una fuente que pretende transmitir fragmentariamente una forma de leer el mundo que hemos olvidado, aunque no muera. El siguiente escolio justamente apunta en esa dirección: “prolongo y transmito una verdad que no muere” (2005b, p. 500).

¿Pero qué es aquello que pretende transmitirnos en sus *Escolios* de estilo medieval? Justamente una idea medieval: el colombiano nos dice que Dios es fundamental para que la vida humana tenga sentido. Esto precisa una explicación. El filósofo colombiano insiste en que la modernidad es una época antropocéntrica, es decir, el hombre se ha declarado el centro del universo. Ha ocupado el papel que antes le correspondía a Dios. Sin embargo, esto le parece un error muy grave. Dado que para el colombiano la realidad auténtica es la contraria, no se siente identificado con la época nuestra. Nos dirá de manera clara que “solo la visión teocéntrica no acaba reduciendo al hombre una absoluta insignificancia” (2005e, p. 115). Es decir, solo cuando aceptamos que Dios es el

centro de todo es que nuestra realidad humana tiene sentido. Pero como la modernidad pretende basarse en la idea contraria, *Gómez Dávila se declara reaccionario, es decir, como una persona que reacciona contra el orden existente*. Esto se manifiesta, entonces, en un estilo de otros tiempos, específicamente de la Edad Media: la época teocéntrica por excelencia. Así pues, en el título ya se nos anuncian de manera indirecta una serie de elementos sobre la filosofía del colombiano que se nos revelan una vez empezamos a leer los escolios.

Veamos qué más nos dice la palabra 'escolios'. En el medioevo, estos no eran largos comentarios sobre un texto o un conjunto de textos, sino que solían ser "síntesis severas y, ocasionalmente, mutilaciones" (Dickey, 2007, p. 13) de un comentario (*hypomnemata*) mismo. Además, "muchas veces eran abreviados, desplazados, mal copiados y puestos juntos de manera impropia. Su texto era tratado de manera mucho más casual por los copistas que el texto principal" (Dickey, 2007, p. 14-15). No obstante, "la selección inicial del material" que comentan "parece ser excelente" (Dickey, 2007, p. 13). Así pues, con el título de su obra el autor nos confiesa cómo es el *logos* fundamental de su obra: fragmentario, abreviado, puesto de manera impropia, desplazado, lleno de síntesis severas. Lo importante allí sería justamente el texto excelente que los escolios comentan, es decir, el texto implícito. Aquí ya podemos empezar a tratar el problema con el que se inició esta sección: el mismo Gómez Dávila nos revela que sus fragmentos tienen por esencia el ser puestos de manera impropia, es decir, no siguen una secuencia lógica que nos permita fácilmente señalar las coincidencias con el excelente material que comentan. En principio, por tanto, el autor nos muestra la imposibilidad de organizar los escolios de manera fija.

Algo muy llamativo de este modo de escritura escoliástico es que casi siempre apela a un *logos invisible*. El esolio de Gómez Dávila muchas veces renuncia al argumento explícito para ostentar una opinión que carece de fundamento dentro del aparato puramente textual de la obra. El esolio se refiere a una fantasmal obra externa, donde en teoría sí podríamos encontrar el *logos* que aquí no se manifiesta de manera directa. Lo anterior nos lleva al problema de la intertextualidad: parece que el título mismo nos sugiere que los fragmentos de Gómez Dávila no son autónomos sino que están en relación dialógica con otros textos. Para decirlo de otro modo, en los escolios siempre hay otros textos por su propia naturaleza, es decir, por ser síntesis, comentarios, etc., de otros textos. Justo por eso, es preciso saber algo sobre estos últimos. Esto no quiere decir

que la aproximación intertextual sea la única posible para leer los escolios, pero sí parece ser la que el autor mismo sugiere con su título.

El título de *Escolios* también revela otro aspecto del *logos* de Gómez Dávila: los supuestos ontológicos de los que procede su obra. El escolio es un fragmento, pero como el colombiano dice, dado que “el discurso tiende a ocultar las rupturas del ser, el fragmento es la expresión del pensamiento honrado” (Gómez Dávila, 2005c, p. 34). En otras palabras, el bogotano procede de manera fragmentaria porque el ser mismo está lleno de rupturas: un discurso coherente no le haría justicia, no podría reflejarlo correctamente mediante el lenguaje, si es que tal cosa es posible. Las mutilaciones propias del escolio serían más fieles a la verdadera lógica del ser que el discurso largo y coherente. Aquí surge una paradoja: el excelente texto que los escolios comentan no representa bien al ser; de eso solo es capaz el escolio que lo sintetiza, lo desplaza y lo mutila. El escolio sería un reflejo del verdadero ser en tanto es fragmentario, en tanto no intenta ocultar las rupturas del ser.

El escoliasta no es el escritor del libro importante que se comenta; sus breves síntesis pueden perderse rápidamente en el curso de la historia porque no valen tanto como elpreciado texto original. Por eso eran tratadas de manera casual por los copistas. En consecuencia, Gómez Dávila se presenta como un monje que meramente sirve de continuador imperfecto de un legado excelente. Este ethos podríamos caracterizarlo, siguiendo a Volpi, como un ethos de humildad. Decía el italiano que “al asumir la actitud de limitarse a anotar escolios en la margen de un texto implícito, se hace evidente (...) una decisión que privilegia la reserva, la modestia, el ethos de la humildad” (Gómez Dávila, 2005a, pp. 24-25). Así lo confirma el mismo Gómez Dávila cuando dice que los escolios son “la expresión verbal más discreta y más vecina del silencio” (Gómez Dávila, 2003, p. 17). Y sin embargo, pese a su ethos de la humildad, los fragmentos del colombiano serían una expresión más fiel a la lógica auténtica del ser que aquella de los textos originales que comentan.

Esto nos lleva a la doble naturaleza de la humildad de Gómez Dávila: por un lado, es desdeñar la importancia de sus propios logros; por otro, un disimulo de la propia importancia. Esta segunda forma de humildad es la humildad irónica. Como señala Strauss, en el mundo antiguo la ironía se interpretaba como una “clase de disimulo (...) que oculta buenas acciones o virtudes” (Strauss, 1978, p.51). El hombre irónico ocultaba su verdadero valor y se defendía del resentimiento de sus inferiores. Pero como

también dice Strauss, “la más alta forma de superioridad es la superioridad de la sabiduría. La ironía en el más alto sentido será entonces el disimulo de la propia sabiduría” (Strauss, 1978, p. 51). Gómez Dávila se presenta a sí mismo como mero escoliasta, como simple y humilde glosador y en ese sentido disimula su propia sabiduría. Michaël Rabier señala, en efecto, que “la escritura de Gómez Dávila obedece no solamente a un designio estilístico, sino también a una estrategia esotérica en el sentido straussiano” (Rabier, 2014, p. 26). Por medio del escolio, el autor oculta las fuentes y los argumentos intermedios para que solo los hombres que ya saben de lo que se está hablando comprendan, mientras se despista al ignorante que, en cualquier caso, no sacaría provecho de lo dicho. La ironía escoliástica, por tanto, pretendería ocultar al autor de los ojos ignorantes, para solo mostrarse frente a los cultos. En efecto, esto es consustancial al estilo de escritura de Gómez Dávila: los escolios pierden el conector (*lemmata*) que señala qué parte del texto que acompañan están comentando o sintetizando. Por tanto, quien lee solo puede saber, por medio de la evidencia textual y por sus propios conocimientos, a qué se refieren exactamente. En otras palabras, los escolios son alusivos por naturaleza.

¿Quiere decir lo anterior que el primer *ethos* de la humildad es una mera fachada de don Nicolás? No necesariamente. A lo largo de su obra encontramos un desprecio de sí mismo. Por eso Gómez Dávila nombró sus libros de maneras poco llamativas y eludió toda publicidad. No quiso ser famoso ni aplaudido. Sin duda, hay cierto *ethos* de la humildad. Pero aunque el colombiano señala su propia pequeñez, al mismo tiempo sabe que no está escribiendo cualquier cosa, que sus escolios son para personas cultas y refinadas como él mismo. Además, muchas veces escribe con una soberbia que no se corresponde con la humildad que en otras ocasiones proyecta. Esa tensión se manifiesta en los *Escolios* mismos. Entre sus múltiples condenas de la soberbia humana y declaraciones de lo poco que es, encontramos fragmentos altivos que desdeñan en una sola frase países, movimientos y grupos humanos enteros. Es verdad que Gómez Dávila lo hace con humor, como cuando dice que “la difusión de unas gotas de cristianismo en una mente de izquierda transforma al bobo en bobo perfecto” (2005c, p. 147), pero no deja de tener un aire de la soberbia que tanto condena. En su obra, por tanto, encontramos unas ganas de ser humilde con una casi ineludible inclinación a la soberbia. Esta caracterización probablemente no habría sorprendido al colombiano porque él mismo decía que “el olor el pecado de soberbia atrae al hombre como el de la

sangre a la fiera” (2005c, p. 151). El colombiano, finalmente, también era demasiado humano. En todo caso, es preciso señalar que su ocultamiento o disimulo no es solo una cuestión elitista. El colombiano vivió en un país donde los asesinatos por sostener ideas políticas todavía son trágicamente comunes. El que quisiera desaparecer tras un velo es consecuente con esto.

La ironía straussiana de Gómez Dávila disimula sus raíces de sus ideas. Es decir, incluso en su mostrarse Gómez Dávila se oculta. El colombiano por eso nos confiesa que quien escribe fragmentariamente “no toca sino las cimas de la idea, una dura punta de diamante. Entre las ideas juega el aire y se extiende el espacio. Sus relaciones son secretas, sus raíces escondidas” (2002, pp. 21-22). Gómez Dávila toca así las cimas de la idea, pero no sabemos nada de su inicio, de su origen. El escolio es necesariamente opaco. Precisamente esa opacidad puede llevar al lector casual a concluir que los escolios son sobre cualquier cosa, que son meras notas de lectura. Pero como bien anota Dickey, “no son notas casuales de los lectores, sino que son colecciones densas y sistemáticas de extractos de diferentes fuentes” (Dickey, 2007, p. 12). En efecto, los escolios no son meras ocurrencias de su autor, sino que son esencialmente el producto de una lectura amplia, sistemática y profunda de las diversas tradiciones que reunía en su propia biblioteca. Esto es muy importante. Los escolios no son casi nunca comentarios de cosas que le pasan al colombiano. Su carácter es necesariamente libresco, erudito.

Pasemos ahora al *pathos* mediante el cual Gómez Dávila se comunica con los lectores. La humildad mostraría a un autor reservado que resulta ser un mero glosador incapaz de una obra importante. En ese sentido, las emociones que despierta en el lector pueden ser incluso las de un ligero menosprecio. Eso podría predisponer a la audiencia a ignorarlo. Gómez Dávila es bien conocido porque no le hacía publicidad a su obra, no estaba interesado en un público que le diera una oportunidad. El título, por tanto, podría tener esa intención. Como Sócrates y tantos otros filósofos, el colombiano complace a pocos. No es un adulator de los muchos¹, ni cree que la retórica sea

¹ Esto queda claro en el epígrafe de Petrarca:

Te preguntas por qué complazco a pocos.
Para mí, solo hay acuerdo con pocos;

adulación. La retórica verdadera puede y debe seducir, pero no consiste en decir solo lo que otros quieren escuchar para que nosotros nos veamos beneficiados. El colombiano no tituló su obra para despertar emociones positivas en los muchos y de esa manera conseguir vender libros. Está diseñado para los *pocos*, no para los *polloi*. Los primeros quizá sean los que comparten su sensibilidad y, por lo tanto, quienes puedan verdaderamente comprender lo que el colombiano dice una vez lean su obra.

En suma, el título de *Escolios* revela aspectos fundamentales del ethos, el pathos y el logos de la obra (humildad, cultura, ironía, carácter fragmentario, síntesis severas, etc.). Ahora es preciso analizar la siguiente parte del título, i.e., 'a un texto implícito'. Como ya se ha señalado "a un texto" implica que el autor alude a la intertextualidad en el propio título. No es solo en los escolios donde hay otros textos, sino que en el título mismo ya están de modo implícito. Por lo tanto, nos revela una pista sobre cómo aproximarnos a la lectura de la obra: dado que los escolios siempre se refieren a otros textos es preciso leerlos de un modo dialógico. ¿Pero cuáles son los textos? Ese es el gran embrollo: son implícitos. Implícito significa, como es bien sabido, que algo está incluido en otra cosa sin que esta lo exprese. Con dicha palabra el autor deja muy claro cómo es su obra: comenta un texto que no está allí sino de manera invisible. Pero dicha invisibilidad es problemática, puesto que como sugiere otro significado de 'implícito' en latín, confunde, deja perplejo al lector. Eso se debe a que éste no sabe exactamente cuál es el texto invisible: evidentemente aquello solo sería posible si el texto fuera explícito.

Lo anterior ha dado pie a toda clase de discusiones sobre cuál es el texto implícito. Tal vez el primero en aventurar una hipótesis fue Francisco de Brigard, cuando indicaba que según Gómez Dávila mismo "el texto implícito está contenido en las páginas 61 a 100 de su libro *Textos I* y su tema es la democracia" (Pizano, 1988, p. 12). En ese orden de ideas, el texto implícito es la crítica a la democracia como religión antropoteísta. A esa interpretación se le puede objetar que los problemas que se tratan en los escolios superan ampliamente la temática de la democracia, pese a su clara centralidad en el pensamiento de Gómez Dávila. Por lo tanto, es insuficiente. Sin duda, en los *Escolios* el filósofo colombiano hablaba del amor, la muerte, el comportamiento humano, la

para mí, todo aparece de manera diferente que al vulgo;
siempre considero que el mejor camino
es el más distante del común.

historia, la religión, etc. Tal vez lo que sí podría decirse es que la temática que aparece entre las páginas 61 a 100 tiene un papel central, en tanto la crítica a la democracia que allí se desarrolla aparece prolongada en los *Escolios* como crítica a la modernidad. Sí es cierto que hay una intertextualidad entre *Textos* y *Escolios*. El problema es que ésta no se agota ahí, sino que se extiende hacia muchos otros libros. Es más, *Textos* también tiene una intertextualidad implícita, puesto que el colombiano señala que las páginas que Francisco de Brigard identifica como el texto implícito son un centón reaccionario, es decir, un texto escrito con pedazos de otros textos (Gómez Dávila, 2002, p. 62). De tal manera, incluso si fuera cierto que esas páginas son el texto implícito de los *Escolios*, de modo indirecto hay una intertextualidad con los textos que dan origen al centón. Por tanto, el texto implícito se extiende de modo implícito.

Otra interpretación es la de Goenaga. En su tesis doctoral nos dice que “metafóricamente Dios representa, en nuestra opinión, el texto implícito de las obras de Nicolás Gómez Dávila” (2009, p. 198). Esto se basa en la idea de que para el colombiano Dios es el fundamento de todo. En efecto, para Gómez Dávila Dios es el centro del universo, la realidad última. Esto es innegable. Todo lo que reviste importancia en su obra está marcado por Dios así sea de manera indirecta: los valores, la política, la religión, la modernidad, etc. Y sin embargo, el texto implícito incluye otros elementos. En últimas están determinados por Dios, pero eso no quiere decir que no existan. ¿Y cuáles son esos elementos? Justamente los textos de los que se hablaba arriba: *Textos*, la biblioteca del autor, etc. Esto fue insinuado por el mismo Gómez Dávila a sus amigos cuando explicaba que “una vez surgen ciertos temas, mi mente los elabora de acuerdo con estos señores -señalaba su biblioteca- y es sobre esta materia prima que yo trabajo” (Rabier, 2013, p. 236). Las dos ideas, en todo caso, no son mutuamente excluyentes. Al contrario, se complementan: el texto implícito son tanto Dios como los textos que Gómez Dávila comenta, pues el uno le sirve para leer al otro y viceversa. Las interpretaciones del colombiano están sin duda animadas por una sensibilidad religiosa, pero esa sensibilidad religiosa al mismo tiempo se alimenta de los textos de su biblioteca. Hay una interdependencia en juego aquí.

2.4. Los epígrafes desde la intertextualidad

Algunos de los más destacados comentaristas de la obra de Gómez Dávila, como Goenaga y Barguil (2018), Volpi (2005), Mejía (2018) y Kinzel (2015), han pensado la cuestión de los epígrafes en los *Escolios a un texto implícito*. Esto quiere decir que han analizado el significado de los epígrafes y su relación con el resto de la obra. Los primeros han hecho un trabajo muy valioso respecto a su historia editorial, a cómo fueron variando los epígrafes con las sucesivas ediciones de los *Escolios*. Los tres restantes han glosado muy brevemente algunos de los epígrafes y han aludido a su carácter intertextual. Sin embargo, en la literatura secundaria todavía no existe un artículo que analice los epígrafes como objetivo primario. Esta sección se propone justamente eso. En primer lugar, se pretende ver con un alto nivel de detalle el significado de los epígrafes en el contexto mismo de la obra que inauguran. Aquí se quiere mostrar que, para quien sigue las pistas y recomendaciones del filósofo colombiano, en los epígrafes aparecen unas claves esenciales para la interpretación de los escolios y de la posición hermenéutica del propio Gómez Dávila. En segundo lugar, se quiere mostrar que los epígrafes necesitan de un *hors du texte* y de los escolios mismos para ser interpretados; al mismo tiempo los escolios necesitan de los epígrafes y de un *hors du texte* para ser comprendidos. En otras palabras, los escritos de Gómez Dávila no son autónomos: su significado solo se encuentra en la intertextualidad.

Antes de comenzar, es preciso retrotraernos a la obra que Volpi (2005, p. 25) llama una guía hermenéutica invaluable: *Notas*. Esto se debe a que el epígrafe con el que Gómez Dávila abre aquel libro es una pista que nos habla sobre los requerimientos que el autor exige de sus lectores. Estos también nos abrirán los ojos frente a la actitud que debemos tener frente a los epígrafes de los Escolios. El epígrafe en cuestión es una cita del prefacio de las *Noches áticas* de Aulo Gelio:

Erit autem id longe optimum ut qui iin lectitando percontando scribendo commentando numquam voluptates numquam labores ceperunt [...] abeant procul atque alia sibi oblectamenta querent (citado en Gómez Dávila, 2003, p.).

Puesto que Gómez Dávila no proporciona una traducción, se usa aquí la que editó la Universidad de León:

Aquellas personas que jamás han encontrado placer o fatiga en leer, escribir o redactar comentarios; que nunca han dedicado sus desvelos nocturnos a trabajos de este tipo; [que en ninguna ocasión se han entregado a debates y discusiones entre émulos de la misma Musa, sino que su vida está colmada de desarreglos y de negocios] lo menos que pueden hacer será mantenerse lejos de estas Noches y dedicarse a otros entretenimientos (Gelio, 2006, p. 61).

Los lectores a los que apunta el pensador colombiano no son los que pasan los ojos rápidamente por las líneas e intentan extraer algún tipo fácil de sabiduría. Al contrario, son quienes pasan noches en vela dedicados al estudio. Gómez Dávila nos dice que quien quiera entender su obra tiene que leer con cuidado, tomar notas, e indagar sobre lo que el autor dice. Este es el requerimiento del que se hablaba arriba. Los escritos del filósofo colombiano no son *kōan zen* cuyo significado se devela por medio de una intuición mística –aunque en unos pocos pueda haber algo de ello–, sino que la condición necesaria de su comprensión es un paciente trabajo intelectual. Esta es la actitud que es preciso tener para analizar los epígrafes y es la que se usará aquí.

El orden de esta sección sigue el mismo de los epígrafes, es decir, irá comentando cada uno de ellos en el orden en que Gómez Dávila los presenta. Al final se concluirá que los epígrafes son una excelente introducción a la obra de Gómez Dávila, dado que nos muestran los aspectos esenciales de ella: su oposición al mundo moderno; la identificación del autor con lógicas de otras épocas; la fuerza de su estilo; la existencia del texto implícito; las dificultades del texto implícito; la importancia y el carácter de la sensibilidad filosófica que se necesitan para entender los escolios; y la idea de que el autor está de acuerdo con muy pocos en su época. Los epígrafes, en su relación de mutua implicación con el *hors du texte* y con los propios escolios, se revelan como una introducción a los requerimientos intertextuales que Gómez Dávila demanda de sus lectores.

2.4.1 Flaubert

El primer epígrafe es tomado de *Madame Bovary* y aparece, solitario, en la primera página. Aquello es indicativo de que Gómez Dávila quería subrayarlo especialmente. Por tanto, quizá sea útil prestarle mucha atención. Dice lo siguiente:

– Quel fanatisme ! – Exclama le pharmacien, en se penchant vers le notaire.

Es preciso buscar el contexto de la cita para entenderla: una anciana que ha trabajado cincuenta y cuatro años en la misma hacienda se gana el premio de una feria de agricultura local. Lo recibe con una sonrisa de beatitud y mientras camina hacia lo lejos dice que le dará al cura el dinero del premio para que dé misas en su nombre. Y justo ahí aparece el aparte que Gómez Dávila cita:

–¡Qué fanatismo! –exclamó el farmacéutico, mientras se inclinaba hacia el notario.
(Traducción propia)

“¡Qué fanatismo!” es la idea con la que abre el libro y no es casualidad. Ya Kinzel (2015, p. 30) vio que con este epígrafe Gómez Dávila señalaba la reacción que su pensamiento provocaría en los lectores que compartían las ideas del farmacéutico. En efecto, como señala Unwin (2004, p. 41), el farmaceuta que lanza esa exclamación opina por medio de clichés progresistas, por medio de ideas escuchadas en los salones que no ha sido capaz de interpretar críticamente. Así que Gómez Dávila puede estar señalando que es precisamente esa clase de hombres –y no el vulgo raso que ni siquiera tiene acceso a ideas de cierta complejidad filosófica– quien condenará con más facilidad su libro como la obra de un fanático. La idea de Kinzel es cierta, pero veamos con más cuidado este epígrafe. El colombiano se siente identificado con la viejecita dado que a ella se lanza la acusación de fanatismo. Es preciso explicar el porqué de esta identificación. Gómez Dávila cree que lo religioso es auténtico, es decir, cree que Dios existe y que, en efecto, los ritos religiosos nos comunican con lo divino. De tal manera, la lógica religiosa de la anciana es la suya: estar con Dios es más importante que los bienes terrenales. La idea de que esto último consiste en un acto de fanatismo tiene sentido si, al contrario, uno considera que la religión es inútil en cuanto religión, es

decir, que la religión no sirve un propósito sagrado porque Dios no existe o no tiene importancia. Preferir una quimera a nuestras necesidades en este mundo resulta así un acto de ceguera. Esa es precisamente la opinión del farmacéutico.

Aunque no lo parezca a primera vista, en este breve epígrafe se manifiesta uno de los puntos centrales de los *Escolios*: la oposición y crítica de Gómez Dávila al antropocentrismo moderno. En efecto, para el colombiano la nuestra es la época del *regnum hominis*, es decir, aquella donde el hombre es absolutamente central, donde la humanidad se prefiere a sí misma sobre Dios (Gómez Dávila, 2005b, p. 193). El farmacéutico expresa justamente la idea de ese antropocentrismo: dado que el hombre es lo más importante, no vale la pena desgastarse con Dios. Es incluso absurdo hacerlo. Solo un fanático sería capaz de pensar que lo divino tiene alguna importancia o que es más importante que lo puramente humano. Pero como ya lo hemos visto, Gómez Dávila está en desacuerdo y se identifica con la anciana. Por eso mismo dirá, sin un ápice de ironía, que sus convicciones son las mismas que las de una anciana que reza en el rincón de una iglesia (Gómez Dávila, 2005c, p. 69). Para el colombiano la religión es importante, Dios es central en nuestras vidas. Es imperativo que optemos por él. Por eso mismo sentencia que “todo fin diferente de Dios nos deshonorra” (2005a, p. 21). Eso quiere decir que la viejecita de Madame Bovary se hubiese deshonrado si hubiese tenido un fin distinto a Dios y, de manera más importante, que la modernidad misma es una deshonorra porque su fin es el hombre, no Dios.

También puede decirse que la acusación de fanatismo está bien fundada si Gómez Dávila pretende que el hombre es solo un ser religioso. No obstante, el punto del colombiano a lo largo de su obra es más sofisticado. Nos dice que los demás aspectos de la vida humana (la política, el arte, el amor, etc.) solo cobran sentido si Dios existe. Para ser auténticamente humanos, por tanto, debemos estar atados a lo divino. Por eso mismo, “solo la visión teocéntrica no acaba reduciendo al hombre a una absoluta insignificancia” (Gómez Dávila, 2005c, p. 115). Es decir, solamente si ponemos a Dios como centro de nuestra existencia es que esta adquiere valor. No somos meramente seres religiosos, pero lo religioso fundamenta la vida humana. Lo inmanente y secular tiene significado si está anclado a lo trascendente y religioso.

Esto se deriva de la antropología que el colombiano desarrolla en *Textos*, un libro anterior a los *Escolios*, donde se preparan algunas de sus ideas centrales: allí nos dice que el hombre surge del océano animal porque Dios nace; lo característicamente

humano es el descubrimiento de lo divino. Sin Dios volvemos a ser animales y, en consecuencia, nuestra vida se somete a imperativos biológicos sin mucho valor (Gómez Dávila, 2002, pp. 45-53). Esto es lo que la viejecita parece haber entendido. Al gastar sus veinticinco francos en misas, su existencia en este mundo se llenó de significado. En cambio, según Gómez Dávila, el mundo moderno se funda en la idea contraria: en que la vida humana solo tiene significado si renuncia a lo trascendente y se concentra en sí misma. Por ese error es que –al menos según el colombiano– nuestra vida hoy carece de la plenitud que sí tenían las vidas del pasado.

Veamos con más cuidado quién habla en el epígrafe. El que acusa de fanática a la viejecita es Homais, un “sabelotodo intelectualmente limitado [...] [que] profesa ser discípulo de Voltaire” (Tilby, 2004, p. 15; traducción propia)³. Puesto que ha sacado del filósofo francés la idea de que la religión no tiene las cualidades que dice tener, discute de vez en cuando con el sacerdote del pueblo para mostrarle que la oración es inútil. Por ejemplo:

–Pero –objetó el farmacéutico– ya que Dios conoce todas nuestras necesidades, ¿para qué puede servir la oración?

–¡Cómo! –dijo el eclesiástico–, ¡la oración! ¿Luego usted no es cristiano?

–¡Perdón! –dijo Homais–. Admiro el cristianismo. Primero liberó a los esclavos, introdujo en el mundo una moral...

–¡No se trata de eso! Todos los textos...

–¡Oh!, ¡oh!, en cuanto a los textos, abra la historia; se sabe que han sido falsificados por los jesuitas (Flaubert, 2014, p. 153).

Homais es incapaz de entender el valor puramente religioso de la religión, es decir, es incapaz de valorar a la religión desde los presupuestos religiosos. En su opinión, lo bueno en ella es que ha tenido resultados sociales importantes, no que sea verdadera, o que nos abra a la trascendencia. Así pues, el personaje de Flaubert no será capaz de ver el valor de un pensamiento que justamente comienza desde lo religioso, es decir, desde una posición que privilegia el factor trascendente en lo humano. Está totalmente cerrado dentro de la visión materialista del mundo. En los *Escolios*, Gómez Dávila atacará duramente la posición de Homais. Nos dice, como participando en esa discusión que se cita arriba, que “ni la religión se originó en la urgencia de asegurar la

solidaridad social, ni las catedrales fueron construidas para fomentar el turismo” (2005a, p. 29). En efecto, la religión no se trata de lo que dice Homais: el punto no es que el cristianismo haya liberado a los esclavos, o que haya creado una moral que asegurara la solidaridad social, sino que Dios haya muerto por el hombre. Lo que le importa al colombiano es que el cristianismo sea verdadero. Lo demás es accesorio.

Homais no es un hombre que carezca de peligro o de importancia. Por eso el bogotano escribía que “la ‘Revolución’ es un pacto entre el Satán de Milton y el Homais de Flaubert” (Gómez Dávila, 2005a, p. 240). En otras palabras, la Revolución es un pacto entre el diablo y quienes proponen el antropocentrismo. El hecho de que Gómez Dávila sea tan específico sobre cuál Satán hace un pacto revolucionario con Homais es algo que vale la pena analizar. En sus discursos del *Paraíso Perdido* de Milton, Satán muestra a Dios como un tirano, de manera que su rebelión contra Él parece estar justificada. El diablo nos hace simpatizar con su causa. En efecto, el de Milton es un antihéroe con maldad atractiva. La idea de Gómez Dávila es que el hombre moderno ha caído en el argumento luciferino del *Paraíso Perdido*: Dios es un tirano, de manera que deberíamos librarnos de Él. Precisamente porque Satán es un seductor, su argumento es muy difícil de resistir. En nuestra propia época—siente Gómez Dávila—Homais es el hombre perfecto para hacer un nuevo pacto con Satán, justo porque el personaje de Flaubert está predispuesto a creer que Dios es un tirano, o por lo menos a creer en que Dios nos somete a una tiranía. La promesa de la serpiente (seréis como los dioses) le resulta entonces muy atractiva. Ignorando la existencia de un Dios por encima de sí mismo, Homais cree que puede convertirse en lo que Dios era antes: y ese es el propósito del Satán de Milton. En suma, el personaje de Flaubert es justamente el hombre antropocéntrico que Gómez Dávila fustigará a lo largo de los Escolios por tener la soberbia de querer reemplazar a Dios. Como ya se había dicho al principio, quien tiene la primera palabra en los Escolios es la clase de persona que no los entenderá y a quien de algún modo va dirigida su crítica. Al mismo tiempo, la viejecita representa el papel que Gómez Dávila asume en los Escolios: una persona que prefiere poner a Dios en el centro de su vida.

Finalmente, es preciso señalar que el epígrafe también está directamente conectado con el título y el estilo de la obra. La acusación de fanatismo es una de las razones que mueven al autor a escribir fragmentariamente:

El que radicalmente discrepa no puede argüir, sino enunciar.

La época de argumentar feneció para el que rechaza los postulados modernos.

No compartiendo convicciones con nuestros contemporáneos, podemos ambicionar convertirlos, pero no convencerlos.

Al reaccionario solo le es dable proferir sentencias abruptas que se le indigesten al lector (Gómez Dávila, 2005a, p. 388).

El bogotano es plenamente consciente de que cada época y siglo tienen sus propias reglas sobre lo que es aceptado y prohibido en el discurso. Al pensamiento reaccionario crítico del *regnum hominis* todavía le era permitido batirse abiertamente, aunque fuese en retirada, durante el siglo XIX; en la segunda mitad del XX, en cambio, no puede expresarse ya. Está prohibido implícitamente por nuestros valores predominantemente antropocéntricos. El pensador reaccionario pierde el tiempo si procura argumentar para defender su posición, puesto que nadie cree ya en sus principios religiosos: simplemente lo acusarán de fanático. La mentalidad de Homais ha triunfado. Lo único que le queda a Gómez Dávila es lanzar dardos envenenados, llamados escolios, que ataquen los puntos neurálgicos de nuestra época. Si nadie acusara de fanático al reaccionario, si su discurso todavía tuviese validez, entonces hubiese sido posible que su obra consistiese en largos tratados como los del siglo XVIII.

2.4.2. Cervantes

Tenemos, enseguida, una cita del Quijote que también se encuentra en una página aparte:

¡Oh! Pues si no me entienden
–respondió Sancho– no es
maravilla que mis sentencias
sean tenidas por disparates.

La advertencia es obvia: si el lector cree que lo que se dice en el libro es un disparate no está entendiendo lo que se encuentra allí. Aquí se insiste de nuevo en el epígrafe de *Notas*: el lector debe indagar, leer, pasar noches en vela, para poder entender el texto

implícito que los escolios comentan. De otro modo, los fragmentos pueden parecer locuras. Como mínimo hay que conocer el contexto en el que se desarrollan los pensamientos del colombiano. Esta es una exigencia más urgente en Gómez Dávila debido a su estilo fragmentario. En efecto, mientras que en tratados largos podemos comprender los argumentos y llevarnos una interpretación parcial, en una obra como la suya eso es mucho más difícil. No sabemos cuál es su lógica dado que no siempre hay argumentos: debemos indagar sobre su trasfondo implícito. Pero no se trata solo de estudiar mucho. Por eso también podemos conectar este epígrafe con el primero: incluso si Homais se sienta a estudiar lo que el colombiano dice, no logrará comprenderlo bien. Seguirá pensando que es un disparate porque en su universo discursivo es una locura poner a Dios por encima del hombre. La comprensión se refiere aquí, por tanto, no solo a una cuestión puramente intelectual y de esfuerzo, sino también a una cuestión ideológica: quien no se abre al discurso religioso inmediatamente tendrá las sentencias de Gómez Dávila por disparates.

Prestemos atención a la voz que Gómez Dávila escoge como suya. Sancho, tomado como *topos* en el canon literario, es el representante de la mentalidad excesivamente pragmática, casi carente de imaginación. En este sentido, es incompatible con el esteta y amante del ocio que representa Gómez Dávila. No obstante, Sancho también es el representante de una forma de escepticismo campesino basado en la sabiduría castellana. Por eso mismo, Kinzel (2015, p. 31) ha visto aquí una pista hacia el uso de los lugares comunes por parte del reaccionario.

Esto se conecta con la revalorización que Gómez Dávila hace del lugar común a lo largo de su obra. En Textos (2002, p. 19) nos dice, por ejemplo, que el lugar común no es importante por las soluciones que nos da, sino por los problemas que resalta. Mejor dicho, el lugar común es importante porque representa las interrogaciones de todos. Pero además el lugar común, al menos en la versión tradicional expresada por Sancho, es una forma de atacar la modernidad: “el lugar común tradicional escandaliza al hombre moderno. El libro más subversivo en nuestro tiempo sería una recopilación de viejos proverbios” (Gómez Dávila, 2005a, p. 220). Lo anterior quiere decir que si el colombiano se pone de parte de estos últimos es porque de algún modo es un subversivo, es decir, pretende subvertir la lógica de nuestra época.

2.4.3. Diógenes Laercio

ὀλιγόστιχα μὲν, δυνάμεως δὲ μεστὰ

Diogenes Laertius

De clarorum philosophorum vitis, VII, 165.

En texto de donde proviene el epígrafe citado, Diógenes cuenta la vida de Herilio de Cartago, y lo que extrae Gómez Dávila de aquellas páginas se puede traducir de la siguiente manera: “aunque consisten en pocas líneas (ὀλιγόστιχα) están, en efecto (μὲν), llenas (μεστὰ) de vigor (δυνάμεως)” (traducción propia). Aquí, a diferencia de los dos epígrafes anteriores, no parece haber una identificación con lo que piensan quienes aparecen en la cita. En otras palabras, Gómez Dávila tiene poco o nada en común con el contenido de la filosofía de Herilio. Lo importante es el estilo: en los epígrafes anteriores nos habló del fondo, aquí nos habla de la forma. El colombiano tiene en común con Herilio de Cartago el que sus sentencias están llenas de vigor. Esta cuestión estilística puede dar lugar a problemas interpretativos. El vigor de las sentencias gomezdávilianas da la sensación de que estas son autónomas, de que son un universo cerrado en sí mismo. Por eso muchas veces son citadas sin mayor explicación. Gómez Dávila advierte en el mismo título de su obra, empero, contra esa ilusión: sus escolios no son autónomos sino que están conectados con un texto implícito, es decir, son intertextuales. Bien visto, el vigor de la obra apunta hacia otras obras. Es más: la alusión al vigor de los *Escolios* está apuntando a otra obra, a saber, a la de Herilio de Cartago. El colombiano no habla en voz propia, no dice: “mi obra está llena de vigor” sino que cita la obra de otro para aludir al vigor propio. Hasta la propia estrategia de presentación estilística del colombiano nos lleva a la intertextualidad.

2.4.4 Shakespeare

A hand, a foot, a leg, a head

Stood for the whole to be imagined

W. Shakespeare

The Rape of Lucrece, 1427-28

El anterior epígrafe de Shakespeare puede traducirse del siguiente modo: “una mano, un pie, una cabeza / permitían imaginar el resto” (traducción propia). Lo que sugiere el autor aquí con “el resto” es que el escolio siempre se refiere a un texto implícito que se deja adivinar para quien sepa de lo que se está hablando. Aquí nos podemos conectar con facilidad con el epígrafe anterior: el colombiano nos confirma que sus escolios no son solo sus escolios: *they stand for the whole to be imagined*. En otras palabras, dejan ver un todo que está más allá. Por eso mismo, la imaginación resulta aquí muy importante. Aunque hay un elemento intelectual y de trabajo duro en la interpretación de los escolios, es preciso que el intérprete sea imaginativo a la hora de pensar el todo de la obra. Uno podría decir que se necesita incluso de una imaginación artística, porque el mismo autor nos dice en los primeros escolios que su obra no consiste en aforismos sino en puntos de una composición puntillista (2005a, p. 15). El lector debe poner los escolios en un orden que permita ver una imagen total, justamente como el pintor puntillista pone los puntos para mostrarnos una imagen total a partir de ellos.

Hay otro elemento que no puede descuidarse. Sigamos el consejo que Gómez Dávila nos da en el epígrafe de *Notas*: hay que indagar más sobre lo que el autor dice. Quizá no haya mejor manera de hacerlo que revisar el verso en su totalidad:

For much imaginary work was there;
Conceit deceitful, so compact, so kind,
That for Achilles' image stood his spear,
Griped in an armed hand; himself, behind,
Was left unseen, save to the eye of mind:
A hand, a foot, a face, a leg, a head,
Stood for the whole to be imagined².

² “Había mucho campo para la fantasía, / Concepción ilusoria tan completa y tan grata, / Que para ver a Aquiles, bastaba ver su lanza, / En una mano asida. Al fondo, él, Aquiles, / Se conserva invisible, salvo para los ojos / De la mente: un pie, un rostro,

(Shakespeare, 2018, s.p.)⁵

En su contexto original, la imagen poética (una mano, un pie, una pierna, una cabeza) evoca el cuerpo completo de un guerrero: Aquiles. Este se deja ver solo por medio del ojo de la mente. Del mismo modo, aquí el autor nos dice que el texto implícito es invisible para los ojos físicos justamente por ser implícito. Lo anterior también apunta la intertextualidad de los *Escolios*. Veamos por qué. Aunque lo implícito apunte a cierto trabajo imaginario (“imaginary work”), a un todo imaginado (“whole to be imagined”), también se conecta con el Aquiles de la cita completa. Es preciso explicar cómo. El mismo Gómez Dávila (2005c, p. 138) nos dice, citando a Montaigne, que “je veis qu’ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu’ils s’échaudent à injurier Sénèque en moy”³ (p. 178). Esta era una estrategia típica de Montaigne: ponía en sus textos ideas de pensadores clásicos sin citarlas, para que sus críticos, supuestos eruditos y amantes del mundo clásico, se estrellasen contra ellas pensando que eran originales del escritor francés. Con Gómez Dávila sucede lo mismo: en el texto implícito se encuentran diversos autores como Plutarco, Montaigne, Burckhardt, Platón, Kant, etc., que se conjuran y se dejan adivinar por medio del fragmento. Hay, por tanto, una serie de autores concretos en lo implícito. Así pues, el crítico puede estrellarse con Aquiles creyendo que está discutiendo con Gómez Dávila.

2.4.5. Valéry

Aux meilleurs esprits
Que d’erreurs promises !
Ni vu ni connu,

una pierna, / Una cabeza basta para el que quiere ver”. (Shakespeare, s.f., líneas 1422-1427).

³ “Quiero que den un capirotazo sobre mis narices a Plutarco y que injurien a Séneca en mi persona” (Montaigne, s.f., Cap. X).²⁴⁷

Le temps d'un sein nu
Entre deux chemises !⁴
P. Valéry
Le Sylphe, 10-147.

Basándose en la penúltima línea, Rabier (2014, p. 34) propone un cotejamiento con el escolio que reza “un texto breve no es un pronunciamiento presuntuoso, sino un gesto que se disipa apenas esbozado” (Gómez Dávila, 2005a, p. 11). Aquí Gómez Dávila aludiría, por tanto, a que sus escolios son fugaces como el seno que se alcanza a ver a través de una camisa medio suelta. Queda el problema del resto del poema. Veámoslo: “las mejores mentes se tropezarán aquí”, es decir, en algo que no es visto ni conocido. Es posible interpretar esto como una referencia al texto implícito: no es visto, ni conocido (directamente, al menos), de tal manera que incluso las mejores mentes se tropezarán con dificultades interpretativas. El vistazo al seno fugaz delata, empero, cierta sensualidad propia del escolio vigoroso, de manera que hay un elemento concreto (aunque huidizo) con el que el lector puede trabajar. Justamente este problema de la fugacidad del escolio y de la invisibilidad del texto implícito es el que provoca la interpretación de Saralegui (2016), cuando dice que:

Las referencias a autores y libros en los Escolios no son especialmente numerosas. A pesar de considerarse como una persona de libros, Gómez Dávila es un escritor de cosas [...]. Además, no hay que olvidar que las referencias a los autores recién mencionados son verdaderamente excepcionales por su cantidad. Gómez Dávila aparece casi mudo ante autores fundamentales [...] de la cultura occidental (p. 315).

En efecto, a partir de los epígrafes ya señalados es posible identificar al menos un problema con esa interpretación. El hecho de que no haya referencias directas a muchos autores no quiere decir que el escolio no los comente. No hace falta que mencione directamente a nadie, porque la referencia es siempre implícita. El carácter libresco de la

⁴ 7 “Las mejores mentes / ¡Se tropezarán aquí! / Sin ser visto, sin ser conocido, / El vistazo fugaz de un seno / ¡Entre dos camisas!” (traducción propia).

obra está subrayado tanto en el mismo título del libro como en los epígrafes: se trata de escolios a un texto implícito y, como se ha visto, lo implícito se refiere a otros autores. Gómez Dávila sabe, empero, que incluso las mejores mentes se encontrarán con ese escollo: esa textualidad invisible, escrita en tinta simpática, es difícil de interpretar. En todo caso, ya el colombiano había insinuado la idea de que sus libros son un perpetuo comentario a los autores de su biblioteca, cuando contaba que “una vez surgen ciertos temas, mi mente los elabora de acuerdo con estos señores –señalaba su biblioteca– y es sobre esta materia prima que yo trabajo” (citado en Rabier, 2013, p. 236). De tal manera, incluso el autor mismo abiertamente señala el carácter libresco de sus escritos.

2.4.6. Nietzsche

Dass es sich hier um die lange Logik einer
ganz bestimmten philosophischen Sensibilität
handelt und nicht um ein Durcheinander
von hundert beliebigen Paradoxien
und Heterodoxien, ich glaube, davon
ist auch meinen wohlwollendsten Lesern
nichts aufgegangen

F. Nietzsche

Carta a Georg Brandes, Niza, 8 de enero de 1888 (III, 281)

Así pues, Gómez Dávila le advierte al lector que aquí no está escribiendo pensamientos aleatorios e inconexos: al contrario, hay una sensibilidad que los anima. ¿Pero cuál es? O para ser más cuidadosos, ¿cuáles son? De una primera, Gómez Dávila nos ha dado una pista implícita en el primer epígrafe: una sensibilidad religiosa. En efecto, su filosofía está animada por el sentimiento de la centralidad de Dios en la realidad humana. Pero no se trata del Dios de los deístas, ni tampoco de Dios como el mero resultado de un razonamiento: Dios es algo que Gómez Dávila siente en su inmediato vivir y le da sentido a su vida. Así lo dice en los Escolios (2005a): “Si Dios fuese 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” (p. 61). Por ese sentir a Dios es que desarrolla una filosofía contra una época sin Dios. Eso nos lleva a la

segunda parte de su sensibilidad. Gómez Dávila es un reaccionario. Esa palabra la entiende como una oposición a la idea de que el hombre es el centro y el soberano de todo, dado que para el colombiano ese lugar le corresponde a Dios. Don Nicolás se siente realmente indignado por la época antropocéntrica y eso es lo que lo lleva a rebelarse contra ella. Precisamente por eso se definía como un campesino medieval, es decir, como una persona que acepta naturalmente la centralidad de Dios, y no como un intelectual moderno inconforme, inscrito en el universo discursivo del antropocentrismo (Gómez Dávila, 2005b, p. 69). El reaccionario siente que el mundo actual está mal porque parte de un error teológico. En tercer lugar, tenemos una sensibilidad romántica. Gómez Dávila (2005b, p. 257) define el romanticismo como “un anhelo de no estar aquí: aquí en este sitio, aquí en este siglo, aquí en este mundo” (p. 318). Esa es una excelente descripción de su propio sentir: el colombiano no quería estar en este siglo, quizá ni en este mundo, porque sentía que hemos perdido algo muy importante. ¿Quiere escapar al futuro como un progresista inconforme? No. Los ideales del colombiano están encarnados en el pasado. En buena medida, su crítica a la modernidad nace de una comparación con lo que nos precedió: antes se hacían edificios bellos, ya no; antes se tenían modales civilizados, ya no; antes el hombre era capaz de arrodillarse ante Dios, ya no. El romanticismo, en suma, le permite impugnar nuestra época no solo desde una perspectiva teológica, sino desde una perspectiva axiológica e histórica: vivimos mal porque nos hemos olvidado de valores que antes eran centrales. La sensibilidad de Gómez Dávila, en consecuencia, tiene tres aspectos que se pueden separar analíticamente: el sentir a Dios, la posición reaccionaria y su romanticismo. En la práctica, empero, estas tres sensibilidades quizá sean inseparables.

2.4.7. Petrarca

Et miraris quod paucis placeo, cui cum
paucis convenit, cui omnia fere aliter
videntur ac vulgo a quo Semper quod longissime
abest id penitus rectum iter

censeo⁵.

F. Petrarca

Epistolae rerum familiarum, XIX, 7.

En este epígrafe se destaca uno de los elementos más importantes del pensamiento gomezdaviliano: su espíritu antidemocrático. Si Gómez Dávila fustiga a la democracia no es solo porque allí el hombre asume el rol de Dios, sino porque el reino de las mayorías le parece abominable. El colombiano cree que el mejor camino es el que más se aleja de los muchos, del demos, de las mayorías. De tal modo, su discurso no es para las masas. No obstante, aquí hay una sutileza: Gómez Dávila coincide con muy pocos hoy, pero coincide con muchos de los grandes hombres de ayer. A lo largo de sus obras, alista en su bando a varias de las grandes inteligencias del pasado: Goethe, Dostoievski, Platón, Kant, Taine, Tocqueville, Hume, Homero, Yeats, etc. En suma, se siente incómodo entre los *polloi*, pero bien acompañado entre los *aristoi* del pasado. Que aquellos hombres en efecto coincidan con el colombiano podría ser el objeto de una discusión académica. Aquí solo es preciso señalar que Gómez Dávila los pone de su lado.

Ya hemos visto por qué el colombiano coincide con pocos hoy: sus principios son distintos a los de la modernidad. En consecuencia, es difícil seguir la recomendación de Gadamer (1999) cuando dice que “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (p. 335). En efecto, ese “dejarse decir algo” es particularmente difícil cuando se trata de un autor reaccionario, justamente porque no comparte los principios de nuestra época. ¿Y cómo podemos dejarnos decir algo de Gómez Dávila? El colombiano señala que la comprensión demanda al menos un mínimo de identidad con aquello que

⁵ Te preguntas por qué complazco a pocos.

Para mí, solo hay acuerdo con pocos;
para mí, todo aparece de manera diferente que al vulgo;
siempre considero que el mejor camino
es el más distante del común (trad. propia).

se quiere comprender, dado que “solo podemos comprender en los demás hechos lo que se halla dado, de alguna manera, en nuestra situación concreta” (Gómez Dávila, 2002, p. 127). En otras palabras, debemos compartir algo con aquello que queremos comprender. Y por eso mismo agrega que “lo totalmente extraño es infranqueable a nuestra comprensión” (p. 127). Tal vez un mínimo de sensibilidad religiosa o romántica sea preciso para dejarnos decir algo del colombiano.

No obstante, tiene que haber puntos intelectuales en común—no solo sensibles—, pues de otro modo los lectores progresistas de Gómez Dávila no podrían entender nada de lo que dice. Y, de hecho, él mismo no podría haber entendido el pensamiento moderno, dado que obviamente no comparte nuestras sensibilidades. En efecto, existe una conexión intelectual: la lectura de Gómez Dávila es posible en cuanto nos habla desde la tradición occidental, es decir, desde nuestra propia tradición, aunque sea a partir de otra perspectiva. En ese sentido, la tradición es el punto de apoyo, el puente que nos permite comunicarnos intelectualmente con un autor que piensa de un modo muy diferente. La lectura de los mismos *aristoi* que Gómez Dávila encomia tal vez nos ayude a dialogar con él. Platón, Yeats y Dostoievski, por tanto, pueden abrirnos las puertas de los *Escolios*.

Como se ha visto a lo largo de la sección Gómez Dávila quiere señalar por medio de sus epígrafes cómo y por qué su obra se opone a nuestro tiempo. Los epígrafes, entonces, nos comunican el carácter antimoderno de los *Escolios*. Pero también nos revelan cómo el colombiano veía su propia obra. Flaubert, Cervantes, Shakespeare y Valéry pertenecen al ámbito literario, más que al filosófico. Gómez Dávila fue un filósofo—al menos en parte—que no escogió principalmente a otros filósofos para presentarse ante el mundo. Quizá esto signifique que él mismo se sentía—con justicia—tan poeta como filósofo. Esto valdría la pena explorarlo en un artículo. Uno puede, por ejemplo, señalar muchos paralelos entre los *escolios* y la poesía, como el uso de cesuras y de aliteraciones. También es notable el haber escogido estos escritores en los epígrafes porque ninguno de ellos es estrictamente un teólogo o un hombre de la Iglesia. Todos eran hombres del mundo. Lo mismo sucede con Gómez Dávila: pese a que en su obra hay reflexiones religiosas y sobre la religión, el colombiano era un hombre del mundo. Con esto quiero decir que la religiosidad no agota las fuentes del pensamiento de Gómez Dávila, aunque en su primer epígrafe tenga un rol central. El colombiano piensa una cantidad de problemas estéticos, culturales, literarios —¡e incluso eróticos!—, etc., sin

que lo religioso sea tan importante. En efecto, aunque lo religioso no se puede obviar, la obra del bogotano trata problemas que no están directamente conectados con ello. Incluso donde aparece lo religioso no hay solo cuestiones religiosas en juego. Uno podría sostener, por ejemplo, que el texto implícito es en última instancia Dios. Pero como se ha visto en esta sección, lo implícito también aborda otros elementos importantes.

Los epígrafes nos muestran explícitamente las influencias positivas de Gómez Dávila, es decir, los autores con los que el filósofo se siente identificado. También nos muestran el contenido de esas influencias y, por tanto, la posición desde la que el colombiano procederá a interpretar su tiempo. Pero no nos hablan de las influencias negativas. Con esto quiero decir que los epígrafes no bastan para mostrarnos contra quiénes escribe concretamente Gómez Dávila, con la excepción de Homais y quizá de los *polloi*. Estas influencias permanecen implícitas en los epígrafes y solamente adentrándose en los *Escolios* puede saber uno que el colombiano es crítico de Marx, de cierto tipo de liberales, etc. Estos autores son influyentes porque lo mueven a escribir y, en muchos casos, el colombiano incluso parte de sus ideas para escribir en su contra. Esta es una estrategia que se ve de manera muy clara en textos como “De Iure” (2017), donde, como dice el epígrafe que lo abre, el autor parte de una premisa liberal para extraer una conclusión conservadora. El mismo Gómez Dávila (2005a, p. 268) reconoce abiertamente esta forma de retórica: “para convencer a nuestro interlocutor tenemos que deducir de los errores en que cree las verdades que le predicamos” (p. 331). 253

Por otra parte, hay algo paradójico en los epígrafes. Aunque nos sirven para adentrarnos en el pensamiento de Gómez Dávila, en realidad solo pueden ser comprendidos plenamente una vez el lector se ha sumergido en los *Escolios*. Incluso uno podría decir que la lectura de *Textos* y de *Notas* nos ayuda a comprender los epígrafes, como se ha visto aquí. Puede sostenerse, entonces, que hay una intertextualidad entre los epígrafes y la obra restante de Gómez Dávila. Como mínimo, los epígrafes nos muestran de qué tratan los escolios y los escolios nos explican los epígrafes. Además, los epígrafes de Gómez Dávila solo se pueden entender cabalmente con referencia al todo, esto es, al universo discursivo que aparece en los escolios. A su vez, el todo de los escolios solo se puede entender si se presta atención a sus partes, es decir, a cada escolio y a los epígrafes. En consecuencia, la primera vez que el lector abre el libro, especialmente si nunca ha escuchado del autor, proyectará en los epígrafes un

significado relativamente pobre que solo podrá corregirse con una mayor inmersión crítica en los escolios. Una segunda lectura más detallada podrá revelarle conexiones antes invisibles, de manera que proyectará un significado más rico en los epígrafes, y así sucesivamente. Gadamer (1999) explica muy bien el problema anterior de la siguiente manera:

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado con base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido (p. 333).

Así pues, los epígrafes van cambiando de sentido conforme el lector se sumerge en los escolios y va perfeccionando su entendimiento. Entre más los leamos, mejor podremos revisar nuestra comprensión y así profundizar en su significado. Uno podría estar tentado a concluir que ese proceso ya descrito es una operación puramente intelectual. Pero Gómez Dávila (2005a, p. 15), como ya se ha dicho, señala que sus sentencias son puntos de una composición puntillista. Y las pinturas son producto de una sensibilidad, no solo de una serie de razonamientos rígidos. Por eso es tan importante el epígrafe de Nietzsche: lo que está detrás de su obra es una sensibilidad bien definida. La pintura puntillista sería una manera de expresar esa manera de sentir religiosa, reaccionaria y romántica. No se trata, por tanto, de una colección de ideas que nacen de una razón pura. La comprensión de Gómez Dávila implica también un acercamiento a su sentir. Por eso quizá no basta con seguir el consejo de Aulo Gelio en el epígrafe de *Notas*: quien carezca de la sensibilidad del colombiano se va a perder de mucho de lo que dice, aunque intelectualmente se acerque hasta cierto punto a sus ideas. Quien no cuenta ni con la sensibilidad ni con el aparato intelectual, está perdido: Homais no podrá tener una comprensión cabal del colombiano.

Como se ha visto aquí, la comprensión de los epígrafes no solo depende de su relación intertextual con los escolios, sino que también depende de un *hors du texte*. Los

comentarios que se han desarrollado aquí hubiesen sido imposibles sin ir a las fuentes que Gómez Dávila cita: Flaubert, Cervantes, Diógenes, etc. Esta importancia del *hors du texte* ya la había visto Montinari (citado en Rabier, 2013) a propósito de Nietzsche:

La lectura de Nietzsche nos conduce “fuera del texto”. El “texto” existe solo si tiene un “fuera del texto” –que debe ser conocido– con el que enfrentarse; textos son también las notas al margen; texto es simplemente la lectura (¡sin notas!). El texto es parte de una realidad más amplia; aunque el texto debe ser conocido por sí mismo, ese conocimiento en sí no es algo más que el texto, no da significado al texto; sin lo que está fuera del texto, ese conocimiento está vacío. La interpretación no es posible solo en el interior del texto (p. 237).

De tal modo, no solo la comprensión de los epígrafes necesita del *hors du texte*, sino que la composición puntillista de la que se habló arriba solo puede descifrarse si se conoce el texto que está más allá de los escolios mismos. Pero aparte de los epígrafes y de raras excepciones, no podemos saber con exactitud qué texto dio lugar a cuál escolio. En ese terreno solo podemos especular y quizá no valga la pena hacerlo. Lo importante es conocer el contexto general detrás los escolios. En ese sentido, el intérprete debería buscar los autores y movimientos que influenciaron a Gómez Dávila y que permiten contextualizar sus escritos para entender los escolios individuales. Por lo menos si uno pretende entender al autor de una manera más intertextual, es decir, si uno atiende al *dictum* de Montinari: la interpretación no es posible fijándose solo en el interior del texto.

Concluamos esta parte con una síntesis de lo que el colombiano nos dice en sus epígrafes. Primero, que sabe muy bien qué juicios despertará en ciertos lectores y por qué: Homais es una clase de persona relativamente común en nuestra época. Además, Gómez Dávila se identifica con la lógica religiosa y premoderna de la viejecita que acusan de fanática, dado que privilegia lo religioso. Cree, en efecto, que sin lo divino y los ritos que lo rodean el hombre pierde su carácter humano. De tal manera, para el colombiano es perfectamente lógico que la viejecita se gaste sus veinticinco francos en unas misas. En cambio, el mundo antropocéntrico de la modernidad considerará esa actitud como un disparate fanático. Segundo, el colombiano se enmarca en una lógica tradicionalista que se opone a los (pre) juicios de nuestra época. Justamente por eso es

tan urgente ir al contexto en el que se origina su pensamiento: de otro modo corremos el riesgo de interpretarlo como un disparate. Tercero, Gómez Dávila nos dice que sus escolios son breves, pero de una gran intensidad. Esto puede provocar la ilusión de que son autosuficientes. Cuarto, que su obra se refiere siempre a un texto implícito que debemos imaginar y que, al mismo tiempo, dialoga y se nutre de los autores de su biblioteca. A tal punto, en efecto, que el colombiano muchas veces utiliza la táctica de Montaigne: dice opiniones de filósofos eminentes sin citarlos, de manera que sus críticos se estrellen contra ellos creyendo que así refutan a Gómez Dávila. Quinto, el poema de Valéry apunta justamente a que este texto implícito es un escollo con el que todos los intérpretes nos enfrentamos. El sexto epígrafe nos dice que la obra de Gómez Dávila no es una serie de ocurrencias aleatorias sino el producto de una sensibilidad religiosa, reaccionaria y romántica. Finalmente, el fragmento de Petrarca nos confirma que Gómez Dávila se aleja de las convenciones del mundo moderno: solo está de acuerdo con pocos hoy.

SEGUNDA PARTE

HORS-TEXTE LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO

El *hors-texte* o fuera de texto de Gómez Dávila, al menos para los propósitos de este trabajo, es preciso entenderlo mediante una serie de autores y movimientos básicos que influenciaron al colombiano y que le enseñaron a leer la modernidad. Por supuesto, tratar de sintetizar las lecturas de una vida, y más cuando se ha poseído más de treinta mil volúmenes, resulta excesivamente ambicioso. Siempre quedarán aspectos por fuera. Aquí se pretende mostrar un fuera de texto elemental que nos permita entender las fuentes de la crítica a la modernidad de Gómez Dávila. Con ese propósito se abordará primero el conservatismo. Esto se debe a que dicha ideología política resulta afín— aunque con limitaciones— a la visión de mundo de Gómez Dávila. Además, sus santos patrones (Burckhardt y Montaigne) son clasificables dentro del conservatismo y se mostrará su relación con ellos. Los argumentos que se encuentran en el conservatismo, como se pretende mostrar, serán utilizados por el colombiano en su crítica del mundo moderno. En segundo lugar, se explicarán las características generales de la antropología y el pensamiento católico antimoderno. Esto es fundamental, porque nos muestra los presupuestos y precedentes de la crítica de Gómez Dávila a la modernidad. Sus tesis son básicamente las del colombiano: que el proyecto ilustrado tiene su origen en la soberbia humana fruto del pecado original, y que dicha soberbia pone al hombre por encima de Dios.

En tercer lugar, se mostrará el romanticismo. Este movimiento se entiende, desde Gómez Dávila y la literatura académica reciente, como una crítica a la modernidad (la secularización, la muerte de Dios, la industrialización, etc.) a partir valores del pasado. El romántico siente que en la modernidad se ha perdido algo muy importante. Esto es algo que caracteriza, como se verá, el pensamiento del colombiano: su obra está marcada por la melancolía de una pérdida. Para Gómez Dávila, esa pérdida es religiosa y política: los dioses y la civilización (entendida como comunidad orgánica y jerárquica). Luego, se mostrará sintéticamente el pensamiento de Eric Voegelin. Esto se justifica en que el pensador alemán pensó una crítica a la modernidad que está

estrechamente relacionada con la de Gómez Dávila: las ideologías modernas son gnosticismo, es decir, religiones que divinizan al hombre y pretenden dominar la naturaleza. Finalmente, se mostrará el historismo alemán y su relación con Gómez Dávila. Esto se debe a que la filosofía de la historia que el colombiano utiliza para leer el pasado se basa en los principios básicos del historismo.

CAPÍTULO 3. CONSERVADURISMO

En esta sección se usarán las ideas de Eccleshall, Mannheim, José Luis Romero y Rabier para profundizar los conocimientos que tenemos sobre la influencia del pensamiento conservador en el de Gómez Dávila. En primer lugar, se mostrarán las características sociológicas del conservatismo según Romero, para conectarlas con el pensamiento de Gómez Dávila. En segundo lugar, se mostrarán las tesis de Hirschman y Eccleshall sobre los argumentos clásicos del conservatismo para ver hasta qué punto el pensamiento del colombiano se vio influido por éste. Finalmente, se concluirá que, pese a que el conservatismo tiene una enorme influencia en el pensamiento del colombiano, su reaccionarismo lo distancia de la actitud estrictamente conservadora: le parece que en la modernidad no hay nada que conservar.

En la introducción a su libro sobre el pensamiento conservador latinoamericano, el historiador argentino Romero traza las líneas básicas que definen una manera de pensar muy afín a la de Nicolás Gómez Dávila. Lo primero que destaca son las características sociológicas de quienes se adhieren al conservatismo. A “quienes los ata una consustanciada tradición, importantes intereses económicos, un modo congénito de vida, vigorosos prejuicios y, sobre todo, la convicción profunda de ser herederos históricos” (Romero, 1978, p. X) de los fundadores de la sociedad, seguramente tendrán una actitud conservadora y crítica frente a quienes cuestionen las estructuras básicas de su modo de vida. También pueden incluirse entre los conservadores a quienes “por un acto de voluntad han decidido plegarse a ellos sin tener razones históricas para hacerlo” (Romero, 1978, p. X). En cualquier caso, ambos señalan tanto “el riesgo que corre el sistema básico sobre el que está constituido la sociedad” (Romero, 1978, p. XI) como “la necesidad de contrarrestar rápidamente toda amenaza para devolverle al sistema su integridad y su plena vigencia (Romero, 1978, p. XI).

Esa podría ser una definición válida tanto para describir con cierto grado de exactitud a los *optimates* romanos como a los conservadores del XIX, pero el conservatismo moderno, como bien lo anota Rabier, tiene como rasgo distintivo: cierta resistencia u oposición a los principios básicos del mundo moderno (2014, p. 227). Por eso, el conservatismo suele preferir la jerarquía sobre la igualdad, la tradición sobre la razón, la lenta reforma sobre la revolución. Implica, en consecuencia, cierta actitud reflexiva que se opone a los programas políticos más radicales de la modernidad. Quizá

sea preciso, por tanto, intentar ver a Gómez Dávila bajo la luz de las características sociológicas que propone Romero, como bajo la luz del conservatismo moderno, es decir, el conservatismo entendido como un movimiento que se opone hasta cierto punto a la modernidad. Eso nos podrá mostrar en qué medida el colombiano participa del conservatismo y dónde empiezan a surgir las tensiones que lo distancian de él.

Gómez Dávila comparte las características sociológicas básicas que Romero señala, pero de manera problemática. En primer lugar, la tradición local de la que se siente parte ya está muerta o moribunda: “Canónigo obscurantista del viejo capítulo metropolitano de Santa Fe, agria beata bogotana, rudo hacendado sabanero, somos de la misma ralea. Con mis actuales compatriotas sólo comparto pasaporte” (Gómez Dávila, 2001, p. 185). En efecto, los colombianos contemporáneos hacen parte de un problema cultural y geográfico del que su pensamiento quiere escapar. Gómez Dávila se identifica, en cambio, con figuras clásicas del mundo colonial, es decir, con un pasado que ya desapareció. No podría aspirar a conservar nada en este caso.

En segundo lugar, Gómez Dávila se identifica con un modo congénito de vida que se adhiere a vigorosos prejuicios. Por eso nos dice sobre los prejuicios de su propia clase lo siguiente: “los llamados prejuicios de las clases altas suelen consistir en experiencias acumuladas” (2001a, p. 225). Y también que “los prejuicios defienden de las ideas estúpidas” (2001a, p. 25). No obstante, aquí hay una relación problemática con este rasgo sociológico, porque Gómez Dávila se identifica también con el escepticismo como modo de vida. Como él mismo señala “sólo el escepticismo estorba la incesante entronización de ídolos” (2001a, p. 142). De tal modo, el bogotano no puede descansar plácidamente en los prejuicios heredados, aunque los considera más bien necesarios e inevitables para el entendimiento mismo. Por eso señala que “la “visión objetiva” no es una visión sin prejuicios, sino una visión sometida a prejuicios ajenos” (2001a, p. 57). El pensamiento de Gómez Dávila se mantiene así en una tensión entre la inexorabilidad de los prejuicios y la crítica escéptica de los prejuicios mismos. Defiende los prejuicios de la tradición, al tiempo que critica escépticamente los prejuicios modernos.

Romero intenta destacar las características ideológicas esenciales del conservatismo, pero identifica un obstáculo: tanto en Latinoamérica como en otras latitudes, el conservadurismo fue más una actitud que un conjunto doctrinario explícito y lógicamente desarrollado. En su libro clásico *Ideología y utopía*, Karl Mannheim señala también que los conservadores no se han visto en la necesidad de crear una teoría lógica

y coherente para reemplazar el orden actual, de tal manera que es difícil destilar una esencia ideológica de lo que es el conservatismo. En consecuencia, el “tipo conservador de conocimiento originalmente es de carácter práctico” (Mannheim, 1954, p. 206). Gómez Dávila estaría de acuerdo con la descripción de Mannheim: “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” (1977b, p. 353). Cuando el mundo corre hacia la libertad, igualdad y fraternidad, el conservatismo corre hacia el otro lado. Si bien puede que no rechace en su totalidad el mundo moderno, se resiste a adoptar sus principios de manera que se abandonen totalmente la tradición, las jerarquías, etc. Esta oposición lleva al conservador a rescatar el pasado, usualmente la Edad Media. Como dice Gómez Dávila, “el medioevo fascina como paradigma de lo antimoderno” (1977a, p. 165). Justamente por eso, la Edad Media representa para Gómez Dávila, como para muchos conservadores, una oportunidad de impugnar comparativamente el proyecto de la modernidad. El modo de vida “orgánico” del medioevo, con sus jerarquías, privilegios y libertades, le parece preferible al modo “artificial” de la igualdad moderna, la Libertad con mayúscula y los edificios de concreto. Como dice Rabier, “Gómez Dávila elogia la sociedad feudal como una sociedad en la cual la libertad se conjugaba en plural y se aplicaba concretamente. Por lo tanto, esa sociedad no puede ser igualitaria, tiene que valorar la diferencia, es decir, la desigualdad” (2014, p. 229).

Si bien, como señala Eccleshall, las tesis conservadoras se han puesto en práctica como reacción a la Modernidad, i.e., como reacción a la idea de que “las comunidades pueden ser liberadas de la superstición y la tiranía del pasado a través de ingeniería social a gran escala” (2003, p. 50), eso no quiere decir que todos los conservadores tuvieran la misma reacción frente a los nuevos valores de la modernidad. Dependiendo del extremismo, la modernidad representaba un castigo divino, o un mundo que abría nuevos valores que debían adoptarse parcialmente y con moderación, como en el caso de los conservadores liberales. En cualquier caso, los conservadores sí defendían un orden o aspectos específicos de un orden premoderno: la sociedad colonial, en el caso de América Latina; el Antiguo Régimen, en el caso de los contrarrevolucionarios franceses; y la Edad Media en el caso algunos románticos alemanes de los que Gómez Dávila bebe. Tres tipos de sociedades que no son radicalmente diferentes, al menos a

simple vista, y que comparten un cristianismo dominante, estados relativamente pequeños, sociedades rurales, un sistema económico precapitalista o capitalista incipiente y una división social en estamentos: clero, aristocracia, burguesía y pueblo.

¿Pero qué argumentos utilizan los conservadores para impugnar los proyectos radicales de la modernidad? Eccleshall rescata los de A.O Hirschman sobre las tesis que los conservadores vindican. En primer lugar, tenemos la tesis de la perversidad, de acuerdo a la cual el ánimo de cambiar el *statu quo* "produce consecuencias contrarias a las que se pretendían" (Eccleshall, 2003, p. 50). Las revoluciones quizá son los ejemplos preferidos por los conservadores, en cuanto querían liberar al hombre y, en cambio, hicieron que sufriera una peor tiranía (al menos según los conservadores mismos). Gómez Dávila, de hecho, suele fustigar a las revoluciones y los revolucionarios en ese sentido. Por eso escribe, por ejemplo: "Hegel, ¿"Filósofo del Estado Prusiano"? ¿"Filósofo de la Revolución Francesa"? ¿Como si toda "revolución francesa" no acabara en "estado prusiano"! (Gómez Dávila, 1977b, p. 183). Este argumento es fundamental para el conservatismo, en tanto la revolución es el paradigma del cambio radical que, pretendiendo liberar al hombre, lo termina sometiendo al Estado. En consecuencia, produce consecuencias contrarias a las que se pretendían.

Veamos lo anterior con más detalle. La Revolución francesa intentó crear un orden basado en los principios de la Ilustración. Pero, sobre todo, intentó darle el carácter de sujetos, de ciudadanos, a los excluidos. Lo mismo puede decirse de la revolución haitiana, incluso si no contaba con un programa filosófico escrito que la sustentara: el nuevo orden que proponía era una sociedad sin esclavos. El conservador desconfía de estos intentos revolucionarios de crear un nuevo orden. Puede ser que, basándose en una antropología pesimista, señale que para el hombre es imposible crear un orden mejor, o que al menos es muy peligroso intentarlo: es mejor que nos conformemos con lo que tenemos y que tengamos esperanzas en la lenta mutación de las costumbres. Precipitarnos puede terminar en un régimen del terror, o en la conformación de una oligarquía a partir de la confiscación de las viejas élites. Las revoluciones resultan, en consecuencia, inútiles o incluso perversas: en vez de equilibrar el poder, lo concentran en (otras) pocas manos. Por eso Gómez Dávila dice que "las revoluciones latinoamericanas nunca han pretendido más que entregar el poder a algún Directoire" (1992, p. 20).

Lo anterior se conecta con la segunda tesis del conservatismo: la tesis de la futilidad, que significa que “ninguna cantidad de ingeniería social tendrá éxito en eliminar las inequidades de riqueza y poder” (Ecleshall, 2003, p. 50). El colombiano la utiliza porque cree, en efecto, que la ingeniería social que proponen las revoluciones solo sirve para cambiarle el nombre a las calles: realmente no altera las desigualdades propias del poder y la riqueza. De hecho, la ingeniería social no solo no cambia las inequidades, sino que incluso las hace más insoportables. En las viejas sociedades la posición social dependía casi exclusivamente del nacimiento, de manera que quien permanecía abajo por lo menos podía creer que no ascendía porque así era la estructura natural del mundo. Pero cuando se introduce la ingeniería que promueve la movilidad social, quienes están abajo y no ascienden pueden pensar que están fracasando. Por eso Gómez Dávila anota que “la frustración es el carácter psicológico distintivo de la sociedad democrática. Donde todos pueden aspirar lícitamente a la cúspide, la pirámide entera es acumulación de frustrados” (Gómez Dávila, 1977b, p. 170). La conclusión conservadora de este argumento es que son preferibles las antiguas sociedades que carecían de ingeniería social diseñada para crear una sociedad igualitaria. Al menos según los conservadores, son más humanas con los humildes, porque impiden que se sientan fracasados.

Justamente por lo anterior, Gómez Dávila defiende una concepción del Estado que impida la ingeniería social y el totalitarismo revolucionario. El Estado, por tanto, debe ser pequeño. Rabier anota sobre Gómez Dávila, continuando esta idea, que “aunque pueda parecer extraño a nuestras concepciones modernas, la tarea de la política no consiste en saber conducir al Estado o en reforzarlo, sino al contrario, en aminorarlo para reforzar su contrincante, la sociedad civil” (2014, p. 230). Uno podría decir, empero, que Gómez Dávila sí propone la idea de que hay un arte de conducción del Estado, pero ese arte consiste precisamente en saber reconocer sus límites, en actuar de acuerdo a la concepción legítima de lo jurídico (Gómez Dávila, 2017). Lo anterior con el fin de impedir que el Estado procure reformar radicalmente la sociedad, o absorberla en aparato totalitario. En todo caso, Rabier acierta totalmente cuando dice que “Gómez Dávila se muestra radicalmente anti-estatal, liberal casi anarquista en este sentido, y defiende por lo tanto la sociedad contra el Estado” (2014, p. 230). En efecto, el colombiano cree que el Estado es un mal necesario y, por tanto, hay que tenerlo siempre a raya. Aquí volvemos a la defensa de la Edad Media, pues en aquella época

encontramos un Estado que simplemente no estaba en capacidad jurídica, ideológica y material de hacer grandes proyectos de ingeniería social. Como mucho podía mantener el orden propio.

Ahora pasamos a la tercera tesis del conservatismo, es decir, la del peligro (*jeopardy*), según la cual los beneficios de una reforma radical siempre son menores que los costos. Gómez Dávila apunta en ese sentido cuando dice que “toda revolución agrava los males en contra de los cuales estalla” (Gómez Dávila, 1977b, p. 239). Por supuesto, todas estas tesis implican un pesimismo sobre la condición humana. El supuesto que subyace detrás de ellas es que el hombre no puede mejorarse racionalmente. Lo bueno que nace en la historia es casi independiente de la voluntad humana: es el fruto inesperado de mil actos contradictorios. Las reformas radicales, en cambio, siempre crean más problemas de los que solucionan.

Como conclusión, podríamos decir que Gómez Dávila comparte los elementos esenciales del conservatismo europeo. Utiliza incluso sus argumentos clásicos. El problema es que, como se ha señalado, en su propio país y época no siente que haya nada que conservar. Gómez Dávila se identifica radicalmente con un orden abolido: el de las sociedades tradicionales. De tal modo, aunque siga condenando el afán revolucionario y reformista de nuestra época, no lo hace en nombre de un orden actual que quiera defender —como los conservadores— sino en nombre de ideas que ya no tienen legitimidad política. Por eso mismo, Gómez Dávila prefiere identificarse como reaccionario. En efecto, el reaccionarismo sería un conservatismo llevado a su conclusión lógica en una época en la que no hay nada ya que conservar: luchar contra el mundo moderno sin defender nada del orden actual.

3.1. Diferencias frente al pensamiento conservador colombiano

Un análisis del pensamiento de Gómez Dávila no puede obviar su relación con el pensamiento conservador de su país, aunque el mismo colombiano, como se verá, tuviese fuertes diferencias con este. En esta sección se quieren mostrar las importantes diferencias de Gómez Dávila con el conservatismo de Colombia. La principal es que los conservadores, por su propia naturaleza republicana, no podían defender únicamente la sociedad tradicional: debían defender al menos un mínimo de valores modernos. Además, los conservadores eran claramente hispanofílicos, mientras Gómez Dávila será

un crítico feroz de la cultura española. De tal manera, podría decirse que los conservadores colombianos están insertados hasta cierto punto en la modernidad, al tiempo que defienden los valores clásicos de la hispanidad. En ambos aspectos Gómez Dávila toma una enorme distancia: la modernidad la rechaza en su totalidad y la hispanidad la mira con desdén.

Tal vez quien más ha escrito respecto a la relación del conservatismo colombiano con el pensamiento de Gómez Dávila es Michael Rabier. Para mostrarnos sus divergencias, el francés intenta mostrar el carácter fundamentalmente moderno del conservatismo colombiano. Por eso nos dice que “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” (2014b, p. 233). Evidentemente, en la América española no había feudalismo propiamente dicho porque como el mismo Gómez Dávila explica en los *Escolios*:

Recelosos de la implantación de estructuras feudales América, los Reyes Católicos, tanto como Habsburgos y Borbones, hicieron abortar todo embrión de feudalismo, logrando así que sólo tres factores tejieran la historia del este continente: la pusilanimidad del burócrata, la codicia del tendero, y la anarquía del mestizo (1977b, p. 35).

Pero uno podría decir igualmente que las economías francesas e inglesas de principios del XIX tampoco tenían ya una estructura feudal ni, por tanto, fundamentos feudales. Al contrario, solo quedaban rastros del feudalismo en medio de un vigoroso capitalismo que pronto entraría en edad imperial. Y, en cualquier caso, es posible argumentar que en la América española sí hubo estructuras influenciadas por la mentalidad feudal (López-Alves, 2003, p. 44). La cuestión histórica, por tanto, se puede debatir.

Rabier apunta a esta distinción entre la Europa feudal y la América no-feudal para proponer una hipótesis: la imposibilidad de que el conservadurismo latinoamericano pueda ser de corte feudal, y de que, por tanto, quiera restaurar un Antiguo Régimen como sí sucedió en Europa después de 1789. Esto se refuerza con la idea de que “las independencias nacionales, tanto al norte como al sur del Río Grande, se fundamentan en los valores republicanos y liberales, y obviamente de esta naturaleza fueron los

partidos que nacieron de ellas” (Rabier, 2014, p. 233). La hipótesis no resulta tan convincente, sin embargo, cuando se echa una mirada a muchas de las ideas que defendieron los políticos e ideólogos conservadores. Aunque es verdad que “en ningún momento el partido conservador planteó la posibilidad de un retroceso a la colonia, o de una restauración monárquica” (Rabier, 2014, p. 233), el conservatismo colombiano del XIX defendió en la práctica una sociedad no muy diferente a la colonial: jerárquica, con poca movilidad social, íntimamente ligada a la religión católica y la tradición hispánica, etc. Como dice Rubiano (2006):

Al explicar el sentido de la tradición y su importancia en la restauración y reorganización de la sociedad, los conservadores consideraron que el sistema social del imperio español heredado de la colonización y la conquista no fue un capricho de dominación y de poder que se asentaban para sostener de manera estática una casta de privilegiados, sino más bien, fue designio de una ingeniosa labor de civilización cuya prueba contundente se cifraba en las glorias del heroísmo medieval transmitidas a través del lenguaje castellano.

Aunque es cierto que el partido conservador adoptó ideas de la modernidad, estas siempre pasaron por el filtro del pensamiento semifeudal y tradicional de la civilización hispánica que los conservadores idealizaban. Allí no hubo un pensamiento *exclusivamente* burgués y moderno, por la sencilla razón de que no había una burguesía sustancial que lo defendiera con vigor. Los intereses y las lógicas culturales pertenecían todavía al mundo señorial de una casta terrateniente. Tal y como dice Calderón Rodríguez, “en nuestro país no (...) podía haber una verdadera burguesía, y no la hubo porque lo que se ha llamado burguesía aquí no correspondía entonces a lo que había significado la formación, naturaleza y evolución de la burguesía europea como clase social” (2001, p. 96).

Y sin embargo, no todo era tradicionalista en el conservatismo colombiano. Rabier tiene razón cuando quiere rescatar su carácter moderno. Martín Alonso Pinzón, a quien Rabier cita también con aprobación, dice que los conservadores colombianos son herederos de una doble vertiente intelectual: la Tradición y la Revolución (Rabier 2014, p. 235). Lo que uno puede decir, entonces, no es que el conservatismo colombiano no pudiese ser de corte tradicionalista/feudal, sino que es imposible que sea solo moderno.

Siempre es de carácter doble: moderno y premoderno al mismo tiempo. Defiende *algunos* valores básicos del liberalismo, pero siempre de un modo circunscrito por la tradición. Los conservadores, por ejemplo, sí creían en la posibilidad del progreso, aunque siempre realizado de manera muy prudente y acompañado de la herencia española. Al mismo tiempo se aterraban ante ideas como la separación de Iglesia y Estado y el individualismo liberal. Con razón dice Rubiano (2006) que el proyecto liberal iba en contra del paternalismo, el autoritarismo y la predominancia de la Iglesia que los conservadores colombianos defendían.

El conservatismo colombiano luchó contra una parte de la concepción moderna de la sociedad. En eso coincide con Nicolás Gómez Dávila, pero éste, finalmente, y a diferencia del conservatismo colombiano, no hace ninguna concesión a los principios básicos de la modernidad, aunque encontremos en su obra ciertas simpatías hacia el liberalismo aristocrático de Tocqueville. Precisamente por eso, el pensador colombiano se llama a sí mismo reaccionario, en el sentido de que reacciona radicalmente contra la modernidad: no cree que nada de ella deba ser conservado.

Hay otro elemento que lo diferencia fundamentalmente del conservatismo colombiano: su distancia frente a la civilización hispánica. Mientras los grandes ideólogos del conservatismo colombiano, como Miguel Antonio Caro y Álvaro Gómez Hurtado eran abiertamente hispanófilos y creían que Colombia debía seguir sus tradiciones españolas, Gómez Dávila, en cambio, es escéptico de la calidad de la cultura hispánica. Ya Miguel Saralegui (2016) en su artículo “Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica” señala que el colombiano era extremadamente crítico de la producción artística, literaria, filosófica, e histórica de España. Lo esencial de ese artículo para el argumento aquí desarrollado es que, a diferencia de los conservadores, “Gómez Dávila jamás reivindicará el legado español. La Colonia, más que de virtud, es depositaria de vicios menores. Esta comparativa preferencia jamás implicará que sancione y reivindique la extensión de España por América (Saralegui, 2016). Paradójicamente, pese a su tradicionalismo intelectual, Gómez Dávila rompe casi totalmente con su tradición local, tanto en el sentido de tradición hispánica, como en el sentido de tradición conservadora.

Este rompimiento con la hispanofilia del conservatismo colombiano tiene un rasgo muy interesante. Los conservadores como Caro consideraban que la sociedad colonial había carecido esencialmente de antagonismos, y, por tanto, no había diferencias

sustanciales entre conquistadores y conquistados, entre criollos e indígenas: todos estaban ya aclimatados a la herencia española y participaban de ella. Por lo mismo, no había ningún antagonismo sustancial entre los americanos y los españoles: la Independencia había sido fruto de una rebeldía juvenil (Rubiano, 2016). En cambio, Gómez Dávila consideró la América española como un proyecto fracasado desde el principio, lleno de rupturas y antagonismos inherentes que lo condenarían. En *Notas* nos dice que:

Si la América española fue conquistada por aventureros, ansiosos de riqueza y de poder, individuos impulsados por la ambición y la codicia, pronto el Estado español encauzó esas fuerzas anárquicas, y la severa y rígida administración que España hereda de la tradición política napolitana que le transmite la Casa de Aragón, organiza esos estados incipientes que sus conquistadores comenzaban a entregar al caos. Así hereda la América española los dos factores de su historia; el factor de anarquismo que la arrastra de revolución en revolución y hace de todo hispanoamericano un individuo en permanente lucha contra el Estado, y el factor “estatal” que explica su perenne legalismo, su casi imposibilidad de actuar en el campo económico sin la ayuda del Estado, su facilidad para tolerar las dictaduras (Gómez Dávila, 2002, p. 280).

Gómez Dávila, por lo tanto, no cree que el proyecto colonial/imperial de España tuviese futuro. Por lo mismo, no cree que deba defenderse ese legado con particular ahínco. Al mismo tiempo, los elementos modernos que necesariamente hacen parte de un conservatismo republicano son ajenos de la propuesta reaccionaria de Gómez Dávila, que solo considera como legítimos los ordenes políticos fundados en los principios del tradicionalismo, el derecho consuetudinario y la centralidad de Dios. Lo anterior no implica, empero, que no pueda haber cierta cercanía entre el conservatismo colombiano y Gómez Dávila, pues las simpatías tradicionalistas del colombiano se encuentran correspondidas por la simpatía que muchos conservadores colombianos han sentido por las sociedades jerárquicas, religiosas y de poca movilidad social. Por lo demás, es obvio que los conservadores colombianos, justamente por su filiación ideológica, también han usado los argumentos básicos del conservatismo europeo, de

manera que la misma raíz nutre tanto su oposición a ciertos cambios, como el reaccionarismo de Gómez Dávila.

3.2. Montaigne y Burckhardt como fuentes de la doctrina reaccionaria

Los *Escolios a un texto implícito* son el *magnum opus* de Nicolás Gómez Dávila. Su estilo fragmentario, sin embargo, impone una serie de dificultades hermenéuticas que sus comentaristas han intentado superar poco a poco. Una de las más importantes podríamos sintetizarla así: el fragmento ostenta, pero no sustenta. Es decir, en el esolio aparece una dura punta de diamante, pero no el proceso orgánico y argumentativo que le dio origen y que lo justifica. Una de las maneras de acercarse a esta problemática es por medio de la lógica intertextual. Lo anterior implica asumir que el esolio no es completamente autónomo, sino que siempre incluye otros textos con los que habla. En otras palabras, los escolios están en relación dialógica—no necesariamente subordinada—con otras obras. Esta aproximación interpretativa está inspirada en el mismo autor: cuando nos dice que sus escolios se refieren siempre a un texto *implícito*, nos señala que su libro no es plenamente autónomo, es decir, que está *necesariamente* conectado con otros libros. Descubrir cómo y con cuáles es una tarea que los comentaristas de Gómez Dávila deben hacer si están de acuerdo con esta aproximación.

Entre los trabajos que ya han explorado la intertextualidad en la obra de Gómez Dávila —aunque sea de manera implícita— podemos encontrar el importante artículo de Mauricio Galindo (2000), “un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila”. Allí nos cuenta, por ejemplo, de cómo la escuela histórica alemana influenció el pensamiento del colombiano. Los artículos de Michael Rabier “La cuestión literaria en la obra de Gómez Dávila” (2014), “Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo” (2014) y “Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila” (2013) han sido importantísimos desde la perspectiva intertextual, pues muestran la relación del filósofo colombiano con el conservadurismo, el liberalismo, la contrailustración y otros movimientos que lo influenciaron. El artículo de Verhelst y Raga (2017) sobre las similitudes entre el escepticismo de Montaigne y el escepticismo que Gómez Dávila desarrolla en *Notas*, es un importante precedente del presente escrito. Finalmente, son muy importantes los comentarios que Abad (2008) hace a

propósito de la intertextualidad. En su libro *Pensar lo implícito: en torno a Gómez Dávila*, explica que la relación de la escritura del colombiano con los textos de sus maestros no es la de un mero comentarista subordinado, sino que hay un proceso hermenéutico por medio del cual el autor se apropia del texto que comenta. Esto deriva en una obra auténtica del escoliasta mismo (p. 147).

El aporte de esta sección a la aproximación intertextual es el de conectar los *Escolios* con quienes el autor mismo reconocía como sus santos patrones: Montaigne y Burckhardt (Gómez Dávila, 2005a, p. 428). Se pretende mostrar, por tanto, cómo las ideas políticas que aparecen en los *Escolios* están conectadas con el francés y el suizo. La idea es que el reaccionarismo de Gómez Dávila es consecuencia —al menos en parte— de la suma de las ideas de Burckhardt y Montaigne. Dos observaciones animan lo anterior. Primero, ya Franco Volpi señalaba que ambos tienen un peso muy grande en las ideas del colombiano, dada su importancia intelectual: el primero es el maestro de la historia y el segundo el del escepticismo (2005, p. 61). Esto es fundamental en un pensador que, como Gómez Dávila, comenta constantemente la historia y la condición humana desde una perspectiva pesimista y escéptica. En segundo lugar, la expresión que el colombiano utiliza para referirse a sus maestros es muy particular. Los santos patrones son intercesores y abogados de uno mismo ante Dios. Eso quiere decir que saben de lo que uno habla, i.e., lo entienden. De otro modo no podrían defenderlo. Al mismo tiempo, uno se identifica con ellos, tiene confianza en lo que dicen. No es solo, por tanto, que sean sus maestros, sino que el colombiano se identifica y confía íntimamente en ellos. Así pues, las ideas de Gómez Dávila tienen que ser consecuencia —al menos parcialmente— de lo que Montaigne y Burckhardt dijeron.

Para cumplir el propósito anteriormente señalado, se identificarán las ideas principales que conectan al suizo y al francés con el colombiano. En el caso del primero, se mostrará cómo su pesimismo antropológico basado en una idea del pecado original, su escepticismo sobre la posibilidad humana de construir utopías, su negación de la idea de progreso y su concepción del tamaño y el papel del Estado aparecen y se desarrollan, aunque con pequeñas diferencias, en el pensamiento del colombiano. En el caso del segundo, se mostrará su cercanía a partir de sus similitudes biográficas, su alejamiento del espíritu académico de sus propios tiempos, su concepción de la filosofía, su escepticismo como arma para defender la fe y su fuerte conservatismo. Finalmente, se concluirá que esta intertextualidad que el autor mismo señala en su

confesión sobre Montaigne y Burckhardt nos ayuda a darle orden y sentido a sus posiciones políticas en los Escolios. En efecto, se intentará mostrar que Gómez Dávila articula las influencias de sus maestros para concluir en una visión de mundo reaccionaria.

3.2.1 Burckhardt: pesimismo histórico y pecado original

Como es bien sabido, Jacob Burckhardt fue uno de los historiadores más importantes del siglo XIX, especialmente por su obra sobre el Renacimiento italiano. Tal vez no es tan conocido el hecho de que el suizo era un duro crítico de la modernidad. El pensamiento de Burckhardt se caracterizaba por un gran pesimismo heredado de la idea de un pecado original (Roderick, 2000, p. 114). Eso lo conecta de manera clara con el colombiano. Aunque el suizo era protestante y Gómez Dávila católico, sus ideas esenciales sobre las consecuencias de la caída no son muy diferentes. Coinciden en la idea básica: gracias al pecado original no hay armonía total entre los hombres —ni entre hombres y mujeres— y tampoco se puede conseguir. Estamos condenados a cierto grado de conflicto. Ni siquiera hay armonía entre el alma y el cuerpo mismo de los seres humanos. Hay una inclinación casi irresistible hacia el mal que ningún grado de ingeniería social puede curar. Nuestra voluntad, en suma, está dañada. Podemos desear cosas que nuestra razón no quiere que deseemos. Así pues, el hombre es incapaz de la perfección.

Este pesimismo antropológico es la piedra angular de la crítica de Burckhardt y de Gómez Dávila a la modernidad, en tanto es la fuente de su desconfianza frente a la idea de que el hombre puede construirse a sí mismo una sociedad perfecta —o como mínimo, una sociedad donde el hombre pueda ser mucho mejor. El historiador suizo condenaba las ideas de Rousseau, por ejemplo, según las cuales era posible construir un régimen en el que la naturaleza humana se tornaría buena (Burckhardt, 1999, p. 250). Para Gómez Dávila también es una necedad considerar que la naturaleza humana es o puede llegar a ser buena con las instituciones correctas. Y mucho menos por un cambio brusco. Todo lo contrario. Por eso decía: “inútil, como una revolución” (1977b, p. 126). El día después de la revolución se repetirán los mismos errores del pasado, porque la naturaleza humana caída es una constante en la historia. De hecho, hay una tendencia al mal en todos nosotros, incluyendo a Gómez Dávila mismo. Como dice en los *Escolios*,

“nadie me inducirá a absolver la naturaleza humana porque me conozco a mí mismo” (Gómez Dávila, 1977a, p. 287).

El pesimismo de Burckhardt se extendía a todas las épocas. Por eso nos dice con toda franqueza que debemos entender que nunca ha habido ni habrá eras doradas, aunque debemos reconocer en el pasado nuestros nobles propósitos (Burckhardt, 1999, p. 3). Gómez Dávila está de acuerdo: aunque el pasado tuvo momentos brillantes, no contiene sueños. La realidad humana siempre ha sido miserable. En el futuro no se puede esperar que este estado de cosas vaya a cambiar, porque no hay nada en la naturaleza caída del hombre que lo permita. Puede haber fortuna, puede haber una conjunción de elementos históricos que produzcan un momento brillante, pero las utopías son imposibles, el progreso no existe. El hombre, de hecho, tiende hacia la barbarie. Esto ya lo había visto Martin Mosebach cuando señalaba que para Gómez Dávila “la historia lo llevó sobre unos cuantos puntos altos, pero sobre todo a través de valles, pantanos y abismos” (2017).

Rechazar la premisa antropológica de la Ilustración mediante la idea del pecado original lleva al suizo y al colombiano a condenar con toda claridad la idea de progreso. Burckhardt atacaba la idea de que la razón podía progresivamente crear un mundo mejor a partir del camino moderno. Caracterizaba el progreso como la propuesta de que tal o cual pasillo es el más bello solo porque lleva a nuestra habitación (Burckhardt, 1999, p. 79). Para Gómez Dávila la idea de progreso es igualmente ingenua: “el progreso se reduce finalmente a robarle al hombre lo que lo ennoblece, para poder venderle barato lo que lo envilece” (1977b, p. 60). Justo porque el hombre tiende hacia el mal, la razón misma que la Ilustración considera positiva se puede poner en su contra para esclavizarlo, llenarlo de orgullo y hacerle olvidar las evidencias de lo trascendente. Eso no es precisamente progresar, en opinión del colombiano. Por lo demás, una razón progresista que se olvida de Dios nos atonta y quizá por eso anotaba que “el costo del progreso se computa en tontos” (2005c, p. 57). Es decir, para progresar se precisa aumentar la cantidad de idiotas, de hombres esclavizados por una razón inmanente que solo se admira a sí misma.

Que ambos rechacen el progreso no quiere decir, sin embargo, que acepten una visión estática de la historia. Para Burckhardt “el cambio ocurría en los mundos materiales y espirituales (...) pero eso no se traducía necesariamente en un progreso histórico o moral/intelectual. La visión progresista de la sociedad ofrecida por la

filosofía liberal no era más que un autoengaño” (Roderick, 2000, p. 116). Gómez Dávila está de acuerdo. En el mundo material uno puede ver grandes cambios: justo por eso la sociedad tradicional fue destruida y reemplazada por la moderna. En el mundo espiritual también hay cambios: uno puede leer la historia como el proceso en el que una “súbita experiencia religiosa (...) propaga un tipo humano nuevo;” para luego ver el “lento proceso de desmantelamiento del tipo” (Gómez Dávila 1992, p. 16). Y no obstante, pese a que haya cambios no hay progreso como lo entiende la modernidad. Como mucho puede decirse que “dudar del progreso es el único progreso” (Gómez Dávila, 1977a, p. 109). La historia puede cambiar radicalmente, pero siempre hay una constante: la condición caída del hombre.

Ninguno de los dos censura el cambio en sí mismo, pues es consustancial a la historia. El progreso, en cambio, sí es censurable en tanto demanda el rechazo del pasado como inherentemente defectuoso. Para Gómez Dávila eso es problemático, pues ese rechazo implica que debemos empezar de nuevo, es decir, debemos romper con ese pasado que nos ata a una serie de errores para poder progresar. Pero como nos dice en los *Escolios*, “todo lo que interrumpa una tradición obliga a principiar de nuevo. Y todo origen es sangriento” (1977b, p. 267). De ahí que, en opinión del bogotano, las revoluciones progresistas siempre tengan un gran número de muertos. Quizá también las restauraciones, en todo caso. Por eso “el reaccionario no anhela la vana restauración del pasado, sino la improbable ruptura del futuro con este sórdido presente” (1977, p. 278). En efecto, puesto que toda restauración es imposible en cuanto sus elementos pertenecen a un pasado muerto, el reaccionario solo puede esperar el improbable evento de que el futuro sea distinto. Burckhardt reconocía que en ciertos casos las restauraciones de regímenes eran posibles, aunque peligrosas. En sus *Reflexiones sobre la historia universal* dice que “puede ocurrir que representen de por sí una restauración de la justicia y hasta una restauración de la totalidad de la nación hasta entonces interrumpida, pero en la práctica son exactamente tanto más peligrosas cuanto mayor amplitud haya tenido la crisis cuyo ciclo vienen a cerrar” (1996, p. 242). En definitiva, se puede intentar restaurar algo del pasado; no obstante, puesto que las condiciones históricas han cambiado ya, toda restauración implica siempre un peligro. No se puede devolver la rueda de la historia: se deben aceptar los cambios que ella trae. De aquí surge una resignación frente a la modernidad que ambos pensadores comparten.

Burckhardt y Gómez Dávila también compartían elementos importantes en su concepción del Estado. Como explica Roderick, el historiador suizo condenaba los estados fuertes y “creía que el estado no era una entidad moral, la formación de la cual tenía un propósito divino de desarrollo histórico y que era necesaria para la realización de verdadera libertad intelectual e individual, ni un repositorio de valores éticos” (2000, p.121). En “De Iure”, Gómez Dávila confirma su influencia de Burckhardt cuando dice, siguiendo la idea anterior, que:

La legitimidad del estado no depende de exigencias éticas, sociales, o políticas. (...). Todo estado que resulte del acuerdo concluido entre quienes gobierna, y que administre el derecho que estos reconocen, es jurídicamente válido. El estado de derecho reviste aspectos múltiples. La historia es el antifonario policromo de sus variaciones melódicas (2017, p. 12).

En efecto, para ambos el Estado no es un repositorio de valores éticos, ni una entidad moral. La función del Estado es principalmente la aplicación del derecho. Su legitimidad no depende, entonces, de la realización de propósitos morales. Es más, debe evitarla. Por eso dice Burckhardt que “el hecho de que el estado pretenda realizar directamente lo moral, cosa que solo puede y debe hacer la sociedad, constituye una degeneración y una presunción burocrático-filosófica” (1996, p. 80). Y Gómez Dávila confirma estos juicios del suizo cuando sostiene en los *Escolios* que “pedirle al estado lo que sólo debe hacer la sociedad es el error de la izquierda” (1992, p. 50). No obstante, al menos en su teoría del origen del Estado el suizo y el colombiano difieren. Para Burckhardt el estado nace principalmente del ejercicio de la coerción y del poder. En cambio, para el colombiano el origen del estado va más allá de su mera realidad positiva y coercitiva. Según Gómez Dávila, el estado tiene un origen jurídico y sólo a partir de él puede surgir el ejercicio de la coerción y el poder. El estado nace para que obedezcamos al derecho que hemos pactado (Gómez Dávila, 2017).

Burckhardt, en todo caso, abogaba por un estado limitado: su función principal, como en Gómez Dávila, es que obedezcamos la regla de derecho. En consecuencia, prefería un estado no intervencionista que “por medio del ejercicio y el mantenimiento del imperio de la ley regulara intereses que competían dentro de la sociedad y proveyera seguridad básica para el individuo” (Roderick, 2000, p. 123). Para

Burckhardt, ese estado no solo debía ser pequeño en el sentido jurídico-económico, sino también en su poder coercitivo. Esto se debe a su convicción de que entre más grande sea el poder del estado menos cabida hay para individualidades fuertes. Lo inverso también es cierto: entre más pequeño el Estado, más individualidades fuertes. Justo por eso el pequeño estado premoderno era capaz de crear un número desproporcionado de individuos importantes. Gómez Dávila coincidiría con el juicio del suizo. Nos dice que “a medida que el estado crece el individuo disminuye” (Gómez Dávila, 1977a, p. 21). Y está plenamente consciente de que la calidad del hombre también depende de factores políticos como el tamaño y la forma del estado. Los pequeños Estados aristocráticos son capaces de crear grandes individuos, mientras los grandes democráticos son máquinas de producción de hombres-masa. Por eso, el colombiano dice que “al derrumbarse, una aristocracia estalla en mil individuos vigorosos que dispara con violencia sobre la historia; una democracia, al desaparecer, se desinfla como un balón de caucho” (2003, p. 287). En ambos casos, pues, hay una preferencia por los estados premodernos con cierto poder despótico, pero sin una intervención burocrático-administrativa en la vida diaria de las personas.

En suma, Gómez Dávila y Burckhardt parten del mismo presupuesto: el hombre es un ser caído. A partir de ese pesimismo antropológico desarrollan una lectura pesimista de la historia y una crítica de la modernidad. El hombre, en efecto, no es capaz de mejorar progresivamente la sociedad, dado que él mismo tiene una voluntad dañada por el pecado original. Los planes de reforma de la Ilustración deberían resultar en el fracaso. Sin embargo, ambos reconocen que hay instituciones más o menos propicias para la condición humana: el estado pequeño y no intervencionista. Uno podría interpelarlos y señalar que al menos podría deducirse de sus ideas que pasar de un Estado grande a uno pequeño y aristocrático debería considerarse un progreso. Pero tal vez son muy pesimistas para ello: ni siquiera en esa situación el hombre es capaz de redimirse, de superar su miseria. No hay eras doradas, aunque haya unas situaciones que no son tan horribles. Los anteriores son los pilares que ambos pensadores comparten y que, en efecto, muestran que Gómez Dávila tenía buenas razones para llamar santo patrón a Burckhardt.

3.2.2. Montaigne: escepticismo, catolicismo y conservadurismo

Gómez Dávila y Montaigne están unidos por varios hilos que resultan cruciales desde una perspectiva vital, estilística y filosófica: su origen social, su estilo alejado de los estándares y prejuicios académicos y su escepticismo filosófico. Empecemos con el primero. Ambos pensadores venían de familias originalmente burguesas que habían alcanzado la cúspide social de su respectivo tiempo. La familia de Michel se había dedicado al comercio en tiempos de su bisabuelo y su padre, pero al comprar las tierras nobles en las que el escritor nació, esta pudo consolidar su estatus aristocrático. En consecuencia, el pensador francés vivió noblemente, i.e., administrando sus tierras y dedicándose a su vida intelectual (Langer, 2016, p. 15).

Por su parte, la familia paterna del colombiano se había dedicado al comercio de telas y paños, logrando una fortuna considerable. Además, el padre de Gómez Dávila compró lo que equivalía a un título de nobleza entre los bogotanos de la época: una hacienda en la sabana de Bogotá. Como dice López Michelsen, ninguna de las fortunas bogotanas “da posición social si no va acompañada de la compra de una propiedad en la Sabana” (2013, p. 121). El bogotano vivió noblemente —al menos en el contexto colombiano—, administrando su hacienda, escribiendo y conversando con sus amigos. Como cuenta Francisco de Brigard, Gómez Dávila solo iba a sus almacenes de telas y a las juntas bancarias un par de veces a la semana (2013, p. 4). Los honores y la política, a diferencia de Montaigne, los desdeñó radicalmente: rechazó tanto la presidencia de la república, como embajadas en Europa.

Lo anterior podría verse como no más que una simple coincidencia biográfica y superficial, pero es el inicio de un acuerdo más profundo. Montaigne decía de sí mismo, y con orgullo, que no era un filósofo. La razón es que “Montaigne entiende por “filósofo” alguien indiferente al dolor y al placer, inhumanamente (y a veces cómicamente) persistente en sus convicciones” (Langer, 2006, p. I). Gómez Dávila no negaba tajantemente que fuera un filósofo, pero se distanciaba al menos de los filósofos académicos. En sus *Escolios*, por ejemplo, dice que “en las universidades la filosofía meramente invierna” (2005, p. 118). De tal manera, prefería una aproximación propia a la filosofía, es decir, la vida filosófica:

Que la filosofía pueda parecer a algunos como una disciplina puramente intelectual, como un conjunto de conocimientos, como un grupo de investigaciones, es una singular aberración.

La filosofía es una vida. La filosofía es una manera de vivir penetrada íntimamente de inteligencia y de razón, plenamente lúcida y ordenada hacia los objetos propios del espíritu (Gómez Dávila, 2003, p. 164).

Gómez Dávila, al igual que Montaigne, no es un filósofo en el sentido dominante de su propio tiempo. Se dedica a vivir de una manera penetrada por la inteligencia y la razón y no a escribir artículos académicos⁶. Sus obras no cuentan con aparato bibliográfico, ni con revisión de pares, ni con el lenguaje propio de la universidad; de hecho, el bogotano ni siquiera tenía títulos universitarios que validaran su conocimiento. La ausencia de un espíritu propiamente académico en Gómez Dávila y Montaigne les hace compartir al menos cinco elementos o rasgos que los unen. En primer lugar, a diferencia de la academia de su época, los *Ensayos* de Montaigne no son tratados de acuerdo a los principios tradicionales de su tiempo (Langer, 2006, p. 2). Algo similar es posible decir de Gómez Dávila: a diferencia de los artículos universitarios, sus *Escolios* no desarrollan sistemáticamente un tema de acuerdo a las cuestiones propias del mundo universitario. Funcionan como un comentario de un texto implícito. El desarrollo de los temas existe, pero es asistemático, fragmentario, aforístico. Ya Goenaga y Barguil han visto un punto de conexión aquí entre Montaigne y Gómez Dávila, pues señalan que el ensayo de Montaigne de algún modo obedece a la misma lógica fragmentaria y subjetiva del escolio (2018, p. 107).

En todo caso, el problema del texto implícito también los conecta. Como señalan Verhelst y Raga los “ensayos montaignianos son, a su vez, notas, en todo caso textos marginales”, justo como las de Gómez Dávila. ¿A las márgenes de qué? Al menos parcialmente de *El discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie. “El texto del amigo, explícito en un primer momento, va ocultándose y convirtiéndose, cada vez más, en un texto implícito” (2018, p. 240). De algún modo, entonces, Gómez Dávila y Montaigne

⁶ La cuestión de la filosofía del colombiano como forma de vida ha sido desarrollada por Abad (2019) en su artículo “Gómez Dávila y la filosofía como forma de vida”.

son comentaristas de un texto implícito. Lo que, por supuesto, también es posible en la academia, pero quizá no de la manera en que ambos lo hicieron.

En segundo lugar, tenemos uno de los rasgos más destacables de Montaigne: su encanto. Como dice Langer, “en parte, este encanto se deriva de la impresión del lector, justificada o no, de que en la mayoría de los capítulos de los *Ensayos*, Montaigne no está escribiendo para convencernos de una tesis en particular, de que no está intentando desarrollar un argumento” (2006, p. 7). En efecto, lo mismo podemos encontrar en Gómez Dávila: rara vez sentimos que está escribiendo para convencernos de una tesis en particular, de que está intentando desarrollar un argumento. Por lo general, en cambio, se nos presenta como alguien que nos deja su testimonio, sus pensamientos, sin pretender nada más. Lo anterior no sería posible, empero, si ambos hubiesen sido profesores universitarios: en la academia hay que escribir para convencer, para ser citado, para tener impacto, para desarrollar un argumento. No es que el encanto sea imposible, sino que el encanto que encontramos en Montaigne y Gómez Dávila es bien difícil de conseguir en ese mundo. El espíritu que provoca el encanto del colombiano queda bien sintetizado en uno de sus escolios:

No es una obra lo que quisiera dejar. Las únicas que me interesan se hallan a infinita distancia de mis manos. Pero un pequeño volumen que, de cuando en cuando, alguien abra. Una tenue sombra que seduzca a unos pocos. ¡Sí!, para que atravesase el tiempo, una voz inconfundible y pura (Gómez Dávila, 2003, p. 467).

En efecto, aquí nos dice que no ambiciona escribir grandes obras que cambien la historia de la filosofía. Su modestia lo obliga a abandonar esa empresa. Si sus escolios son citados en revistas Q1 también lo trae sin cuidado. Solamente quiere dejarnos el testimonio de su voz inconfundible y pura.

Un tercer elemento que ambos pensadores comparten es su amor por la excepción. “Montaigne desconfía de los juicios universales y parece enamorado de la excepción, del caso particular” (Langer, 2006, p. 1). Aunque Gómez Dávila es adepto a hacer juicios fulminantes con pretensiones universales, también tiene amor por lo particular y excepcional. Por eso dice que “tan sólo lo particular es interesante. ¡Pero cuántas particularidades sin interés!” (1977b, p.286). El amor a la excepción solo es posible en un ambiente intelectual en el que los autores no se ven obligados a buscar regularidades,

leyes, coincidencias, como suele suceder en el discurso científico-académico. Lo que no quiere decir, empero, que Gómez Dávila no encuentre válidos algunos juicios universales. Su teoría sobre la democracia, por ejemplo, es un juicio universal sobre todos los regímenes democráticos.

Un cuarto elemento es la presencia de los autores mismos en su obra. “Montaigne “mismo” está siempre presente: reglas, pronunciaciones y observaciones, llevan una suerte de veto personal” (Langer, 2006, p. 2). El Gómez Dávila de *Notas* y en menor medida el de los *Escolios* tiene un carácter similar. Nos suele hablar en primera persona, desde su posición particular, con el veto personal que ejerce sobre todo lo que le disgusta y con los laureles para todo lo que le agrada. Gómez Dávila nunca pretende hablarnos desde una perspectiva objetiva, desde un afuera de su propio yo, sino que, al contrario, insiste en que lo que el lector encuentra es su voz, i.e., la del autor.

El quinto y último elemento lo notó ya Rabier (2018) cuando señala que Montaigne y Gómez Dávila comparten un *ethos* de la modestia que se funda en no pretender ser completamente originales. Los dos pensadores basan su pensamiento en los autores de su biblioteca. Este se desarrolla en torno a la reflexión de lo que sus maestros han dicho (p. 141). Los dos, pues, parten de una apropiación de los clásicos. Gómez Dávila y Montaigne citan los libros que admiran en su idioma original y con un propósito común: volver a las fuentes clásicas para alimentar el pensamiento propio (p. 141). No quieren impresionar a nadie sino dialogar de primera mano con sus maestros. Esto haría parte de una tradición humanística en la que ambos se enmarcan. Pero no es solo una cuestión de cómo se manipula la materia prima. Sus citas también se parecen por algo que Rabier (2018) mismo notó: ninguno de los dos menciona siempre el origen de las citas. Esto implica un ocultamiento voluntario de las fuentes que despista a sus críticos (p. 147).

Si pasamos al contenido filosófico de fondo encontramos una muy clara cercanía entre ambos pensadores. En primer lugar, aunque existe un debate entre los comentaristas sobre la tendencia política y filosófica de Montaigne, una notable proporción se inclina por identificar un claro escepticismo, catolicismo y conservadurismo en su pensamiento. De manera similar, Gómez Dávila se describía a sí mismo del siguiente modo: “Sensual, escéptico y religioso, no sería quizá una mala definición de lo que soy” (Gómez Dávila, 2003, p. 345). Es preciso ver cómo es que se conectan para comprender el verdadero grado de cercanía entre sus pensamientos.

Montaigne ha sido llamado el fundador del escepticismo moderno (Hartle, 2006, p. 183). Como dice Foglia (2004), el encuentro del francés con Sexto Empírico lo impactó profundamente. Por eso, su medalla personal llevaba dos lemas escépticos: Epecho, que en griego significa “yo me abstengo”, y que sais-je?, que en francés significa “¿qué sé yo?”. Aunque el alcance exacto del escepticismo dentro de su pensamiento sea objeto de disputa, está claro que Montaigne fue muy influenciado por el escepticismo antiguo (Verhelst y Raga, 2018, p. 220).

En sus *Ensayos* (2018), encontramos que Montaigne frecuentemente nos muestra lo engañoso de nuestros razonamientos. De hecho, en varias ocasiones cambia de opinión para mostrarnos que ninguna es definitiva. El francés no tenía miedo de argumentar a favor de distintas posiciones. Por lo demás, al final de la *Apología de Raimundo* desarrolla un escepticismo muy fuerte, donde se cuestiona el valor de la opinión de los hombres y su incapacidad de llegar a la verdad. Eso contribuye a su devaluación de la razón, o más bien a la devaluación de nuestra confianza en que tenemos la razón y conocemos la verdad. El escepticismo de Gómez Dávila, en cambio, es descrito por el autor del siguiente modo:

Mi escepticismo no es un rechazo de todo principio, de toda norma o de toda regla, sino la imposibilidad de recibir regla, norma o principio, de otras manos, y la necesidad de crearlos lentamente dentro del proceso de mi inmediato vivir (Gómez Dávila, 2003, p. 109)

En principio, el escepticismo del Gómez Dávila de *Notas* parece de un cuño distinto al de Montaigne. No se basa tanto en una desconfianza de la capacidad humana de conocer la naturaleza de las cosas, como en la desconfianza que siente hacia los demás: su razón misma tiene que comprobar lo que otros le transmiten. En esto podría ser más cercano al Descartes del *Discurso del método* que a Montaigne. Sin embargo, en otros fragmentos del mismo libro aparece un escepticismo más fuerte, como bien lo notan Verhelst y Raga (2018, p. 138). En efecto, allí el colombiano constata la impotencia y esterilidad de su propia razón: “cada idea que examino aumenta mi ignorancia y extiende mi incertidumbre” (2003, p. 205). En los *Escolios* va más allá: “he visto la filosofía desvanecerse poco a poco entre mi escepticismo y mi fe” (1992, p. 127). En otras palabras, ya duda más radicalmente de la capacidad de la razón humana para conocer

la naturaleza de las cosas. La filosofía es insuficiente: sus razonamientos se desvanecen mediante la crítica escéptica. Eso lo acercaría al escepticismo del pensador francés.

Para Montaigne el escepticismo es un arma religiosa. Este muestra que la razón carece de poder suficiente para cerrar disputas teológicas (Hartle, 2006, p. 186). El conservatismo y la tradición encuentran así un aliado en el escepticismo de Montaigne. Esto es preciso explicarlo: filósofo el francés rehabilita la fe, dado que si la razón no sirve para decidirse en asuntos religiosos, entonces puede creerse sin necesidad de la razón. Para Gómez Dávila el escepticismo también es un arma religiosa. Por eso señala que “entre el escepticismo y la fe hay ciertas connivencias: ambos minan la presunción humana” (1992, p. 43). En efecto, ambos minan la presunción de que la razón humana se basta a sí misma para conocer el mundo. La fe le muestra al hombre que hay algo más allá de lo racional; el escepticismo le muestra a la razón sus límites. Así pues, trabajan juntas.

Ahora es preciso explicar el conservadurismo de Montaigne. Al pensador francés se lo ha interpretado de muchas maneras: liberal, radical, conservador. Sin embargo, la vasta mayoría de comentaristas coinciden en que tiende hacia el conservatismo, por lo menos en el sentido de que, por lo general, Montaigne se oponía al cambio en la esfera política (Laursen, 1992, p. 125). Estas interpretaciones se derivan en parte del libro I, capítulo XXII, “De la costumbre”. Allí el francés nos dice que nuestra conducta es básicamente el producto de la costumbre, no de una razón o verdad universales. De tal manera, esta tiene un poder enorme sobre nosotros. Necesitamos, de hecho, de la costumbre, de una regla, para poder vivir con nuestros semejantes. La razón no basta. Justamente por eso, no podemos pretender reemplazar nuestras costumbres actuales por una supuesta razón universal que, en todo caso, está fuera de nuestro alcance. Incluso puede salir mal intentarlo. Como dice Oakeshott explicando a Montaigne: “Que sais-je: ¿de qué estoy tan seguro que dirigiría toda la energía y actividad de la humanidad para alcanzarlo? Sacrificar el modesto orden de la sociedad por la unidad moral o ‘verdad’ (religiosa o secular) es sacrificar lo que necesitamos por una quimera” (Oakeshott, 1996, p. 76). Quizá, empero, habría que matizar esa interpretación por medio de otros pasajes donde Montaigne sí supone que podemos acceder a ciertos estándares de la razón. Por ejemplo, cuando dice que:

Quien pretenda desembarazarse de este violento prejuicio de la costumbre hallará muchas cosas que, a pesar de estar aprobadas e indubitadamente recibidas, no tienen otro fundamento que la nevada barba y faz rugosa del uso, que las ha dado su autoridad; arrancada esta careta, conduciendo las cosas a la verdad y a la razón, sentirá su juicio como trastornado y, sin embargo, llevado a situación más firme (2018, I, XXII).

En todo caso, la interpretación dominante apunta a que en Montaigne encontramos, al menos en la esfera política, una deferencia por la tradición. Pero no se deriva de la justicia que ésta pueda encerrar sino del escepticismo: sabemos tan poco sobre cómo mejorar nuestra situación de manera segura, que es preferible contentarnos con lo que tenemos, i.e., con nuestros modestos logros. En Gómez Dávila encontramos una actitud similar. Por eso nos señala que “aún en Arcadia es prudente vigilar a los soñadores de utopías” (1977b, p. 43). Evidentemente, desde su posición no debemos desconfiar solo de quienes pretenden sacrificar nuestro modesto e injusto orden, sino que deberíamos ponernos en guardia incluso frente quienes pretenden abolir las sociedades idílicas en nombre de un más alto ideal. Todo esto se origina también en un escepticismo que duda de la capacidad de la razón para conocer y poner en marcha el mejor orden. Gómez Dávila solo confía en lo que la historia trae lentamente, i.e., en la tradición. Por eso, “el reaccionario no respeta todo lo que trae la historia, pero respeta solamente lo que trae” (1977b, p. 85).

En suma, Gómez Dávila comparte un origen social equivalente al de Montaigne en su propia sociedad: su familia se enriqueció mediante el comercio y eso le permitió llevar un estilo de vida noble. Ambos son escépticos, aunque tengan diferencias en el origen y el alcance de sus escepticismos. Hasta donde sabemos, en efecto, el escepticismo de Gómez Dávila no tiene su origen directo en los antiguos, sino que se conecta más fácilmente con la tradición de escepticismo católico de la que Montaigne podría ser considerado el fundador. A los dos pensadores la duda les sirve para contrarrestar las pretensiones de una razón que se juzga absoluta y certera: si la razón falla o es insuficiente para tener certezas metafísicas, la fe es válida. Y también les sirve para justificar el valor de la tradición por encima de grandes planes racionales y abstractos para mejorar la sociedad. Por eso, tanto Montaigne como Gómez Dávila se

conectan con la tradición conservadora, incluso aunque lo hagan de una manera problemática.

Burckhardt y Montaigne son hilos que Gómez Dávila usa para tejer su crítica a la modernidad. El suizo sin duda no le enseñó el dogma del pecado original, dado que Gómez Dávila era un católico de viejo cuño. Pero sí le confirmó su importancia para leer la historia de un modo pesimista. Le quitó toda esperanza en que el hombre pudiese liberarse y construir una sociedad a la medida de sus sueños. El proyecto moderno-ilustrado que pretende hacer progresar a la humanidad le resulta, por tanto, ingenuo y sobre todo peligroso. Esto viene a ser reforzado por el escepticismo de Montaigne⁷. No es solo, en efecto, que el hombre sufra las consecuencias del pecado original, sino que además el escepticismo del francés le hace pensar al colombiano que la razón misma no tiene suficiente capacidad para decidir cómo deberíamos transformar nuestra sociedad. La verdad se nos escapa. Por lo tanto, deberíamos habernos quedado con las sociedades tradicionales que vivían de acuerdo a la costumbre. Esta idea no solo aparece en los *Escolios*, sino que también es uno de los puntos centrales en “De Iure”.

Montaigne y Burckhardt son pensadores conservadores. Pero la suma de sus argumentos lleva a Gómez Dávila a ser reaccionario, es decir, a impugnar totalmente el proyecto de la modernidad: nada de él vale la pena ser conservado. En efecto, si no son posibles las edades doradas, si el hombre no es capaz de superar su miseria porque su naturaleza está corrompida —y además la historia lo confirma—, y si sabemos muy poco sobre cómo mejorar nuestra condición, la conclusión es que el mundo moderno-progresista es un error radical. Es decir, la raíz del progreso es errónea, dado que se basa justamente en una idea falsa: en que el hombre es capaz de superar su miseria por medio de una razón y un conocimiento (científico, técnico, sociológico, económico, etc.) que le indica cómo debería vivir cada vez mejor. El progreso también supone que la voluntad del hombre no tiene ninguna mancha: es perfectamente posible usar el conocimiento sin que haya algo en nuestra voluntad que lo lleve al mal. Gómez Dávila se opone a estas ideas. Así pues, la suma de los pensamientos del francés y el suizo lleva al colombiano a una posición reaccionaria: es preciso rechazar totalmente las

⁷ Michael Rabier ha notado que, pese a la inmensa influencia de Francia y Montaigne en el pensamiento del colombiano, ese mismo país no se ha interesado mucho en Gómez Dávila (2019).

pretensiones del mundo moderno. Y, sin embargo, dado que somos seres caídos, el colombiano no tiene muchas esperanzas en que la sola acción humana pueda transformar el mundo para bien. En consecuencia, rechaza la política como medio de implementar sus ideas. Su reaccionarismo sería una impugnación y una resignación basada en el pesimismo de Burckhardt y el escepticismo de Montaigne.

La intertextualidad que se acaba de mostrar nos abre los ojos frente a un aspecto importante de Gómez Dávila. El colombiano no era un mero glosador de textos aleatorios, un simple ocioso que comentaba en sus cuadernos cualquier cosa que caía en sus manos. Al contrario, hay una serie de ideas que forman su visión de mundo y a partir de las cuales va interpretando la modernidad. Gómez Dávila se apropia de sus maestros para sus ejercicios hermenéuticos. Montaigne y Burckhardt nos permiten, por tanto, acercarnos a la pintura que los escolios van construyendo.

Los escolios tienen una sensibilidad y unos afluentes que los unen. En el pesimismo de Burckhardt y en el escepticismo de Montaigne podemos encontrar dos de las más importantes influencias en el colombiano. En efecto, éste incluso llegaría a decir que Burckhardt es uno de los pocos hombres verdaderamente adultos en la historia (1977b, p. 132). Tal vez lo decía porque su lectura pesimista de la humanidad lo libró de los infantilismos utópicos. Eso no quiere decir, como se ha visto, que Gómez Dávila no tomara distancia frente a algunas ideas del suizo y el bordelés. Pero sí quiere decir que su influencia se deja ver en las páginas de los escolios y en su visión de mundo, a tal punto que termina circunscribiendo su identidad, i.e., el reaccionarismo.

CAPÍTULO 4. REACCIÓN CATÓLICA: BASES ANTROPOLÓGICAS E HISTÓRICAS

Gómez Dávila es un pensador católico. Esto no solo quiere decir que está influenciado por su religión sino que, como se explicará aquí, su filosofía de la historia pretende leer la realidad humana a partir de lentes católicos. Por supuesto, el pensamiento católico tiene dos mil años, de manera que sintetizarlo excedería incluso la capacidad de una tesis dedicada a él. Aquí solo es preciso explicar los elementos básicos del catolicismo antimoderno, pues éste es el que más influencia a nuestro autor. En primer lugar, se mostrarán los presupuestos antropológicos del catolicismo que Gómez Dávila usa para impugnar el mundo moderno. Luego, se explicará el contexto histórico de las primeras críticas católicas antimodernas, de manera que pueda verse con claridad el origen de la tradición de Gómez Dávila. Más adelante se mostrarán las ideas del pensador católico antimoderno más importante: Joseph de Maistre. Dado que el suyo es el pensamiento reaccionario por excelencia, nos servirá para entender el del colombiano. Luego se aludirá a la tradición de pensadores que beben de De Maistre y que han podido influenciar al colombiano. Finalmente, se mostrará la oposición misma de la Iglesia a la modernidad, desde el siglo XIX hasta los tiempos del Vaticano II. De esa manera quedará claro el contexto católico antimoderno que influenció al pensador colombiano.

4.1. La naturaleza caída del hombre en el catolicismo

Tal vez uno de los aspectos más descuidados del estudio sobre Gómez Dávila sea el de su antropología católica. Con esto nos referimos aquí principalmente a la antropología del hombre caído. Aunque ya Abad (2009) menciona que el pecado original es importante en el pensamiento de Gómez Dávila, no se ha desarrollado con detalle exactamente por qué y en qué sentido el colombiano necesita y toma esa idea. Sin duda, aunque Gómez Dávila era un católico heterodoxo, deja muy claro que “los hombres se dividen en dos bandos: los que creen el pecado original y los bobos” (1977a, p. 142). Y es obvio que él mismo pretende estar en el primero. La pregunta es por qué.

En esta sección se pretende explicar la antropología católica que interpreta al hombre como un ser caído después del pecado original. Con ese propósito, se pondrá en

contexto el surgimiento de la doctrina agustiniana del pecado original como una respuesta al reto gnóstico y se mostrará en líneas generales en qué consistió. Luego se explicará cómo es que Gómez Dávila se apropia de la doctrina católica para ponerla en un lugar central de su pensamiento. La idea que aquí se desarrolla es que, para el colombiano, el hombre es un ser soberbio que se rebela contra Dios; por lo tanto, sus intentos de conseguir la autonomía en la modernidad se leen en clave de rebelión contra la soberanía divina.

Originalmente, la narrativa católica nace en un contexto que está conectado con el debate sobre el gnosticismo que el pensador colombiano revive en su obra. Ya Blumenberg había visto que uno de los problemas que la Antigüedad había dejado irresueltos era el del origen del mal en el mundo (Blumenberg, 1985, p. 127). El mal, en efecto, no era realmente un problema principal en la filosofía antigua, en tanto el cosmos es un lugar esencialmente bueno y diseñado para el hombre. El mal resulta, así, insustancial: no tiene vida propia. Es un acto de desorden o ignorancia que no afecta la naturaleza positiva de la realidad, donde cada ser ocupa el lugar que le corresponde.

El gnosticismo complica esta situación. Si Dios es bueno, no puede tener nada que ver con este mundo lleno de mal. Por lo tanto, a esta doctrina le es preciso apelar a una segunda entidad: un demiurgo responsable de todo lo malo. Aquí no hay propiamente una teodicea: el Dios verdadero no tiene responsabilidad alguna por el mal en el mundo, porque realmente no tiene relación con este. El demiurgo es quien ha creado este mundo y por eso mismo es su único responsable. El gnosticismo reta, como bien lo vio Blumenberg (1985, p. 129), la tradición antigua: el cosmos no es bueno. Así se destruye la confianza en que nuestro mundo está bien ordenado. Pero también reta la narrativa cristiana que ve la creación del mundo y su redención como la obra de un solo Dios. El cristianismo todavía no había desarrollado bien una solución al problema de cómo es que Dios puede ser bueno y al mismo tiempo puede haber mal en el mundo. En cambio, el gnosticismo tenía una solución atractiva. La Iglesia se ve obligada a responder toda esta problemática. Si Dios es bueno y si sus obras son buenas, ¿de dónde viene el mal?

La respuesta definitiva vino de Agustín: le dio al hombre la responsabilidad del mal en el mundo. Todo estaba bien hasta que Adán y Eva decidieron comer del fruto prohibido: así entra el mal a la realidad humana. Como dice Blumenberg, la justificación del Dios bueno se hizo “a expensas del hombre, para quien un nuevo

concepto de libertad es dado expresamente para que una enorme responsabilidad y culpa se le puedan imputar” (2008, p. 133). Veamos con cuidado cómo es que Agustín puede darle al hombre la enorme responsabilidad del mal en el mundo. En su filosofía, el hombre tiene el regalo del libre albedrío, de manera que si así lo desea puede actuar en contra de las órdenes de Dios. Si decide desobedecerlo, su vida será mala. O para ser más exacto, el mal en el mundo aumenta proporcionalmente con el nivel de desobediencia humana. Esto se debe a que el mal es definido como privación del bien. Y siendo las órdenes de Dios buenas, alejarse de ellas es privarse del bien, es decir, acercarse a lo malo (Deane, 1963, p. 16).

Agustín señala que desde el principio el hombre utilizó mal el libre albedrío que Dios le había dado. El demonio tentó a Eva para que desobedeciera a Dios y participara de su rebelión contra Él. Así supuestamente los primeros padres iban a ser como los dioses. Este es el pecado original. Quiriendo ser más, se volvieron menos (Deane, 1963, p. 16). Aquí es importante entender qué quiere decir Agustín con pecado. En el lenguaje común, uno puede pecar en el sentido de actuar de un modo injusto o inmoral. Pero el pecado en Agustín tiene un significado más estricto: es desobediencia y revuelta contra Dios, haciéndose el hombre el centro de su propia existencia. El hombre “peca cuando se niega a aceptar su estatus como criatura, superior a todas las demás criaturas terrestres, pero subordinada a Dios. Así que la raíz del pecado (...) es la soberbia humana” (Deane, 1963, p. 17). Esa misma soberbia hace que el hombre quiera ignorar sus propias limitaciones para ser como los dioses.

El pecado original, entonces, sería un acto primigenio de rebelión contra Dios. Las consecuencias de ese pecado no estarían limitadas a quienes lo cometieron, sino que se extienden a toda la raza humana: la naturaleza nuestra queda así viciada y corrupta. “Cada hombre, desde el momento en que nace, está infectado por el pecado original de la soberbia y por el deseo blasfemo de ponerse a sí mismo en el centro del universo” (Deane, 1963, p. 17). De hecho, el hombre no puede no pecar, es decir, no puede no rebelarse contra Dios al preferirse a sí mismo frente a Él. Así pues, la causa de los infortunios humanos está en el pecado original cometido por el hombre, no en Dios. De esa manera, Agustín salva la teología católica: el Dios de la creación y de la redención sigue siendo el mismo, no hay ya necesidad del dualismo gnóstico. Dios, en definitiva, no es responsable del mal en el mundo.

Del pecado original se extraen una serie de consecuencias que aparecen en el catecismo de la Iglesia católica:

La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. *Gn* 3,7); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. *Gn* 3,11-13); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. *Gn* 3,16). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. *Gn* 3,17.19). A causa del hombre, la creación es sometida "a la servidumbre de la corrupción" (*Rm* 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (cf. *Gn* 2,17), se realizará: el hombre "volverá al polvo del que fue formado" (*Gn* 3,19). *La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad* (cf. *Rm* 5,12)" (Vaticano, 2018).

En suma, la interpretación católica del pecado original tiene una carga alta de pesimismo antropológico. Ya no hay armonía total posible entre los hombres. Ni siquiera hay armonía entre el alma y el cuerpo mismo de los seres humanos. El castigo por desobedecer a Dios es "la desobediencia propia de sí mismo, de manera que como consecuencia de no ser capaz de desear lo que puede hacer, ahora desea lo que no puede" (Deane, 1963, p. 42). Por esta ausencia de armonía entre el alma y el cuerpo, ahora el ser humano puede actuar mal sabiendo que está haciendo el mal. Hay una inclinación al mal, incluso si la naturaleza misma del hombre es buena, por la razón de que fue herida o dañada por el pecado original.

Uno de los hechos más notorios del pecado original para una perspectiva moderna es que este se transmite hereditariamente, puesto que "todos los hombres están implicados en el pecado de Adán" (Vaticano, 2018). Eso quiere decir que no hay seres humanos (con la excepción de María), ni doctrinas políticas, que estén totalmente libres del pecado original. Sloterdijk explica la transferencia hereditaria del pecado original mediante la lógica de la filosofía antigua: "según ella, todo lo originado estaría <<de algún modo>> contenido en el <<origen>> (*arché, principium*) y representaría solo su <<desarrollo>> temporal y fenoménico. Todos los seres humanos que viven posteriormente estarían, pues, presentes <<en la semilla de Adán>> (2014, p. 14). La

corrupción de Adán, por tanto, se extiende a todos los que de algún modo estaban contenidos en él.

Pero dice también Sloterdijk que quizá lo más desconcertante de esta doctrina sea la parte moral y sexual que se desprende de ella (2014, p. 14). La idea es que la primera falta se reactualiza constantemente en todos los descendientes de Adán. El ser humano, de hecho, merece su condena justamente porque comete de nuevo el pecado original de la soberbia todo el tiempo. En esto consiste la parte moral: el hombre está condenado al pecado; no puede no pecar. La parte sexual consiste en que el acto de reproducción, que no es otra cosa que el modo de transmisión del pecado original, “no se lleva a cabo sin *superbia*, es decir, sin una arrogante auto preferencia de la criatura frente a su creador” (Sloterdijk, 2014, p. 15). De tal manera, el pecado original condena también al sexo.

Pero si el hombre está lleno de soberbia, si hasta los actos cotidianos implican una preferencia del hombre por sí mismo, entonces la consecuencia es que “la rebelión es la esencia del ser humano: el ser humano se hace como Dios en tanto que utiliza frente a Dios su propio privilegio de poder decir no” (Sloterdijk, 2014, p. 17). Y esto es justamente lo que Gómez Dávila destaca en las primeras líneas de *Textos*: “el hombre nace rebelde. Su naturaleza le repugna. El hombre ansía una inmanencia divina” (2002, p. 12). El hombre, en efecto, es siempre rebelde, ansía ser más de lo que es, quiere el privilegio de ser como un dios. Precisamente por eso Gómez Dávila señala que la autonomía humana, en el sentido de negarse a obedecer a Dios para obedecer solo nuestra propia voluntad, es una tentación constante.

Ahora es posible explicar el escolio sobre quienes creen en el pecado original y quienes no (los bobos). Para Gómez Dávila resulta evidente que hay algo resueltamente torcido en el ser humano, es decir, que nuestro ser está invadido por una soberbia que nos impide ver nuestra condición subordinada a Dios, que nos impide inclinarnos ante Él. No solo eso. También nos impide aceptar que nuestras capacidades son limitadas, que no somos seres con una armonía total entre nuestra alma y nuestro cuerpo, de tal manera que podemos hacer el mal incluso cuando no lo deseamos. En consecuencia, nos es imposible construir utopías mediante la reforma o la revolución: siempre hay algo que en el hombre no funciona bien. El reino del hombre, así, no es más que un reino de la soberbia condenado al fracaso. De ahí que los proyectos políticos modernos fallen justamente cuando triunfan: es decir, no pueden otorgar la plenitud que el hombre solo puede encontrar fuera de sí (en Dios). Pero incluso con instituciones que

limiten la soberbia, “el olor del pecado de soberbia atrae al hombre como el de la sangre a la fiera” (Gómez Dávila, 2005c, p. 151). Se desprende de aquí un pesimismo radical. Esto le resulta tan evidente al colombiano que solamente un bobo sería incapaz de verlo.

Las consecuencias del pecado original para Gómez Dávila no solo son políticas y morales. Son ontológicas y estilísticas también. Por eso nos dice que “en la textura de un mundo que desfiguró el pecado no es dable deletrear un texto consistente. Lampos⁸ de luz tan solo en una noche inacabable” (Gómez Dávila, 2005c, p. 14). Su predilección por el estilo fragmentario no es solo una elección personal, o una imposición de una época que no tolera el largo discurso reaccionario, sino una cuestión asociada con el pecado original mismo: el mundo está tan desfigurado que todo intento de explicarlo de un modo consistente está condenado al fracaso. Solo queda, entonces, aferrarse a lampos de luz, i.e., a fragmentos. Esos fragmentos le muestran a Gómez Dávila una verdad sobre la condición humana: la verdad no está dentro de nosotros. A diferencia de los místicos y neognósticos contemporáneos, el colombiano no cree que la introspección total revele la verdad del universo. “En los subterráneos del alma, como en los desvanes de las casas viejas, no se encuentran sino ratones muertos entre muebles rotos” (Gómez Dávila, 2005c, p. 19). La verdad está ahí afuera: en Dios, no en el hombre. Lo que no quiere decir, por supuesto, que la subjetividad carezca de importancia. Al contrario, la subjetividad es fundamental para encontrar lo objetivo, pero el pecado original es muestra de que la Verdad no está dentro de nosotros, porque nosotros no somos Dios. A lo que aspira el reaccionario, entonces, es a una objetividad rigurosa, en el sentido de mostrar que la subjetividad humana no es la que crea los valores, sino que existen independientemente de nosotros, aunque la soberbia humana insista en lo contrario.

La Iglesia llama a un “combate espiritual” (Vaticano, 2018). ¿Contra quién? Justo contra el que invitó a Adán y Eva a pecar: “por el pecado de los primeros padres, el diablo adquirió un cierto dominio sobre el hombre, aunque éste permanezca libre” (Vaticano, 2018). La vida humana, en esta visión religiosa del mundo, es un combate *constante* contra el maligno. Gómez Dávila lo reconoce con claridad. Por eso señala que “la divinización del hombre no se origina en la historia. El hombre caído es permanente

⁸ Un lampo es un brillo pronto y fugaz.

posibilidad de cometerlo” (Gómez Dávila, 2005c, p. 115). En consecuencia, para el colombiano siempre hay que estar en guardia contra la soberbia que nos diviniza. En el catecismo de la Iglesia se confirma que esto es parte esencial de la cosmovisión católica:

A través de toda la historia del hombre se extiende una dura batalla contra los poderes de las tinieblas que, iniciada ya desde el origen del mundo, durará hasta el último día, según dice el Señor. Inserto en esta lucha, el hombre debe combatir continuamente para adherirse al bien, y no sin grandes trabajos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de lograr la unidad en sí mismo (Vaticano, 2018).

Ahora bien, como lo muestra la cita anterior, no todo es tan oscuro: con la gracia de Dios el hombre puede adherirse al bien. Dios no abandona al hombre y “le anuncia de modo misterioso la victoria sobre el mal” (Vaticano, 2018). Por eso Gómez Dávila espera que de algún modo el mundo moderno tendrá un fin, es decir, que la soberbia humana tiene límites. O por lo menos, que un milagro podrá romper la hegemonía de la modernidad, de manera que entendamos que no gozamos de la autonomía que la modernidad nos da: al contrario, estamos sometidos a Dios y a las consecuencias del pecado original.

En todo caso, los modernos para Gómez Dávila serían los bobos que no creen en el pecado original. El desarrollo de las ideas modernas termina desembocando en una emancipación de la idea del pecado original. De hecho, la modernidad para Gómez Dávila implica que la humanidad pretende comenzar de nuevo olvidándose de las herencias, incluyendo la adánica. Un ser humano soberano no tendría por qué depender de nada que lo preceda. Por eso, tanto los derechos como las taras heredadas son consideradas ilegítimas. En la modernidad cada persona es responsable de su propio destino. Por eso, como dice Sloterdijk, “dondequiera que resurge el interés por la desheredación y el nuevo comienzo estamos siempre en el suelo de la modernidad auténtica” (Sloterdijk, 2014, p. 21).

Esto último es justamente lo que Gómez Dávila encuentra bobo, ya que “somos los herederos agobiados de nuestra familia, nuestra raza, nuestra sangre. La sangre no es líquido inocente, sino viscosa pasta histórica” (Gómez Dávila, 1977b, p. 113). Y no solo somos herederos de nuestra familia, sino que también lo somos del pecado original y sus consecuencias. La condición caída del hombre es justamente su prueba. O para ser

más exactos, la soberbia del hombre moderno es para el reaccionario la más categórica muestra de la existencia del pecado original. De hecho, “los modernos rostros porcinos son criptogramas transparentes del pecado” (Gómez Dávila, 2005c, p. 108). De tal manera, el moderno mismo es prueba de lo que niega: del efecto degradador del pecado.

Con lo anterior queda claro por qué el colombiano dice “tengo un solo tema: la soberbia. Toda mancha es su huella” (Gómez Dávila, 2005c, p. 87). Eso es otro modo de decir que su tema es la consecuencia más importante del pecado original. Su crítica a la modernidad como una época antropoteísta está íntimamente ligada a su entendimiento del hombre como un ser caído y lleno de una soberbia que le impide ver su verdadero lugar en el mundo, i.e., como criatura de Dios. Dicho de otro modo, su crítica empieza desde la convicción plena de que el hombre moderno está lleno de una soberbia satánica que lo impela a rechazar a Dios. El intento moderno de ser autónomos será leído entonces en clave de rebelión contra la divinidad. En este sentido antropológico, Gómez Dávila sí es un católico tradicionalista riguroso.

En suma, la doctrina católica sobre el pecado original nace como una respuesta al reto gnóstico. Si el gnosticismo apelaba a un dualismo cósmico para librar al Dios bueno de la responsabilidad del mal en el mundo, Agustín responde dándole al hombre toda la responsabilidad del mal. El pecado original es la fuente primigenia de los males en el mundo, pues el hombre, en su libre albedrío, decidió rebelarse contra Dios. Esto manchó o hirió la naturaleza humana, de manera que todos los descendientes de Adán tienen una tendencia hacia la soberbia, es decir, hacia la rebelión contra Dios. Este es un punto central en la visión de mundo gomezdaviliana, en tanto es el punto de partida para criticar el mundo moderno: el antropocentrismo moderno, la autonomía humana, etc., son interpretadas como una rebelión contra Dios y, en consecuencia, como un acercamiento hacia el mal y la degeneración.

4.2. Catolicismo antiilustrado: del siglo XVIII a Gómez Dávila

Tal vez uno de los libros más recientes y prominentes que se han escrito sobre el problema de la contrailustración católica es el de McMahon: *Enemies of the Enlightenment* (2001). Allí se reconstruye tanto el contexto histórico como el pensamiento de una serie de pensadores católicos poco familiares para nosotros, pero que representaron en su

propia época la principal oposición a las ideas ilustradas. Polemistas, teólogos, poetas, escritores y filósofos intentaban refutar por todos los medios posibles las ideas de los famosos *philosophes* franceses. Entre ellos, encontramos nombres como Jean Soret, Jean Nicolas-Hubert, Antoine-Louis Seguiet y Claude-Marie Giraud. Ellos comenzaron una tradición de crítica católica contra el fenómeno central de la modernidad: la Ilustración. Por eso son tan importantes para entender la tradición del colombiano.

Su lugar geográfico es particularmente importante aquí, porque si Francia representó el centro neurálgico de la Ilustración, también presencié unos de los primeros intentos sistemáticos de oponerse a ella. El carácter religioso también tiene un lugar prominente en este estudio, en tanto las críticas a la Ilustración que se presentan en el libro provienen principalmente de católicos que creen que el triunfo de la Ilustración representará el fin de la religión, de la autoridad y de la civilización. La crítica religiosa de los contrailustrados franceses, por lo tanto, ya tiene desde el principio un punto central que comparte con Gómez Dávila: la aversión a la Ilustración en términos pura o al menos principalmente religiosos.

Según McMahon, los contrailustrados franceses tenían una idea de la *philosophie*, es decir, de la Ilustración, como una entidad coherente (McMahon, 2001, p. 31). Eso significa que estaban poco inclinados a establecer diferencias entre distintas ilustraciones: todo provenía de un centro diabólico empeñado en destruir a la religión. Lo interesante es que fue justamente esta animadversión la que ayudó a los mismos ilustrados a definir su movimiento. En efecto, “como una entidad conceptual, como una idea, la Ilustración fue “inventada” por sus enemigos como por sus amigos. Mucho antes de que Immanuel Kant siquiera se preguntara *Was ist Aufklärung*, los críticos en Francia ya le habían respondido” (McMahon, 2001, p. 32).

Los franceses a los que se hace referencia, por supuesto, daban una respuesta en términos de censura: la Ilustración era un movimiento soberbio cuyo propósito era subvertir la religión y la autoridad, separando al hombre de sus obligaciones naturales con Dios y la autoridad política. Esto se debe a que pone la razón humana como árbitro de todo, sin reconocer la autoridad de la revelación y de la Iglesia. Como comentaban estos críticos en 1781, “ya no es un solo individuo que se atreve a levantar su voz contra el señor y su templo, sino que se trata de una conspiración formal, una liga numerosa que busca destruir la religión, limpiando sus trazas de la faz de la Tierra” (McMahon, 2001, p. 33). La fuente de los errores ilustrados se encontraría en la soberbia humana. La

idea de que podemos descubrir la verdad del mundo por medio de la sola razón, la idea de que podemos construir una mejor sociedad por medio de la duda sistemática de la autoridad, les parecía a los contrailustrados de una infinita soberbia. Por eso recurrieron a las ideas de Pascal y Rousseau, en particular aquellas que subrayaban la insuficiencia de la razón humana y la necesidad de la fe (McMahon, 2001, p. 49). O para ser más exactos, buscaron en el fideísmo. Todos estos elementos los encontramos con claridad en Gómez Dávila: la insuficiencia de la razón humana, el fideísmo, la idea de que la fuente de los errores modernos está en la soberbia.

Para los contrailustrados, como para el colombiano, la fuente de la soberbia humana podemos rastrearla hasta la caída de Adán. O para ser más claros: la expulsión del paraíso es la fuente de la soberbia humana, porque nos legó una naturaleza caída en la que nos preferimos a nosotros mismos frente a Dios. Los ilustrados, en cambio, rechazaban la idea de que las consecuencias de la caída fueran negativas: el egoísmo y la vanidad tenían consecuencias positivas (McMahon, 2001, p. 38). Uno podría decir, entonces, que sus pensamientos eran diametralmente opuestos. Mientras el uno consideraba al hombre como un ser esencialmente viciado por la Caída, el otro creía que la caída misma era un evento positivo, incluso la condición de posibilidad del progreso y de la mayoría de edad kantiana.

Por supuesto, estas polémicas del XVIII necesariamente distorsionaban las distintas doctrinas que hoy agrupamos bajo el nombre de Ilustración. Es más, los contrailustrados les endilgaban a los más importantes filósofos una radicalidad que muchas veces no poseían en la práctica. En su reciente tratado sobre los *Ultras de las Luces*, Michel Onfray, aunque exagerando a su vez el carácter conservador de los susodichos filósofos, señala que encontramos

Algunos ejemplos de las Luces, y no los menores, codo a codo con los defensores de la esclavitud y la trata de negros, pregoneros de ideas sexistas y racistas, reaccionarios o conservadores. Un número importante de estos filósofos defiende la pena de muerte: Kant, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Voltaire. Por último, la mayor parte de ellos combate activamente el ateísmo y defiende el deísmo (Onfray, 2007, p. 26).

Por supuesto, olvida Onfray que en el contexto del XVIII las tesis críticas de Voltaire o Kant eran extremadamente incómodas y se miraban con sospecha por los conservadores. No obstante, la idea de Onfray sirve para ejemplificar lo que decía arriba: los más importantes filósofos de la Ilustración no llamaban al regicidio, ni a la guillotina, sino que hacían concesiones grandísimas a su contexto histórico particular. Sin embargo, los contrailustrados no eran meros polemistas cegados por la religión: vieron con claridad, como hoy lo ven los defensores de la Ilustración, que detrás de los principios ilustrados había una capacidad emancipatoria radical que ponía en peligro la legitimidad del Antiguo Régimen y de la religión. En efecto, aunque es cierto que, como dice Onfray, tanto Voltaire, Montesquieu, Kant y Diderot afirman la existencia de Dios, de los principios ilustrados al ateísmo y la emancipación de las estructuras políticas tradicionales no había un abismo. Justamente por eso Onfray habla de unos *ultras* de las Luces, es decir, de pensadores que llevaron el pensamiento ilustrado a su conclusión lógica. En sus palabras:

Los ultras se expresan con toda claridad: ¿la religión? Una superstición. ¿Dios? Una ficción. ¿El cristianismo? Una fábula. El uso correcto de la razón permite deconstruir el cristianismo y sus correlatos ideológicos: la falta, la culpabilidad, el odio a las mujeres, el cuerpo, los deseos, los placeres y la carne, el desprecio por este mundo, la exaltación del más allá y la pulsión de muerte. Advenimiento de la inmanencia radical. El mundo no depende de una Providencia divina, sino de una combinación de causas reductibles a procesos materiales (Onfray, 2007, p. 40).

De manera que, aunque los enemigos franceses de la Ilustración distorsionaran las doctrinas individuales de los *philosophes*, también es cierto que de los principios de algunos ilustrados radicales sí se podían deducir los de la Revolución y la emancipación humana. En suma, aunque no es del todo cierto que como ellos decían, “la escuela de Raynal, de Voltaire, de Jean-Jacques, de Diderot (...) es una de rebelión, de insubordinación, de anarquía” (McMahon, 2001, p. 42), sí es verdad que del pensamiento ilustrado más radical podían extraerse conclusiones que llevarían a la rebelión y la insubordinación. Esto es algo que ya había visto Tocqueville cuando señalaba que los ilustrados mantenían nociones que en principio eran incompatibles con la base de su sociedad (Tocqueville, 2011, p. 128). Si Kant y Diderot justificaban la

esclavitud, por tanto, es más o menos irrelevante para los contrailustrados, en tanto algunos de los principios de emancipación que ambos filósofos sostenían ponían en peligro al Antiguo Régimen.

Los polemistas contrailustrados del XVIII funcionan entonces como una suerte de precursores del reaccionarismo, es decir, de la crítica religiosa del mundo moderno. Condenaron la Ilustración por soberbia y por querer suplantar Dios y la religión con la razón humana. Podríamos considerarlos como cercanos al pensamiento de Gómez Dávila, aunque carecieran de su finura. La tradición contrailustrada del XVIII, en todo caso, creyó que sus miedos se confirmaban con la Revolución. Para los contrarrevolucionarios, todo lo malo en la Revolución francesa fue producto de la ideología que la acompañaba, no de circunstancias fortuitas. De la soberanía del pueblo, de los derechos humanos, de la Razón, en fin, sólo podía venir el caos, la anarquía y la muerte. Esto produjo una nueva serie de pensadores contrailustrados que ya podemos llamar con más claridad reaccionarios. Entre ellos, el más importante de todos fue Joseph de Maistre. Vale la pena, entonces, mostrar su relación con el pensamiento de Gómez Dávila.

Después de 1789, de Maistre dedicó prácticamente toda su vida intelectual a la crítica radical de la Ilustración, la democracia y la Revolución francesa. Razonador implacable desde principios primeros y utilizador de la historia como herramienta fundamental para la comprensión de lo político, su pensamiento ha resultado tremendamente influyente en la sociología francesa y en la derecha alemana (Schmitt, etc.). Tal vez una de las características definitorias de su pensamiento sea el de interpretar la política desde una perspectiva religiosa. De hecho, el título de una de sus obras más importantes, *Consideraciones sobre Francia*, originalmente iba a tener el título de *Consideraciones religiosas sobre Francia*.

No es de extrañar, por lo tanto, que las primeras líneas de ese libro comiencen con una meditación sobre la Providencia y su papel en las revoluciones (De Maistre, 2003, p. 3). De Maistre quiere mostrar que la Revolución francesa es básicamente un castigo divino por la impiedad de los franceses. Pero en el resto de su obra también quiere mostrar que todo viene de Dios: la soberanía política, las constituciones, el lenguaje. De aquí se desprende uno de los aspectos centrales del pensamiento reaccionario francés y que también aparece en Gómez Dávila: el universo es básicamente una creación divina,

así que la cuestión de la relación del hombre con el Ser Supremo es central para entenderlo todo.

Para el reaccionario francés, todo poder legítimo necesita de Dios. No solo lo pensaba De Maistre. Otro ilustre contrarrevolucionario, De Bonald, sostenía que no puede haber un contrato antes de la sociedad, porque todo contrato presume ya la existencia de hombres que se entienden y comparten una vida en común, i.e., una sociedad. No es posible fundar el poder político en el contrato porque este siempre se ejerce desde arriba, no entre iguales. En consecuencia, el poder siempre emana de algo superior: finalmente, de Dios. La divinidad, en efecto, es la autoridad suprema. Todo poder tiene que venir de ella. De ahí De Bonald concluye que toda autoridad es de origen religioso y que no puede haber sociedad sin religión (Koyré, 1946, p. 60)

De Maistre tiene una idea más refinada que concluye algo similar. En su *Estudio sobre la soberanía* argumenta que la soberanía viene tanto de los seres humanos como de Dios. Señala que la soberanía depende del consentimiento, pues si la gente decidiera no obedecer al soberano, su soberanía desaparecería. Pero también dice que como todo viene de Dios, la soberanía en algún sentido último tiene su origen en Él. Por eso, al final está de acuerdo en lo esencial con De Bonald: la política es imposible sin la religión (De Maistre, 2018). Un pueblo no puede tener una constitución o un soberano sin lo divino, pues de acuerdo con De Maistre la razón es incapaz de crear ella sola los fundamentos de la vida política de un pueblo. La obediencia a la autoridad, por ejemplo, no se debe a motivos racionales: las gentes “se someten a la soberanía porque sienten que tiene algo sagrado que no pueden ni crear ni destruir” (De Maistre, 2018).

El reaccionario cree que la anterior es una situación insuperable: el hombre simplemente no puede trascender su irracionalidad. La historia, nos dice De Maistre, está de su parte. Todos los regímenes exitosos se han constituido con esas características: los sujetos siempre consideran que la soberanía tiene algo sagrado y verdadero que no pueden crear ni destruir, i.e., que viene de arriba. El ilustrado puede señalar el mismo hecho y condenarlo: cree que, aunque en el pasado todo haya funcionado así, el hombre puede superar la condición de irracionalidad y volverse un sujeto autónomo, racional y libre. Aquí la resignación a la derrota de los reaccionarios adquiere un nuevo significado: no solamente se resignan a que el Antiguo Régimen o la Edad Media nunca volverán, sino que también se resignan a aceptar la trágica situación

del hombre: la Ilustración tampoco va a triunfar sobre las fuerzas irracionales del hombre.

Esta visión religiosa del mundo se ve acompañada de un pesimismo antropológico que resalta los aspectos positivos de la irracionalidad. Verbigracia, las que en opinión de De Maistre eran las mejores instituciones humanas no respondían necesariamente a la racionalidad: no hay nada más irracional que una monarquía hereditaria (De Maistre, 2018). El linaje no es una credencial válida desde un punto de vista ilustrado: hasta los reyes más virtuosos tienen hijos viciosos e ineptos. Por lo tanto, lo lógico sería tener un sistema de gobierno donde el rey sea siempre elegido entre los mejores. De Maistre observa, sin embargo, que mientras Francia ha tenido una estable monarquía hereditaria con reyes más o menos eficientes y capaces, Polonia, en cambio, con su monarquía electiva ha sufrido constante anarquía y turbulencia (De Maistre, 2018). La institución irracional de la monarquía hereditaria, por tanto, resulta mejor.

Según la lógica anterior, no solamente el hombre vive mejor en la irracionalidad, sino que las instituciones racionales pueden tener efectos muy negativos. Uno de los peores es la inestabilidad política. El discurso ilustrado pretende, en cambio, que la razón sea el juez y la fuente del comportamiento humano. De Maistre sostiene que eso es muy peligroso, porque la razón es incapaz de construir nada. En el pensamiento reaccionario, la razón solo deconstruye, deshace, pero no es capaz de construir instituciones estables. Solo vigorosos prejuicios son capaces de mantener unida a una comunidad política. Como explica Berlin, para De Maistre el peor fundamento de una sociedad es la razón pura, porque todo lo que se argumente hoy puede ser contra argumentado mañana. No hay nada más precario que la razón para fundar una sociedad (Berlin, 2005, p. 8).

La consecuencia natural de esta argumentación es que el gobierno de los hombres debe estar blindado en su centro contra los ataques de la razón. La obediencia a la autoridad solo se sostiene basándose en la irracionalidad humana. Por lo tanto, la idea de que la legislación racional, la libertad y la educación podían perfeccionar al hombre y su gobierno era extremadamente peligrosa. Los reaccionarios vieron vindicadas sus críticas cuando empezó el Régimen del Terror y los intentos de crear una nueva religión que reemplazara al cristianismo: ni siquiera los ilustrados pudieron crear un gobierno puramente racional. Tuvieron que recurrir a la religión para crear una nueva sociedad.

De Maistre también quiere mostrar que los objetivos del hombre no son los que la filosofía ilustrada del XVIII le adjudicó: la libertad y la felicidad. En su opinión, si se estudia la historia del hombre, es fácil ver que los hombres desean seguridad, estabilidad, autoridad y obediencia (Berlin, 2005, p. 9). Al mismo tiempo, y anticipándose al *todestrieb* del psicoanálisis, De Maistre sostuvo que los seres humanos también buscan la inmolación colectiva. Si se le da a la gente un altar en el cual sacrificarse, irá corriendo a hacerlo (Berlin, 2005, p. 10). Los hombres, por tanto, tienen deseos contradictorios: seguridad y sacrificio. La civilización solo es posible si se privilegia a la primera. De Maistre concluye que solo un gobierno autoritario y tradicionalista puede redirigir las ansias de sacrificio hacia fines que no destruyan a la comunidad política misma.

De lo anterior es fácil deducir que el deseo de los reaccionarios como De Maistre es regresar al *statu quo ante* de la Revolución. En efecto, si el Antiguo Régimen es políticamente realista, es decir, si el Antiguo Régimen es el único que puede controlar las ansias de autoinmolación, mientras los gobiernos inspirados en la Ilustración sirven en cambio a la muerte y el terror, la dirección que debería tomarse es clara. Con razón Marx, en el *Manifiesto Comunista*, asume que el “reaccionario” siempre quiere volver:

Las clases medias, pequeños fabricantes, tenderos, artesanos, campesinos, combaten a la burguesía porque es una amenaza para su existencia como clases medias. No son, pues, revolucionarias, sino conservadoras; en todo caso son reaccionarias: piden que la Historia retroceda (Marx, 2015, p. 44).

No obstante, la tendencia reaccionaria a idealizar el pasado no significa que en realidad quisiera devolver la rueda de la historia. Ya Isaiah Berlin señalaba que Joseph de Maistre sabía que era imposible que la historia retrocediera. Nos cuenta que el pensador saboyano pensaba que la revolución era irrevocable: tratar de volver al Antiguo Régimen era como intentar drenar un lago con botellas (Berlin, 2005, p. 2). El mismo Gómez Dávila también sostiene que el reaccionario no aspira a devolver la rueda de la historia (2014, p. 3). Reconoce, como De Maistre, que la Revolución es irrevocable, al menos en nuestro tiempo: en la modernidad han triunfado la técnica, la ciencia, el igualitarismo, la democracia, etc. Los conservadores pueden intentar limitar o retrasar su triunfo, pero la historia se dirige hacia esos ideales hoy (Gómez Dávila, 2014,

p. 4). Por eso, el reaccionario está derrotado de antemano. Sabe que no puede triunfar y por eso solo se limita a testimoniar su asco (Gómez Dávila, 1977a, p. 74).

Hemos podido identificar varias ideas o tendencias clave en De Maistre: crítica religiosa a la Ilustración y sus principios; desconfianza en la razón humana para organizar la sociedad; pesimismo antropológico; necesidad de la autoridad y la jerarquía para evitar la autoinmolación; tradicionalismo; resignación al triunfo de la revolución. Todas aquellas ideas aparecen de un modo u otro en Gómez Dávila. El colombiano procede a criticar religiosamente la modernidad, pues considera que la relación entre el hombre y Dios es central; desconfía de la razón humana como principio organizativo de la sociedad y, en cambio, prefiere la tradición; cree que el hombre totalmente libre corre el riesgo de envilecerse o de matarse, de manera que precisa de autoridad y prejuicios para mantenerse sano; finalmente, se resigna al triunfo de la modernidad. Todo esto se verá con toda claridad en el tercer capítulo. De Maistre resulta así extremadamente importante para entender el reaccionarismo del colombiano, aunque rara este vez lo mencione explícitamente. Este es un caso paradigmático de un pensamiento del que Gómez Dávila parte para comentar la realidad del mundo moderno.

Por supuesto, entre De Maistre y el colombiano también hay una larga línea de pensadores afines —por lo general seguidores de la filosofía del primero— durante todo el siglo XIX, como Donoso Cortés, Charles Péguy, León Bloy, etc. El colombiano comparte con todos ellos el mismo énfasis religioso, la misma inquebrantable convicción de que el mundo moderno es un error porque olvida el pecado original y las verdades de la Iglesia. Además, en todos aparece una admiración por la Edad Media. Como explica uno de los expertos en los pensadores anti modernos del XIX:

La Edad Media, y los siglos XII y XIII en particular, son considerados el gran periodo de la historia: el apogeo de la cristiandad, los tiempos de las catedrales, de los caballeros y de los reyes santos. Es lo contrario de la modernidad, el tiempo de un heroísmo revolucionado.

La época moderna es, en cambio, la caída. Deberíamos progresar hacia la redención, pero en cambio el mal aumenta. Se cree que el mal desapareció durante una parte del siglo XIX: para Victor Hugo disminuimos el mal tratando los

problemas sociales y psicológicos a través de la educación y la reducción de la pobreza, de los progresos del alienismo.

Pero los anti-modernos, y Bloy en especial, viendo que el mal no disminuye, más bien lo contrario, y que este ideal kantiano no se lleva a cabo, consideran que la modernidad es un desgarramiento en la historia, un momento de vacilación que reaviva un profundo malestar espiritual. Es este malestar el que hace que a menudo Bloy sea tan perspicaz cuando se trata de percibir lo negativo de la modernidad (Glaudes, 2017).

Pero en el mundo católico del XIX no solo fueron algunos pensadores independientes quienes impugnaron a la modernidad. La institución misma de la Iglesia se opuso a aspectos esenciales de nuestra época, justamente porque en muchos aspectos era incompatible con ella. Durante finales del Novecientos y principios del Veinte muchos intelectuales señalaron que Dios ya no podía ser más el sustento del orden simbólico. Los regímenes políticos se justificaban solo mediante el principio democrático y la ciencia únicamente mediante su utilidad para conseguir un mayor dominio del mundo. Esto inquietaba a quienes creían que Dios debía ser todavía la fuente del poder político y el objetivo final de toda ciencia, como también a quienes, como Gómez Dávila, creían que el orden simbólico se debía sustentar en lo divino.

El fin de Dios como principio del orden simbólico se tradujo en medidas políticas que iban más allá de la democratización. En Francia, por ejemplo, el gobierno republicano había tomado una postura anticlerical y redactó leyes como la de separación de Iglesia y Estado en 1905, que expropió las posesiones de la Iglesia y las pasó al Estado, frente a una gran resistencia de los sectores más clericales del país. Durante los años formativos de Gómez Dávila la tensión entre Estado e Iglesia en Francia se redujo, pero seguía siendo problemática. Esto no era exclusivo de ese país donde el colombiano vivía, sino de Europa occidental en general. En Italia, por ejemplo, la reunificación italiana había provocado una crisis muy difícil de superar entre la Iglesia y el Estado.

No era solo un asunto político. También era cultural. Desde el siglo XIX se ponía abiertamente en duda incluso el lugar de la Iglesia en el mundo civilizado. Chadwick señala en su monumental *Historia de los papas*, que hasta el siglo XVIII la opinión dominante había sido que la Iglesia era la base “de la cultura, el arte, la moralidad y la sociedad. Luego, los filósofos franceses, ‘inspirados por Inglaterra’, empezaron a

enseñar que la Iglesia había mantenido a la humanidad en el atraso y la oscuridad” (2002, p. 169). El cambio de opinión surgió de un cambio en la concepción misma de la civilización. Los hombres modernos ven la civilización “no como arte, moral, educación o la búsqueda de valores eternos, sino como velocidad de transporte, vastas corporaciones comerciales, el telégrafo y (sobre todo) libertad política” (Chadwick, 2002, p. 169). El último aspecto es muy importante, pues la autonomía política no podía alcanzarse si los Estados seguían sometidos a la tutela moral de la Iglesia. Por eso, en el Piedemonte se decía que “la civilización moderna significaba la disolución de los monasterios, la institución del matrimonio civil y la destrucción de la influencia social de la Iglesia” (Chadwick, 2002, p. 174). Naturalmente, la Iglesia vio su lugar en el mundo gravemente amenazado.

El catolicismo también reaccionó, aunque no de la manera directa que uno esperaría. El influyente comité creado por el papa Pío IX para redactar una famosísima condena de los errores modernos no se ponía de acuerdo en muchos puntos. Aparte de condenar la tolerancia religiosa universal, la idea de ‘una persona, un voto’ y el espíritu revolucionario, el comité no pudo llegar a coincidir en mucho más (Chadwick, 2002, p. 169). Posteriormente, el Papa consultó a varios obispos que estaban en Roma sobre el documento que se estaba redactando en contra de los errores de la civilización moderna. “Noventa y seis prefirieron no dar una opinión. Un tercio de los 159 obispos que respondieron estaban en contra del plan. (...) El obispo de Pittsburgh tenía preocupaciones sobre el ataque a la democracia, porque el efecto era el de una crítica dura a la constitución americana” (Chadwick, 2002, p. 170).

Los obispos que se oponían al documento que preparaba el Papa y que más tarde se convertiría en el *Syllabus*, no necesariamente apoyaban los aspectos del mundo moderno que se condenaban, sino que preferían que la Iglesia adoptara una actitud más prudente y menos riesgosa frente al futuro de la Iglesia. Temían que, como el primer ministro de Bélgica decía en una carta al Papa: “¿Iba a condenar la Iglesia la libertad? Si lo hacía se condenaba al declive (...) Una encíclica que condenara la libertad de conciencia (...) causaría que la Iglesia perdiese el mundo en el que vivía” (Chadwick, 2002, p. 174).

No obstante, Pío IX se sentía lo suficientemente amenazado por el mundo moderno como para desoír los llamados a la prudencia y en 1864 publicó la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* de errores condenados. El *Syllabus Errorum* está compuesto por 80

proposiciones condenadas por la Iglesia católica, divididas a su vez en diez secciones. *Grosso modo*, puede decirse que la Iglesia condena las ideas según las cuales la razón humana, la filosofía, la política, la libertad humana, el derecho y la educación son independientes de la autoridad de la Iglesia y de Dios. Todas ideas que Gómez Dávila también criticaría, aunque con ciertas diferencias. En efecto, lo que más inquieta al colombiano es la idea de que los seres humanos son independientes de Dios. Mucho de lo que los errores condenaban era innecesario condenarlo en cuanto la Iglesia siempre lo había condenado. Por ejemplo, el ateísmo, el panteísmo, o la idea de que Jesús nunca existió (Chadwick, 2002, p. 176). Pero los ataques a la democracia, a las libertades de prensa y de opinión, y, sobre todo, la idea de que el Papa no podía reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna abrieron un abismo entre la Iglesia y los sectores más modernos de Europa. En consecuencia, los católicos exigieron explicaciones. “La curia explicó que aceptaba la libertad de conciencia como se practicaba en las constituciones belgas o francesas, pero mantenía que, en términos absolutos, la libertad de conciencia es un mal” (Chadwick, 2002, p. 176) . Algunos obispos como Dupanloup intentaron matizar más las afirmaciones del *Syllabus*, pero el daño frente a la opinión pública de los países más modernos estaba hecho.

Los más conservadores dentro de la Iglesia aprovecharon el ímpetu dado por el *Syllabus* para desarrollar sus propias polémicas contra el mundo moderno. Como dice Romero, “los ultramontanos salieron ardientemente a la palestra y desplegaron una abundante argumentación en favor de su causa; recogía una vieja tradición de la iglesia pero hacía tiempo que no aparecía con tan marcada intolerancia” (1978, p. XXIII). Luis Veuillot, por ejemplo, escribió *L'Illusion libérale*, en el que defendía las tesis del *Syllabus* desde una perspectiva ultramontana, i.e., desde una perspectiva que afirma la supremacía papal, la ausencia de libertad religiosa, el poder eclesial en asuntos de Estado, etc.

Durante los años formativos de Gómez Dávila, empero, hubo varios intentos de acomodarse al mundo moderno. Pío XI, papa entre 1922 y 1939, quiso humanizar el capitalismo y amistarse con la democracia, al tiempo que mantuvo una rígida ortodoxa teológica. Eso representó una cierta moderación frente al *Syllabus* de Pío IX, en tanto éste último no pretendía tolerar los principios básicos de la democracia liberal. Esta polémica sobre la naturaleza de la Iglesia en el mundo moderno se prolongó durante la segunda mitad del siglo XX, justo en el momento en el que Gómez Dávila escribe. El

Concilio Vaticano II fue motivado en parte por ella. Precisamente por eso, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, producto del concilio, está enfocada en los problemas del mundo moderno. Parte del espíritu conciliar consistió en una apertura dialogante con este. Eso es justo lo que molestó a Gómez Dávila: en vez de representar una oposición radical a los principios básicos del mundo moderno, la Iglesia decidió dialogar con ellos. De tal manera, el triunfo del mundo moderno se vislumbró más absoluto aun, puesto que su opositora tradicional intentaba al menos pactar, dialogar, abrirse a él.

La Iglesia que ya no le da la espalda a la modernidad inquieta mucho al pensador colombiano. Justamente por eso en los *Escolios* se mostraría como un crítico feroz de ella. Fustigaría tanto a los católicos progresistas como a la teología modernizante que, al menos en su opinión, está más concentrada en complacer al hombre que a Dios. De tal manera, aunque la Iglesia se haya mostrado cerrada al mundo moderno poco antes del nacimiento del autor y durante su juventud, ya en la época en la que escribió mostró signos claros de apertura o al menos de diálogo. Esto provocó una mayor adherencia de Gómez Dávila al tradicionalismo católico, en el sentido de que la tradición le parecía la única manera de conservar el mensaje auténticamente religioso de la Iglesia, frente al supuesto énfasis antropológico de los movimientos modernos dentro de ella.

CAPÍTULO 5. EL ROMANTICISMO COMO REACCIÓN CONTRA EL MUNDO MODERNO

Diversos estudiosos de la obra de Nicolás Gómez Dávila han identificado su cercanía con el movimiento romántico. Encontramos, por ejemplo, en los trabajos de Francia Elena Goneaga (2007) y Till Kinzel (2007), un llamado de atención sobre la influencia del romanticismo en el pensador colombiano. La primera sugiere la idea de que Gómez Dávila podría ser clasificado o entendido como un romántico escéptico (Goenaga, 2007, p. 25), aunque sin desarrollar sistemáticamente la tesis. El segundo sugiere también ciertas conexiones entre el reaccionarismo de Gómez Dávila y sus abiertas simpatías por el romanticismo, especialmente el alemán (Kinzel, 2007, p. 31).

Sin embargo, ninguno de ellos ha analizado con mayor sistematicidad la pregunta de si es posible categorizar a Gómez Dávila como un pensador romántico; ninguno tampoco ha dado una explicación lo suficientemente detallada de lo que el romanticismo significa en la obra del bogotano, ni en la amplia literatura especializada. La causa es sencilla: esos problemas no estaban dentro de sus objetivos principales. Por eso solo los tocaban de manera tangencial. Este capítulo, en cambio, sí quiere abordar explícita y sistemáticamente la cuestión de si Gómez Dávila es un romántico según su propio entendimiento del término y según lo que podemos encontrar en parte de la literatura académica reciente. Esto es fundamental para entender la relación entre el romanticismo y el pensamiento gomezdaviliano. Aquí, por supuesto, nace una pregunta importante: ¿por qué es importante entender el romanticismo de Gómez Dávila en el contexto de su crítica a la modernidad? Básicamente porque una parte de su crítica es romántica. El colombiano no solo condena al mundo moderno por alejarse de Dios desde una perspectiva puramente católica. Ese alejamiento de lo divino también lo critica desde un romanticismo que, como se verá aquí, podría caracterizarse como resignado.

Lo primero que ha de decirse es que la palabra ‘romanticismo’ ha sido explicada, criticada y definida desde casi todas las perspectivas teóricas posibles. Hay un número casi indefinido de visiones incompatibles acerca de lo que significa. En su famoso artículo de 1941, O. Lovejoy afirmó que el término no se refería a nada. Su argumento principal consiste en mostrar que hay tres grupos que se han llamado “románticos”: la escuela de Wharton, el círculo de Jena alrededor de los Schlegel y el grupo de uno,

Chateaubriand. Pero no encuentra ningún denominador común, ninguna esencia que compartan los tres. De tal manera, el término se refiere a entidades totalmente dispares. Con semejante etiqueta tan problemática, quien quiera clasificar a un autor mediante ella se enfrenta a un reto (Lovejoy, 1841, p. 257).

La respuesta de Wellek propone tres rasgos que comparten los románticos: “Imaginación para la visión de la poesía, naturaleza para la visión del mundo y el símbolo y el mito para el estilo poético (Wellek, 1949, p. 148). El problema es que el autor mismo encuentra incómodas excepciones de su propia regla —como Byron— que limitan la utilidad de su tesis. Michael Ferber (2005) ha propuesto recientemente una aproximación wittgenstania al problema del romanticismo: en vez de buscar una definición esencial, es mejor buscar los rasgos familiares que los románticos comparten. Así pues, sería preciso verlos como miembros diferentes de una familia, es decir: cada uno de ellos comparte características con cada uno de los miembros del grupo, pero no necesariamente comparte todas sus características con cada uno de los miembros. En ese orden de ideas, Ferber propone la siguiente lista de características románticas:

- Imaginación para la visión de la poesía
- Naturaleza para la visión del mundo
- El símbolo y el mito para el estilo poético
- “Súper naturalismo natural” o quizá “religión dividida”
- Un profundo cambio, no primariamente en la creencia, sino en la proyección espacial de la realidad
- Internalización de la aventura romántica
- La conversión de la literatura en liricismo
- El fragmento como una forma privilegiada
- El desdén por la ciencia newtoniana y por el utilitarismo
- La historia o el desarrollo como un marco de referencia para la biología, sociología y la ley, etc.

Temas: la singularidad de la niñez; la dignidad de los primitivos, los solitarios, los nobles salvajes, los poetas exiliados; la noche como el lugar para la más profunda verdad imaginativa; el incesto como ideal; las ruinas, especialmente de noche, etc. (Ferber, 2005)

Esta idea de un romanticismo desde la perspectiva de rasgos familiares evita los problemas inherentes en la búsqueda de esencias puras, pero al mismo tiempo subraya contradicciones dentro del movimiento. En efecto, en vez de mostrar al romanticismo como si todos sus miembros estuviesen de acuerdo en lo esencial, muestra un movimiento henchido de paradojas, de contradicciones, de rivalidades ideológicas. Encontramos romanticismos nacionalistas y cosmopolitas, reaccionarios y revolucionarios, por ejemplo, que, empero, comparten el uso de símbolos y mitos, el desdén por el utilitarismo, etc.

Sin duda, Gómez Dávila comparte varios elementos de esa lista. Privilegia el fragmento, desdeña el utilitarismo, alaba a los solitarios, tiene una prosa lírica, etc. Pero estos elementos quizá no sean suficientes para entender el romanticismo de Gómez Dávila. Aquí queremos, al menos en principio, hacer un ejercicio hermenéutico a partir de lo que el autor mismo piensa sobre el movimiento. Es decir, en vez de utilizar *exclusivamente* una definición exterior al autor y ver si él mismo encaja en ella, aquí se quiere partir de los mismos pensamientos de Gómez Dávila sobre el romanticismo, para luego sí complementarlos brevemente con los de Löwy y Sayre (2001) y ver en qué sentido puede decirse que el bogotano era un romántico. Estos dos autores son particularmente relevantes porque su tesis sobre el romanticismo expande, sin contradecir fundamentalmente, lo que el colombiano dice sobre el movimiento. De tal manera, con su ayuda podremos ver el romanticismo del colombiano.

La hipótesis de esta sección es que Gómez Dávila es, en efecto, un romántico, en tanto comparte prácticamente todas las características de su propia definición. También se apuesta por la idea de que el bogotano era un romántico resignado, es decir, un romántico que no se proponía restaurar el pasado cuya pérdida se lamentaba, sino que se resignaba al mundo moderno tal y como es, aunque sea con la esperanza de un mañana más brillante. Lo anterior no quiere decir que Gómez Dávila se enmarque exclusivamente dentro de la categoría de romanticismo, sino que ella explica e ilumina bien rasgos generales de su pensamiento.

5.1. La desacralización del mundo: los dioses han huido

Nicolás Gómez Dávila tenía su propia interpretación del romanticismo. Aunque problemática, como todas las que hay, nos permite evaluar su pertenencia al movimiento bajo sus propios términos. En los *Escolios* nos dice que

Si equivocadamente suponemos que el siglo xviii entregó al xix un cristianismo intacto, la literatura de los siglos xix y xx parece movida por un ánimo satánico de agresión contra Dios. Pero el rumbo de la agresión varía si corregimos nuestra errónea premisa.

El telón de fondo de la literatura moderna es una cristiandad moribunda. La secularización del mundo culmina con la generación que precede a la primera generación romántica. La literatura moderna no es, así, una insurrección contra el cristianismo, sino contra los que usurparon su heredad.

Para una visión histórica rectificadora, la afirmación más fugaz de un valor autónomo, como la rebeldía más blasfematoria en nombre de un valor cualquiera, inician un proceso de apologética existencial.

Desde el romanticismo la literatura no es post-cristiana, sino pre-cristiana. Su punto de partida no es el cristianismo, sino su negación. Ni Blake, ni Hölderlin, ni Vigny, escriben contra el cristianismo, sino contra un mundo que la ausencia del cristianismo define.

Los grandes poetas modernos, de Goethe a Yeats, no son hijos de Prometeo, sino vástagos de las Sibilas proféticas (1977a, p. 363).

Veamos lo que dice Gómez Dávila con cuidado. En primer lugar, intenta corregir nuestra visión por medio de una interpretación históricamente correcta de la secularización. En efecto, para el colombiano esta culmina a finales del siglo XVIII. Por lo tanto, ese siglo no pudo entregarle al XIX un cristianismo intacto. El romanticismo no puede ser una insurrección contra el cristianismo precisamente porque éste ya había dejado de dominar la mentalidad europea. Y sin embargo, el romanticismo es un movimiento con un ánimo religioso y rebelde: ¿pero contra quién se rebela? Precisamente contra la huida de los dioses. Lo que inquieta y mueve al romanticismo es la secularización o desacralización. El mundo se ha vaciado de significado. ¿Qué se puede hacer en ese caso? Negar el principio de la modernidad. En efecto, cuando el romántico afirma la autonomía del valor está negando la soberanía del hombre, es decir,

está yendo en contra del principio básico de nuestra época. Si el hombre no es el creador de los valores, entonces el hombre no es dios. Para Gómez Dávila, entonces, el romanticismo sería reaccionario. Así lo dice en los *Escolios*: “Las tres grandes empresas reaccionarias de la historia moderna son: el humanismo italiano, el clasicismo francés, y el romanticismo alemán” (1977a, p. 304). Aunque no sea necesariamente cristiano, sí es un movimiento que reacciona contra nuestro fundamento.

Gómez Dávila es un romántico: no escribe contra el cristianismo sino contra un mundo que la ausencia de cristianismo define. En efecto, el punto de partida de la crítica del bogotano al mundo moderno es que hemos expulsado a Dios para erigirnos como centro del universo. Por eso el mundo se ha secularizado y desacralizado. De ahí que “los grandes escritores, desde el romanticismo, son prisioneros que sacuden frenéticamente los barrotes de la jaula en que se convirtió el mundo sin Dios” (Gómez Dávila, 1977a, p. 248). Aunque Gómez Dávila reacciona contra la secularización o desencantamiento del mundo que el romanticismo denuncia, no pretende que la sociedad moderna se convierta en un jardín encantado, es decir, no pretende reencantar el mundo actual: quiere su destrucción para que otra vez puedan florecer los jardines donde habitaban los dioses. Por eso dice que “izquierdistas y derechistas meramente se disputan la posesión de la sociedad industrial. El reaccionario anhela su muerte” (Gómez Dávila, 2001, p. 169). Sin embargo, a nivel personal Gómez Dávila pretende mantener su pequeño jardín encantado. Su creencia en Dios hace que su mundo subjetivo todavía mantenga los aspectos sublimes que el mundo actual rechaza. Por eso nos confiesa que “Dios no es sólo la substancia de lo que espero, sino la substancia de lo que vivo” (1977, p. 68). En otras palabras, la substancia de lo que vive todavía está atravesada por las sombras sagradas que daban vida a los viejos jardines encantados.

5.2 Los valores del pasado como medio de re-encantar la vida propia

Otras épocas, en cambio, gozaban de la plenitud que la presencia de los dioses le daban. Aquí pasamos a uno de los elementos más notorios del romanticismo: su rescate del pasado. Si el romántico nos señala el valor de la Edad Media, del paganismo antiguo, e incluso la vida primitiva, es justamente porque en el pasado habitaban los dioses y, por tanto, allí se realizaban los elevados valores que hoy hemos olvidado. En el pasado se proyecta todo el valor que nuestra sociedad ha perdido. Nuestra época

racionalizada y mecanizada carece de algo importante. Un ejemplo de este sentir en la obra del colombiano es el siguiente: “nadie puede cantar la agronomía moderna en unas nuevas Geórgicas” (Gómez Dávila, 1977a, p. 243). El romanticismo sería un remedio para esta situación. Por eso “Romanticismo, historismo, estetismo, no son fiebres sino remedios” (1977a, p. 241).

El rescate de la Edad Media aparece con claridad en Gómez Dávila. En varios fragmentos nos habla de la nobleza del románico, de las virtudes del feudalismo y de las maravillas del Sacro Imperio, esa última idea política de Occidente. Por ejemplo, nos dice que “el feudalismo se fundó sobre sentimientos nobles: lealtad, protección, servicio. / Los demás sistemas políticos se fundan sobre sentimientos viles: egoísmo, codicia, envidia, cobardía” (1977b, p. 86). Incluso llegaría a decir que los siglos dorados de Occidente transcurrieron entre Constantino y Dante. En efecto, para el colombiano allí los hombres sí vivieron mediante valores y principios divinos. La defensa del paganismo también tiene su lugar en la obra del colombiano. De hecho, Gómez Dávila se definía como un pagano que cree en Cristo. Nuestro filósofo cree en los pequeños dioses que se manifiestan en el temblor de las ramas (aunque también cree que en las ciudades somos incapaces de verlos: pertenecen exclusivamente al mundo rural); al mismo tiempo, sin embargo, está convencido de las verdades del cristianismo: justo por eso señala que cree en Cristo. Esa revalorización del paganismo es típicamente romántica.

5.3. Impugnación del capitalismo: crítica de la racionalización y la técnica

La huida romántica a otras épocas surge de la insatisfacción que el romántico siente con la suya. Como dice el colombiano, “el romanticismo expresa el anhelo de no estar aquí: aquí en este sitio, aquí en este siglo, aquí en este mundo” (1977a, p. 318). Uno no quiere estar en un sitio donde siente que los valores más elevados se han perdido. Gómez Dávila participa plenamente de ese espíritu romántico. A lo largo de su obra nos deja claro que el siglo XX le parece repugnante. Quisiera no estar allí. Ni siquiera los progresos y riquezas del capitalismo le parecen convincentes. Por ejemplo, nos dice que

El capitalismo engendra una civilización industrial, urbana y gregaria; (...) aquí aparece un hombre separado de la esencial rutina de las cosas, incapaz de hallar en

su trabajo una posibilidad de perfección y una exigencia de razón, entregado al sólo deseo de su comodidad, siempre listo a la más vil exégesis para evitarse, con el horror de encontrar algo noble, el inquietante anhelo de imitarlo, abandonado en fin a todos los demonios de las inspiraciones colectivas (2002, pp. 62-63).

Precisamente por eso su ideal es otro. Se trata de una “sociedad semejante a la sociedad que existió en los trechos pacíficos de la vieja sociedad europea, de la Alteuropa, antes de la catástrofe demográfica, industrial y democrática” (Gómez Dávila, 1992, p. 152). Gómez Dávila nos revela aquí que la industrialización le parece una catástrofe. También nos dice repetidamente que el capitalismo le parece una abominación. Pero el problema de ambos elementos no es un asunto principalmente económico: para Gómez Dávila es más bien existencial. En *Notas* nos dice que justo cuando las industrias modernas son capaces de hacer florecer los desiertos, cuando se aproxima el cumplimiento de antiguas esperanzas, el hombre no sabe qué hacer con su vida. Así lo escribe:

El nuevo ambiente cósmico en que la inteligencia técnica está instalando al hombre se revela, poco a poco, como un yermo paisaje vacío donde el hombre pierde toda razón de vivir.

Podemos comparar la humanidad de ayer a un hombre en una barca, perdido sin brújula ni remos en un mar sin orillas. Sin duda no sabe adonde ir, ni podría si lo supiera, pero las corrientes lo arrastran, los vientos lo empujan, y algún día llegará al arrecife que lo hará naufragar o a alguna isla que flota como una canasta de flores en las olas.

Pero si, en ese mismo mar sin orillas, imaginamos un buque, también sin brújula pero milagrosamente libre de la acción de las corrientes y de la fuerza de los vientos, con un motor que lo mueve en dirección cualquiera, no es difícil comprender la desesperación de sus pasajeros, que todos los puntos del horizonte solicitan, llaman y seducen igualmente, pero que no saben cómo optar, y temen entregarse tan sólo a un girar monótono alrededor de un mismo punto, o tal vez, creyendo avanzar, a una irónica inmovilidad perpetua, de la que los hace capaces la absoluta libertad del buque y su absoluta movilidad (Gómez Dávila, 2003, p. 286) .

Y no es solo que no sabemos a dónde llegar. El mundo mismo ha sido transformado por la técnica y el capitalismo. Las cualidades de las cosas importan menos que las cantidades mismas. Todo está cuantificado. Esto se debe a que la lógica de los libros de cuentas se expandió a toda la sociedad. Por eso, “el ethos del capitalismo industrial moderno es el *Rechenhaftigkeit*, el espíritu del cálculo racional” (Löwy et al, p. 2001, p. 35). Sin embargo, Gómez Dávila no critica tanto la cuantificación del mundo, sino su predominio, su absoluto reino. Es decir, lo que le molesta es que *todo* esté cuantificado. El espíritu burgués le parece legítimo, siempre y cuando no se expanda ilegítimamente. Prefiere la pequeña y civilizada burguesía medieval a la moderna, puesto que esta última se hipertrofió:

La burguesía, en el marco feudal, se localiza en pequeños centros urbanos donde se estructura y se civiliza. Al romperse el marco, la burguesía se expande sobre la sociedad entera, inventa el estado nacional, la técnica racionalista, la urbe multitudinaria y anónima, la sociedad industrial, la masificación del hombre y, en fin, el proceso oscilatorio entre el despotismo de la plebe y el despotismo del experto (Gómez Dávila, 2001, p. 170).

En todo caso, la cuantificación del mundo tiene como resultado el declive de los valores sociales y religiosos, además de la imaginación y el espíritu novelesco: ahora todo se ha uniformado bajo los lentes de la racionalidad (Löwy et al, p. 2001, p. 35). Gómez Dávila insiste en que “el moderno llama realidad lo que aprehende una percepción intencionalmente limitada a captar los rasgos manipulables de las cosas” (1977, p 81). Ya no sabemos ver en lo real nada con imaginación: solo queda el duro cálculo utilitario. En contraposición a ese vivir capitalista y cuantificado, Gómez Dávila coincidía con Adam Müller y otras figuras del romanticismo cuando defendía la propiedad feudal como representante de una forma cualitativa de vida. Solo allí el hombre no aspiraba a una mera acumulación de objetos, a una optimización de la producción, sino al valor, a encarnar un valor.

El capitalismo también está conectado con la mecanización del mundo. Por eso, el romántico es hostil a lo mecánico y artificial (Löwy y Sayre, 2001, p. 37). Aquí también Gómez Dávila es romántico. Por ejemplo, cuando dice que “la diferencia entre “orgánico” y “mecánico”, en los hechos sociales es moral: lo “orgánico” resulta de

innúmeros actos humildes; lo "mecánico" resulta de un acto decisorio de soberbia" (Gómez Dávila 1992, p. 14) está subrayando su amor romántico por lo orgánico. A lo largo de su obra nos dice que prefiere lo que la historia construye orgánicamente, es decir, sin la dirección única de un solo hombre. En parte su insatisfacción con el mundo moderno es su tendencia a dirigirlo todo a partir de un plan racional. Ni el capitalismo más libre se libra de esto, pues las empresas mismas deben actuar de modo mecánico la vasta mayoría del tiempo para sobrevivir en el mercado. Los mismos seres humanos, como bien lo vio Weber, deben organizar su vida de un modo racional para que el capitalismo se reproduzca.

Los románticos criticaban el predominio de la racionalidad instrumental del capitalismo, es decir, de una racionalidad que no tiene en cuenta los valores más elevados: solo nos dice cómo optimizar nuestra manera de actuar (Löwy y Sayre, 2001, p. 40). En la obra de Gómez Dávila encontramos insistentemente la idea de que la sociedad no se debería organizar de acuerdo a la ceguera propia de la racionalidad instrumental, sino que ella misma debería organizarse en torno a los valores, o mediante lo que Weber llamaba una racionalidad substantiva. De otro modo, la racionalidad olvida preceptos básicos de la civilización que le dan orden y humanidad. Por eso Gómez Dávila escribe con sorna sobre la racionalidad instrumental: "¿hasta cuándo tolerará el racionalismo que la humanidad queme sus cadáveres, en lugar de consumirlos?" (Gómez Dávila, 1977b, p. 214).

El historismo fue una de las armas que los románticos utilizaron contra la razón instrumental del capitalismo. En otras palabras, los románticos redescubren y rehabilitan la Historia para señalar el carácter histórico de la razón ilustrada que se pretende universal y ahistórica. La escuela histórica alemana (Savigny, Hugo), la historiografía conservadora (von Ranke, Droysen) y el historismo en las ciencias sociales (Dilthey, Simmel) son manifestaciones de esta tendencia (Löwy y Sayre, 2001, p. 40). Gómez Dávila también es un historicista de esta tendencia. Por esa razón, Mauricio Galindo señala que:

La visión de la historia de Gómez Dávila está emparentada con las corrientes historicistas⁹ alemanas que tuvieron su origen en el siglo XIX, y cuyos principales representantes fueron Ranke, Droysen y, años más tarde, Meinecke. Muy de cerca con los planteamientos de Ranke, Gómez Dávila distingue entre conocimiento histórico y conocimiento filosófico, arguyendo que mientras en el último la realidad es reducida a un sistema que sacrifica las particularidades de una situación concreta, en el segundo se llega a la comprensión global gracias a la atención dada a lo particular (Galindo, 2000, p. 22).

El historismo en su versión más radical es particularmente problemático para Gómez Dávila, porque éste nos señala que “todo pensamiento es esencialmente histórico y los filósofos no pueden, por tanto, obtener la verdad en su sentido tradicional. Los pensadores informados por el entendimiento histórico no podrían, obviamente, seguir buscando la verdad, esto es, filosofando, como antes” (Zuckert, 1996, p. 104). La filosofía en el sentido clásico, por tanto, es imposible. No hay posibilidad de que encontremos una verdad ahistórica y eterna. Y esto es algo que un católico tendría que negar: hay una verdad en la historia, i.e., Dios encarnado. ¿Cómo reconciliar entonces el historicismo con Gómez Dávila? Lo que Gómez Dávila niega es que esa verdad se encuentre de manera objetiva y pura. Nuestra condición concreta es determinante para interpretar la verdad, aunque la verdad sea Dios. Este problema se verá con más claridad en el capítulo séptimo.

Finalmente, los románticos criticaban la disolución de los vínculos sociales de las sociedades orgánicas. Los analistas más agudos de la modernidad, románticos o no, han visto que el capitalismo jugó un papel fundamental en esto. Esta disolución es algo que para un romántico resulta inaceptable (Löwy y Sayre, 2001, p. 42). Por eso Gómez Dávila dice que “donde desaparece hasta el vestigio de nexos feudales, la creciente soledad social del individuo y su creciente desamparo lo funden pronto en masa totalitaria” (Gómez Dávila, 1992, p. 36). Para el colombiano, solo las sociedades donde el individuo pertenece a una jerarquía tradicional puede haber verdaderas comunidades orgánicas donde la vida humana florece. En la modernidad,

⁹ En este contexto, historicista significa lo mismo que historista.

desaparecidas estas sociedades, pero con el ansia de vivir en comunidad, el hombre siente la tentación de fundirse en masa totalitaria.

5.4. La resignación gomezdaviliana frente a nuestra época

La solución parcial que el romántico inventa para curar su insatisfacción con el presente capitalista, racionalizado, mecánico y desacralizado es tratar de revivir los valores del pasado que anhela. Y la única manera de rescatar el pasado es por medio de aquello que trasciende el tiempo: los valores. Por ejemplo, Gómez Dávila vivió en una bella casona en estilo Tudor. Casi todo en ella evocaba elementos del pasado distante. Estaba llena de antigüedades colombo-barrocas, mesas del Segundo Imperio, y un cierto aire de que todo se había congelado en el tiempo. No obstante, quizá el modo principal y definitivo mediante el cual Gómez Dávila escapaba de su propia época al pasado es por medio de lo que Volpi llamaba 'biblioterapia', puesto que como dice nuestro filósofo "la lectura es el único oasis que sobrevive en el desierto que avanza de la modernidad". Oscar Torres confirma ese juicio:

Y a decir verdad, en los últimos treinta años de su vida, la cárcel o celda monástica de este antiguo hombre de sociedad que frecuentaba los cocteles y jugaba polo (le haremos más honor si decimos "hombre de clase", en el mejor sentido evolutivo-etimológico de la palabra) era su biblioteca, que llenaba inmensos recintos de su propia casa, ubicada en una afluida esquina bogotana, en medio del tráfico y del fragor callejero, como un monumento prehistórico que la rutina parece condenar al olvido a pesar de su insular belleza (1995, p. 32).

En efecto, los libros le permitían vivir en tiempos menos inhóspitos a su sensibilidad. Por eso, como también decía Volpi, su legendaria biblioteca era:

Un tesoro inestimable del que emana el aura del viejo continente: 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 (2005, p. 59).

En efecto, más que por medio de la decoración de su casona, Gómez Dávila vivía en el pasado por medio de sus libros. Lo que no quiere decir, sin embargo, que solo viviese allí. Como él mismo nos dice, “no es emigrando a otras épocas como venceremos el mundo moderno. Es obligándolo a conocerse, para que la luz de la inteligencia lo consuma”. En ese sentido, el escapismo del colombiano solo fue parcial. No habría podido escribir sobre el mundo moderno si hubiese pasado sus días soñando exclusivamente entre los romances medievales y la Patrología griega. Tuvo que enfrentarse al mismo mundo moderno que detestaba, así fuese por medio de los libros.

Incluso habiendo dicho lo anterior, el romanticismo de Gómez Dávila podría llevarnos a pensar que el colombiano vivía inmerso en el pasado, que pasaba sus días enfermo de nostalgia. Es claro que en sus libros encontramos un pesimismo que se hermana con el sentimiento de pérdida, pero nos equivocaríamos si creemos que su reaccionarismo es pura nostalgia, un intento de devolver la rueda de la historia. El mismo filósofo colombiano nos dice de manera directa que:

El reaccionario no es el soñador nostálgico de pasados abolidos, sino el cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas (1995).

Esta misteriosa y poética sentencia necesita un comentario. Lo que el colombiano quiere decir es que lo que caracteriza al reaccionario no es la nostalgia, aunque pueda haberla, sino la búsqueda de lo divino. Justo por eso, la característica esencial de los reaccionarios no es tanto el rescate de lo medieval como la búsqueda de los valores eternos. Si el reaccionario admira valores del pasado es por su origen divino. El reaccionario es quien busca las huellas de los dioses en la historia: precisamente por eso tiene que mirar al pasado. De ahí que intente recrear esos valores en el presente. Dado que son eternos y divinos, pueden buscarse y gustarse hoy. ¿Pero quiere decir eso que Gómez Dávila quería devolver la rueda de la historia para volver a los valores feudales? La respuesta es definitivamente negativa, por varias razones. Para devolver la rueda de la historia hay que suponer que basta con nuestros actos libres para que ésta tome el rumbo que queremos. Según el colombiano, esta es la posición del liberal:

El progresista liberal exige que la historia se comporte de manera acorde con lo que su razón postula, puesto que la libertad la crea; y como su libertad también engendra las causas que defiende, ningún hecho puede primar sobre el derecho que la libertad establece (1995, p. 480).

Por lo tanto, no actuar es estulto; quien no moldea la historia según su razón libre se resigna bobamente a que otros hagan la historia por él. El hombre es capaz de forjar su destino, de torcer el cauce de los ríos para que desemboquen donde su voluntad lo indica. Pero esa no es una tesis que refleje la verdadera naturaleza de la historia para el colombiano. En su opinión,

La historia es una trabazón de libertades endurecidas en procesos dialécticos. Mientras más hondo sea el estrato donde brota el acto libre, más variadas son las zonas de actividad que el proceso determina, y mayor su duración. El acto superficial y periférico se agota en episodios biográficos, mientras que el acto central y profundo puede crear una época para una sociedad entera (1995, p. 480).

De tal manera, todo acto libre nos deja una serie de consecuencias necesarias. Estamos determinados por el pasado. Las épocas tienen finalidades que no son fáciles de alterar, sobre todo si sus causas pertenecen a estratos muy profundos. Eso es justamente lo que sucede hoy. El moderno ha tomado decisiones libres que nos llevan necesariamente, sea por el camino comunista o por el capitalista, a la plena realización del principio de la soberanía humana. Precisamente por eso Gómez Dávila se niega a actuar:

El reaccionario no se abstiene de actuar porque el riesgo lo espante, sino porque estima que actualmente las fuerzas sociales se vierten raudas hacia la meta que desdeña. Dentro del actual proceso, las fuerzas sociales han cavado su cauce en la roca, y nada torcerá su curso mientras no se desemboquen en el raso de una llanura incierta. La gesticulación de los naufragos solo hace fluir sus cuerpos paralelamente a distinta orilla (1995, p. 485).

No vale la pena actuar, entonces, si las metas que proponemos son radicalmente incompatibles con las que existen. Mientras la idea de la soberanía humana no se agote, es decir, mientras no desemboque en el raso de una llanura incierta, el reaccionario nada puede hacer. Además, el colombiano quiere alejarse de la mentalidad actual que cree tener la solución de todos los problemas. Por eso anota que “todo individuo piensa hoy que el mundo anda mal porque no lo escuchan” (1977a, p. 230) Gómez Dávila sabe, en cambio, que el mundo andaría mal incluso si lo escucharan. No tiene confianza en el hombre moderno, ni en las soluciones posibles. Gómez Dávila es un romántico resignado. Por lo demás, sacar al hombre de su soberbia es muy difícil. Solo el milagro de la Edad Media pudo hacer algo al respecto. Por eso, como ya se ha mencionado, Gómez Dávila decía que los siglos dorados de la historia transcurrieron entre Constantino y Dante.

CAPÍTULO 6. ERIC VOEGELIN COMO INTÉRPRETE DE LA MODERNIDAD: EL PRECEDENTE DE UNA CRÍTICA DE ÍNDOLE RELIGIOSA

Fuera del pensamiento católico, romántico y antimoderno, tal vez una de las influencias más grandes y obvias en Gómez Dávila es la obra de Eric Voegelin. La razón es que, como el colombiano, el pensador alemán hizo un gran esfuerzo por leer los movimientos políticos de la modernidad desde la perspectiva del análisis religioso. Justo por eso, en el catálogo de la biblioteca del colombiano encontramos las obras más importantes del alemán: *Politische ordnung und menschliche existenz*, *Order and history*, *Die politischen religionen*, y *Wissenschaft, politic und gnosis*. Voegelin fue uno de los que, poco antes de Gómez Dávila, más claramente identificó como gnósticos los movimientos políticos esenciales de la modernidad.

Por supuesto, Voegelin mismo no pretendía ser el primero en leer la política y las ideas haciendo énfasis en la religión, específicamente en el gnosticismo. Al principio de su *Science, Politics and Gnosticism*, por ejemplo, cita la obra de Ferdinand Cristian Baur *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, donde ese autor pone las ideas de Böhme, Schelling, Schelermacher y Hegel en el contexto del gnosticismo. También destaca como influencias la obra de Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der Deutschland Seele*, también conocida bajo el título de *Prometheus*; la obra de Albert Camus, *L'Homme Révolté*; la obra de Henri de Lubac *Drame de l'Humanisme Athée*; y la de Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Voegelin, 1997, p. 37).

En esta sección se quieren mostrar las ideas principales de Voegelin en el contexto de su diagnóstico de la modernidad. Eso nos dará una idea de su conexión con el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. Para conseguirlo, se mostrará cuáles son los propósitos de los pensadores gnósticos según Voegelin y cuáles son sus presupuestos antropológicos. Como en el caso de Gómez Dávila, presuponen una autonomía humana para divinizar al hombre. Esto implica una rebelión contra Dios y su soberanía. Luego se mostrará cómo es que el hombre divinizado pretende dominar el universo por medio del conocimiento o gnosis. Finalmente, se mostrará la historia del desarrollo del pensamiento gnóstico en la modernidad de acuerdo a Voegelin.

Voegelin nos dice que que los pensadores gnósticos no *quieren* ser Dios, sino que creen que *deben* ser Dios (Voegelin, 1997, p. 71). Esto constituye, como en Gómez Dávila,

una revuelta contra el Ser Supremo (Voegelin, 1997, p. 73). De hecho, la rebelión es el motivo oculto que lleva a los pensadores gnósticos como Marx a comenzar su especulación sobre la divinidad del hombre. Esta se sustenta en una antropología donde el hombre se crea a sí mismo, puesto que de otro modo sería dependiente de Dios y, en consecuencia, no podría ser Dios. Para mostrarla, Voegelin cita un pasaje de Marx donde dice que:

Un *ser* se considera a sí mismo independiente solo cuando se para en sus propios pies; y se para en sus propios pies solo cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera a sí mismo como un ser dependiente. Pero yo vivo por la gracia de otro completamente si le debo no solo el mantenimiento de mi vida, sino su creación: si él es la *f fuente* de mi vida; y mi vida necesariamente tiene esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación (Marx, citado por Voegelin, 1997, p. 76).

En ese breve pasaje, Marx sintetiza la esencia del problema teológico-político según se entiende aquí: la soberanía humana solo es posible si el hombre se crea a sí mismo, i.e., si Dios no existe, o como mínimo, si el hombre se rebela contra la soberanía divina. Esto es algo que Gómez Dávila discutirá, casi *verbatim*, en *Textos*. Voegelin cita otro pasaje de Marx donde queda claro este espíritu de rebeldía:

La filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo, “en una palabra, odio a todos los dioses”, es su propia confesión, su propio veredicto contra todos los dioses celestiales y terrenos que no reconocen la autoconciencia humana como la suprema deidad. No habrá nada aparte de ella (Marx, citado por Voegelin, 1997, p. 77).

Pero como explica Voegelin, Prometeo no triunfó en la cultura clásica: la Gigantomaquia termina con la victoria de la Justicia. No es “sino hasta la revuelta gnóstica de la era romana cuando Prometeo, Caín, Eva y la serpiente se convierten en símbolos de la liberación del poder de un dios tiránico” (Voegelin, 1997, p. 78). En otras palabras, la interpretación marxista de Prometeo no es fiel al texto de Esquilo que cita, sino que se basa en la visión gnóstica de Prometeo.

¿Para qué rebelarse contra dios? Justamente porque el orden del ser, tal y como existe, es defectuoso, injusto, malo: el hombre debe tomar las riendas de su propio destino para corregirlo. Si en las ontologías religiosas el orden del ser está dado y fuera de control del hombre (como en el cristianismo o en el platonismo), en el orden nuevo debe estar bajo el control del hombre. Para lograr lo anterior se necesitan dos cosas. Primero, la muerte de Dios. Segundo, una ciencia que le permita al hombre conocerlo y dominarlo todo. Para conseguir lo primero, se declara a Dios como una mera proyección humana. El hombre proyecta en un mundo sobrenatural lo que tiene de bueno. Justo por eso, el gnóstico moderno absorbe esas cualidades en sí mismo. En otras palabras, se vuelve Dios (Voegelin, 1997, p. 115).

Para conseguir lo segundo —Voegelin nos dice— se pasa de la filosofía a la gnosis. Hegel sería un ejemplo de esto. El autor de la ‘Fenomenología del Espíritu’ aspiraba construir un sistema que trajera la filosofía más cerca de la ciencia, de manera que, en vez de ser mero amor al conocimiento, fuera verdadero conocimiento. Voegelin señala que, si pensamos el programa de Hegel en griego antiguo, nos encontramos con que quiere pasar de la filo-sofía a la sofía, es decir, a la gnosis. Esta no es solo una mera coincidencia (Voegelin, 1997, p. 86). En el *Fedro*, Platón señala que *sophos* o sabio, es un término excesivo para hablar de un hombre: el único que verdaderamente sabe es Dios. Los hombres solo pueden ser amantes de la sabiduría. De tal modo, la pretensión del gnóstico es una pretensión reservada para el dios.

El gnóstico, dice Voegelin, busca el conocimiento para dominar al ser. Pero “si el origen del ser está más allá del ser de este mundo; si lo eterno no puede ser completamente penetrado con el instrumento de una cognición inmanente a este mundo (...) la construcción de un sistema será imposible” (Voegelin, 1997, p. 87) y, por tanto, un ser será imposible tener el conocimiento perfecto que permite la dominación que el gnóstico busca. Para atrapar todo el ser en su mente, el gnóstico construye sistemas filosóficos que no reconocen que algo puede escapársele. El orden del ser queda así bajo su dominio. Con Dios y conocimiento el hombre puede por fin corregir todo aquello que le estorbaba para alcanzar su plena esencia.

Todos los elementos anteriores aparecen de algún modo en Gómez Dávila: la crítica a la presunción moderna de condensar al Ser en un sistema; la dominación de la naturaleza como forma de corregir los defectos del mundo; y, sobre todo, como se vio en la sección sobre la antropología católica, una interpretación de la autonomía humana

como un intento de divinización. Voegelin, sin embargo, también aporta una historia del resurgimiento del gnosticismo —interpretado esencialmente como una divinización del hombre— en la modernidad. Esta historia es mucho más detallada que la que ofrece Gómez Dávila en *Textos*.

En *The new science of politics*, Voegelin explica que el triunfo del cristianismo resultó en una desdivinización del poder temporal (Voegelin, 2000, p. 176). Con eso quiere decir que el poder temporal, al menos en Occidente, y a diferencia de Bizancio y el Islam, se separó del poder eclesial. Su tesis es que la modernidad implicó un rechazo de esa herencia medieval y apuntó hacia una redivinización de los movimientos políticos. La manera en la que el cristianismo logró desacralizar o desdivinizar el poder temporal fue consecuencia de una serie de eventos históricos. Puesto que la segunda venida de Cristo no ocurrió, la Iglesia tuvo que pensar su papel en el mundo de manera distinta. Los cristianos no podían esperar indefinidamente una segunda venida que transformaría la sociedad por medio de una justicia perfecta. Agustín responde a la dificultad al argumentar que los mil años del reino de Cristo que se esperaban con tantas ansias son el Reino que Cristo ejerce en su Iglesia hasta la llegada del Último Juicio. No habría así una divinización de la sociedad, ni de la política, más allá de la presencia divina en la Iglesia (Voegelin, 2000, p. 177).

La sociedad medieval que surgió de esta concepción del papel de lo divino en la historia fue la de dos órdenes: el espiritual, representado por la Iglesia, y el temporal, representado por el Imperio. De acuerdo con Voegelin, no obstante, siguió habiendo un deseo de redivinizar la sociedad que se manifestó con Joaquín de Fiore (Voegelin, 2000, p. 178). Es bien conocida su división tripartita de la historia: la era del Padre, que corresponde con los tiempos precristianos; la era del Hijo, que correspondió al tiempo que transcurrió desde la Encarnación hasta el año 1260; finalmente, la era del Espíritu. En esta, la sociedad misma se divinizaría: sería una orden monástica de perfección espiritual donde las personas vivirían sin ninguna autoridad institucional (Voegelin, 2000, p. 180). Este nuevo modelo escatológico, según Voegelin, ha utilizado distintos ropajes, pero se ha mantenido en Comte, Hegel, Marx, etc. Le ofrece a las sociedades occidentales unos símbolos mediante los cuales pueden interpretar el significado de su existencia (Voegelin, 2000, p. 184). La diferencia fundamental que le permite divinizar la sociedad y la política, frente al antiguo modelo agustiniano, es que, mientras en éste solo la historia trascendental tiene una dirección escatológica y religiosa, en el nuevo

modelo escatológico iniciado por de Fiore la historia profana tiene un nuevo significado religioso. En otras palabras, el significado trascendental se unió al profano: ahora la historia tendría un cumplimiento producto de una irrupción de lo divino. Según Voegelin, esta idea se transformó, en un proceso que podemos llamar “del humanismo a la ilustración” en una cuestión puramente inmanente: el fin de la historia ya no vendría por medio de una irrupción divina, pero de algún modo estaría dominado por ideas de origen religioso (Voegelin, 2000, p. 185).

Para Voegelin, así comienza el problema del gnosticismo en la modernidad, pues la redivinización de la sociedad es el requisito fundamental de la experiencia gnóstica (Voegelin, 2000, p. 189). En efecto, entonces, hay una “línea de transformación gradual que conecta” el gnosticismo medieval con “el gnosticismo contemporáneo” (Voegelin, 2000, p. 190). Gómez Dávila también apuntaría en esa dirección cuando dice que “la moderna religión democrática se plasma, cuando el dualismo bogomilo y cátalo se combina, y se fusiona, con el mesianismo apocalíptico” (Gómez Dávila, 2002, p. 74). Es decir, también hay una línea directa entre el gnosticismo medieval y las religiones políticas modernas. Sin embargo, por cuestiones de orden es preciso estudiar la historia de éstas según el colombiano en el capítulo siguiente.

Eric Voegelin, como se verá con detalle más adelante, coincide en puntos esenciales con Gómez Dávila. En primer lugar, interpreta la autonomía humana como divinización del hombre. Esto lleva consigo un rechazo de la soberanía divina, tal y como se vio en los pasajes citados de Marx. Esto es exactamente lo que el colombiano dirá en *Textos* y en los *Escolios*. Ambos también coinciden en que Voegelin los pensadores gnósticos no *quieren* ser Dios, sino que creen que *deben* ser Dios. Y, además, en que la ciencia le permitirá al hombre someter el orden del ser de manera que pueda ejercer su poder divino en el universo. En sus historias del gnosticismo, pese a las diferencias que pueda haber, Voegelin y Gómez Dávila rastrean las modernas religiones democráticas (comunismo, liberalismo, etc.) a herejías gnósticas medievales. Esto, por supuesto, es muy problemático, pero por lo pronto solo se quiere resaltar la influencia de Voegelin con el objeto de mostrar el fuera de texto de Gómez Dávila.

CAPÍTULO 7. EL HISTORISMO ALEMÁN: ENTRE LA HISTORIA Y LO DIVINO

El historismo alemán es una de las fuentes más importantes del pensamiento de Gómez Dávila. Por este término se entiende la tradición de historiografía alemana que dominó en el país de Goethe desde finales del siglo XVIII hasta la Primera Guerra Mundial. La hermenéutica histórica que el colombiano utiliza para su crítica a la modernidad utiliza los temas compuestos por W. Von Humboldt, Ranke, Herder, Droysen y Dilthey. En esta sección, se mostrarán las características filosóficas e históricas esenciales de este movimiento, de manera que se pueda entender de dónde surge la hermenéutica de Gómez Dávila y, en consecuencia, se comprenda su desarrollo a lo largo de su obra.

El historismo puede entenderse a partir de una serie de características básicas que, aunque podían moderarse o radicalizarse según el carácter de quien las adoptaba, son compartidas por los historistas en general. Veamos la primera. Los historistas creían que no podemos conocer al hombre con los métodos de las ciencias naturales, en tanto éste es producto de la historia y en consecuencia de una naturaleza diferente. El mundo del hombre está en constante cambio y, por tanto, no hay leyes universales para conocerlo. El hombre, en suma, es un ser histórico que es preciso conocer en términos históricos, no en términos mecanicistas y abstractos. Esto está compensado por otro elemento. En "Sobre la tarea del historiador" (1973), Humboldt señalaba que en la historia misma encontramos algo eterno: las ideas que se encuentran por fuera de la historia misma y que, al tiempo, la dominan. Ranke (1973) también reconoce que, a pesar del cambio constante, en cada ser y en cada hecho hay algo eterno, es decir, Dios. De manera que el historismo puede encontrar un equilibrio entre la idea de que el ser humano es un ser histórico que es preciso estudiar en términos históricos y la idea de que, sin embargo, hay algo que lo trasciende. Esta es justamente la posición de Gómez Dávila: en su opinión, toda situación concreta es histórica; pero vale porque representa un valor; y los valores son una manifestación de lo divino y eterno.

En segundo lugar, los historistas proponían un concepto de individualidad: la idea eterna nunca se manifiesta sino en formas históricas concretas. Es decir, en la historia solo encontramos manifestaciones individuales de ideas eternas. Por lo tanto, éstas no representan lo universal. Justamente por eso, los historistas más consecuentes renunciaban a los esquemas que pretendían comprender la historia desde ideas

abstractas y de pretendida universalidad. Esto es algo en lo que Gómez Dávila hace mucho énfasis: los esquemas abstractos de comprensión de validez aparentemente universal no son capaces de entender los hechos concretos desde su propia perspectiva, sino que le imponen la suya propia.

En tercer lugar, los historistas señalaban el valor limitado de los conceptos para entender el pasado. Por eso proponían una teoría simpatética de la comprensión (*Verstehen*) histórica. Para entender el pasado, en efecto, no basta con estudiar las relaciones exteriores de los eventos, sino que se debe penetrar en el hecho mismo, o para ser más exactos, debemos situarnos en el carácter individual de lo que queremos estudiar. Esto solo es posible si hay una congruencia entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia, en otras palabras, si ambos están en situaciones similares. Esto se debe a que “cuando dos seres están completamente separados por un abismo, no hay puente que los comunique; y para entenderse, deben, en algún otro sentido, haberse entendido mutuamente” (Humboldt, 1973, p. 16). Gómez Dávila también se suma a esta forma de entender el pasado. Uno de los aspectos esenciales de su hermenéutica histórica, como se verá en el siguiente capítulo, es que la condición de posibilidad básica de la comprensión es que el sujeto y el objeto de comprensión se encuentren en situaciones idénticas, es decir, que haya congruencia entre ambos, de manera que se puedan entender mutuamente.

El historismo más radical negaba de manera categórica la posibilidad de que hubiese una estructura humana común a la que los historiadores pudiesen apelar para el estudio de la historia. Cada hecho histórico y cada época eran únicos y debían juzgarse solamente a partir de sus propios valores. Esta idea se encuentra, por ejemplo, en Herder. De manera que no hay estándares racionales, como los de la Ilustración, que puedan usarse para juzgar universalmente la diversidad de instituciones humanas. Lo único que tienen en común los hechos históricos es que todos representan valores divinos. En ese orden de ideas, sería absurdo que toda la historia pudiese ser juzgada de acuerdo a los estándares supuestamente transhistóricos de la Ilustración. Pero como dice Iggers (1968), los historistas también terminaban imponiendo sus conceptos o normas en la realidad histórica, en vez de juzgarla desde sus propios valores (p. 17). Esto es algo que también es cierto de Gómez Dávila: al pretender analizar la democracia desde una hermenéutica histórica que se propone entender los hechos desde su misma

situación concreta, termina imponiendo una visión religiosa sobre toda la realidad humana.

El historismo llega, con Dilthey, a la conclusión de que la historia no es más que una serie de visiones de mundo y que no tenemos una manera independiente de juzgarlas (Palmer, 1969, p. 117). Todo entendimiento está determinado históricamente. La historia es inescapable. Lo que entendemos lo entendemos justo porque la historia nos permite entenderlo y en los materiales mismos que la historia nos ha dado. No hay forma de escapar de esta situación por medio de una razón ahistórica. La comprensión, por lo tanto, varía históricamente, siempre está atada a una perspectiva. La interpretación siempre se realiza dentro del horizonte de nuestra situación histórica.

Dilthey propuso el acto de comprender como *Nacherleben*, i.e., como un re-experimentar y reconstruir la experiencia de lo que se estudia, con el objetivo de no imponer nuestra situación histórica al pasado. La comprensión debe situarnos en la misma situación de la persona o el acto que queremos comprender. Gómez Dávila coincidirá con estos presupuestos y propondrá una filosofía de la historia que, pese a aceptar que todo conocimiento es histórico, propone una manera de entender el pasado que no consista en una mera imposición de nuestra época al pasado. Para el colombiano, en efecto, la Iglesia católica nos permite situarnos en la misma situación de aquello que queremos entender, de modo que podamos entenderlo como se entendió a sí mismo. La Iglesia, en otras palabras, nos permite re-experimentar y reconstruir la experiencia del pasado. O al menos esa es la pretensión de Gómez Dávila.

Ahora es preciso responder la pregunta histórica: ¿de dónde viene el historismo? Esto es importante porque la cercanía entre el colombiano y el historismo no es meramente intelectual. El origen del historismo está íntimamente ligado a la defensa de los derechos y privilegios locales de teóricos políticos del XVIII frente a las reformas ilustradas. De hecho, varios estudiosos han señalado que el historismo es parte de una reacción en contra de la razón francesa y de la Ilustración (Iggers, 1968, p. 6). El hecho de que hablen de una razón francesa es particularmente importante, porque el historismo fue principalmente un movimiento alemán, o como mínimo, tuvo mayor influencia en Alemania que en otras partes, y nace justamente como parte de una lucha nacionalista por definirse contra Francia y Napoleón. El historismo nace contra la Ilustración, pero también es hijo del renacimiento alemán y de las guerras de liberación (Iggers, 1968, p. 7).

Aunque su surgimiento está íntimamente relacionado con una tendencia reaccionaria y, por tanto, cercana a Gómez Dávila, eso no quiere decir que todos los historistas fuesen reaccionarios. Aunque efectivamente todos rechazaban la idea de progreso, en tanto implicaba juzgar otras épocas con estándares ilustrados, entre los historistas encontramos muchos hombres que se consideraban a sí mismos como liberales (Iggers, 1968, p. 14). No obstante, es preciso señalar que incluso en esos casos existía un sesgo aristocrático en su manera de escribir la historia: lo importante era estudiar la política, las acciones de los grandes hombres, mientras las grandes fuerzas económicas, políticas y culturales quedaban en un segundo plano. Su ideal tendía a acercarse a la monarquía Hohenzollern “con su ethos aristocrático, autoritario y burocrático” porque creían que garantizaba “las libertades individuales y la seguridad jurídica mucho más que una democracia en la que la política respondía a los caprichos de la opinión pública” (Iggers, 1968, p. 15). De tal manera, no es sorprendente que con ese origen histórico y con esas preferencias aristocráticas, los historistas apelaran a la sensibilidad de Gómez Dávila.

No deja de ser interesante, sin embargo, que un católico se sume a una perspectiva que niega radicalmente el derecho natural y la posibilidad de conocer la verdad transhistórica por medio de la razón. De hecho, en un ensayo titulado “De Iure” (2017), Gómez Dávila realizaría una crítica historista a las nociones de derecho natural y las denunciaría como disfraz de intereses. Es decir, les niega toda legitimidad intelectual, convirtiéndolas apenas en herramientas políticas. Pese a todo, en su filosofía de la historia desarrollada en *Textos* intentará reconciliar el historismo con una lectura católica de la historia. Y eso le servirá de trampolín para observar los hechos desde una perspectiva predominantemente religiosa. En los *Escolios* también nos dice que:

Algunos cometen el error de confundir historicismo e historismo. El veneno y el antídoto. O Hegel y Ranke.

Historicismo es aquello de que habla Popper; historismo aquello de que habla Meinecke (Gómez Dávila, 2005e, p. 144).

No podría ser más clara, entonces, la opinión positiva del historismo en Gómez Dávila: le parece un antídoto frente a la idea de que la historia tiene leyes y un curso

bien definido. Y, como dirá a lo largo de su obra, nos permitió entender bien las conciencias de otras épocas.

*

Hasta aquí se ha mostrado el fuera de texto de Gómez Dávila en lo concerniente a su crítica a la modernidad democrática. Como se ha visto, prácticamente todas las fuentes de su pensamiento se oponen a la modernidad, o por lo menos tienen importantes reservas frente a ella: los conservadores, los contrarrevolucionarios franceses y alemanes, los románticos, la antropología católica, Eric Voegelin y los historistas. Eso no quiere decir que entre las anteriores fuentes no haya tensiones e incompatibilidades, pero sí tienen en común que sus principios se oponen a ideas básicas de la Ilustración. Ahora es preciso ver qué uso le da Gómez Dávila a esas distintas escuelas de pensamiento para construir su crítica a la modernidad.

TERCERA PARTE.

LOS HORRORES RELIGIOSOS DE LA MODERNIDAD: NUESTRA ÉPOCA COMPRENDIDA COMO SOBERBIA GNÓSTICA

Aquí se propone el análisis de *Textos* con el objetivo de entender su crítica a la modernidad. En principio esto parece extraño. En ese libro la palabra modernidad no aparece ni una sola vez. Sin embargo, la famosa crítica a la democracia que se desarrolla en el quinto texto básicamente se refiere a hechos centrales de la modernidad: el capitalismo, el comunismo, las democracias liberales y populares, el estado soberano y el sistema internacional moderno. La interpretación que aquí se ofrece es que para Gómez Dávila la “era democrática” de la que habla en *Textos* es la modernidad, aunque no lo diga explícitamente. Esto queda reforzado con la interpretación de los *Escolios* que se propone al final de esta parte. Allí se mostrará que el *regnum hominis moderno* del que habla Gómez Dávila tiene las mismas características que le imputa a la era democrática en *Textos*: es una era antropoteísta en la cual el hombre se declara soberano e intenta labrar un mundo a su medida. La modernidad, entonces, resulta esencialmente igual a la democracia. O para ser más exactos, la modernidad es democrática porque comparte sus principios.

Antes de proceder al análisis, es preciso hablar de nuevo sobre el problema de la intertextualidad. Como ya se ha visto a lo largo del primer y el segundo capítulo, esta estrategia de lectura nos permite comprender aspectos como los títulos, los epígrafes y el “fuera de texto”. En este capítulo nos ayudará a entender la forma en que Gómez Dávila articula su pensamiento en *Textos*. En el noveno texto, el colombiano propone una filosofía de la historia que interpreta el pasado por medio de la Iglesia Católica. Aquí se delata la influencia del historicismo alemán: Gómez Dávila señala la imposibilidad de leer la historia desde un esquema abstracto y universal, de manera que propone un esquema *concreto* que le permita al sujeto ponerse en una situación idéntica al objeto de estudio. Dicho esquema es la Iglesia. De acuerdo a la hipótesis de lectura aquí desarrollada, el colombiano escribe su cuarto texto —el antropológico— a partir de esa filosofía de la historia. Allí nos queda claro que para Gómez Dávila el hombre es esencialmente un ser religioso, i.e., *homo religiosus*. Esto es importante porque

para justificar su privilegio de lo religioso como factor explicativo de la política, Gómez Dávila recurre a una antropología que justamente define al ser humano desde su religiosidad. A partir de esta filosofía de la historia, sumada a la antropología del *homo religiosus*, el colombiano puede desarrollar su quinto texto e interpretar la modernidad democrática con lentes religiosos.

La estructura de esta parte sigue la lógica que ya se ha expuesto: se mostrará la filosofía de la historia de Gómez Dávila (capítulo 8), su antropología religiosa (8.1) y luego su crítica a la modernidad democrática en *Textos* (9, 9.1) y en *Escolios* (9.3).

CAPÍTULO 8. UNA *NON SANCTAM* IGLESIA CATÓLICA: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En el noveno texto de *Textos*, Gómez Dávila piensa el problema de cómo interpretar la historia. Comienza con una meditación sobre los que él llama ‘hombres prácticos’ y ‘hombres técnicos’; los primeros son aquellos que no son necesariamente “capaces de acciones eficaces, sino (...) incapaces de consideraciones teóricas” (Gómez Dávila, 2002, p. 116). Los segundos son aquellos que sustraen a la teoría “del sitio donde controversias permanentes le recuerdan su incierto origen” (Gómez Dávila, 2002, p. 116) para poder manipular el mundo con una técnica confiada en sí misma. Esto Gómez Dávila lo hace con el propósito de introducir al lector en la problemática de la hermenéutica de la historia. El hombre práctico entiende al mundo desde un vago sentido común y se burla de toda interpretación que se salga de la suya, justamente porque no es capaz de ninguna consideración teórica que complique su comprensión o que le permita entender sus limitaciones. El técnico, por su parte, se irrita contra toda tesis que cuestione su doctrina, pues justamente ha sacado la teoría del contexto filosófico e histórico que le dio origen y donde su validez es perpetuamente cuestionable. Ya sin controversias permanentes, el técnico confía en que su teoría es básicamente un reflejo de la realidad misma.

El técnico es una de las figuras centrales en el proyecto de la modernidad, en tanto es quien se dedica a transformar el mundo. Es decir, utiliza el conocimiento para perfeccionar la sociedad y dominar la naturaleza. El colombiano apunta a que, en un nivel puramente filosófico, no debería tener la confianza con la que actúa: al sacar a su teoría del contexto donde surgió, está evitando debatir sobre los postulados cuestionables que tiene, de manera que parece más sólida de lo que es. Que la teoría funcione o no es irrelevante en este caso. El punto es que la teoría del técnico no tiene la solidez que el técnico presume.

El hombre práctico, por su parte, es una persona que se limita a lo que Weber llamaba ‘racionalidad práctica’ (Weber, 1930). Es decir, acepta las realidades sociales tal y como son, sin preguntarse nada profundo sobre ellas, de manera que encuentra cómo lidiar de manera práctica con los problemas que se le presentan. No es que Gómez Dávila lo considere ilegítimo, sino que más bien desde una perspectiva filosófica el

hombre práctico es víctima de una distorsión: asume que la realidad es como él la ve, mientras lo cierto es que apenas está reproduciendo “una configuración histórica de procedimientos” (Gómez Dávila, 2002, p. 117). Algo similar sucede con el técnico: aunque su comprensión da la impresión de estar por fuera de la historia, de haber sido creada por una razón libre y autónoma, es producto de la historia. Sus constataciones dependen radicalmente de una “configuración histórica de opiniones” (Gómez Dávila, 2002, p. 116). Ambos quedan sometidos y limitados por la historia, aunque pretendan que su manera de entender el mundo es pura y sin adulteraciones.

Quedarse en el sentido común o apelar a teorías “ahistóricas” es muy problemático para comprender la historia, porque ambas cosas olvidan la historicidad del hombre. Gómez Dávila nos dice que los humanos somos seres históricos, seres-en-el-mundo, de manera que todos nuestros razonamientos y visiones de mundo están atados a una particular manera de ser en un momento dado. Sin embargo, tanto el hombre práctico como el técnico ignoran esta idea, de manera que, creyendo comprender la cosa misma, son ciegamente dependientes de su contexto histórico. Lo anterior no quiere decir que sea posible escapar de la historia si se usa una técnica especial. Para Gómez Dávila, en efecto, el pasado mismo nos determina de manera ineludible y es responsable de nuestra percepción. Nuestra conciencia se enmarca en una estructura histórica, es producto mismo de la historia. Incluso lo que sentimos —o al menos cómo lo sentimos— nos viene del pasado. En efecto, puede que todos los seres humanos sean capaces del amor o la envidia, pero las maneras en las que sentimos y el por qué las sentimos “son el fruto de elaboraciones colectivas” (Gómez Dávila, 2002, p. 116). El problema con el hombre práctico y el técnico es que se olvidan de esto, de manera que no comprenden su dependencia del pasado. Cualquier intento de comprensión práctica y técnica, en fin, corre el riesgo de olvidar la historicidad humana para imponer sus maneras de sentir y pensar al pasado y el presente.

¿Pero cómo justifica Gómez Dávila esta historicidad radical del hombre? La respuesta está en el texto número ocho de *Textos*. El colombiano desarrolla allí una fenomenología de la conciencia como *condición concreta*. Su idea es que, a diferencia de las teorías que proponen a la conciencia como una entidad impersonal separada del mundo y que sale al encuentro con él, la conciencia es indisoluble del mundo en el que se encuentra. O para decirlo en sus palabras, “la condición concreta no es modo subjetivo, sino indisolubilidad de una conciencia y de su mundo. La conciencia es

totalidad dada en simultánea plenitud” (Gómez Dávila, 2002, p. 94). Lo anterior necesita una explicación. El colombiano no propone una comprensión de la conciencia donde esta se encuentra con un mundo al que más tarde se le añaden predicados. La conciencia en Gómez Dávila no comienza con un mundo que es independiente del contexto (datos puros de los sentidos, etc.); el mundo, al contrario, se mueve desde el principio en la conciencia del hombre. De tal manera, el mundo no es una suma de entes que experimentamos y a los que añadimos más tarde un significado, sino que el mundo y sus significados nos están *dados* de un modo prerreflexivo y precientífico, justo porque el mundo y la conciencia son indisolubles. En suma, no hay sujeto o conciencia trascendental para quien la facticidad sea un dato más: la facticidad misma es la ineludible condición humana. Por eso el colombiano señala que la existencia humana existe en situación concreta (Gómez Dávila, 2002, p. 23).

Que toda conciencia sea condición concreta no es “restringir en mera expresión del sujeto la validez de una aserción” (Gómez Dávila, 2002, p. 95), básicamente porque no se trata aquí de defender una subjetividad total. Que toda conciencia esté atada a una condición concreta no quiere decir que la experiencia del sujeto sea mero invento suyo. Para defender una subjetividad total —piensa el colombiano— hay que suponer una experiencia impersonal que dé cuenta de esa subjetividad total, que la descubra, lo cual es contradictorio. Lo que Gómez Dávila defiende es, en cambio, una situación donde la conciencia y el mundo están indisolublemente ligados, lo que no implica de ninguna manera que los seres humanos no compartamos un mundo. De hecho, como se verá enseguida, se trata de todo lo contrario.

A Gómez Dávila no le convence tampoco la idea de una conciencia impersonal con una experiencia uniforme, porque “viola la evidencia de la condición concreta y nos limita, así, a la mera postulación de la conciencia como espejo del mundo” (Gómez Dávila, 2002, p. 95). Así pues, no se puede presumir de una posición que refleja un mundo exterior tal y como es. La conciencia es condición concreta: el mundo y la conciencia están dados en condición simultánea, así que toda conciencia es personal pero atada indisolublemente a un mundo histórico concreto. Ni subjetividad total, entonces, ni objetividad total. La conciencia como condición concreta es la inserción ineludible y concreta en un mundo intersubjetivo de significados.

Gómez Dávila pone un ejemplo de cómo una conciencia puede entender distintos hechos de manera diferente, dependiendo de su condición concreta en la historia: “el

bosque es ámbito ecológico del ciervo, riqueza del leñador, o penumbra pánica” (Gómez Dávila, 2002, p. 96). En este caso, la conciencia entendida como espejo del mundo tendría que proponer una sola de las interpretaciones anteriores como válida u objetiva. La conciencia como condición concreta, en cambio, reconoce el *contexto* en el que la conciencia siempre se encuentra: ninguna de las tres interpretaciones es más válida que la otra, simplemente son tres modos posibles de entender un hecho en distintos contextos. Por eso el colombiano dice que “el universo no es suma de datos presentados en una experiencia única, sino estructura de condiciones concretas con sus concernientes experiencias” (Gómez Dávila, 2002, p. 96).

La conciencia puede cambiar su percepción. Una conciencia como espejo del mundo solo podría reflejarlo de una vez por todas, a menos de que se postule algún elemento (ideologías, por ejemplo) que pudiese corromper el reflejo. En cambio, la conciencia como condición concreta puede cambiar su percepción de manera válida, siempre y cuando su contexto cambie. Eso es justamente lo que sucede con los seres humanos, según el colombiano: la condición concreta es *condición histórica* y, por tanto, sujeta al cambio (Gómez Dávila, 2002, p. 96). Esto tiene una consecuencia fundamental para la interpretación de la historia: si la condición concreta es condición histórica, y por tanto producto de lo colectivo, nos salvamos de interpretar el mundo con las limitaciones propias de nuestra sola experiencia individual y nos salvamos también de una experiencia única repetida a lo largo del tiempo. La historia nos permite insertarnos en un modo *colectivo* y *variable* de ver el mundo, de manera que podemos entender el mundo que otros han entendido.

La historia no se entiende aquí, por supuesto, como un mero “inventario de las experiencias de la especie” (Gómez Dávila, 2002, p. 96). La historia es justamente la situación concreta e intersubjetiva que surge como *resultado* de dichas experiencias, que se prolonga en el tiempo y de la que participamos en tanto conciencias. Si aquí interpretamos el bosque como ámbito ecológico del ciervo o como reserva de energía, es porque una serie de condiciones históricas nos han permitido interpretarlo así, en vez de verlo como una medieval penumbra pánica. Un cambio en la historia, empero, nos permitiría vivir “una nueva condición concreta donde aserciones anteriormente opacas se entregan con evidencia” (Gómez Dávila, 2002, p. 97). Nuestro mundo, entonces, tiene la posibilidad de cambiar, pero es dependiente de una historia que compartimos con *otros*. Nuestro mundo es una creación intersubjetiva aúnada a nuestra conciencia. No es

un acto de invención solipsista, sino una estructura que se forma a partir de experiencias (Gómez Dávila, 2002, p. 98).

Por las razones anteriores, Gómez Dávila postula la historicidad ineludible del hombre: la comprensión de lo que el hombre hace es histórica, o más bien, historizada. Si somos conciencias en condición concreta, es decir, históricas, solo podemos comprender por medio de un mundo histórico que compartimos con otros. La manera en que interpretamos los actos humanos es irremediablemente histórica. No hay forma de eludir el peso del pasado, porque el pasado mismo ha determinado la forma de nuestra conciencia —es decir, de nuestra condición concreta— y, por tanto, el curso de nuestros actos y el carácter de nuestras interpretaciones actuales. Por hacernos sentir y pensar de ciertos modos, las verdades que entendemos están de algún modo determinadas por la historia. De ahí que “toda evidencia germina en la putrefacción de generaciones pretéritas” (Gómez Dávila, 2002, p. 117). En suma, no podemos buscar fuera de la historia para entender la historia misma porque no hay un sujeto trascendental que escape de la historia: somos seres históricos.

El colombiano cree, sin embargo, que nuestra razón no se resigna a la condición histórica del hombre y por eso “se insubordina contra la opresión de decisiones vetustas” (Gómez Dávila, 2002, p. 117). Aunque la razón pura intente desligarse de su condición concreta para observar la historia desde un peñasco inmóvil, desde una perspectiva privilegiada y ahistórica, esa es una hazaña imposible: toda teoría está atada a la historia. Las teorías que pretenden escapar de la historia son producto de la historia misma. “El artificio más abstracto radica en la impura confusión de la historia” (Gómez Dávila, 2002, p. 117). De ahí que ignorar la historicidad del hombre, o rebelarse contra ella, es entregarse ciegamente a los mandatos del día, de acuerdo al colombiano. En efecto, al intentar crear una posición objetiva y ahistórica, simplemente estamos proyectando nuestra situación histórica actual en el pasado. Lo que debemos hacer es ser conscientes de nuestra condición histórica para tratar de usarla de manera inteligente. En otras palabras, cuando negamos o ignoramos la historicidad del hombre quedamos atrapados en los tópicos del día, pero cuando la pensamos inteligentemente podemos escapar parcialmente de ellos. En esto consiste la tarea del historiador, pues éste integra nuestra vida en el universo de la experiencia humana, ampliando nuestra comprensión, es decir, insertándola en un contexto más amplio que el de su condición inmediata (Gómez Dávila, 2002, p. 119).

¿Pero cómo puede conseguir el historiador el propósito anterior? No basta que haga un catálogo minucioso de hechos, ni que nos narre elocuentemente lo sucedido en el pasado (Gómez Dávila, 2002, p. 118). La razón está en que el historiador no escapa automáticamente, por ser historiador, de su condición inmediata, para integrar su vida y la nuestra en el universo de la experiencia humana, pues en principio está atrapado en un periodo: “añade a las limitaciones de su carne las limitaciones de su tiempo” (Gómez Dávila, 2002, p. 118). En efecto, la posición por defecto de todo historiador es la de imponer las perspectivas de su época y de su persona a la comprensión del pasado. El historiador, pues, necesita de una herramienta que le permita pensar más allá de su instante.

Esa herramienta es para Gómez Dávila un esquema filosófico que nos permite comprender cada hecho como fue. La historicidad del hecho consiste justamente en que sucedió en un contexto particular, en una condición concreta: no existe en el vacío; el hecho histórico es tautológicamente histórico, i.e., pertenece a un contexto histórico particular, en un lugar específico en el tiempo; para comprenderlo tal y como fue no basta con observarlo desde nuestra condición concreta (i.e., nuestro contexto), pues meramente se la impondremos. El esquema filosófico, en cambio, permite observar correctamente esa historicidad, de manera que no falsifiquemos el pasado. “El esquema es definición hipotética de un punto desde el cual el historiador puede medir un ángulo superior a cualquier ángulo conocido” (Gómez Dávila, 2002, p. 119). Esto quiere decir que el esquema propone una especie de punto privilegiado donde no se pretende escapar de la historia para observarla desde la razón pura, sino que propone un punto donde la historicidad misma de los hechos es comprensible desde su propio contexto. En eso consiste su privilegio.

El esquema pretende reemplazar nuestra posición natural de conciencias individuales en una situación histórica por una donde podamos incorporar los datos presentados a conciencias ajenas como si fuésemos esas conciencias ajenas. El esquema filosófico nos conecta con otras conciencias, con otros mundos. Es un puente que nos permite adentrarnos en la historia, para comprenderla sin imponerle nuestros prejuicios del día. Esto se puede entender mediante una metáfora: el diseñador del esquema funciona como un cartógrafo que aúna itinerarios de viajeros desacordes con la mínima distorsión posible, de manera que tengamos un mapa que nos permita entender sus travesías desde su propia perspectiva (Gómez Dávila, 2002, p. 119). ¿Pero cómo saber si

el esquema refleja fielmente los itinerarios del pasado? Dado que toda razón es histórica, la razón misma no puede medir de manera objetiva la aproximación del mapa con la realidad. Por lo demás, si la razón tuviese acceso directo a esa realidad, el esquema sería totalmente innecesario. Por tanto, la razón apenas puede conjeturar qué tan cerca está el esquema de los hechos históricos “determinando la eficacia con la cual el esquema salva las evidencias que sustentan su empeño” (Gómez Dávila, 2002, p. 119). El rol de la razón, en otras palabras, es el de mostrarnos con claridad si el esquema se ajusta a las evidencias que el esquema mismo propone.

Gómez Dávila nos dice que, aunque en la práctica existen tantos esquemas como filosofías de la historia, en realidad éstas suelen ser maneras distintas de emplear un mismo esquema, o de combinarlos. Si intentamos buscar la esencia básica de los esquemas existentes, nos quedan apenas tres. El primero, y el más antiguo, es el del providencialismo histórico. Este consiste en atribuir a “una divina providencia, como a su causa inmediata y constante, la totalidad de la historia” (Gómez Dávila, 2002, p. 121). Contrario a lo que uno podría esperar de un *homo religiosus* como el colombiano, este esquema le resulta poco convincente. Su utilidad explicativa es nula, justo porque no puede explicar nada. La lógica del providencialismo es circular: el hecho acontece porque la providencia lo decide; y la prueba de que la providencia lo ha decidido es que el hecho acontece. Este esquema puede intentar justificar ciertos hechos atribuyéndoles como causa la voluntad divina, pero aparte del uso político y psicológico que pueda tener, en materia de hermenéutica histórica su utilidad es nula. No nos permite comprender el hecho pasado. El esquema no puede salvar, además, las evidencias que sustentan su propósito: al identificar el hecho con la providencia meramente está dando un largo rodeo; su lógica circular es incapaz de mostrar cómo es que las evidencias se ajustan a él. Solo asume que la Providencia decretó algo. Gómez Dávila es claro: “explicar por medio de la divina providencia, es estrictamente, no haber dicho nada” (Gómez Dávila, 2002, p. 122).

El segundo esquema es el progresista. Aquí se reemplaza el plan providencial por una finalidad interna (Gómez Dávila, 2002, p. 122). Su lógica es la siguiente: como la historia tiene un propósito final, es preciso ordenar los hechos de manera que podamos entender cómo es que la historia se ha dirigido hacia su propósito. En palabras del colombiano, aquí cada hecho se trata “como mero eslabón de una cadena de causas que convergen hacia el efecto elegido” (Gómez Dávila, 2002, p. 122). El hecho se subordina a

la finalidad. Esta finalidad es el progreso en cualquiera de sus formas: la democracia liberal, el comunismo, la nación, la humanidad, etc. Para Gómez Dávila, este esquema distorsiona necesariamente la historia, porque para ordenar todo hecho hacia un propósito rígido es preciso tomar del hecho solo lo que en efecto podría considerarse como conducente a la finalidad que se le atribuye a la historia. Lo demás se omite y, por tanto, carece de explicación. Incluso de realidad, al menos dentro de la lógica del esquema. Pero hay algo igualmente malo en este esquema: que le niega al hecho histórico su valor en sí mismo, además de la libertad de los actos. Si todo tiene un propósito final, prácticamente todo lo que ha sucedido ha sido determinado para cumplirlo y, además, solo tiene valor con referencia al propósito mismo. Esto es básicamente una negación de la historicidad de los hechos, tal y como Gómez Dávila la entiende: que el hecho pertenece a un contexto concreto y debe ser entendido justamente prestándole atención, en vez de someterlo a un propósito arbitrario, como propone el esquema progresista.

El tercer esquema es el reduccionista. Este propone la reducción de los hechos a un solo factor, o un grupo de factores. Por ejemplo, el instinto sexual, la constitución étnica o un comportamiento social (Gómez Dávila, 2002, p. 122). Para que este esquema tenga sentido, es preciso que el factor sea universal: de otro modo no es posible aplicarlo a la historia en su totalidad. Tienen que compartirlo los romanos, los chinos, los franceses contemporáneos, los colombianos, en fin, tiene que pertenecer a la especie entera. Todos los demás factores deben estar, además, sometidos al factor determinante, es decir, ser funciones de él. De otro modo, habría un universo heterogéneo de factores explicativos, en vez de la determinación de uno solo, o de un grupo. El problema de este esquema es que, aunque explicar un hecho mediante un factor como los ya mencionados puede ser plausible en ciertos contextos, someter todo hecho a un solo factor resulta hermenéuticamente abusivo. Además, crea una ilusión de ahistoricidad: la historia queda explicada por un factor exterior al tiempo, independiente del contexto. Aquí, de hecho, también se niega la historicidad del hecho, pues todo contexto se somete arbitrariamente al factor predominante. La historia, entonces, entendida desde la historicidad del hecho mismo, desaparece para que solo quede una ley abstracta.

Pese al fracaso final de los tres esquemas y de sus múltiples combinaciones posibles, Gómez Dávila reconoce que tienen una eficacia parcial y transitoria, porque nos permiten comprender y cumplir con ciertas exigencias hermenéuticas básicas. Por

ejemplo, el providencialismo les da a los hechos una gravedad que los saca de la mera insignificancia. Nos permite, en otras palabras, entender que los hechos son importantes, que no son meros acontecimientos sin valor. Además nos obliga a darles una finalidad propia, pues “al designarlos como fines divinos debemos eximirlos de ser meros expedientes humanos” (Gómez Dávila, 2002, p. 124). Es decir, como los hechos son aquí dictados por la providencia, deben tener un propósito dentro del plan divino: por eso no son simples registros de acontecimientos humanos. Eso no solo nos permite conectarlos y darles sentido dentro de una narrativa, sino que nos obliga a respetar la individualidad insustituible del hecho. En efecto, al ser parte de un plan divino, cada hecho es indispensable: es un eslabón que no se puede romper.

El progresismo también nos ayuda en la comprensión, pues logra que los hechos fluyan. En el providencialismo permanecen quietos, son simplemente parte de un plan divino. Aquí, en cambio, se desatan “en un fluir de aguas vehementes” (Gómez Dávila, 2002, p. 124). De ese modo, es posible entender la transición de una etapa a otra, o más bien, el hecho de que hay distintas etapas, de que los hechos no fueron simplemente dictados con una finalidad propia, sino que hacen parte de un contexto más amplio. En suma, la ventaja del progresismo es que permite que los acontecimientos tengan una lógica que los refiere a una instancia más general.

Finalmente, el reduccionismo histórico consigue mostrarnos que debemos considerar todo hecho “como un sistema inagotable de interdependencias” (Gómez Dávila, 2002, p. 125). Al mostrarnos como todo hecho depende a su vez de un factor, o un grupo de factores, el reduccionismo histórico sistematiza los hechos, es decir, los convierte en una constelación sistemática donde se muestra la dependencia de los unos con los otros, o para ser más exactos, la dependencia de los hechos con los factores que los explican.

Gómez Dávila no da ejemplos concretos de filósofos e historiadores que hayan utilizado estos esquemas, pero no es muy difícil encontrarlos. El esquema providencialista es extremadamente común en la interpretación católica de la historia, como la de Bossuet y Agustín. El esquema progresista por excelencia es el de Marx: el alemán intentó ordenar la historia de manera que se explicara con el propósito que él mismo le atribuía. Finalmente, el esquema reduccionista es fácilmente identificable hoy en, por ejemplo, la teoría de Samuel Huntington: el factor que explica la guerra y la paz en el mundo contemporáneo es el choque de civilizaciones. Todo lo demás se subordina a esta hipótesis.

Los problemas de los distintos esquemas no se solucionan mediante combinaciones de esquemas, aunque en efecto las haya. Esto se debe a que son hasta cierto punto incompatibles. Lo que un esquema intenta contradice la regla implícita de otro. Tampoco, sin embargo, podemos estudiar la historia sin esquema alguno, porque sin éste condenamos al hombre a su condición inmediata, es decir, le robamos la posibilidad de integrarse en la historia misma, de manera que pueda entenderla tal y como sucedió, para que simplemente le imponga sus prejuicios.

Los esquemas no solo tienen problemas propios, sino que todos comparten además un problema común cuando se actualizan en una formulación específica: como somos seres históricos sin acceso a una razón pura, el esquema siempre es formulación de su tiempo. En palabras del colombiano, “la providencia del providencialista es la deidad de su época; la meta del historiador progresista no es una meta cualquiera, sino una meta distinta y discernible; y el factor del historiador reductista es siempre un factor inconfundible y preciso” (Gómez Dávila, 2002, p. 125). Por eso el colombiano piensa que la obra histórica suele decir más sobre su propio tiempo que sobre el tiempo que estudia (Gómez Dávila, 2002, p. 126).

Los defectos de los esquemas no obstan para que de vez en cuando puedan acertar. Puede que haya un encuentro entre, por ejemplo, el factor determinante de una teoría reduccionista y un hecho que sí esté determinado por ese factor particular. Pero no se puede estudiar la historia oscilando entre “un encuentro feliz y un anacronismo ingenioso” (Gómez Dávila, 2002, p. 127). Es necesario, por lo tanto, encontrar una mejor manera de comprender de la historia, de evitar la trampa que los tres esquemas llevan implícitamente en su lógica: la imposibilidad de conocer al hecho como aconteció, sin imponerle una época, una lógica o un factor externo.

Para Gómez Dávila es fundamental que el esquema nos pueda mostrar el pasado como el pasado se comprendió a sí mismo, i.e., que pueda poner al sujeto y al objeto dentro de situaciones idénticas, pues esa es la condición de posibilidad de la comprensión misma (Gómez Dávila, 2002, p. 127). La razón de esto se encuentra en que para el colombiano no comprendemos sino lo que somos y, por tanto, solo podemos comprender en los demás lo que esté dado en nuestra situación concreta. En otras palabras, solo podemos comprender lo que pertenezca a nuestro mundo, entendido como nuestra condición histórica particular. Lo que sea totalmente ajeno a nosotros es totalmente incomprensible. Debe haber algo en común para que podamos comprender.

No basta percibir, ni analizar: hay que estar en situaciones similares. Y ese es el problema de los esquemas, justamente: que no nos ponen en situaciones comunes con el hecho sino solo de manera accidental; en general, apenas les imponen una lógica exterior que no les es propia a los hechos (la divinidad, el progreso, la geografía, etc.).

Y sin embargo, como ya se ha explicado, los esquemas tienen un éxito parcial que nos muestra las características que debería tener un esquema ideal de comprensión histórica. En primer lugar, el esquema debe postular “que cada hecho necesita ser fin de sí mismo para cumplir un propósito que lo trasciende” (Gómez Dávila, 2002, p. 128). Hay una cuestión interesante aquí: el hecho es fin de sí mismo, es decir, acontece para servir sus propios propósitos, pero necesita ser así para cumplir un propósito que va más allá de sí mismo. Para ordenar los hechos hacia una meta no hace falta postularlos, entonces, como meros eslabones que sirven únicamente a un propósito final. Al contrario, el esquema debe considerar que cada hecho tiene un propósito interno justamente porque su individualidad es la misma condición de un propósito más general. La razón que da Gómez Dávila para explicar esto es la siguiente: si el hecho no es fin de sí mismo, perdemos su individualidad, es decir, su historicidad concreta, de manera que no lo comprendemos; pero si no somos capaces de ordenar la pluralidad caótica de hechos en cadenas causales, no somos capaces de ver el desarrollo histórico. De tal manera, todo hecho debe ser fin de sí mismo y, al tiempo, debe poder insertarse en una totalidad que lo funda y que, también al tiempo, es determinada por el hecho mismo. “Así, el esquema adhiere a un universo donde todo es individual, donde nada es independiente, y donde todo es complejo” (Gómez Dávila, 2002, p. 128).

En segundo lugar, el esquema “no puede ser producto de un instante histórico, sino del más largo trecho histórico posible” (Gómez Dávila, 2002, p. 129). La razón detrás de esta exigencia es que, entre más largo sea el tiempo que dé como fruto el esquema, más nos permitirá entender. En efecto, puesto que solo podemos comprender aquello que se encuentra dentro de nuestra condición concreta y, puesto que todo esquema es producto de su tiempo, un esquema ideal es producto de un largo trecho histórico que nos permita situarnos en cualquiera de sus instantes, de manera que podamos comprenderlos. Dicho de otro modo, aquí Gómez Dávila pone la historicidad radical al servicio de la comprensión histórica: si es preciso que todo sea producto de su tiempo, la clave para entender cualquier momento es justamente que ese momento de algún

modo se extienda hasta nosotros, de manera que podamos situarnos en su condición concreta.

Por lo anterior, el “esquema debe ser obra de generaciones que se suceden en el tiempo, pero que liga la coherencia interna de un propósito” (Gómez Dávila, 2002, p. 129). Sin duda, esa es la condición de posibilidad para que un esquema pueda ser producto del más largo trecho histórico posible. El colombiano deja claro que, sin embargo, el esquema no puede ser producto de la humanidad entera, ni del mero decurso de generaciones yuxtapuestas. La razón es que “el principio que las ordena, como el nexo que las ata, son creaciones del historiador” (Gómez Dávila, 2002, p. 129). Para que el principio que ordene una serie de generaciones sea exterior al historiador, se necesita que esté objetivado en cuerpo autónomo. Es decir, se necesita que las generaciones se acumulen en una estructura real y objetiva que no sea mera especulación de un historiador. Esas generaciones no tienen por qué creer en una doctrina específica: lo importante es lo que incorporen en un esquema objetivado en forma de tradición.

Para el que aspira a la comprensión histórica no basta con que haya una tradición ajena. Quien quiere comprender debe pertenecer y heredar la tradición que le permite comprender. Pero esa herencia no es privilegio de un grupo de personas, puesto que eso limitaría lo que la tradición puede recoger y disminuiría su capacidad como aparato de comprensión histórica. La tradición tiene que ser una colectividad abierta que hereda sus evidencias a quien esté dispuesto a recibirlas (Gómez Dávila, 2002, p. 130). La tradición, en fin, es la prolongación de experiencias pasadas en la situación concreta de cada individuo.

La tradición no puede ser invento de nadie, sino construcción orgánica que se descubre como realidad objetiva en la historia. El problema es que dicha tradición no existe. Apenas hay una aproximación: la Iglesia católica. Gómez Dávila no quiere aquí enfrascarse en problemas apologéticos. Aquí no importa si la Iglesia es auténticamente una institución divina, o si es la Iglesia verdadera, etc. Lo importante es que la Iglesia cumple de manera más o menos imperfecta con los requisitos de comprensión histórica, es decir, que es una tradición objetivada, abierta, que nos permite prolongar hasta nosotros un largo trecho histórico. Y, además, nos muestra como cada hecho tiene como fin a sí mismo y, al tiempo, pertenece a una totalidad más amplia que lo funda y a la que sirve. Lo importante de la Iglesia aquí no es su significación religiosa, sino su

significación histórica. Por tanto, el colombiano no quiere resucitar el providencialismo católico mediante un largo desvío historicista. Al contrario, busca enterrarlo definitivamente.

Veamos con más cuidado cómo es que la Iglesia cumple con los requisitos de la comprensión histórica. La Iglesia “no mira al hombre como pieza inerte sobre el tablero del destino, sino como agente insumiso de designios que lo tienen por fin” (Gómez Dávila, 2002, p. 132). Esto quiere decir que la Iglesia no comete el error de los esquemas anteriores: aquí no se somete al hombre un factor absolutamente determinante, sino que se entiende al hombre como un ser insumiso y libre que, sin embargo, es parte de una totalidad que lo determina (esos son los designios que lo tienen por fin).

El colombiano acepta que la Iglesia no es esa totalidad que lo determina. Y ya no es posible, a estas alturas de la historia, ordenar los hechos para mostrar que convergen hacia ella. Mucho escapa de su ella. Milenios, además, la preceden, de manera que no puede decirse que desde el principio haya acompañado al hombre. Y sin embargo, Gómez Dávila insiste en que desde su creación hay poco en la historia que ella no detecte e incorpore dentro de sí. Esto se debe a que “la Iglesia es la cloaca de la historia” (Gómez Dávila, 2002, p. 32). Todo termina en ella, incluyendo lo más bajo. Para el colombiano, por tanto, la Iglesia no es un palacio impoluto desde el cual se observa la historia ascéptica y depuradamente, sino, al contrario, el lugar donde converge todo lo malo y bueno.

La Iglesia, en efecto, “engloba a su adversario y a sí misma” (Gómez Dávila, 2002, p. 132). Allí mártires y heresiarcas nutren la herencia que se deposita en forma de tradición. Y pese a que apenas tiene veinte siglos, Gómez Dávila es enfático en señalar que allí se concentra la sal de milenios (Gómez Dávila, 2002, p. 133). Es decir, la Iglesia acumula en su seno mucho más de lo acontecido en la época cristiana. No es solo que nos permita insertarnos en la condición concreta de los dos últimos milenios, sino que, al ser heredera de una penumbra que la precede, la Iglesia nos permite otear y comprender la historia humana. Esto se debe a que la Iglesia es heredera hasta de “los demonios del agua y del fuego que rondan los salmos sumarios” (Gómez Dávila, 2002, p. 125). Por tanto, acumula dentro de sí el más largo trecho histórico posible en forma de tradición objetivada. Finalmente,

Heredera de todas las angustias, sólo la Iglesia nos franquea el recinto de seda, donde el desdén de rostros impassibles, en la noche que rasga el chillido de las aves y el silbido de las flechas, se humilla ante un solo profanado.

Hija de esperanzas inmortales, sólo la Iglesia nos hermana a la meditación que cubre los peñascos asiáticos de una inmóvil epifanía de estatuas.

Su liturgia secular reitera el gesto de las consagraciones primitivas.

Un villorio neolítico amasa un blanco pan en las grutas del Carmelo.

En la Iglesia perdura la postración del primer simio ante la impassibilidad de los astros (Gómez Dávila, 2002, p. 135).

Así pues, el colombiano concluye que la Iglesia es la mejor herramienta de comprensión histórica, en tanto en ella se acumulan la mayor cantidad de condiciones concretas: no solo las suyas propias, sino las que le precedieron y las que se le enfrentaron. En la Iglesia aparecen las experiencias religiosas más primitivas (las del primer simio) como las más sofisticadas y ricas. Por lo tanto, ella nos permitiría situarnos en una serie inmensa de situaciones concretas para comprenderlas, así, desde su propia perspectiva, o, para ser más exactos, desde una perspectiva más cercana a su propia perspectiva (incluso la Iglesia no basta para que escapemos totalmente de nuestra condición concreta).

Con semejante herramienta hermenéutica es que Gómez Dávila pretende escapar no solo de su propio tiempo, sino de su lugar geográfico, como se había señalado en las secciones iniciales de este trabajo. Deja de estar así atado a la “civilización inauténtica” de Colombia, como al siglo XX. Eso no implica, por supuesto, que deje de ser colombiano o que deje de ser un hombre de su tiempo. Pero sí que por lo menos pretendía situarse en una condición concreta de forma más exacta que mediante los demás esquemas de comprensión histórica.

Gómez Dávila no propone que *solo* somos seres históricos. Justamente porque lee la historia desde la perspectiva religiosa de la Iglesia, el colombiano cree que la historia está atravesada por valores que en última instancia son de origen divino. De tal manera, aunque nuestra razón no nos permite entender los valores de manera pura, aunque no podamos entender la belleza en sí, sino apenas la belleza desde nuestra condición concreta, o desde el esquema histórico de la Iglesia, la belleza existe de manera independiente de nosotros. Aquí, por supuesto, hay una aporía: si estamos condenados

a ser seres históricos, ¿cómo es que el colombiano puede estar tan seguro de que hay algo en la historia que la trasciende, i.e., Dios? Básicamente, es una premisa que no se prueba filosóficamente, sino desde la que su pensamiento parte. Esos son sus principios.

8.1. Antropología religiosa: *Dios creó al hombre*

En la siguiente sección se pretende explicar la antropología religiosa de Nicolás Gómez Dávila. Su tesis principal es que el hombre se diferencia de los animales no por su inteligencia o su habilidad para someter al mundo, pues esa es una diferencia de grado que no alteraría la continuidad biológica entre nosotros y ellos. Lo que verdaderamente explica la singularidad del hombre es su contacto con lo divino: cuando el hombre siente a Dios, su humanidad ha nacido. Dios no se entiende aquí en un sentido circunscrito por la doctrina católica ortodoxa, sino en el sentido más amplio posible de la Iglesia entendida como tradición: Dios es una realidad del orden sobrenatural que se revela como horror, majestad, esplendor y peligro. Al tiempo, ese contacto con lo divino nos abre el mundo de los valores. En efecto, puesto que lo axiológico para el colombiano es una realidad divina, solo por medio de Dios podemos conocer los valores. Si los seres humanos somos capaces de optar por valores que superan el limitado universo axiológico de los animales (vivir o morir) es justo porque conocemos a Dios. Pero lo divino también nos permite ordenar nuestro mundo y usar nuestra razón. Así pues, nuestro contacto con Dios nos da todas las características que nos hacen humanos: los valores, la razón ordenada por el bien y un mundo donde morar. El hombre, por tanto, se define como un ser religioso, es decir, un ser cuya característica esencial es su conocimiento de lo divino.

Todo lo anterior surge de la Iglesia como esquema de comprensión histórico. En efecto, Gómez Dávila no propone la Iglesia como mero ejercicio intelectual. Al contrario, es parte fundamental de su filosofía. De ahí que Martin Mosebach señalara que, pese a su pasión historista, el colombiano buscaba un resquicio que le permitiera escaparse de las limitaciones de su propio tiempo y de su lugar geográfico, de manera que pudiese formular una antropología contra la modernidad (Mosebach, 2017). Ese resquicio era justamente la filosofía de la historia que ya se ha explicado: la Iglesia como esquema de comprensión le permite a Gómez Dávila salir de su propio tiempo —o eso

pretende— para insertarse en las condiciones concretas del pasado y entenderlo sin imponerle totalmente su propia condición concreta. El pasado del que se habla aquí es la historia entera del hombre, tanto en lo particular como en lo general. En otras palabras, Gómez Dávila se siente capaz de interpretar tanto la condición humana universal, como los hechos concretos (la modernidad, etc.)

Veamos con detalle las ideas del colombiano. Gómez Dávila comienza el quinto texto de *Textos* con una afirmación antropológica de carácter universal: “Entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre” (Gómez Dávila, 2002, p. 46). Esta idea determina el contenido de todo el texto y lo sintetiza, como se verá aquí. Un católico habrá notado inmediatamente que dicha afirmación no es precisamente ortodoxa: Dios no puede nacer, porque siempre ha existido; tampoco puede morir, porque es eterno. El sentido de esta expresión quedará claro más adelante. Por ahora basta decir que el colombiano se refiere más bien a la percepción humana de Dios. En todo caso, el colombiano intentará responder la cuarta cuestión fundamental de la filosofía: ¿qué es el hombre? Es justamente la respuesta a esta pregunta lo que le permitirá poner los cimientos del edificio de su crítica a la modernidad.

Si Gómez Dávila comienza con una afirmación antropoteológica, es porque la relación entre Dios y el hombre es central para la Iglesia (Gómez Dávila, 2002, p. 135). Esto es algo que el mismo catecismo católico reconoce: “El hombre es por naturaleza y por vocación un ser religioso. Viniendo de Dios y yendo hacia Dios, el hombre no vive una vida plenamente humana si no vive libremente su vínculo con Dios” (Vaticano, 2018). Justamente por eso el colombiano quiere explicar al hombre a partir de lo religioso. Su respuesta, como se verá a lo largo del texto, básicamente pone sobre su cabeza a Feuerbach: lejos de ser una proyección de los ideales del hombre, Dios es justamente quien proyecta en el hombre todo lo que hace al hombre humano.

Gómez Dávila nos dice que el hombre sin duda comparte mucho con los animales: “el acto humano se acompaña de un gesto animal que lo anticipa: himenópteros humillan nuestras ambiciosas burocracias, la astucia de un felino avergüenza estrategas, un gorila enjaulado resuelve problemas de mecánica práctica” (2002, p. 46). Pero la diferencia entre ambos no consiste meramente en el rango de su burocracia, de su astucia o de su capacidad para resolver problemas de mecánica práctica. Si fuera así, el hombre se distinguiría de los animales solo como el león se distingue del felino doméstico, “pero el hombre patentiza contra la agresiva penumbra animal de su ser una

diferencia irreductible. La presencia del hombre rompe la continuidad biológica" (Gómez Dávila, 2002, p. 46). Ni en la organización burocrática ni en la inteligencia podemos entonces encontrar la diferencia radical entre el hombre y los animales.

Tampoco podemos encontrarla en la evolución humana, ni en las presiones del medio ambiente. Gómez Dávila nos dice que el antropoide que descendió de los árboles y se paró en sus dos piernas no se volvió humano porque "catástrofes geológicas o rebeldías genéticas" (2002, p. 46) lo constriñeran a hacerlo. Lo puramente biológico no basta para explicar por qué el hombre dejó de estar placenteramente atado al instinto, a la pura actividad animal. Es decir, para explicar por qué el hombre se somete a los valores, a exigencias que la biología ignora, no basta lo biológico. Un simio no sabe nada del bien y de lo bello, no es capaz de dedicar su vida a ninguna de las dos cosas. Ya hemos visto que la inteligencia misma tampoco le parece una explicación suficiente a Gómez Dávila: los animales también son capaces de actos inteligentes, aunque de manera mucho más primitiva.

Por lo demás, "el empleo astuto de objetos materiales complica, sin alterar, viejos empeños animales" (Gómez Dávila, 2002, p. 46). Ni siquiera el rango de nuestro dominio sobre el mundo nos distingue suficientemente, porque "la victoria de los grandes saurios secundarios" (Gómez Dávila, 2002, p. 46) no prefigura nuestros anhelos. Un hombre inteligente, hábil con sus herramientas, pero servil a su instinto, y "robustamente adaptado a su ámbito ecológico, solo repetiría rutinas familiares a un paleontólogo bisoño" (Gómez Dávila, 2002, p. 47). Esto se debe a que de la acumulación de rasgos animales o biológicos (un número determinado de neuronas, etc.) no surge la condición humana. Hay algo que excede nuestra animalidad y que no se explica con el tamaño del cerebro. ¿Entonces qué es?

Gómez Dávila se apresura a añadir que la diferencia no es producto de nuestra vanidad. En verdad, "el hombre es un animal poseedor de una insólita evidencia" (Gómez Dávila, 2002, p. 47) que justo por eso no está disponible para los demás. El hombre atraviesa la frontera de la animalidad cuando los valores irrumpen en el mundo y permiten al hombre poseer más que el solo instinto. Pero esos valores son a su vez el producto de la trascendencia. Por eso:

El hombre aparece cuando al terror, que invade toda vida ante la incertidumbre o la amenaza, se sustituye al horror sagrado. Una inexplicable ruptura en la

homogénea substancia de las cosas revela una presencia ajena al mundo y distinta de las presencias terrestres. El hombre es un animal poseedor de una insólita evidencia (Gómez Dávila, 2002, p. 47).

Aquí Gómez Dávila no está interesado en el dios de los filósofos o de los teólogos cristianos, sino en aquel que Rudolf Otto explicaba en *Lo santo* (2012). En efecto, no le atribuye ninguna característica filosófica clásica (omnipotencia, buena voluntad, racionalidad, etc.). El colombiano está interesado en primera instancia en el aspecto terrorífico e irracional, en el sentimiento de espanto ante lo sagrado: el *mysterium fascinans*. Lo divino aquí se caracteriza por ser algo totalmente diferente a lo humano y terrestre: “lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades naturales” (Eliade, 2015, p. 14). Y la presencia y percepción de lo sagrado, de lo Otro, es justamente lo que le permite al hombre ser hombre. Solo el hombre es capaz de ver algo que está más allá de este mundo, solo él puede descubrir y adorar un dios. Lo que diferencia al hombre de los animales es la hierofanía, la experiencia religiosa. En las poéticas palabras de Gómez Dávila:

En el silencio de los bosques, en el murmullo de una fuente, en la erguida soledad de un árbol, en la extravagancia de un peñasco, el hombre descubre la presencia de una interrogación que lo confunde.

Dios nace en el misterio de las cosas.

Esa percepción de lo sagrado, que despierta terror, veneración, amor, es el acto que crea al hombre, es el acto en que la razón germina, el acto en que el alma se afirma.

El hombre aparece cuando Dios nace, en el momento en que nace y porque Dios ha nacido (Gómez Dávila, 2002, p. 48).

Veamos con cuidado cada parte. Lo sagrado se nos muestra en un acto misterioso: la manifestación de lo diferente. Dios brota en una piedra o en un árbol, en objetos y situaciones que forman parte de lo natural, pero que son capaces de manifestar lo sobrenatural. Esto es fundamental: Gómez Dávila no está diciendo que la extravagancia del peñasco sea sagrada por ser extravagante, sino que allí se manifiesta algo extraño que no le pertenece al peñasco mismo. Eso es lo que confunde al hombre: ¿de dónde

viene aquello que se manifiesta allí y que no le pertenece? De un Dios que ha nacido, en el sentido de haber brotado de allí.

Aquí es preciso decir, porque Gómez Dávila lo resalta, que el Dios del que habla no es “la deidad que una teología erudita elabora en la substancia de experiencias religiosas milenarias” (Gómez Dávila, 2002, p. 48). La deidad aquí se entiende de un modo completamente multiforme: es personal e impersonal, inmediata y lejana, immanente y trascendente. Se revela como horror, majestad, esplendor y peligro (Gómez Dávila, 2002, p. 48). Es preciso explicar cada uno de esos términos en un contexto teológico, pues nos muestran cuál es el concepto de Dios que tiene el colombiano.

En primer lugar el horror: lo divino produce un horror “de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente puede inspirar. Palpita en él algo del terror de los fantasmas” (Otto, 2012, p. 23). Los hombres no podían arrogarse esa capacidad de producir un horror sobrenatural, a menos de que fueran idólatras. Es algo reservado para los dioses. Estos tienen una presencia misteriosa e inconfundible que aterra hasta a los humanos más poderosos. Aquí Dios no es, por tanto, la entidad afable, o al menos tranquila y racional, que los filósofos han pensado: lo divino se concibe como una terribilidad que nos subyuga.

En segundo lugar, la majestad es preciso entenderla como poder, potencia, prepotencia, omnipotencia (Otto, 2012, p. 29). Ésta produce un sentimiento de creatura cuando se contrasta con la condición del hombre. De ella surge justamente el sentimiento religioso de humildad. En efecto, la majestad implica que Dios está por encima del hombre, que su poder es tan grande que lo domina. La soberanía del universo está en sus manos, el hombre es apenas un ser subordinado a sus designios, o para ser más exactos, un ser que depende de lo divino. Esto puede llegar a tal punto que el sujeto se considere algo irreal, o inesencial, comparado con Dios (Otto, 2012, p. 31).

En tercer lugar, el esplendor se entiende como luz y nobleza, como una magnificencia por encima de cualquier cosa humana. El esplendor está conectado con el peligro, porque la divinidad también es energía, entendida como una *orgé* devastadora (Otto, 2012, p. 35). Es una vida que no descansa y que abrasa lo que toca. Es una voluntad impredecible, además, que el homínido no sabe cómo aplacar, que puede destruirlo en cualquier momento. Este debe descubrir, sin embargo, cómo vivir con su descubrimiento: le urge asumir actitudes que organicen su comportamiento ante las

nuevas evidencias (Gómez Dávila, 2002, p. 49). Dios, en otras palabras, cambia al animal y le impone exigencias anteriormente desconocidas. Allí es cuando nace el hombre.

El hombre, a diferencia de los animales, no debe lidiar meramente con su realidad biológica. Gómez Dávila es claro cuando señala que los seres humanos no inventan ritos, templos, mitos, instituciones y éticas solo para aplacar al cielo, o para multiplicar los productos de su trabajo, como si fueran meros instrumentos de su prosperidad (Gómez Dávila, 2002, p. 49). Lo religioso tiene un propósito religioso, es decir, relativo a lo divino: el hombre intenta vivir de acuerdo a las evidencias trascendentales que tiene en sus manos. Por eso los ritos, templos y mitos quieren comprender y contactar lo divino, no simplemente garantizar la cosecha.

El colombiano también nos dice que el mundo de lo divino no es simplemente una “vacuidad incógnita que su inteligencia, sometida a terrestres tareas, puebla con celestes faunas” (Gómez Dávila, 2002, p. 49). Es decir, no es producto de una ignorancia que explica lo que no sabe con dioses. Gómez Dávila podría decir lo contrario: que lo divino es justamente un nuevo conocimiento de otro mundo. Y tampoco es, finalmente, una mera proyección del interés, de la angustia, o de los anhelos del hombre (Gómez Dávila, 2002, p. 49). Eso le negaría a lo divino su realidad independiente, que es justamente lo que el colombiano intenta controvertir.

Gómez Dávila propone, en cambio, que lo divino es un mundo que conquista al hombre y donde impera “quien se inclina y se postra” (Gómez Dávila, 2002, p. 50). Dios es una realidad que nos excede. Lejos de ser una proyección del hombre, el hombre mismo “es un opaco esplendor de su reflejo” (Gómez Dávila, 2002, p. 53), el hombre es justamente, por decirlo así, una proyección indirecta de Dios. O para ser más exacto, aquello que hay de humano en el hombre es una proyección de cualidades divinas. Esto se debe a que la experiencia religiosa “es la matriz de las constataciones axiológicas” (Gómez Dávila, 2002, p. 50). Cuando aparece lo divino, en otras palabras, tenemos acceso a los valores. El hombre puede acceder a lo propiamente humano, a lo bello, lo bueno y lo verdadero, justamente porque Dios ha nacido. El recinto puramente animal desaparece con la aparición de los valores. Esto precisa una explicación.

Para Gómez Dávila la existencia animal apenas tiene un valor único: la vida. La libertad del animal, por tanto, es apenas la libertad de rechazar o aceptar ese valor. Por eso “el suicidio la corona y la limita” (Gómez Dávila, 2002, p. 103). El universo animal apenas es “estructura hostil o favorable a su propósito (Gómez Dávila, 2002, p. 102). El

hombre, en cambio, tiene acceso a una multiplicidad de valores que exceden la simpleza de la vida animal. El universo es más que un lugar hostil o favorable a su propósito, porque la apertura axiológica que llega con la irrupción de lo divino le abre un mundo de opciones que superan el mero cumplimiento de sus instintos biológicos. Hay un bien que “las necesidades de vivir no explican, porque entorpece la vida” (Gómez Dávila, 2002, p. 51). Hay una belleza que excede nuestros propósitos puramente materiales y que, por eso mismo, está liberada “de las servidumbres de nuestra propia vida” (Gómez Dávila, 2002, p. 51). Pero el hombre también tiene la libertad de rechazar los valores que se le hayan dados en su condición concreta, el hombre puede rechazar el deber que lo llama. El hombre es libre en un sentido más amplio que el animal: su rebeldía se extiende a más valores que la vida.

Con los valores, la razón humana crea el mundo (Gómez Dávila, 2002, p. 50). Es decir, el hombre es capaz de crear un lugar con sentido donde pueda morar. Como apunta Mircea Eliade al explicar esta clase de hermenéuticas religiosas, “la vida no es posible sin una apertura hacia lo trascendente; en otras palabras, los seres humanos no pueden vivir en el caos” (2015, p. 34). Una vez hay contacto con lo divino el hombre puede ordenar su vida, puede orientarse. Como dice también Eliade, “la revelación de un espacio sagrado hace posible la obtención de un punto fijo y, por tanto, la orientación en el caos de la homogeneidad; permite “fundar el mundo” y vivir de un modo real” (2015, p. 23). De tal modo, lo divino ya no es lo totalmente Otro, lo infinitamente inaccesible, sino lo Otro que permite iluminar, ordenar y dar sentido al mundo del hombre.

La concepción de Dios de Gómez Dávila, por tanto, no subraya solo lo irracional (lo terrorífico, lo esplendoroso, etc.) sino que también muestra cómo a partir de Dios el hombre puede racionalizar su vida, cómo puede crear su mundo. Mostrar la relación del hombre con Dios es, para el colombiano, mostrar dos cosas: lo irracional que lo subyuga y lo hace sentir creatura, pero también lo racional que resulta del universo axiológico que se abre al hombre. Hasta aquí Gómez Dávila propone una antropología religiosa con la que un hombre tradicional podría estar de acuerdo sin muchas dificultades. El hombre necesita de Dios para orientarse y construir un mundo auténticamente humano. De hecho, resulta relativamente fiel al catecismo de la Iglesia: allí se dice que el hombre es el único ser que puede conocer a Dios; por lo tanto, una de

las diferencias entre el hombre y los animales es el conocimiento de lo divino (Vaticano, 2018).

El quinto texto termina, empero, con una afirmación sorprendente: que Dios puede morir. Por lo tanto, los valores, el mundo y el hombre también pueden morir, en tanto dependen de lo divino. Para el colombiano, como es el caso en Nietzsche, esa no es una oportunidad de crear algo nuevo, porque sin Dios no hay forma de escapar del recinto animal, del ámbito puramente biológico: la muerte de Dios condena al hombre al nihilismo, a la servidumbre del instinto y los apetitos materiales. No hay una alternativa superior a la muerte de Dios. De tal manera que “el hombre surgido en las lontananzas pliocenas puede sumergirse en el vasto océano animal. Solo lo separa de la bestia tenebrosa la frágil evidencia que su orgullo olvida” (Gómez Dávila, 2002, p. 52).

¿En qué sentido dice Gómez Dávila que Dios puede morir? En el sentido de que puede morir *para* el hombre. Dios “muere” si el hombre se cierra a Él. Lo anterior sería consecuencia de la *hybris* humana: el colombiano cree que el hombre no se contenta con ser hombre porque aspira a ser Dios: eso implica asesinar al Dios verdadero. El resultado, sin embargo, no es la divinidad auténtica del hombre, sino su regreso al mundo animal. Esa es una de las tragedias del proyecto moderno, en la opinión de Gómez Dávila. Esa tragedia se lee también desde perspectiva una romántica. Aquí el colombiano señala, en efecto, que en la modernidad el hombre ha perdido algo muy valioso y se lamenta por esa pérdida: sin Dios el universo humano se desinfla. Por eso, de manera implícita el bogotano reivindica valores del pasado frente a una modernidad técnica que se preocupa principalmente por aumentar su industria y su riqueza. En efecto, el colombiano habla con melancolía de los nobles despojos de los sueños humanos que el hombre moderno amontona en cámaras mortuorias (Gómez Dávila, 2002, p. 52). Es decir, habla de los restos de las civilizaciones pasadas que sí creían en Dios y que hoy se encuentran en museos.

Hemos dicho al principio de esta sección que la oración con la que Gómez Dávila abre el texto determina el contenido. En efecto, decir que entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre es señalar que el hombre solo puede ser hombre si Dios existe. Eso es lo que el colombiano intenta mostrar. Pero eso presupone y confirma una idea fundamental: que para entender al hombre es preciso atender a su relación con Dios. ¿Cómo es esto posible? Precisamente porque, de nuevo, para la Iglesia como esquema de comprensión histórico, lo fundamental para entender al

hombre es su relación con lo divino. Este será precisamente el punto de partida que Gómez Dávila utilizará para leer la modernidad democrática.

Sinteticemos la cadena de supuestos hermenéuticos que Gómez Dávila va construyendo para leer la modernidad. Primero, la Iglesia le parece un esquema privilegiado de comprensión histórica. Segundo, ese esquema propone que la relación entre el hombre y dios es fundamental para la comprensión misma de los actos del hombre. El hombre, de hecho, se define como un ser que conoce a Dios. Para comprender al hombre, por ende, es preciso ver cuál es su específica relación con Dios. Ahora debemos ver cómo es que el colombiano utiliza esa lógica para concluir que la modernidad democrática implica la divinización del hombre.

CAPÍTULO 9. FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN. LA MODERNIDAD DEMOCRÁTICA LEÍDA EN CLAVE GNÓSTICA: *HOMBRE-DIOS QUE QUITAS EL PECADO DEL MUNDO*

En esta sección se explicará el diagnóstico y la crítica de la modernidad democrática en *Textos*. Fiel a la postura intertextual, aquí se quiere mostrar que Gómez Dávila parte de las ideas desarrolladas en su filosofía de la historia y su antropología religiosa. En efecto, el colombiano desarrolla su crítica a partir de la idea de que la relación entre el hombre y Dios es fundamental para entender los actos del hombre. Si el hombre es un ser religioso, si su relación con Dios es aquello que lo hace hombre, entonces resulta natural hacer énfasis en su religiosidad para explicar lo que hace. A su vez, definir al hombre como ser religioso es una consecuencia de entender lo humano por medio de los lentes de la Iglesia, dado que para ella la relación entre el hombre y lo divino es esencial. La Iglesia, en otras palabras, nos enseña a leer la realidad desde una perspectiva predominantemente religiosa.

Gómez Dávila abre el texto sobre la modernidad democrática con una cita de Heracleón que aparece en un comentario de Orígenes al Evangelio de Juan: ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει. En español significa “de la misma substancia que su ingénita naturaleza”¹⁰. En otras palabras, de la misma sustancia de Dios. Con esto alude el autor a la tesis central de su texto y, de hecho, a su idea central sobre la naturaleza de la modernidad democrática: que allí el hombre pretende tener la misma naturaleza de Dios. En las páginas que siguen nos pretende mostrar cómo y por qué en la era democrática el hombre asumió el papel que tenía Dios en el viejo universo religioso. Para conseguir su propósito, nos contará cuál es la antropología democrática, sus tesis apologéticas y su historia.

El texto propiamente comienza con una confesión sobre la originalidad de sus ideas: le es indiferente qué tan novedosas sean. Lo importante es que sean coherentes. De hecho, no son originales: el colombiano mismo se confiesa “amanuense de siglos”; el autor es apenas el compositor de un “centón reaccionario” (Gómez Dávila, 2002, p. 55). Su confesión tiene algo de cierto. Como se ha visto a lo largo del trabajo, las ideas sobre

¹⁰ Traducción propia.

la divinización del hombre tienen una larga tradición en la crítica de la modernidad. Justo por eso, *Textos* también tiene un diálogo con otros textos. Pero como también se ha visto, el colombiano utiliza aquí una técnica retórica aquí: el *ethos* de la humildad. Para denunciar la soberbia de creernos dioses, el colombiano comienza justamente resaltando que él mismo está cerca de la nada. Él mismo carece de importancia: lo que vale aquí es la fuente de donde saca el material para su centón.

La fuente es la tradición reaccionaria, que según Gómez Dávila posee una escéptica confianza en la razón que “nos disuade tanto de las aseveraciones enfáticas, como (...) de las impertinencias pedagógicas” (Gómez Dávila, 2002, p. 55). En principio, resulta paradójico que nos diga que tiene una escéptica confianza en la razón. Si uno tiene confianza en la razón no podría ser escéptico: ser escéptico es desconfiar de la capacidad de la razón para conocer las cosas. Tal vez lo que el colombiano quiere decir es que el escepticismo le ha mostrado los límites de la razón y, por tanto, confía en ella dentro de un ámbito restringido. Por eso no sería dado a las aseveraciones enfáticas ni a las impertinencias pedagógicas de quien pretende que la razón tiene la capacidad de conocer las cosas en sí. Esto también hace parte de un *ethos* de la humildad, pero no es del todo auténtico. Al contrario, el diagnóstico de Gómez Dávila está lleno de aseveraciones enfáticas, aunque es cierto que carece de un ánimo pedagógico (justo por eso es tan difícil de interpretar).

Ahora bien, el colombiano señala que su pensamiento es consciente de fundarse sobre raciocinios que solo tienen validez en determinados universos discursivos (Gómez Dávila, 2002, p. 55). Evidentemente, fuera del esquema de comprensión católico sus premisas sobre la esencia del hombre no necesariamente son válidas. Gómez Dávila cree en sus tesis, pero no garantiza que sean ciertas en todos los contextos discursivos. Esto es consecuente con las tesis historicistas que ya se expusieron anteriormente. Lo que sí pretende garantizar, en cambio, es la coherencia de sus ideas, aunque reconozca su inutilidad. En efecto, los textos reaccionarios le parecen una tarea ociosa y estéril. Su ambición, por tanto, no es la de ofrecer un recetario práctico, sino la de trazar una curva límpida (Gómez Dávila, 2002, p. 56).

Gómez Dávila justifica el uso de la hermenéutica religiosa mediante una breve descripción de lo que para él son las democracias burguesas y populares. Esto tiene el propósito, como se verá, de introducirnos a su carácter religioso y a la manera en la que dicho carácter ha sido interpretado desde la sociología burguesa y la marxista. Luego de

eso, pretende mostrarnos su propio método de interpretación religiosa. En primer lugar, nos dice que capitalismo y comunismo tienden hacia una meta semejante, aunque por caminos distintos (Gómez Dávila, 2002, p. 56). Por supuesto, esto es algo que los capitalistas y los comunistas negarían. Un marxista podría decir que el propósito real del capitalismo es la mera reproducción del capital. Un capitalista podría decir que el propósito real del comunismo es el sometimiento de una sociedad a una dictadura. Y sin embargo, Gómez Dávila señala que los ideólogos del capitalismo no rechazan el *ideal* comunista, como los comunistas no censuran el *ideal* burgués. Es decir, el marxista no rechaza las aspiraciones ideales que pueda tener un liberal clásico, lo que rechaza es que dichas aspiraciones se puedan conseguir con el liberalismo. El capitalista liberal no rechaza las aspiraciones del comunista, lo que rechaza es que se puedan conseguir por medio del comunismo.

En efecto, de algún modo ambos juzgan a su enemigo con un criterio equivalente. Dice Gómez Dávila que lo que molesta al comunista del capitalista y al capitalista del comunista es que el otro no libera realmente al hombre. En el capitalismo sigue habiendo ausencia de libertad auténtica, alienación, contradicciones económicas; en el comunismo, absorción totalitaria, esclavitud política, desigualdad real (Gómez Dávila, 2002, p. 57). El problema es justamente que no cumplen su propósito común. Lo que no quiere decir, por supuesto, que carezcan de diferencias. Pero el punto de Gómez Dávila es que ambos son variaciones del principio democrático, “ambos ansían una sociedad donde el hombre se halle, en fin, señor de su destino” (Gómez Dávila, 2002, p. 58). Ese señorío no es meramente el libre albedrío que el cristianismo le otorga al hombre, sino que implica una emancipación de la miseria, de la herencia y de la servidumbre.

Para Gómez Dávila no resulta extraño que el hombre quiera eso, pero sí piensa que sería “irrisorio que el animal menesteroso, a quien todo oprime y amenaza, [confíe] en su sola inteligencia para sojuzgar la majestad del universo” (Gómez Dávila, 2002, p. 58). Según el colombiano, esa confianza solo es posible si consideramos que el hombre tiene un origen más alto. Aquí Gómez Dávila ya empieza a sugerir que los propósitos de la democracia tienen un carácter religioso. En principio, uno podría decir que, como mínimo, la historia de la democracia ha venido acompañada de una crítica de la religión y de un laicismo militante. La democracia, históricamente, ha tenido lo que Gómez Dávila llama un “fervor irreligioso” (Gómez Dávila, 2002, p. 59). Pero también ha

tenido, según otros observadores a los que el colombiano alude, una coloración religiosa. “El dogmatismo de sus doctrinas, su propagación infecciosa, la consagración fanática que inspira, la confianza febril que inspira, han sugerido paralelos inquietantes” (Gómez Dávila, 2002, p. 59).

Esos paralelos suelen explicarse de dos maneras: la burguesa y la marxista. La primera insiste en que la sublevación popular sacude los estratos emotivos donde la religión supuestamente se origina. Para los comunistas, en cambio, los paralelos prueban que las actitudes religiosas tienen un carácter social: la religión es disfraz de fines sociales. De ahí su conexión (Gómez Dávila, 2002, p. 59). Ninguna de las dos explicaciones convence al colombiano. A la marxista parece darle un poco más de crédito, aunque de manera irónica: dice que, siendo espejo de la verdad, basta invertirla para no errar (Gómez Dávila, 2002, p. 59). Esto quiere decir que no es que las actitudes religiosas tengan un carácter social, sino que los hechos sociales tienen un carácter religioso. Esa es justamente la tesis que el colombiano defenderá a lo largo de este texto.

Aquí empieza propiamente la justificación de su hermenéutica religiosa. Nos dice que las filosofías de la historia se proponen definir la relación entre el hombre y sus actos. Y la manera en que la filosofía hace eso determina su explicación del universo (Gómez Dávila, 2002, p. 59). Por acto se refiere a lo que entendemos en el lenguaje cotidiano (la acción de hacer), como a los objetos de la conciencia y la definición de su estatuto metafísico. La filosofía de la historia de Gómez Dávila, por tanto, se propone definir, por medio de la Iglesia, la relación entre el hombre y sus actos: la elección de tal o cual valor, el desarrollo de tal o cual principio social, etc., resulta mediado por una opción religiosa. Sin duda, esta determina su explicación del universo, porque al decir que la relación entre el hombre y sus actos está mediada por una noción de Dios, todo queda sujeto al carácter religioso del hombre.

En estas páginas, Gómez Dávila repite el argumento que ya daba en su texto sobre la filosofía de la historia: las filosofías de la historia suelen sacrificar la trama histórica para ordenar los hechos de un modo arbitrario que falsea el hecho histórico mismo. Se necesita una filosofía de la historia que ordene las configuraciones de motivos mediante un principio general que no las falsifique. El que Gómez Dávila elige es el de la opción religiosa, pues la Iglesia privilegia el carácter religioso del hombre. Empero, es posible pensar que al final este esquema no termina siendo más que uno reductista donde todo es sometido a un solo factor histórico que ordena los hechos de manera arbitraria y

donde todos los demás factores son simples funciones del factor predilecto, i.e., la opción religiosa. Lo que el colombiano propone, empero, es más ingenioso: la comprensión histórica necesita establecer que cada hecho es fin de sí mismo, pero al mismo tiempo tiene que ordenar los hechos para mostrar qué propósito más allá de sí mismos están cumpliendo (Gómez Dávila, 2002, p. 128). Nos dice, además, que solo la Iglesia cumple esa condición de la comprensión. A diferencia del esquema reductista, donde el hecho individual nunca es fin de sí mismo y donde, por tanto, la causa y el propósito de todos los hechos se reducen a uno solo, o a un grupo de factores que lo determina, en el esquema de Gómez Dávila los hechos sí pueden ser fin de sí mismos, pero están orientados por una opción religiosa previa. Es decir, hay un reconocimiento de la historicidad del hecho y, al mismo tiempo, un sometimiento a un principio general que lo ordena y lo explica. Pero ese principio no es absoluto: el hombre es un ser insumiso y libre, de manera que puede rebelarse contra la opción religiosa que ha formado su mundo. Justo por eso Gómez Dávila mismo no se declara seguidor de la religión antropoteísta que aquí condena.

Una objeción obvia que se le puede hacer a Gómez Dávila es que, aunque el esquema de la Iglesia pretende mostrar los hechos en su condición concreta, hay condiciones concretas donde los individuos no tienen una motivación religiosa. Por eso no podría decirse que sus actos son función de su campo religioso. En ese sentido, Gómez Dávila estaría imponiéndoles una motivación que no tienen. El colombiano solo puede escapar de esto señalando que “el individuo ignora usualmente la opción primigenia que lo determina” (Gómez Dávila, 2002, p. 61). Esa apelación al inconsciente tal vez no sea válida, pero es necesaria para mantener la integridad de su esquema. Es la única manera de sostener coherentemente que:

Todo acto se inscribe en una múltitud simultánea de contextos; pero un contexto unívoco, inmoto y último, los circunscribe a todos. Una noción de Dios, explícita o tácita, es el contexto final que los ordena (Gómez Dávila, 2002, p. 61).

El colombiano reconoce aquí que, como dice en otro lugar, los actos del hombre “nunca son la limpia realización de un valor único. Un rito religioso cumple exigencias estéticas, un proceso económico vela un comportamiento ético, una naturaleza muerta exhibe un programa político” (Gómez Dávila, 2002, p. 107). De tal manera, el contexto

axiológico, las motivaciones de cada acto, en fin, pueden ser múltiples. Y sin embargo, Gómez Dávila propone un contexto que los circunscribe a todos, de manera que queden sometidos a un principio general. El contexto último de todo acto humano sería religioso, pero eso no elimina los demás contextos, ni siquiera los subordina propiamente: circunscribir es ceñir, es poner límites. Lo que quiere decir, entonces, es que la opción religiosa, entendida como una noción de Dios, es aquello que pone límites a los demás contextos, es aquello que les da forma mediante un ceñimiento.

Lo anterior es una consecuencia necesaria de su antropología religiosa. Si la esencia del hombre es religiosa, si lo que hace humano al ser humano es la religión (entendida como lo relativo a lo divino), si lo que permite que el hombre escape del valor único del mundo animal es la irrupción de lo sagrado, si, en fin, los valores y el mundo mismo son en *última instancia* el resultado de la hierofanía, resulta natural que la opción religiosa determine el significado de los actos humanos. De ahí que Gómez Dávila diga que

La relación entre el hombre y sus actos es una relación mediatizada. La relación entre el hombre y sus actos es relación entre definiciones de Dios y actos del hombre. El individuo histórico es su opción religiosa (Gómez Dávila, 2002, p. 61).

Es posible reformular esa idea del siguiente modo: no hay acto humano que no esté mediatizado. Entre el acto y el hombre se interpone un tercero: las definiciones de Dios. No hay acto cuyo significado no sea relacional, es decir, todo acto se forma o se funda por medio de una referencia a un Otro divino que le da su significado. El acto humano, por tanto, no tiene un significado propio, intrínseco. La misma posición crítica de Gómez Dávila está determinada por este principio: su definición de Dios como ser exterior, superior y creador del ser humano pone al hombre como mera criatura suya. De tal manera, los actos del hombre tienen en el significado de criatura. Así pues, quedan circunscritos por esta definición, aunque en cada situación concreta respondan a múltiples motivaciones diferentes. Cada acto conserva así su historicidad propia, es decir, su condición histórica específica, al tiempo que se somete a un principio general.

El corolario de la posición de Gómez Dávila es que para analizar una situación concreta es preciso determinar el fallo teológico que la estructura, es decir, la decisión teológica que le da una estructura particular (Gómez Dávila, 2002, p. 62). Eso no implica

asumir una fe específica, sino asumir que la relación del hombre y sus actos está mediatizada, en última instancia, por una opción religiosa. De acuerdo a Gómez Dávila, esto permite “dibujar las articulaciones de la historia, la disposición interna de los hechos, y el orden auténtico de la persona” (Gómez Dávila, 2002, p. 62). En *Textos*, Gómez Dávila sólo explicará explícitamente la democracia —aunque implícitamente, por medio del capitalismo y del comunismo, su explicación también se extienda a la modernidad—, pero como queda claro por la cita anterior, ese análisis en principio sirve para los hechos históricos en general.

9.1. El hombre como ser supremo: ¿y el hombre se hizo Dios?

El análisis de la democracia comienza con una aseveración enfática: “la democracia es una religión antropoteísta. Su principio es una opción de carácter religioso, un acto por el cual el hombre asume al hombre como Dios” (Gómez Dávila, 2002, p. 62). Lo que sigue en el texto de Gómez Dávila es básicamente una elaboración de ese breve párrafo. Ahora bien, que el principio democrático sea una opción de carácter religioso es algo que propiamente nunca queda demostrado, porque esa es justamente la suposición del colombiano, no su conclusión. Es decir, al mostrar cuáles son sus principios interpretativos el colombiano ya nos ha dicho que presume que la relación entre el hombre y sus actos es en última instancia de carácter religioso. De tal modo, no es ilógico que la democracia tenga ese carácter. Pero eso no queda demostrado: si uno asume que los actos humanos están orientados por una opción religiosa, no resulta sorprendente que luego uno afirme que tal o cual sistema político tenga una estructura religiosa.

Gómez Dávila anuncia que la doctrina democrática es una teología del hombre-dios: “su práctica es la realización del principio en comportamientos, en instituciones y en obras” (Gómez Dávila, 2002, p. 62). Por eso mismo, la divinidad que la democracia atribuye al hombre “no es figura de retórica, imagen poética, hipérbole inocente, en fin, sino definición teológica estricta” (Gómez Dávila, 2002, p. 63). Y sin embargo, la democracia no es la primera, ni la única, en atribuir al hombre un carácter divino. De hecho, existe una rica tradición desde los antiguos en la que se le atribuyen al hombre rasgos divinos. Para Epicteto y Platón, por ejemplo, es posible hacerse como un Dios mediante la práctica de la virtud. Averroes cree que el intelecto hace al hombre

semejante a Dios. El mismo hombre ya está divinizado en el cristianismo por la unión hipostática que se realiza en Cristo (Brague, 2016, pp. 47, 48, 49). Pero en estos casos la divinización implica acercarse o hacerse como un Dios que está por fuera de nosotros, es decir, implica imitar al Ser superior, no implica ser propiamente Dios, es decir, tener los atributos propios de la divinidad (soberanía, omnipotencia, etc.). Esto es justo lo que para Gómez Dávila es más problemático en las religiones antropoteístas como la democracia: el hombre pretende *ser* Dios, no ser *como* Él (*imitatio Christi*, etc.).

En su clasificación de las religiones antropoteístas, es decir, de las religiones que divinizan al hombre, Gómez Dávila diferencia dos tipos: las dualistas y las monistas. No es lícito confundirlas con el panteísmo porque allí el universo es dios; en cambio, para el antropoteísmo el universo es estorbo o herramienta. Entre las primeras religiones antropoteístas están las gnósticas, entre las segundas las democráticas (Gómez Dávila, 2002, p. 63). El colombiano señala que las sectas gnósticas son “doctrina de una catástrofe cósmica, de un dios desmembrado, de una luz cautiva” (Gómez Dávila, 2002, p. 63). El hombre gnóstico, como se ha visto en el *Apocryphon de Juan*, es un dios caído en la materia creada por el demiurgo. Por eso, dice el colombiano que es una luz cautiva. La gnóstica se trata además de una teogonía dolorosa (Gómez Dávila, 2002, p. 63) porque el cuerpo del hombre es el resultado de una catástrofe inicial que lo condena a una mala vida. Este antropoteísmo gnóstico es retrospectivo porque allí el hombre define su divinidad pura como una realidad pasada. Es dualista, además, porque en su existencia actual, el hombre está contaminado por la materia, es decir, por su cuerpo y el mundo.

La democracia, según Gómez Dávila, no es un antropoteísmo de esta clase. Se trata de un monismo futurista. Es futurista porque define al hombre como un dios naciente, como una realidad futura. Es monista porque sostiene que el universo está compuesto de una sola sustancia: la materia que el hombre dominará. Para la democracia no hay un Dios trascendente del cual el hombre deriva su divinidad. Al contrario, el hombre resulta dios por sí y en sí mismo. Ambas, en todo caso, son para el colombiano anomismos éticos: es decir, el bien y el mal no están determinados por una ley, ni mucho menos por una ley exterior al hombre. El bien, por tanto, es básicamente lo que el hombre decida que está bien. Esto es algo que Gómez Dávila desarrollará con detalle en la tercera tesis de la apologética democrática.

Definir a la democracia como un antropoteísmo futurista, es decir, sostener que la democracia define la divinidad del hombre como una realidad futura, significa interpretar la democracia como un *proyecto*. La democracia entendida de este modo es un plan de algo que se irá desarrollando a lo largo del tiempo, pero sobre todo es algo que el hombre se impone a sí mismo. Esto se opone, como bien lo ha visto Brague, a la concepción de una empresa mediante la concepción bíblica de *tarea*. Allí “recibo la misión de hacer algo con un origen que no procede de mí, que tengo incluso que descubrir” (Brague, 2016, p. 18). En efecto, mientras el proyecto surge del hombre mismo y se impone, la tarea es algo que le es impuesto desde afuera. Esto puede apreciarse en la evolución de los géneros literarios. En la epopeya antigua “el héroe es investido de una misión que debe cumplir”; en cambio, en la novela moderna “éste parte a la búsqueda de aventuras” (Brague, 2016, p. 18). En lo que sigue del sexto texto, Gómez Dávila pretende contarnos cómo es ese proyecto, cuáles son sus presupuestos, su desarrollo y sus propósitos finales.

El colombiano señala que la doctrina democrática “es una superestructura ideológica, pacientemente adaptada a sus postulados religiosos” (Gómez Dávila, 2002, p. 64). Resulta crucial entender aquí las palabras específicas que el colombiano ha escogido para caracterizar la ideología democrática. Utiliza una terminología propia del marxismo para usar su lógica estructural de manera un tanto irónica, dada la distancia abismal que los separa: los postulados religiosos asumen hasta cierto punto el papel que originalmente tiene el modo de producción, i.e., el de infraestructura. Gómez Dávila podría decir, entonces, que son la base del edificio del antropoteísmo. La democracia sería la superestructura que se construye sobre los postulados religiosos. Esto quiere decir que, parafraseando a Marx, la democracia es una forma definida de conciencia política que se construye sobre bases antropoteístas (Marx, 1977).

Si la democracia tiene un rol superestructural, eso quiere decir que lleva consigo una serie de instituciones políticas, económicas, judiciales y sociales que justifican y mantienen a la infraestructura. La democracia, entonces, crearía unos instrumentos que sirven para salvaguardar los postulados antropoteístas. El Estado democrático es parte de la superestructura, por ejemplo, y sirve para mantener y reproducir socialmente los presupuestos de la divinización del hombre. Ahora bien, la analogía con el marxismo tiene sus límites. Gómez Dávila no procede simplemente transformando la lógica del marxismo —ya se ha visto que su método depende de una filosofía de la historia

distinta—. Simplemente quiere mostrar que la democracia no subsiste por sí misma sino que depende de una base religiosa a la que se adapta pacientemente: la democracia define al hombre de manera compatible con su divinidad postulada y asimismo define al universo de manera compatible con esa definición (Gómez Dávila, 2002, p. 64). El colombiano nos mostrará justamente cómo es que lo hace.

Según Gómez Dávila, la democracia define al hombre como voluntad (Gómez Dávila, 2002, p. 64). De otro modo no podría servir de superestructura del antropoteísmo: su función es precisamente la de justificar y reproducir sus presupuestos. De acuerdo con el filósofo colombiano, “para que el hombre sea dios, es forzoso atribuirle la voluntad como esencia, reconocer en la voluntad el principio y la materia misma de su ser” (Gómez Dávila, 2002, p. 64). En efecto, esto se debe a que para Gómez Dávila un dios tiene que ser causa de sí mismo, debe ser autónomo, i.e., suficiencia pura. Pero esas características solo aparecen en quien tiene voluntad como esencia, pues de otro modo el ser no es causa de sí mismo, ni autónomo, ni suficiente. El colombiano asume que si hay algo en la esencia del hombre que supere su propia voluntad, ese excedente lo sujeta a una instancia externa y, por tanto, le quita las características ya mencionadas. La historia del hombre democrático sería, entonces, la del mero desarrollo de su voluntad. No tendría una naturaleza exterior a ella que lo determine.

El corolario de la esencia humana es la libertad, la soberanía y la igualdad del hombre. En efecto, la voluntad como esencia significa determinación autónoma, es decir, libertad total. Por eso “solo sus actos libres son actos de su esencia y lo que aminora su libertad lo corroe” (Gómez Dávila, 2002, p. 65). De hecho, la libertad, entendida como determinación autónoma no solo es un presupuesto ontológico de la democracia, sino un mandato axiológico: el hombre debe ser libre. Y como resulta consecuencia natural de su esencia, esa libertad no puede prescribir. Por otra parte, la soberanía se deduce también de la voluntad como esencia, y además es irrestricta: manda y no puede ser mandada, juzga y no puede ser juzgada. Finalmente, la voluntad esencial significa igualdad, porque todos los seres humanos comparten la misma esencia. En suma, esta antropología reconoce la soberanía, la libertad y la igualdad como principios básicos.

Gómez Dávila no dice cuáles son sus fuentes, es decir, qué textos democráticos está analizando para concluir que el hombre democrático se atribuye la voluntad como

esencia. La idea de que la volición libre es la esencia del hombre se puede encontrar en Hegel,¹¹ por ejemplo, pero no está claro cómo es que se conecta con la democracia. Por eso es preciso que intentemos reconstruir el razonamiento detrás de esa idea. Es posible encontrarla mediante una observación atenta de los presupuestos de la democracia. Empecemos por uno de los principios básicos de ella: la soberanía popular. La democracia pura es una imposibilidad si no se asume que el pueblo es soberano, es decir, que la autoridad última reside en él. De otro modo, el pueblo no se da sus propios gobernantes, sino que otro puede decidir por él cuáles son (i.e., la autoridad última). Ahora bien, el pueblo es un conjunto de seres humanos. Sería una contradicción decir que el pueblo es soberano y que los seres humanos no lo son. El pueblo no puede tener atributos esenciales que el hombre no tenga —o por lo menos de ese supuesto parte la antropología democrática de Gómez Dávila—. Si el hombre es soberano, eso quiere decir que no hay un principio exterior que lo determine y, por tanto, que su esencia (aquello que hace que sea lo que es) es la determinación autónoma. El soberano, en efecto, es quien juzga y no puede ser juzgado. Es la autoridad última. Puesto que la determinación autónoma solo es posible si la esencia del ser es la voluntad, el hombre democrático se define como una voluntad esencial.

Veamos esto de otro modo. Cuando se dice, siguiendo la fórmula de Sieyès, que la *voluntad* del pueblo siempre es la forma suprema de la ley (Schmitt, 2005, p. 48), básicamente se afirma que la voluntad del pueblo es el aspecto esencial y determinante en una democracia; no una razón, no unos principios específicos, sino la voluntad. Esto se debe a lo siguiente: someter la voluntad del pueblo a una serie de principios o razones implica afirmar que esos principios tienen una prelación sobre la voluntad del pueblo, es decir, que ésta no es soberana. En otras palabras, contradice el principio

¹¹ Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, postula la voluntad libre como esencia misma del hombre. Así lo pone: “The Will is Free only when it does not will anything alien, extrinsic, foreign to itself (for as long as it does so, it is dependent), but wills itself alone — wills the Will. This is absolute Will — the volition to be free. Will making itself its own object is the basis of all Right and Obligation — consequently of all statutory determinations of Right, categorical imperatives, and enjoined obligations. The Freedom of the Will per se, is the principle and substantial basis of all Right — is itself absolute, inherently eternal Right, and the Supreme Right in comparison with other specific Rights; nay, it is even that by which Man becomes Man, and is therefore the fundamental principle of Spirit”. (Hegel, 2001, p. 462).

democrático básico: que la voluntad del pueblo es la forma suprema de la ley. La voluntad democrática es irrestricta. ¿Se puede sostener, entonces, una antropología democrática sin recurrir al principio de la supremacía de la voluntad humana? Según Gómez Dávila, la respuesta es no: la democracia necesita presuponerla para elevar la voluntad del pueblo a la forma suprema de la ley.

Lo anterior no implica que las democracias hagan lo que quieran en la práctica. No hay democracias históricas sin límites, pero Gómez Dávila cree que éstos son de estirpe reaccionaria, no democrática (Gómez Dávila, 2002, p. 82). El principio democrático puro no admite límites, ni valores, ni razones externas que lo determinen: es un voluntarismo extremo. En efecto, aquí encontramos una idea análoga a la del voluntarismo teológico: que la voluntad de Dios (o el pueblo) no es buena porque se someta al Bien, sino que, al contrario, el Bien es bueno porque Dios (o el pueblo) lo decide así con su voluntad. En todo caso, independientemente de las formas históricas concretas que las democracias puedan asumir, todas deben responder al principio de la supremacía de la voluntad humana, específicamente la del pueblo. De otro modo, al menos de acuerdo al análisis gomezdaviliano, no son democracias. Eso implica que tanto la ateniense antigua como la estadounidense deben reconocer (en la práctica o en la teoría) que no hay voluntad por encima de la del pueblo.

9.2. Defensa de la era democrática: *seréis como los dioses*

Gómez Dávila señala que la doctrina democrática desarrolla cuatro tesis ideológicas de su apologética. La primera es la del ateísmo patético. Para el colombiano, la democracia necesita rigurosamente que Dios no exista (Gómez Dávila, 2002, p. 66). Esto se debe a que, si nosotros somos dioses, no puede ser que un Dios independiente exista sobre nosotros y nos limite, pues en ese caso nuestra soberanía no sería perfecta. Empero, esto exige una aclaración que el colombiano no hace. En el gnosticismo, como se ha visto, los seres humanos son divinizados (en tanto su esencia es una chispa divina) y, al mismo tiempo, existe un Dios *trascendente*. Una democracia gnóstica no tendría por qué excluirlo. El problema es precisamente ese: que la democracia no es gnóstica si se entiende esta palabra en su sentido antiguo. La democracia se basa en una *inmanencia* pura que no reconoce un Dios trascendente (Gómez Dávila, 2002, p. 66). Es monista. No puede, por tanto, aceptar ni al Dios gnóstico trascendente, ni al Dios cristiano. El

hombre es en sí y por sí mismo Dios, no está conectado con ninguna entidad exterior. Justo por eso enseña “que los otros dioses son inventos del hombre. Hijos del terror, o del sueño; símbolos de la sociedad o de nuestras raíces obscenas” (Gómez Dávila, 2002, p. 66).

La segunda tesis de la apologética democrática es el progreso. Para el colombiano, esta es una teodicea del antropoteísmo (Gómez Dávila, 2002, p. 66). En efecto, el progreso sería una respuesta a la cuestión de por qué hay mal en el mundo, por qué hay cosas que contrarían la voluntad humana, si el hombre es dios. Si el hombre es el soberano del universo, ¿no tendría éste que responder a sus designios? La democracia se enfrenta a esta cuestión mediante su lógica progresivo-futurista: como el hombre es un dios que se va despertando, i.e., con una divinidad que se conquista a lo largo del tiempo, solamente en el futuro podrá imponer plenamente su voluntad al universo y eliminar todo aquello que considere malo. El progreso, entonces, profetiza el progresivo perfeccionamiento del hombre.

El progreso necesita de al menos dos supuestos para funcionar. El primero es que un proceso de perfeccionamiento inevitable suplante la reiteración del tiempo (Gómez Dávila, 2002, p. 66). Esto a su vez presupone un tiempo lineal: solo así se garantiza que entre el momento A y el momento B haya un perfeccionamiento y, al mismo tiempo, que ese perfeccionamiento no se pierda gracias a un retorno del momento A, i.e., a una reiteración de lo pasado en el presente. El progreso no funciona, en otras palabras, si el pasado puede volver en cualquier momento con sus imperfecciones superadas, si el avance mismo del tiempo no garantiza que lo superado sea también lo abolido. Si llega a haber un retorno de lo primitivo, como suele haberlo, es preciso interpretar esta anomalía como una etapa necesaria que prepararía al hombre para su siguiente salto hacia adelante. El progreso, en fin, no podría funcionar con un tiempo cíclico en el que cualquier avance sea naturalmente contrarrestado por el eterno retorno al pasado. Tiene que avanzarse siempre.

El segundo supuesto es que lo complejo proviene de lo simple, también formulado como que lo inferior engendra los términos superiores de las series (Gómez Dávila, 2002, p. 67). Esto está conectado con la idea de que el progreso es la teodicea del hombre democrático. Para explicar la imperfecta situación del hombre, el progreso tiene que mostrar, por ejemplo, que las civilizaciones inferiores van engendrando las más avanzadas, de manera que era preciso que en algún momento dichas civilizaciones

inferiores existieran; en otras palabras, si el hombre no nació de una vez y por todas con toda la omnipotencia propia de un dios, era preciso un desarrollo paulatino en el que lo simple se va convirtiendo en lo complejo, lo inferior en lo superior. El progreso era necesario dado el nacimiento del hombre sin sus cualidades divinas plenamente desarrolladas. Gómez Dávila apunta a que si los supuestos del progreso son inválidos, el hombre no es dios (Gómez Dávila, 2002, p. 67). Si, en efecto, no hay un proceso de perfeccionamiento inevitable sin una reiteración plena del pasado en el presente, si de lo inferior no podemos construir lo superior, no solamente el progreso es imposible, sino que la divinidad del hombre queda truncada, en otras palabras, no podría llegar nunca a la supuesta plenitud que le espera en el futuro: sería apenas un hombre, como lo es hoy, i.e., no sería nunca dios.

La tercera tesis de la apologética es la teoría de los valores. Para Gómez Dávila esta es la más espinosa, es decir, la más difícil de comprobar, porque mientras la existencia de Dios no es obvia y el hombre puede plausiblemente negarla, “y mientras un ademán hacia el futuro basta para un progresista vacilante, el placer y dolor muestran una independencia” de nuestra voluntad que descolocaría la antropología democrática. En su opinión, la presencia de valores independientes de la voluntad humana anula los postulados democráticos (Gómez Dávila, 2002, pp. 67-68). Dicho de otro modo, solo si el hombre hace los valores, cosa muy difícil de probar, podría ser dios. Ahora bien, la doctrina democrática postula exactamente esa idea.

El colombiano señala que para la democracia “el valor es un estado subjetivo que comprueba la concordancia entre una voluntad y un hecho” (Gómez Dávila, 2002, p. 68). Veamos esta idea con detenimiento. El valor como *estado subjetivo* implica que el valor no puede depender de nada exterior al mismo estado subjetivo del agente. Si lo determinante en dicho estado es su voluntad, valor es lo que la voluntad declare que es valor. Si existe un valor objetivo, su objetividad no sería más que una función de su generalidad empírica (Gómez Dávila, 2002, p. 68). La objetividad queda así reducida a una cuestión de número: solo si un valor es muy común, la doctrina democrática querrá o podrá declararlo objetivo. Pero queda la cuestión de que incluso esa objetividad depende del estado subjetivo del agente. En realidad, sería una objetividad falsa.

Gómez Dávila dice que normalmente pocos declaran que valor es lo que declaramos como valor. Usualmente “la función biológica, o la forma social, suplantando la voluntad desnuda, y representan su manifestación concreta” (Gómez Dávila, 2002, p. 68). Hay

una serie de disfraces ideológicos de la idea de que la voluntad humana crea el valor: aquí lo bello es bello porque beneficia nuestros neurotransmisores, allá el bien es “signo de un feliz funcionamiento biológico” (Gómez Dávila, 2002, p. 68). En ambos casos, el valor se supedita al estado subjetivo del agente, es decir, al hombre mismo. El valor no tiene una existencia objetiva, sino que su realidad depende de hacer sentir bien al hombre, de garantizar su buen funcionamiento. Esto es consecuente con la antropología democrática, en tanto la voluntad como esencia deriva en un voluntarismo extremo: si no hay nada por encima de su voluntad, ésta es la que determina el bien y el mal, lo bello y lo feo.

La última tesis y cuarta de la apologética es el determinismo universal. Gómez Dávila argumenta que el proyecto democrático solo es posible si el universo funciona con una lógica determinista (Gómez Dávila, 2002, p. 69). Esto se debe a que de otro modo no hay forma de que el hombre llegue a dominar el universo como un dios: la causalidad debe ser rígida y predecible, una cosa debe determinar la otra. No puede haber interferencias, misterios, obstáculos: el universo tiene que ser dominable. El colombiano nos dice que

Si el mundo, la sociedad y el individuo no son, en efecto, reductibles a meras constantes casuales, aún el empeño más tenaz, más inteligente y más metódico, puede fracasar ante la naturaleza inescrutable de las cosas, ante la insospechable historia de las sociedades, ante las imprevisibles decisiones de la conciencia humana” (Gómez Dávila, 2002, p. 69).

Por supuesto, esta tesis implica que el hombre mismo está sometido al determinismo. No tendría, entonces, la libertad de un dios. El colombiano nos dice que la democracia asume que el hombre está eximido del determinismo. Sin embargo, habría una contradicción: no puede ser que el hombre esté eximido del determinismo y que, al mismo tiempo, las sociedades humanas mismas se sometan dócilmente a cadenas causales. Gómez Dávila no dice nada al respecto. A continuación procede a mostrarnos cómo es que la democracia se encarna en dos formas, al menos en su propio tiempo: la capitalista liberal y la popular y colectiva.

Gómez Dávila señala que el principio democrático se ha encarnado históricamente de dos maneras: la democrática liberal y la colectivista-despótica. La primera corresponde al capitalismo y la segunda al comunismo. Esto es fundamental para lo que aquí se

quiere mostrar. El colombiano está diciendo que dos de los fenómenos político-económicos más importantes de la modernidad son democráticos. Justo por eso es que desde *Textos* la crítica a la democracia es también, al menos indirectamente, una crítica a la modernidad. En los *Escolios*, como se verá más adelante, el colombiano muestra cómo es que otros fenómenos centrales de la modernidad (Ilustración, Revolución francesa, etc.) también se sustentan en la divinización del hombre, i.e., son parte del fenómeno democrático. La modernidad, en otras palabras, la era democrática que aquí se critica.

La democracia liberal funciona al convertir en norma los resultados de las voluntades que se enfrentan en un mercado electoral. Este mercado, para funcionar correctamente, tiene que estar libre de resabios éticos, prestigios pretéritos y despojos del pasado (Gómez Dávila, 2002, p. 70). El colombiano no explica por qué. Cabe suponer que la razón instrumental que caracteriza los mercados no puede estar predeterminada o limitada radicalmente por ninguno de los elementos que Gómez Dávila menciona, si es que los mercados mismos han de funcionar de manera equilibrada. Una alta posición social heredada, por ejemplo, rompería el orden igualitario del mercado. Habría unos protegidos (quienes heredan los prestigios pretéritos) y quienes se someten totalmente a la disciplina del mercado, de tal manera que no habría resultados democráticos satisfactorios. Se rompería la igualdad. Para la democracia liberal, el mismo equilibrio entre agentes libres e iguales es el que ha de producir los valores éticos y estéticos, no una serie de jerarquías sociales. Eso implica que no debe haber privilegios. “Los mecanismos automáticos del mercado determinan las normas, las leyes y los precios” (Gómez Dávila, 2002, p. 70). O por lo menos ese es el ideal de la democracia liberal, de acuerdo al colombiano. Esta similitud con el capitalismo no es coincidencia: la democracia liberal ha sido históricamente una democracia capitalista.

Justamente porque el Bien nace aquí como fruto de las interacciones dentro del mercado electoral, el demócrata liberal no puede apelar a una instancia exterior para contradecir una decisión mayoritaria. Es decir, no existe un Bien trascendente: el Bien es lo que se decide en el juego democrático. Aquí no se puede declarar “que una norma es falsa, sino que [se] anhela otra; ni que una ley no es justa, sino que [se] quiere otra; ni que un precio es absurdo, sino que otro (...) conviene” (Gómez Dávila, 2002, p. 71). En efecto, no solo el Bien, sino que la estructura jurídica (i.e., de normas), la justicia y la economía resultan del mercado. No hay otra forma de decidir sobre estos asuntos. De

tal manera, toda institución que pretenda sujetarse a un valor que no resulte de la democracia debe ser suprimida (Gómez Dávila, 2002, p. 71). Por lo mismo, la tradición resulta inconveniente, incluso contraria al espíritu democrático: la voluntad que se manifiesta en el mercado no puede ser limitada por el pasado.

La segunda encarnación del principio democrático es la colectiva-despótica. Pero eso no quiere decir que se contraponga a la primera: ambas son variaciones del mismo principio; y de la primera, por tanto, puede surgir la segunda. La diferencia fundamental entre ambas es que la democracia colectiva sí postula una entidad para apelar una decisión individual o mayoritaria. Su lógica es la siguiente. Gómez Dávila explica que una voluntad democrática peca contra su esencia si renuncia a su libertad, su soberanía y su igualdad. Por lo tanto, puede ser legítimamente obligada por una voluntad recta a ser consecuente con su propia esencia (Gómez Dávila, 2002, p. 71). Esa voluntad puede ser una mayoría, un individuo, o un partido, lo importante es que sea fiel al propósito democrático, i.e., que pretenda que las voluntades sean libres, soberanas e iguales. Así pues, en la democracia colectiva se puede apelar a esa voluntad recta para contradecir nuestras decisiones individuales. Pero esta no es una cuestión meramente formal: la voluntad recta debe encauzar las fuerzas sociales en la práctica hacia la meta democrática, liquidando a quien se resista (Gómez Dávila, 2002, p. 73). La pureza del propósito prima sobre otras consideraciones.

Ambas formas del principio democrático utilizan la técnica para cumplir sus ideales en la práctica. La voluntad humana necesita de un vehículo que haga realidad sus aspiraciones. Para Gómez Dávila, la técnica es la herramienta que el demócrata quiere usar para redimirse del pecado, del infortunio, del aburrimiento y de la muerte (Gómez Dávila, 2002, p. 73). Mediante ella podrá progresar y, finalmente, convertirse realmente en el dios que anhela ser. Esto es algo que también ha visto otro pensador católico en nuestro tiempo: Remi Brague. Nos dice, en efecto, que, “con la modernidad, (...) la actividad técnica pretende que ésta sustituya la naturaleza, esto es que rivalice con el creador” (Brague, 2016, p. 75). Careciendo de los poderes sobrenaturales que un dios tiene naturalmente, el hombre solo puede ejercer su soberanía sobre el mundo con la técnica. El corolario es que el hombre técnico-democrático se caracteriza por una voluntad de dominio.

9.3. Genealogía de la democracia: *la serpiente era más astuta que todos los animales del campo*

Después de explicarnos la lógica de ambas formas del principio democrático, el pensador colombiano procede a explicarnos la historia de la democracia, al menos según su lógica interpretativa. Su propósito es mostrarnos su origen y su desarrollo. Nos dice que el antropoteísmo futurista tendría su principio “en las criptas medievales, en la sombra húmeda donde bullen las larvas de textos heréticos” (Gómez Dávila, 2002, p. 73). Esto resulta sorprendente. Uno esperaría justamente lo contrario: que la democracia, como principio básico de la modernidad, surgiera después de la Edad Media. Pero es en esta época donde precisamente nace. ¿Y cuáles son los textos heréticos que le dan origen? Los que llegaron de Oriente predicando variaciones sobre el antiguo tema gnóstico: los paulicianistas, los bogomilos, etc. Gómez Dávila les da un poder inmenso: “sumergen sedes episcopales y baten el granito del trono pontificio” (Gómez Dávila, 2002, p. 74). Es preciso, por tanto, ver en líneas generales qué pensaban y cómo se expandieron estos herejes medievales.

El bogomilismo tiene su origen en un sacerdote rural de Bulgaria llamado como el movimiento que fundaría: Bogomil. Hacia el año 930, durante el reinado del zar Petro I, predicó una visión dualista del mundo. No reconocía jerarquías políticas y eclesiásticas y, por tanto, su movimiento se resistiría a Estado e Iglesia. De acuerdo con Eliade, el éxito del bogomilismo surge por una devoción popular frustrada por las riquezas de la Iglesia, pero sobre todo por la condición miserable de los campesinos búlgaros que querían rebelarse contra el orden establecido (Eliade, 1999, p. 236). Cuando Bizancio conquista Bulgaria, el bogomilismo se expande clandestinamente a la capital de sus nuevos dominadores. Allí, aunque experimenta ciertas escisiones, se organiza y se mezcla con el cristianismo (Eliade, 1999, p. 236). Gómez Dávila señala que la vigilante burocracia bizantina expulsó la herejía de sus tierras (2002, p. 74). Eliade señala que esa represión comienza a principios del siglo XIII, de manera que el bogomilismo tuvo al menos tres siglos para desarrollarse. Incluso, en Bulgaria y Bosnia se impone oficialmente (Eliade, 1999, p. 237).

En Occidente circularon libros bogomilos que en muchos casos tienen origen gnóstico, como *El leño de la cruz*. Sus ideas no eran, empero, el patrimonio exclusivo de una élite que podía leerlos, sino que permanecieron fuertemente atadas al imaginario

del pueblo llano (Eliade, 1999, p. 238). Esto se explica porque en el siglo XII hay en Italia, Francia y Alemania misioneros bogomiles que predicán a la gente común. El movimiento no dejó de extenderse por todas partes, aunque “fueron sobre todo los tejedores los propagandistas de la nueva doctrina” (Eliade, 1999, p. 239). Esto no quiere decir que en Occidente el bogomilismo fuese una copia exacta del búlgaro. En realidad, adoptó elementos locales cuando se transformó en la herejía cátara. No hay que subestimar su éxito: “el éxito inigualado de los misioneros cátaros representa la primera penetración masiva de las ideas religiosas orientales, tanto en el ambiente rural como entre los artesanos, los clérigos y los nobles” (Eliade, 1999, p. 243).

Aunque Inocencio III aplasta el catarismo con su cruzada contra los Albigenses, para el colombiano la herejía ya se había transformado y expandido de un modo que era imposible de detener: entre los telares flamencos había nacido una nueva religión (Gómez Dávila, 2002, p. 74). En efecto, cuando el dualismo cátaro se combina y fusiona con el mesianismo apocalíptico, nace el antropoteísmo futurista, i.e., la democracia. Esto resulta muy interesante. Para el filósofo colombiano el origen de la democracia moderna no está en los eventos donde siempre la ubicamos: las revoluciones francesas e inglesas, el reformismo del XIX, la Ilustración, y mucho menos en un retorno a los ideales de la antigua Grecia. Al contrario, la democracia proviene de una herejía búlgara que se fusiona con una escatología mesiánica. Esto es consecuencia, sin duda, de su perspectiva hermenéutica: Gómez Dávila está leyendo la historia desde la perspectiva de la Iglesia. Ella es la que le permite conectar herejías del siglo X con la práctica democrática de hoy en día. Veamos con cuidado cómo hace esta conexión.

Para el colombiano, la esperanza mesiánica sin duda puede adquirir un componente político. En sus palabras:

Muchedumbres esperan el descenso de la ciudad celeste y la primera encarnación del Paracleto anuncia, entre profetisas desnudas, las cosechas kiliásticas.

La expectativa de un terrestre reino de los santos exalta la piedad de solitarios y la miseria de las turbas. Anhelos del alma y venganzas de la carne embriagan, con sus jugos ácidos, corazones contritos y vanidades crispadas. El mesianismo vulgar se nutre de los más nobles sueños y de las pasiones más viles (Gómez Dávila, 2002, p. 75).

No obstante, el mesianismo cristiano espera todavía a Cristo para que vivamos en su reino. La doctrina democrática asume, en cambio, el papel de Cristo, es decir, de mesías. El colombiano lo explica de este modo:

Solamente cuando el rector de la horda gemebunda, el constructor de la Jerusalén celeste, el juez del tribunal irrecusable, es el hombre mismo, el hombre solo; cuando el dios caído de las heterodoxias gnósticas se confunde con la hipóstasis soteriológica de la teología trinitaria; solamente cuando el Mesías prometido es la humanidad divinizada; solamente entonces el hombre-dios de la religión democrática se yergue, lentamente, de su lodo humano (Gómez Dávila, 2002, p. 75).

El mesías que construirá la Jerusalén celeste en la Tierra es el hombre. ¿Pero cómo se combina esto con el dualismo cátaro? Justamente porque éste último, como todas las demás sectas gnósticas, diviniza al hombre. Combinado con el mesianismo, el ser humano, por tanto, se arroga las cualidades que le corresponden a Cristo. Llegamos así una idea central en Gómez Dávila que, sin embargo, no aparece explícitamente en *Textos*: que el hombre democrático ocupa el mismo lugar estructural que Dios en el universo teocéntrico. En efecto, el hombre es el fundamento teológico de la realidad: su voluntad funda los seres y los valores, siendo así la fuente de donde manan. Esto, por supuesto, no tiene para Gómez Dávila un mero origen histórico: su causa última es la soberbia. La democracia es hija del orgullo humano que se cree capaz de asumir el papel de Dios (Gómez Dávila, 2002, p. 76). Esto no podría ser de otro modo: su antropología católica lo lleva a pensar que el hombre tiene la irresistible tendencia de preferirse a sí mismo sobre Dios.

Aquí pasamos a la segunda parte de la historia de la democracia: su historia política. El pensador colombiano nos dice que “la democracia registra su bautismo sobre la faz escarnecida de Bonifacio VIII” (Gómez Dávila, 2002, p. 76). Esto quiere decir que la democracia surge justamente cuando la herejía cátara estaba siendo combatida (siglo XIII). Pero lo importante aquí es que en su disputa con Felipe IV de Francia, Bonifacio queda efectivamente escarnecido. En su bula *Unam Sanctam*, el Papa había pretendido que su autoridad prevalecía sobre la de reyes y emperadores. El rey de Francia, empero, necesitaba cobrar impuestos al clero de su país con el fin de pagar sus guerras contra Inglaterra. Esto debía hacerse sin permiso del Papa. El rey, entonces, se arroga una

potestad que en principio el Papa reclamaba para sí mismo: la autoridad sobre la Iglesia en territorio francés. La fuerza política y económica de Felipe logró prevalecer sobre las pretensiones de Bonifacio: en la bula *Etsi de statu*, el Papa permitió el cobro de impuestos a las propiedades de la Iglesia en casos de emergencia, pero las autoridades temporales eran las encargadas de definir la emergencia. En otras palabras, la soberanía en temas fiscales se le daba *de facto* al rey de Francia. Hay otro elemento a considerar. Hasta tiempos de Bonifacio VIII había un acuerdo general de que el emperador, siendo miembro de la Iglesia, dependía en materia religiosa del poder sacramental del papa (Kantorowicz, 1997, p. 457). Dante, sin embargo, se encargaría de minar esa idea. Para el autor de la *Divina Comedia*, el Emperador estaba totalmente libre de la jurisdicción papal, incluso podía estar libre del cristianismo. El Imperio era autónomo y su propósito era la creación de un paraíso terrenal independiente del celestial. Dante, en efecto, llevó a cabo una cirugía metafísica que le permitió separar *totalmente* al Imperio de la Iglesia, i.e., al poder civil del poder eclesial (Kantorowicz, 1997, p. 465). De tal manera, en la época de Bonifacio VIII se dio un paso decisivo hacia la soberanía de la esfera política, al menos en el campo del debate filosófico.

¿Qué tienen que ver estas oscuras disputas medievales con el nacimiento de la democracia? Para Gómez Dávila, la democracia necesita del estado soberano, es decir, de un estado que no depende de ninguna autoridad exterior, de un estado cuya autoridad es incontestable dentro de su propio territorio. De otro modo, la autoridad política del pueblo no puede manifestarse sin las interferencias de autoridades exteriores. El problema entre Bonifacio y Felipe IV apunta en esta dirección: si el Rey no necesitaba permiso del Papa, se había dado un primer e importante paso hacia la soberanía estatal. Su proclamación necesita varios siglos, pero su preparación empieza desde las disputas entre la autoridad temporal y la espiritual en la Edad Media. Por supuesto, el estado soberano también necesitó imponerse sobre el laberinto jurídico del estado medieval y sobre los fueros y usurpaciones que lo caracterizaban (Gómez Dávila, 2002, p. 71). El estado soberano, empero, no es solo la condición de posibilidad de la democracia, sino que también es una prefiguración de su realidad religiosa. En palabras del colombiano:

El estado que se estima solo juez de sus actos e instancia final de sus peticiones, que no acata sino la norma que su voluntad adopta y cuyo interés es la suprema ley, puede constituirse en dios secularizado.

Al proclamar la soberanía del estado, Bodin concede al hombre el derecho de concertar su destino. El estado soberano es la primera victoria democrática (Gómez Dávila, 2002, p. 77).

Ahora bien, la democracia no se manifiesta directamente en las primeras configuraciones del estado soberano. De hecho, quien lo realiza en un principio no es el pueblo, sino el absolutismo monárquico. Es el rey quien combate “los poderes feudales, los fueros provinciales, los privilegios eclesiásticos, para que nada restrinja su soberanía” (Gómez Dávila, 2002, p. 77). De tal manera, puede conseguir que la autoridad pública suprima la tradicional y se gobierne con una burocracia centralizada. Esto no sucede solo en Francia, sino que es un desarrollo que se va dando en Europa occidental en general. Después de varios siglos de desarrollo, se forma un sistema europeo de estados soberanos que, paradójicamente, es coronado a finales del XIX con imperialismos truculentos (Gómez Dávila, 2002, p. 78).

Este desarrollo de la soberanía del hombre —y que por esa razón Gómez Dávila llama democrático— tiene lo que el colombiano llama “un espasmo de angustia ante la pretensión que desenmascara” (Gómez Dávila, 2002, p. 78). Esto podría reformularse de la siguiente manera: cada acción democrática provoca una reacción de quienes se ven ante un abismo. De tal manera, una vez que los límites que el estado medieval ponía a la soberanía humana desaparecen, “la historia de la democracia se reduce al conflicto entre su principio puro y sus recelos reaccionarios” (Gómez Dávila, 2002, p. 78). La soberbia tentación de divinizarlos, por tanto, podría no ser tan todopoderosa. Despierta en algunos hombres un horror que los impulsa—sin necesariamente contradecir totalmente la idea democrática—a limitar sus implicaciones. La primera limitación es el derecho divino de los reyes. Si sobre el monarca impera Dios, su soberanía no es total. Esto implica que, al tiempo que el absolutismo monárquico se encargaba de realizar el proyecto democrático, su misma ideología le ponía límites. Empero, no durarían mucho: una vez reclamada la soberanía real, el pueblo no está muy lejos de pedir la suya propia. Rousseau la declara y la Revolución francesa la hace realidad. Esto tiene varias consecuencias. Primero, se consolida el estado, justamente porque el éste es la

herramienta básica mediante la que la soberanía popular se hace realidad en la política democrática, al menos en términos generales. En segundo lugar, destruye poco a poco los límites axiológicos de la actividad económica. En las sociedades tradicionales, los valores ponían barreras a la ambición y, al menos según Gómez Dávila, el hombre se veía obligado a buscar apenas un sustento congruo. En cambio, en la democracia hay un afán por destruir los límites que impiden nuestras riquezas ilimitadas. Su fórmula podría resumirse del siguiente modo: si puede ser negocio, debe ser negocio.

La era democrática es también la era del desarrollo económico. La economía determina las demás esferas de la vida, al menos hasta cierto punto. El hombre se somete, paradójicamente, a los rigores propios de lo económico para hacer realidad su voluntad libre. Lo anterior resulta en una inversión de la lógica de las antiguas sociedades: allí el poder económico resultaba de causas políticas; en la era democrática, en cambio, el poder político es el resultado de causas económicas. Justo por eso, “el demócrata no concibe que la riqueza, en sociedades distintas, resulte de los motivos que fundan la jerarquía social” (Gómez Dávila, 2002, p. 80). La segunda consecuencia es que el hombre está tan volcado a la economía que el dinero termina siendo un valor universal. Las distintas economías democráticas tienen en común su veneración por el dinero. También por el trabajo, porque por medio de éste el hombre se adula a sí mismo. Todo lo que no provenga de él es desdeñado: la riqueza hereditaria, la autoridad tradicional y los dones gratuitos de la inteligencia (Gómez Dávila, 2002, p. 80). La tercera consecuencia del predominio de la economía es que el estado termina en manos del poder económico. Aunque el colombiano reconoce que el sufragio universal pretende elegir los defensores de las aspiraciones populares, en la realidad los delegados del pueblo gobiernan para la burguesía que posee el poder económico (Gómez Dávila, 2002, p. 81). La cuarta consecuencia es el estado laico: no puede ser que reparos religiosos impidan negocios, o que la ética suprima adelantos técnicos. El estado tiene que estar libre de todas las interferencias religiosas que le impidan prosperar (Gómez Dávila, 2002, p. 81).

Aquí aparece una segunda limitación reaccionaria del principio de la soberanía popular: la teoría de los derechos del hombre y el constitucionalismo político (Gómez Dávila, 2002, p. 82). Esta idea contradice la narrativa dominante sobre ambos fenómenos. Los derechos del hombre usualmente son concebidos justamente como una garantía democrática, es decir, como una garantía de que los gobernantes respetarán los

derechos del pueblo. Pero para Gómez Dávila, aunque eso pueda ser cierto, los derechos del hombre son reaccionarios porque le substraen al pueblo soberano una fracción de su poder. En efecto, le impiden sobrepasar los límites mismos que los derechos del hombre le imponen (Gómez Dávila, 2002, p. 82). Lo mismo sucede con el constitucionalismo político: alambra las veleidades de la soberanía popular detrás de normas infranqueables, por lo menos mientras lo son. El pueblo soberano en teoría tiene el poder constituyente, es decir, puede darse cuantas constituciones quiera y tan seguido como quiera. De tal modo, las aprensiones reaccionarias son apenas temporales. El principio democrático impera sobre ellas.

La última etapa de la democracia es la sociedad comunista. Gómez Dávila concuerda con Marx: “la burguesía procrea el proletariado que la suprime” (Gómez Dávila, 2002, p. 83). El colombiano cree, empero, que el comunismo surge de un propósito religioso, no de un proceso dialéctico. De hecho, es justo aquí donde la doctrina democrática muestra abiertamente lo que quiere: “su meta no es la felicidad humilde de la humanidad actual, sino la creación de un hombre cuya soberanía asuma la gestión del universo. El hombre comunista es un dios que pisa el polvo de la tierra” (Gómez Dávila, 2002, p. 83). Esta enfática aseveración no es una exageración. Marx mismo lo pone así, como ya se ha visto en la sección sobre Voegelin:

Un *ser* se considera a sí mismo independiente solo cuando se para en sus propios pies; y se para en sus propios pies solo cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera a sí mismo como un ser dependiente. Pero yo vivo por la gracia de otro completamente si le debo no solo el mantenimiento de mi vida, sino su creación: si él es la *f fuente* de mi vida; y mi vida necesariamente tiene esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación.

La filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo, “en una palabra, odio a todos los dioses”, es su propia confesión, su propio veredicto contra todos los dioses celestiales y terrenos que no reconocen la autoconciencia humana como la suprema deidad. No habrá nada aparte de ella (Marx, citado por Voegelin, 1997, pp. 76-77)

Eso es básicamente lo que Gómez Dávila está diciendo. De tal manera, el propósito democrático-comunista asesina a Dios y pone al hombre en su lugar. El problema, para el colombiano, es que el hombre justamente *no* es Dios. El proyecto democrático está

condenado al fracaso: “el tedio invade al universo, donde el hombre no halla sino la insignificancia de la piedra inerte o el reflejo reiterado de su cara lerda” (Gómez Dávila, 2002, p. 83). No es solo, pues, que el hombre usurpe el lugar de Dios, sino que su insurrección saldrá mal. El colombiano finaliza el texto con esta idea:

Contra la insurrección suprema, una total rebeldía nos levanta. El rechazo integral de la doctrina democrática es el reducto final, y exiguo, de la libertad humana. En nuestro tiempo, la rebeldía es reaccionaria o no es más que una farsa hipócrita y fácil (Gómez Dávila, 2002, p. 84).

Aquí se ve la importancia de contextualizar al colombiano: su rebeldía surge en un momento en el que la democracia parece haber llegado al final de su desarrollo histórico. No solo ha declarado abiertamente su propósito religioso, sino que ya se ha visto su fracaso: el hombre no es dios. Y sin embargo, mantiene una posición hegemónica indisputable. Por eso al colombiano le parece que la rebeldía es reaccionaria. Quien se opone a la democracia liberal usualmente lo hace en nombre del comunismo o en nombre de otra forma democrática. Pero esa no es una rebeldía auténtica que diga “no”, solo es una rebeldía que dice “sí, pero no de esta manera”. El colombiano, en cambio, propone un no absoluto: el propósito democrático debe ser rechazado. Bueno, al menos si uno es católico y cree en su narrativa. ¿Pero qué tan cierta es?

Hasta aquí hemos visto la hermenéutica de Gómez Dávila (la Iglesia católica como esquema de comprensión histórico), su antropología religiosa (el hombre definido por su relación con Dios) y su resultante análisis y crítica de la democracia (la democracia como religión antropoteísta). Solo nos queda ver, siendo fieles al espíritu intertextual de esta tesis, qué concluye en los *Escolios*.

CAPÍTULO 10. CRÓNICA DE UN FRACASO ANUNCIADO: EL HOMBRE NO SE HIZO DIOS

En *Escolios*, Gómez Dávila hace explícita una idea que en *Textos* solamente es implícita: que la era democrática es la misma modernidad. En efecto, la narrativa de *Textos* es básicamente la explicación de varios elementos esenciales del mundo moderno: el estado soberano, el sistema internacional moderno, el capitalismo, el comunismo, la democracia liberal y las democracias colectivas-despóticas. Ninguno de esos elementos es propiamente medieval, aunque la historia misma de la democracia comience en la Edad Media. La modernidad es la era democrática. Pero esa no es una mera especulación. En las páginas finales de los *Nuevos Escolios I*, Gómez Dávila nos confirma que la era democrática es igual a la moderna: “el *regnum hominis*, con cuya prédica Bacon inaugura el mundo moderno, no es parodia del *regnum Dei*, sino su versión gnóstica” (Gómez Dávila, 2005c, p. 193). Es decir, aquí el colombiano reconoce abiertamente que la modernidad es una época gnóstica y que, por lo que se ha dicho anteriormente, era moderna y era democrática son lo mismo (la era democrática es justamente la era del hombre que se cree dios). El *regnum hominis* es el reino de la democracia. Ahora bien, lo anterior también implica que en los *Escolios* Gómez Dávila abandona el vocabulario más exacto con el que designaba a la era democrático-moderna en *Textos*. El antropoteísmo futurista es simplemente designado como gnosticismo. Tal vez el colombiano concluyó que la combinación del catarismo con el mesianismo apocalíptico no cambiaba la esencia gnóstica de la democracia: el hombre se diviniza y pretende salvarse con el conocimiento de su verdadera esencia.

Veamos con cuidado la referencia a Bacon en el escolio citado arriba. Como explica McKnight, Bacon ha sido tradicionalmente leído —incluso desde sus primeros comentaristas— como un visionario que promovió la acción racional y secular para mejorar la vida humana. En otras palabras, el filósofo inglés quería que abandonásemos nuestra dependencia de Dios para que pudiésemos valernos por nosotros mismos (2006, p. 1). Gómez Dávila se enmarca en esta manera clásica de leer a Bacon y justamente por eso lo caracteriza como el predicador del nuevo reino del hombre, es decir, del reino en que el hombre asume el papel del mesías. Ya decía Blumenberg que Bacon fue el primero en formular la idea de que el propósito de las ciencias es retornar al paraíso (1987, p. 202). ¿Cómo es posible esto? En primer lugar, por un cambio en la concepción

del conocimiento. Su finalidad última no es ya la comprensión de la Creación, como en la Edad Media, ni la contemplación, como en la Edad Antigua, sino el poder. El objeto de este poder es, como lo dice Bacon en la *Nueva Atlántida*, el de ampliar los límites del imperio del hombre para que pueda realizar todas las cosas posibles (Bacon, 1969, p. 288). Esto redundaría en un dominio del mundo natural. La Creación entera debe estar sometida a la voluntad humana. Eso convertiría al hombre en el nuevo soberano del universo. De ahí que, como sugiere Van Malden, el reino del hombre se deba modelar sobre el reino de Dios (2015, p. 194). Sin olvidar, como dice Gómez Dávila, que el primer reino no sería la parodia del segundo sino su versión gnóstica, es decir, una versión auténticamente religiosa donde el hombre pretende erigirse como verdadero dios. Este gnosticismo queda plenamente manifestado en uno de los momentos centrales de la modernidad, i.e., en la Ilustración:

A un dios solo lo encadena la ignorancia. Un dios permanece caído solo mientras ignore ser dios.

Aufklärung es la traducción circunspecta de *Gnosis* (Gómez Dávila, 2005c, p. 193).

Como se ha visto en la sección sobre el gnosticismo, para esta religión el conocimiento tiene un significado *religioso*: el conocimiento de Dios y de nuestra condición espiritual en este mundo. Por medio de él nos podremos salvar. Lo que Gómez Dávila dice aquí es que la Ilustración procede a explicar nuestra condición espiritual en este mundo como divinidad caída que, sin embargo, puede ser redimida por el conocimiento mismo de esa situación. Que *Aufklärung* sea traducción de *gnosis* implica, por tanto, que es un movimiento religioso, aunque lo sea de manera clandestina:

El moderno se ingenia con astucia para no presentar su teología directamente, sino mediante nociones profanas que la impliquen.

Evita anunciarle al hombre su divinidad, pero le propone metas que sólo un dios alcanzaría o bien proclama que la esencia humana tiene derechos que la suponen divina (Gómez Dávila, 2005c, p. 194)

Así pues, modernidad, Ilustración y democracia son, en el pensamiento de Gómez Dávila, hechos religiosos donde el hombre toma el papel de Dios. Para entender esto, prestemos más atención al nombre de la época que se ha mostrado al principio: *regnum hominis*. La idea de un reino del hombre aparece ya en la Biblia, pero allí es una promesa que Dios le hace al hombre y que depende de la gracia divina (Brague, 2016, p. 19). El reino del que habla Gómez Dávila, en cambio, es algo que el hombre realiza por sus propios medios. La dominación de la Naturaleza, la construcción de una sociedad ideal, el desarrollo de las ciencias, etc., no esperan ya un mesías exterior, ni los caprichos de la gracia divina: el hombre decide ser su propio salvador. Justo por eso el reino del hombre nace de la combinación del gnosticismo con el mesianismo apocalíptico. Como dice Brague, el susodicho reino “no deberá recibir una consigna como el mandato bíblico (Génesis, 1, 28) sino darse a sí mismo la orden, determinarse como señor virtual del ser” (Brague, 2016, p. 19). Justo por eso, como ya se ha dicho en la sección anterior, es un proyecto y no una tarea: el proyecto es algo que uno se da a sí mismo; la tarea es algo que uno recibe del exterior. El reino del hombre debe ser proyecto dado que su esencia es la democracia y, al mismo tiempo, “la esencia de la democracia es la creencia en la soberanía de la voluntad humana” (Gómez Dávila, 2005e, p. 80). Pero a un soberano —al menos según la concepción moderna— no se le puede imponer nada: el soberano se da a sí mismo toda ley. Nada más contrario al espíritu de la modernidad, entonces, que la idea de una tarea.

El lector probablemente tenga ejemplos notorios de hombres modernos que han recibido tareas, incluso de parte de Dios. Por eso es preciso definir con rigor a qué se refiere Gómez Dávila con modernidad. Cuando nos dicen esa palabra usualmente pensamos en un periodo histórico que va desde el descubrimiento de América o la caída de Constantinopla hasta nuestros días. Sin embargo, el uso que el colombiano le da es un poco más circunscrito: la modernidad se entiende como un proyecto metafísico-religioso que, aunque ha sido predominante en los últimos quinientos años, no es igual a *todo* lo que ha ocurrido en esos cinco siglos. En ellos podemos encontrar ideas que se le oponen radicalmente al proyecto y herencias que le son incompatibles. No todo en la modernidad —entendida como un periodo de tiempo— es moderno en el sentido de Gómez Dávila. El *regnum hominis* es aquello que caracteriza nuestra época porque para el colombiano es lo que la diferencia de otras, lo que no quiere decir que dentro de ella solo haya habido personas comprometidas con él. La figura del

reaccionario en el sentido de Gómez Dávila —es decir, una persona que se opone a la soberanía ilimitada del hombre— es relativamente común en la misma modernidad. Prácticamente todas las fuentes aquí identificadas que nutren el pensamiento del colombiano —con la notoria excepción de Agustín— son modernas en el sentido de pertenecer a los últimos quinientos años, lo que no quiere decir que estén totalmente comprometidas con el proyecto de la modernidad.

La desconfianza de Gómez Dávila frente al proyecto del *regnum hominis* lo lleva a enunciar una serie de críticas. Primero, nos dice que “si la aventura humana tiene consumación terrestre, lo espiritual y lo temporal coinciden, la diferencia entre los dos poderes se borra, y el totalitarismo doctrinario se justifica” (Gómez Dávila, 2005c, p. 181). Según Voegelin, eso es justo lo que ha venido sucediendo desde tiempos de Joaquín de Fiore: se borra la diferencia entre lo espiritual y lo temporal, de manera que la culminación espiritual de la historia se confunde con la vida puramente terrestre. Gómez Dávila cree también que esta es una característica de la modernidad democrática: el hombre borra la diferencia entre lo espiritual y lo temporal, de manera que en el orden inmanente se pretende realizar lo que antes estaba reservado para lo trascendente: la culminación espiritual de la historia. En el proyecto moderno, en otras palabras, la aventura humana tiene una consumación terrestre. De ahí que la modernidad fácilmente pueda derivar en un totalitarismo doctrinario, i.e., aquel de las democracias colectivas-despóticas. ¿Qué propone el colombiano en contra de esta situación? La sociedad cristiana medieval donde no se confunden ambas esferas. Por eso nos dice que:

El cristianismo es radicalmente adverso a la teocracia. Una sociedad convertida en Iglesia no prefigura el reino de Dios.

Dibuja, al contrario, su caricatura satánica.

La Iglesia reclama la paralela existencia del Imperio. Personalmente, sólo creo legítimo un mundo que presidan, desde tronos simétricos, Pontífice Romano y Emperador Germánico (1977a, p. 152).

A pesar de lo que se podría creer en un principio, Gómez Dávila aspira precisamente a una cierta separación de lo temporal y lo espiritual: el Emperador debe gobernar de manera independiente al Papa. La idea del colombiano implica que Imperio e Iglesia se

encargan cada uno de esferas distintas y con autoridades equivalentes: el Emperador de mantener la paz y el Papa de cuidar las almas. Es la vieja fórmula de Gelasio que determinó a la Edad Media: ambos poderes derivan de Dios directamente y, por tanto, ninguno está por encima del otro. El Emperador debe obedecer al Papa en asuntos religiosos y la Iglesia debe obedecer las leyes del Emperador. Así lo pone el mismo Gelasio en su carta a Anastasio:

Eres consciente, mi más clemente hijo, que mientras se te permite gobernar honorablemente sobre la humanidad, en materia divina te sometes a los obispos y esperas de ellos los medios para tu salvación. En la recepción y en la correcta disposición de los sacramentos tú reconoces que deberías ser subordinado en vez de superior a la orden religiosa y que, en estas cosas, tú dependes de su juicio en vez de hacerla doblarse a tu voluntad. Si los ministros de la religión, reconociendo la supremacía que se te garantiza desde el cielo en la materia que afecta el orden público, obedecen tus leyes sin que de otro modo obstruyan el curso de los asuntos seculares con consideraciones irrelevantes, ¿con qué presteza no deberías obedecer a quien se le asigna el dispensar los sagrados misterios de la religión? (Gelasio, 2017).

Mantener lo trascendente separado de los *finés* de la política es una consecuencia de la visión predominante de la Edad Media. El Emperador se somete a la Iglesia, sí, pero justo por eso no tiene la oportunidad de combinar la esfera trascendente con la inmanente para crear un paraíso terrenal. Lo religioso queda fuera de su alcance, precisamente en tanto depende de ello como un algo exterior. Son las autoridades religiosas quienes ungen a los reyes y emperadores: ellos no pueden darse a sí mismos el poder político. Pero lo cierto es que, como el mismo Gómez Dávila lo reconoce en su historia de la democracia, en el desarrollo de la historia europea esa fórmula fue abolida. No solo por el conflicto de las investiduras, por los problemas entre Bonifacio VIII y Felipe IV, o por la revolución intelectual de Dante, sino por la Reforma protestante, las guerras de religión y el desarrollo práctico de la soberanía estatal. La desintegración del mundo medieval dio como resultado el sistema internacional de Estados soberanos que no reconocen ninguna autoridad por encima de la suya, ni siquiera en asuntos religiosos, como bien lo pone Gómez Dávila en *Textos*. Los estados soberanos entonces asumen de manera inmanente los propósitos que antes eran

exclusivos de lo trascendente: la consumación de lo terrestre, el fin de la historia, etc. Al menos esa es la lectura reaccionaria. Pero el colombiano no se hace muchas ilusiones sobre la naturaleza de ese cambio, como ya se está viendo.

En segundo lugar, el *regnum hominis* tiene otra consecuencia indeseable: el progreso —esa lenta transformación en dioses— no puede redimir al hombre, aunque lo pretenda. El progreso, en efecto, “es el nombre del proceso en que el *salvador-salvandus* restaura su divinidad caída” (Gómez Dávila, 2005c, p. 193). Pero el hombre no es el salvador verdadero y por eso fracasa: “no logrando realizar lo que anhela, el “progreso” bautiza anhelo lo que realiza” (Gómez Dávila, 2005a, p. 24). Este juicio es consecuente con la concepción antropológica del colombiano. En *Textos*, señala que el hombre es básicamente un ser que fracasa, un ser cuya característica esencial es el fracaso (Gómez Dávila, 2002, p. 24). Además, las consecuencias del pecado original le impiden siquiera realizar sueños más modestos. De tal manera, no puede cumplir con su papel mesiánico a cabalidad: el progreso, en tanto empresa humana, está condenado a no satisfacer las promesas que hace. El único que puede colmar al hombre es Dios. Pero además, el colombiano tiene una concepción un tanto hidráulica de la sociedad: “como el triunfo de cualquier virtud mutila a otras, todo “progreso” acarrea un regreso simétrico” (Gómez Dávila, 2002, p. 24). Es decir, si sumergimos una nueva virtud en las aguas del carácter humano, será inevitable que su volumen general aumente y que una virtud antigua se escape por el drenaje. Según esta lógica, no hay un mejoramiento *acumulativo* de la condición humana en términos morales. Por lo demás, “es indecente, y hasta obsceno, hablarle al hombre de “progreso”, cuando todo camino asciende entre cipreses funerales” (Gómez Dávila, 2005c, p. 87). Progresar tiene un costo que anula al progreso mismo: si es preciso asesinar seres humanos y destruir el planeta para progresar, no estamos progresando mucho: las exigencias del progreso anularían las bondades que trae.

En tercer lugar, el *regnum hominis* resulta tener la consecuencia contraria a la que el hombre moderno esperaba, al menos según el colombiano. Lejos de resultar en un mejoramiento de la situación existencial del hombre, resulta en la nada. Esta es una versión del argumento conservador de la perversidad que se explicó en el capítulo sobre el conservadurismo. Para el colombiano, “si el hombre es el único fin del hombre, una reciprocidad inane nace de ese principio como el mutuo reflejarse de dos espejos vacíos” (Gómez Dávila, 2005a, p. 25). En otras palabras, al matar a Dios y convertir a la

Humanidad —o nuestros deseos egoístas— en nuestro propósito esencial, nos sumergimos en la nada, no en las características de la divinidad. Esto también se conecta con la antropología religiosa desarrollada en la obra del colombiano: sin Dios no hay hombre: volvemos a ser animales, o como mínimo quedamos perturbados. Así lo pone Gómez Dávila:

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).

Y también:

Como quiera que depender de Dios es el ser del ser, la emancipación del ser es abdicación del ser a su ser mismo.

En la contradicción interna del pecado se disuelve la substancia.

Más que castigo, la muerte es realización del pecado.

El ser que el pecado emancipó de su esclavitud divina fluye en un torrente de pus hacia la nada (Gómez Dávila, 2005c, p. 54).

Eso podría ser cierto, siempre y cuando se asuman los presupuestos reaccionarios: que Dios es el creador de los valores y que nuestra existencia debe girar en torno a Él para tener valor y ser auténticamente humana. La conclusión de esa lógica es que “solo la visión teocéntrica no acaba reduciendo al hombre a una absoluta insignificancia” (Gómez Dávila, 2005e, p. 115). Aquí el filósofo ha visto una de las paradojas de la modernidad: poner al hombre en el centro ha resultado en la insignificancia misma del hombre. Ya no tenemos ningún rol importante en el drama cósmico. Somos un animal más. Y pese a eso, nuestra hybris no deja de aumentar:

El orgullo del hombre ha crecido con la comprobación creciente de su insignificancia.

Heliocentrismo, selección natural, compulsión subconsciente, determinismo económico etc., cada nueva humillación tonifica su soberbia (Gómez Dávila, 1977a, p. 138).

Ese es un problema recurrente en el pensamiento del colombiano. A pesar del fracaso mismo del empeño moderno, a pesar, en fin, de humillar al hombre y de sumergirlo en un océano de nada, la soberbia humana aumenta con el pasar de los años. Este juicio es muy interesante, a pesar de que pueda parecer falso en un principio. Si la modernidad se caracteriza por el giro copernicano, esto quiere decir que ha descentrado al hombre, o como mínimo al planeta Tierra. La modernidad comienza impugnando el antropocentrismo del humanismo renacentista, es decir, con la idea de que el hombre es el más importante de los seres. El cogito cartesiano disuelve al hombre en una clase de sujeto que, por sí mismo, ya no tiene la dignidad y la centralidad intrínseca que el antiguo humanismo le daba. Y, sin embargo, Gómez Dávila señala que esto no ha obstado para que el hombre moderno se encumbre hasta las alturas de la divinidad. Más bien, esa narrativa del hombre como una nada es estrictamente correlativa con el hecho de que el hombre moderno se ha puesto en la cima de su universo y ahora lo domina de un modo que en el Renacimiento humanista ni siquiera era posible soñar. Paradójicamente, el antiguo humanismo mantenía al hombre en una posición práctica relativamente modesta. El hombre no tenía gran poder sobre la naturaleza. En cambio, la ciencia postcopernicana nos ha dado unos poderes cercanos al de un dios.

Esto nos lleva a la cuarta reserva frente de Gómez Dávila frente a la autonomía humana. Para Gómez Dávila, la soberbia libertad del proyecto moderno siempre se pone en contra del hombre mismo. "Liberar al hombre es sujetarlo a la codicia y al sexo" (Gómez Dávila, 2005c, p. 172). De hecho, tanto se pone la modernidad en contra del hombre que "los inventos modernos que no acaban sirviendo para matar acaban sirviendo para envilecer" (Gómez Dávila, 2005c, p. 195). Aquí Gómez Dávila recuerda los argumentos de Joseph de Maistre expuestos en esta tesis: el hombre se hace daño a sí mismo si se le quita la autoridad que lo mantiene cuerdo: "lo completamente libre se envilece pronto" (Gómez Dávila, 2005e, p. 120). Por eso necesita de dogmas, de asientos fijos, de prejuicios incluso, para poder ennoblecerse. Dado el poder inmenso que ha adquirido gracias a la ciencia moderna, esto resulta mucho más peligroso que antes.

No obstante, el mismo colombiano reconoce que la libertad moderna no es absoluta. La ilimitada libertad pronto se vuelve muy estrecha —justo por eso se envilece. El moderno está lleno de prejuicios inconscientes que lo limitan. Por eso, en nuestro tiempo “el prejuicio de no tener prejuicios es el más común de todos” (Gómez Dávila, 1977a, p. 184). Esa es la trágica consecuencia de la libertad moderna: queriendo darle nuevas posibilidades al hombre, lo encerró en una serie de prejuicios que todos compartimos subrepticamente. Por eso a quien se aparta de ellos, como el colombiano, le parece que “el moderno cree vivir en un pluralismo de opiniones, cuando lo que hoy impera es una unanimidad asfixiante” (Gómez Dávila, 1992, p. 114). En otras palabras, todos los que estamos comprometidos con las ideas de la Ilustración compartimos los mismos prejuicios elementales: el antropocentrismo, la democracia, etc. La diversidad moderna sería solo una ilusión. Justo por eso Gómez Dávila dice que

El moderno llama “cambio” caminar más rápidamente por el mismo camino en la misma dirección.

El mundo, en los últimos trescientos años, no ha cambiado sino en ese sentido.

La simple propuesta de un verdadero cambio escandaliza y aterra al moderno (Gómez Dávila, 2005e, p. 133).

¿Pero qué época no comparte las mismas ideas? Acusar a la modernidad de tener unos principios sería en ese sentido absurdo. Lo que Gómez Dávila señala es que la libertad moderna apunta a una existencia libre de prejuicios: se puede elegir de todo, se puede cambiar en todas las direcciones. El resultado para el colombiano, sin embargo, no es ese: hoy nos parecemos más de lo que creemos. “El mundo moderno, dese hace rato, modula la misma canción tediosa con voz cada vez más ronca” (Gómez Dávila, 2005c, p. 68). Y es esa canción lo que él juzga con escepticismo: “cada cual sitúa su incredulidad en sitio distinto. La mía se acumula donde nadie duda” (Gómez Dávila, 2005c, p. 69). Es decir, el colombiano duda de los principios religiosos del mundo moderno. Como nadie o muy pocos se atreven a examinarlos, le parece que permanecen en los subterráneos de la mentalidad moderna, es decir, no son explícitos: son un credo clandestino (Gómez Dávila, 2005c, p. 87). Pero tan sujetos estamos a ellos que “el moderno no reprueba una idea moderna aun cuando le parezca estúpida” (Gómez Dávila, 2005c, p. 171). Es decir, estamos tan inmersos en nuestros prejuicios que aun las

ideas obviamente estúpidas, pero que nacen de la misma raíz de la que nos nutrimos, no nos parecen reprobables.

En quinto lugar, el *regnum hominis* es problemático porque el mundo es un lugar cada vez más feo. La industria ha multiplicado la riqueza, pero nos ha entregado un mundo contaminado y destruido. Gómez Dávila reivindica románticamente los valores del pasado que dieron lugar a un mundo donde el hombre todavía era capaz de construir ciudades y campos bellos, donde la avaricia del hombre no destruía paisajes. Por eso dice que “los fragmentos del pretérito que sobreviven avergüenzan el paisaje moderno dentro del cual se levantan” (Gómez Dávila, 1992, p. 135). En efecto, esos fragmentos le parecen una muestra casi irrefutable de la superioridad del pasado sobre el presente y una reivindicación de su rescate romántico del pasado. Gómez Dávila siente que el mundo ha perdido la belleza de otros tiempos. Hoy, preocupados principalmente por lo económico, no seríamos capaces, con raras excepciones, de monumentos de igual belleza a una catedral gótica. De hecho, con nuestros medios de producción es imposible hacerlo: “la fealdad de un objeto es condición previa de su multiplicación industrial” (Gómez Dávila, 1977a, p. 90). Y, en todo caso, muy probablemente no seríamos capaces de admirar la belleza que Gómez Dávila reivindica: “mientras más noble sea un paisaje, más fugaz la impronta que deja en el alma de sus actuales transeúntes” (Gómez Dávila, 2005c, p. 102). Esto se debe a que, como se ha visto en la antropología religiosa de *Textos*, la percepción de los valores es una consecuencia de la hierofanía. Sin Dios, el hombre moderno solo tiene apetito para satisfacer sus necesidades animales.

En sexto lugar, “la sociedad moderna corrompe igualmente a ricos y a pobres” (Gómez Dávila, 2005c, p. 158). Esto está conectado con el punto anterior. La corrupción nos impulsa hacia lo feo. Justo por eso “el moderno siempre admira en lo moderno lo que más ensucia” (Gómez Dávila, 2005c, p. 55). Para el colombiano, el orgullo que funda nuestro proyecto distorsiona la visión de las cosas a tal punto que terminamos valorando lo más bajo y despreciando lo más alto. De ahí que “sobre toda idea noble el moderno ha sabido dejar la huella digital de su calumnia” (Gómez Dávila, 2005c, p. 72). Precisamente por eso el colombiano se ha puesto la tarea de “rastrear la soberbia democrática por todos los vericuetos que recorra, *non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis*” (Gómez Dávila, 2005c, p. 73). O como dice en otra parte, “ser reaccionario es querer extirpar del alma hasta las ramificaciones más remotas de la

promesa del ofidio” (Gómez Dávila, 2005c, p. 74). Sin la soberbia, el hombre podrá recuperar de nuevo su condición de criatura y volver a someterse a los valores de lo bello, lo bueno y lo verdadero. Solo así podría, en fin, retornar a lo noble. El propósito del colombiano no es solo el de una lucidez estéril, como decía en *Textos*, sino el de ayudarnos a corregir nuestra alma. Lo que no quiere decir que debemos buscar ciegamente una salida: “tan estúpido es “tener fe” (sin saber en quién) como anhelar “una fe” (sin saber cuál)” (Gómez Dávila, 2005c, p. 160).

En séptimo lugar, el colombiano cree que el *regnum hominis* se funda, como ya se ha visto en *Textos*, sobre un credo soberbio: “la antropología democrática es una teología del hombre” (Gómez Dávila, 2005c, p. 193). O como también dice en otra página, “el ateísmo democrático no disputa la existencia de Dios, sino su identidad” (Gómez Dávila, 2005c, p. 192). Este es el pecado de la *superbia*: el hombre se prefiere a sí mismo sobre su creador de manera radical. Todos los errores de la modernidad se desprenden de esto. La obra del colombiano está atravesada por una convicción católica que ya aparece en los padres de la Iglesia y que Agustín explicó nítidamente en el capítulo doce de la *Ciudad De Dios*: dado que no hay Bien auténtico fuera de Dios, quien rechaza al creador está también dándole la espalda al bien. Como consecuencia, quienes no se adhieren a Dios serán necesariamente miserables. Al oponerse a Dios no le hacen daño a Él —dado que eso es imposible— sino a sí mismos: corrompen su propia naturaleza (Agustín, 2007).

En último lugar, para Gómez Dávila la determinación soberana del hombre moderno no solo es una rebelión contra Dios, sino contra la herencia, contra la genética misma: el hombre moderno le hace el quite a todo lo que lo pueda predeterminar.

La genética permite definir cuál fue el error de las ideologías derivadas del *Aufklärung*.

El más elemental tratado de genética condena teorías que olvidan conjunciones sexuales y mutaciones genéticas, atentas, para interpretar la historia o para reformarla, a las solas influencias del medio (Gómez Dávila, 1977a, p. 419).

Quien ha visto esta idea como otro principio del *regnum hominis* es Sloterdijk. Lúcidamente nos dice que la herencia aparece

Como una tara contra la que los modernos se rebelan en cuanto consiguen descubrir un punto de resistencia. Cada vez recusan más a menudo los viejos condicionamientos que los oprimen: ya se trate de la esclavización por determinaciones biológicas, ya de improntas de clase, escuela, cultura y familia. (...)

Donde quiera que resurge el interés por la desheredación y el nuevo comienzo estamos siempre en el suelo de la modernidad auténtica (2015, p. 21).

Esto es problemático para el colombiano porque “la sangre no es líquido inocente, sino viscosa pasta histórica” (Gómez Dávila, 1977b, p. 113). La rebelión contra la herencia, por lo tanto, es absurda: estamos predeterminados por el pasado. Eso lo ha dejado claro en su filosofía de la historia: lo que somos depende de lo que se hizo. Somos seres-en-el-mundo y, por lo tanto, seres históricos. La modernidad no sería un inicio nuevo, una página en blanco que podemos rellenar como queramos, sino que está indisolublemente unida al pasado. Justo por eso Gómez Dávila rastrea su origen en la Edad Media, o incluso en el Pecado Original. Siguiendo los clásicos argumentos conservadores, el colombiano predice que este intento de rechazar la herencia se pondrá en contra del hombre moderno. Por ejemplo, la arquitectura moderna es producto de esa soberbia contra la tradición:

La arquitectura moderna es fundamentalmente anti-histórica.

Es la primera que no deriva de la arquitectura precedente, la primera que se inicia con una ruptura vertical (Gómez Dávila, 1992, p.78).

Pero justo por eso:

La arquitectura moderna sabe levantar cobertizos industriales, pero no logra construir ni un palacio ni un templo.

Este siglo legará tan sólo las huellas de sus trajines al servicio de nuestras más sórdidas codicias (Gómez Dávila, 1977a, p. 203).

En suma, la arquitectura moderna es incapaz de belleza o nobleza. Y una de las razones que explican esa característica es su rebelión contra la historia.

¿Qué hacer contra el *regnum hominis* que produce estas consecuencias tan desagradables? “Contra la soberbia gnóstica sólo inmunizan el escepticismo y la fe” (Gómez Dávila, 2005c, p. 194). Justo las dos características de su santo patrón Montaigne: un creyente escéptico. El escepticismo es útil porque nos enseña a dudar de nuestras capacidades de conocer y hacer, de manera que nos vuelve más modestos. La fe porque nos enseña que hay algo por encima de nosotros, que no somos el principio sobre el que todo se funda. Hay otro elemento, sin embargo, que nos ayuda a inmunizarnos contra la soberbia gnóstica: “las letras clásicas no son obviamente prelapsarias, pero felizmente pregnósticas” (Gómez Dávila, 2005c, 194). Ese carácter les daría la cualidad que el colombiano siempre está buscando: la firme convicción de que no somos dioses. Al contrario, estamos sometidos a una voluntad que nos trasciende. Pese a lo anterior, Gómez Dávila se resigna a la existencia del mundo moderno. No cree que la acción política lo pueda cambiar, como lo expone en *El reaccionario auténtico*. El escepticismo, la fe y las letras clásicas son herramientas para sobrenadar la época más que verdaderos antídotos para superarla.

10.1 ¿Tiene un fundamento histórico la idea del *regnum hominis*?

Los problemas del *regnum hominis* se deducen de los principios reaccionarios, pero queda la cuestión de si el diagnóstico de Gómez Dávila tiene raíces en la autocomprensión que la modernidad ha hecho de sí misma. En otras palabras, ¿ha propuesto *abiertamente* alguien la teo-antropología que Gómez Dávila señala como democrática y moderna en *Textos y Escolios*? En principio parece que no, porque como el mismo autor dice:

La propaganda del XVIII utilizó el prestigio de la “Filosofía” para pregonar una determinada filosofía y difundió, en nombre de la “Libertad”, la “Sociedad” o el “Bien”, un credo clandestino (Gómez Dávila, 2005c, p. 170).

El credo clandestino sería el del *regnum hominis*. ¿Por qué clandestino? Para quienes beben de Agustín, el hombre “está condenado a ocultar ante sí mismo su propia condición: la perversión tiene como compañera insuperable la insinceridad” (Sloterdijk, 2015, p. 16). El hombre rara vez se acepta a sí mismo que quiere ser dios, de manera que

proclama su divinidad de manera indirecta, es decir, en lenguaje secular. Por ejemplo, como ya se ha visto, Bacon proponía —al menos según las lecturas tradicionales— justo el reino del hombre que Gómez Dávila caracteriza como arquetípicamente moderno, aunque sin declarar la divinidad del hombre. En todo caso, el mismo filósofo colombiano sugiere en *Textos* que solamente hasta el proyecto comunista —fase última de la modernidad democrática— es que se revela el propósito inicial de volver al hombre un dios (2002, p. 83).

Pero como se ha visto arriba, en la Ilustración ya podemos ver una predicación del credo clandestino. Al menos según algunas interpretaciones, la idea de que los seres humanos pueden emplear su razón autónoma para crear un paraíso terrenal es sugerida a lo largo del siglo XVIII y se trata de poner en práctica en la Revolución francesa. Esta razón se entendió al principio a la manera de Rousseau, i.e., como libertad absoluta (Gillespie, 2008, p. 281). En este sentido, la antropología que el colombiano señala como propia de la era democrática sí tiene un ejemplo histórico en el XVIII. No obstante, incluso aquí encontramos de nuevo la insinceridad: el hombre no fue capaz de declararse abiertamente Dios. Aunque la Revolución desembocó en un espíritu irreligioso que declaraba la soberanía del hombre, ya Heine había notado que el mismo Robespierre que se atrevió a decapitar al Rey no fue capaz de hacer lo mismo con Dios y por eso mismo instauró el culto al Ser Supremo (Heine, 2007, p. 121).

Según algunas interpretaciones de Hegel, el credo clandestino se podría manifestar en su pensamiento de modo más abierto: el alemán colapsa ontológicamente los tres reinos del ser (Dios, hombre y naturaleza) y “los seres humanos vienen a reconocer que como seres racionales y autoconscientes son Dios, que Dios solo existe por medio de ellos, y que la racionalidad que encuentran en sí mismos está presente en el mundo natural” (Gillespie, 2008, p. 282). Quizá por eso el colombiano dirá que “Nietzsche es solamente malcriado; Hegel es blasfematorio” (Gómez Dávila, 2005e, p. 152). En efecto, estas interpretaciones de Hegel apuntan a que el alemán intentó hacer del hombre la única divinidad (Brague, 2016, p. 180). En los seguidores del autor de la *Fenomenología* la liberación última de los seres humanos sería posible de modo más radical, de manera que no estén atados a ningún amo. La voluntad humana será suprema y la naturaleza estará totalmente dominada. Dicha libertad es proyectada en el futuro: hasta ahora la humanidad ha estado dominada por la necesidad dialéctica. En este sentido, el hombre solo se haría dios en el comunismo (Brague, 2016, p. 180).

Pero no se trata solo del comunismo. En Comte, el hombre termina asumiendo el papel de la divinidad. Este pensador señala incluso que Dios usurpaba el lugar de la Humanidad en la Edad Media (Brague, 2016, p. 180). Este es el reverso exacto de la crítica de Gómez Dávila a la modernidad. La idea de una autonomía radical del ser humano también aparece en varios pensadores del siglo XX. En el existencialismo de Sartre, particularmente en *La Náusea*, encontramos la idea de que la existencia humana es libertad y, por tanto, no puede ser condicionada por ninguna idea. No puede admitir la existencia de Dios, pues eso significaría que hay un principio que determina su esencia, i.e., que limita su libertad. Para Sartre, el ser humano se ve obligado a inventar su existencia, de tal manera que él mismo es el fundamento de lo que hace. Aquí, en suma, el hombre no solo es señor de su propio destino, sino que esa condición demanda la muerte de Dios. Eso implica que, carente de referencias externas sobre las cuales apoyarse, el ser humano descansa sobre su libertad y su nada. Esto parece muy cercano a lo que el colombiano decía en *Textos* y repite en los *Escolios*: que el hombre democrático es voluntad incondicionada que demanda la muerte de Dios. En la última obra dirá, criticando esta antropología, que “nuestra autonomía es el fundamento ontológico de la posibilidad de nuestra nada” (Gómez Dávila, 1977b, p. 218). Y, por eso mismo, prefiere que el hombre esté atado a Dios.

Para Blumenberg, en su *La legitimidad de la época moderna*, nuestro tiempo es la consecuencia del absolutismo teológico de la Edad Media. Dado el poder absoluto de Dios, el mundo se vuelve totalmente contingente y, por tanto, ya no es un cosmos ordenado en el que se pueda confiar. Es decir, dado que Dios puede destruir el mundo en cualquier momento, no hay garantía de nada. La misma salvación quedaba en duda: un poder absoluto no le debe nada a nadie. Esto obliga al hombre a lo que Blumenberg llama “la auto aserción”. Significa, en sus palabras, “un programa existencial, de acuerdo al cual el hombre postula su existencia en una situación histórica y se indica a sí mismo cómo es que va a lidiar con la realidad que lo rodea y qué hará con las posibilidades que se le abren” (Blumenberg, 2008, p. 131). Ese indicarse a sí mismo es justamente la autonomía radical del hombre: la Edad Moderna no reconoce una autoridad por encima de la del hombre. En otras palabras, el hombre se vuelve responsable de su propio destino, tiene que buscar la manera de vivir de la mejor manera posible dado que el proyecto medieval que se sustentaba en Dios había fracasado. La única alternativa es la auto aserción, “la esencia de la cual Lutero formuló

como el 'programa' de autodeificación antidivina" (Blumenberg, 2008, p. 178). El corolario es la búsqueda de la absoluta certeza que se funda en el pensamiento humano mismo, es decir, el proyecto cartesiano-ilustrado. Esto no necesariamente implica un ateísmo radical, dadas las variedades deístas del pensamiento ilustrado, pero sin duda Blumenberg ve en la Ilustración una tendencia hacia el ateísmo (Blumenberg, 2008, p. 179).

Habermas señala que la modernidad es una época que no puede tomar sus modelos de otra: tiene que fundarse a sí misma (Habermas, 1990, p.8). El primero en problematizar esto filosóficamente fue Hegel. Antes ya Kant y otros habían expresado la autocomprensión de la modernidad, pero Hegel es el primero que hace de ello el problema fundamental de su filosofía. Para este filósofo alemán, la modernidad "es una época marcada universalmente por una estructura de auto-relación que llama subjetividad" (Habermas, 1990, p. 16). Esta subjetividad tiene cuatro principios: individualismo, derecho a la crítica, autonomía de acción y filosofía idealista. En los tres primeros principios hay un alto grado de autonomía implícito: uno tiene derecho a que su individualidad sea válida, a criticar lo que no le convence y a actuar de acuerdo a sus propios criterios. A su vez, los tres principios tienen sus raíces en tres eventos históricos: la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Con la primera, la fe religiosa cesa de ser algo que se nos impone desde afuera (la Iglesia, la tradición, etc.) para convertirse en algo que nosotros mismos postulamos (Habermas, 1990, p. 16-17). El sujeto ahora tiene el derecho de basarse en sí mismo, i.e., de fundar su propio mundo interior. Desde esta perspectiva, el derecho y la moral vinieron a tener su fundamento en la voluntad presente del hombre, en vez de fundarse en Dios. (Habermas, 1990, p. 17). La consecuencia es que la autonomía humana se convierte en el principio rector de la época. En efecto, los sujetos y las sociedades deben crear las normas que los regirán. Esta autocomprensión ya se habría visto en Kant, pues allí se "instaló la razón en el sillón supremo del juicio ante el cual cualquier cosa que aspiraba a ser válida debía ser justificada" (Habermas, 1990, p. 18). Ya no puede haber principios externos a nuestra razón: nosotros mismos somos responsables de nuestras ideas. De tal manera, la modernidad rechaza la heteronomía que Gómez Dávila erige como principio fundamental de una buena sociedad.

Adorno y Horkheimer interpretan la modernidad como autonomía radical. La Ilustración, ese momento central de nuestra época, se entiende como un proyecto que

aspira a “liberar a los seres humanos del miedo para instalarlos como amos” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 1). Esto implica, por supuesto, una cuestión teológica y religiosa. Por eso, “el programa de la Ilustración fue el desencantamiento del mundo” (Horkheimer y Adorno, 2016, p. 1). Es decir, un programa de soberanía humana que acabe con el encantamiento, i.e., con Dios, con las ilusiones religiosas. De ahí que, como Gómez Dávila dice, “Dios es el estorbo del hombre moderno” (1977a, p. 332). Por lo menos si se asume a Dios a la manera medieval, i.e., como una entidad independiente de nosotros, principio de toda la realidad, a la que el hombre debe someterse.

En el mismo momento en que el credo clandestino del *regnum hominis* se hace transparente también encontramos críticos que apuntan en la misma dirección de Gómez Dávila y que no fueron mencionados en el fuera de texto inicial de este trabajo. Dostoyevsky, en los *Hermanos Karamazov*, pone en boca de Iván la idea que Gómez Dávila le atribuye a la modernidad, cuando sostiene que:

El hombre nuevo, sabiendo que Dios y la inmortalidad no existen, puede convertirse en un *hombredios*, aun en el caso de que sea el único que viva así. Ese hombre podría hacer caso omiso, sin la menor preocupación, de las reglas tradicionales de la moral, esas reglas a las que el ser humano está sujeto como un esclavo. Para Dios no hay leyes (Dostoyevsky, 2015, p. 1311).

En *Los demonios*, el ruso repite esa idea del *hombredios*: Kirilov quiere matarse para probar que Dios no existe y que él mismo es Dios. Estas ideas que anuncian y critican la divinidad del hombre en la modernidad también aparecen en Chateaubriand, quien quería rescatar el cristianismo “de una terrible idolatría, la idolatría del hombre hacia sí mismo” (citado por Brague, 2016, p. 266). También en Flaubert, quien señalaba que “el letargo moderno procede del respeto ilimitado que el hombre tiene por sí mismo. Digo, respeto, pero no es eso, es culto, fetichismo. Es curioso cómo la humanidad, a medida que se vuelve autólatra, se convierte en estúpida. La adoración de la humanidad por sí misma y por ella misma, ese culto al vientre, engendra viento” (ibid, 2016, p. 266). Malraux opina también que “para vosotros la realidad absoluta ha sido Dios, y luego el hombre; pero el hombre ha muerto después de Dios y buscáis angustiosamente a aquel al que podríais confiar su extraña herencia” (ibid, 2016, p. 268). Gilson, finalmente, opina que “al perder a Dios, el Renacimiento iba a perder al hombre mismo” (ibid, 2016,

p. 268). El colombiano, como se ha visto, comparte estas opiniones, aunque finalmente diga que “tener fe en el hombre no alcanza a ser blasfemia, es otra bobería más” (Gómez Dávila, 2005e, p. 121).

En el bando protestante también encontramos un argumento que Gómez Dávila reproducirá en su crítica a la modernidad democrática casi *verbatim*:

El hombre tiene, pues, esta elección, la única: O la nada o un Dios. Elegir la nada le convierte en Dios; es decir, hace de Dios un fantasma, pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea un fantasma.

Lo repito: o Dios es, y es fuera de mí, un ser subsistente por sí, vivo, o YO soy Dios. No hay un tercero.

Si no encuentro a Dios —de modo que tenga yo que ponerlo como un mero ensimismamiento— fuera de mí, ante mí, sobre mí, entonces yo mismo soy, en virtud de mi yoidad, completamente y absolutamente lo que se llama Dios, y mi primer y más alto imperativo, es que no debo tener otros dioses fuera de mí, o de esa Yoidad (Jacobi, 1995, p. 260).

En efecto, la lógica de Jacobi es que el hombre se enfrenta a una disyuntiva: o Dios existe, o el hombre es Dios. Negar a Dios, por lo tanto, equivale a divinizar al hombre. Con la existencia de Dios, sin embargo, no se refiere a un mero invento de la imaginación humana. Dios es el único ser subsistente en sí, el creador de todo, de manera que si el hombre lo rechaza se está perdiendo de lo más elevado del universo. Su realidad entonces se vuelve fantasmal y al mismo tiempo teológica, puesto que el rechazo a Dios implica la divinización del hombre. Para Jacobi, el problema de negar a Dios y divinizar al hombre no era propio únicamente de Fichte, sino de la filosofía ilustrada en general, puesto que la consideraba necesariamente atea y, por tanto, divinizadora del hombre. Esto se debe a que en su opinión la filosofía consistente es spinozista y, por tanto, panteísta y atea (Giovanni, 2016). En todo lo anterior Gómez Dávila coincide con Jacobi (aunque, a diferencia del alemán, no ataca a Spinoza directamente): o se es Dios o Dios existe. Si la Ilustración pretende negar a Dios, entonces la consecuencia es que divinizará al hombre. Y es que, como en Gómez Dávila, “la batalla de Jacobi contra la Ilustración se concentra (...) en la idea de *autonomía*” (Solé, 2016, p. 16). El yo que pretende ser autónomo para Jacobi no logra garantizar los

principios éticos que fundamentarán su acción. Por lo tanto, la autonomía no solo deriva en autodivinización, sino en vacuidad, en nihilismo, en la pérdida de aquello que debería guiarnos. Los valores éticos, para Jacobi, solo pueden sustentarse en Dios. O para ser más claros, “el conocimiento de Dios se corresponde en Jacobi con el conocimiento de los valores” (Solé, 2016, p. 16). Esto es exactamente lo que sucede en Gómez Dávila: sin Dios nada tiene sentido; además, los valores y Dios están íntimamente ligados, pues Dios es el creador de los valores, su sustento último. Conocer a Dios de algún modo es conocer a los valores y viceversa.

CONCLUSIONES

Las conclusiones de este trabajo se presentan como una serie de reflexiones sobre los aspectos más llamativos de la obra de Gómez Dávila. Es aquí, sobre todo en las reflexiones sobre el carácter resentido del reaccionarismo, donde se presenta una crítica al pensamiento del colombiano.

Volver al pasado y otros problemas románticos

Como se ha visto en este trabajo, el pensador colombiano anhela románticamente otros tiempos, sobre todo el medioevo. Es aquí donde uno puede preguntarse por la validez filosófica e histórica de ese escape. Žizek (2011) explica que en las novelas de Walter Scott aparece una transformación ideológica muy interesante: el heroísmo tribal se convierte en bandolerismo. “Cuando la sociedad escocesa queda subordinada al orden legal burgués, los actos que antaño ejemplificaban la generosidad ética de la sociedad de clanes aparecen de repente como meros delitos” (p. 18). El reverso de esa idea tal vez pueda ayudarnos a comprender a Gómez Dávila: cuando la sociedad burguesa triunfa, aquello que la misma sociedad feudal consideraba defectuoso en sí misma y que los clérigos mismos denunciaban (los abusos de los ricos, los vicios de los reyes, la inestabilidad política, etc.) se convierte, por obra de la romantización burguesa, en parte de una fantasía literaria encantada. Los abusos feudales se convierten así en una oportunidad para el heroísmo de un caballero y no en un defecto estructural que surge de la inequidad entre el poder de los señores y de los campesinos. Al mismo tiempo, desde esa óptica romántica, los triunfos de la sociedad burguesa se convierten en meros delitos. La industria es un crimen contra la naturaleza, la ciencia un producto de la soberbia humana que quiere dominarlo todo. Si Gómez Dávila rescata, por ejemplo, la nobleza del medioevo, se debe precisamente a esta mentalidad romántica donde nuestro juicio espontáneo queda invertido: lo medieval queda transformado en virtudes y los triunfos burgueses en horrores:

El aroma de los huertos monacales y el rumor de los bosques que rodean el monasterio solitario circulan en el latín adusto del alto medioevo.

Como las piedras románicas, arte de campesinos nobles en sus fortalezas monásticas (Gómez Dávila, 1977b, p. 110).

Pero esto que se describe arriba no es solo un juicio estético: el colombiano también cree que la estructura del medioevo era básicamente sana, aunque con coyunturas defectuosas (Gómez Dávila, 2005e, p. 129): otra vez, lo contrario a lo que solemos creer. Podemos suponer que era sana porque se mantenía el principio teológico y jerárquico: Dios arriba, jerarquizando ontológica y axiológicamente el universo, y abajo el cuerpo social ordenado de acuerdo a principios tradicionales. Las coyunturas enfermas podrían ser aquellas donde el catarismo ganó fuerza o donde las diferentes clases no respetaron los límites que la Edad Media imponía. Gómez Dávila señala en cambio que la estructura de la modernidad es defectuosa, aunque tenga coyunturas sanas (Gómez Dávila, 2005e, p. 129). Esto se debe a que la autonomía moderna no tolera el principio jerárquico, excepto por pura conveniencia: alguien debe gobernar, pero lo hace con mi autorización y porque mi voluntad así lo dicta. Para Gómez Dávila esto es muy grave, pues la civilización misma es una actualización de jerarquías independientes de nuestra voluntad. Donde no existen, solo puede haber barbarie. Justo por eso, cree que la civilización es lo que muere con el XVIII: la Revolución francesa destruye lo que quedaba de la estructura tradicional europea para imponer definitivamente como rector el principio de la subjetividad.

En las sociedades tradicionales europeas no hay ninguna clase de determinación soberana: uno es lo que debe ser. Mi voluntad no me determina: soy noble porque nací noble, campesino porque nací campesino. Las jerarquías y herencias nos hacen allí lo que somos: tienen un estatus quasi natural (Habermas, 1990, p.2). Eso es lo que precisamente lo que el colombiano defiende. Paradójicamente, porque cree que es más compasivo con los humildes. Su idea es que nadie tolera vivir en una sociedad auténticamente meritocrática donde nos autodeterminamos, porque eso implica aceptar que si fracasamos somos *realmente* inferiores. Así lo dice:

En sociedades donde todos se creen iguales, la inevitable superioridad de unos pocos hace que los demás se sientan fracasados.

Inversamente, en sociedades donde la desigualdad es norma, cada cual se instala en su diferencia propia, sin sentir la urgencia, ni concebir la posibilidad, de compararse.

Sólo una estructura jerárquica es compasiva con los mediocres y los humildes. (Gómez Dávila, 1977a, p. 445).

En cambio, la resignación sería el carácter psicológico distintivo de la sociedad reaccionaria. Donde pocos pueden aspirar lícitamente a la cúspide, la pirámide entera está resignada a ser lo que es. Esto garantizaría que los mediocres no tendrán el doble peso de la opresión y del fracaso. Pero la crítica ilustrada apunta a que, en cualquier caso, no es necesario llegar a la cúspide para tener una vida digna. El igualitarismo —al menos el de las democracias liberales desarrolladas— postula, a la manera de Fukuyama, que todos son reconocidos ya de un modo relativamente satisfactorio. Esto es algo que Nietzsche había visto: “el último hombre no tiene ganas de ser reconocido como más grande que otros” (Fukuyama, 1992, p. XXII). Esto produce sus propios problemas, pero sin duda la ausencia de un *thymos* (el ánimo de vencer y de competir) fuerte no produce la sociedad de frustrados que postula Gómez Dávila. El *regnum hominis*, al menos cuando acepta verdaderamente la igualdad práctica entre los hombres, no resulta como el colombiano dice. En todo caso, Gómez Dávila insiste en que la modernidad es particularmente dura con los humildes:

La culpabilidad del mundo moderno es mayor por haber arrasado las "chaumières" que por haber incendiado los "chateaux".

Lo que se extingue, a lo largo del siglo xix, es la dignidad de los humildes (Gómez Dávila, 1977b, p. 12).

El espíritu de esta crítica en principio no se diferencia mucho de lo que Marx dice en el Manifiesto Comunista cuando señala que la burguesía moderna:

Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado

por los cendales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación.

La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acontecimiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia (Marx, 2015, p. 30).

Sin embargo, ya Marx había visto que:

Para ganarse simpatías, la aristocracia hubo de olvidar aparentemente sus intereses y acusar a la burguesía, sin tener presente más interés que el de la clase obrera explotada. De este modo, se daba el gusto de provocar a su adversario y vencedor con amenazas y de musitarle al oído profecías más o menos catastróficas.

Nació así, el socialismo feudal, una mezcla de lamento, eco del pasado y rumor sordo del porvenir; un socialismo que de vez en cuando asestaba a la burguesía un golpe en medio del corazón con sus juicios sardónicos y acerados (Marx, 2015, p. 30).

Gómez Dávila goza provocando a los burgueses al enseñarles sus horrores, pero olvida la miseria y la explotación que padecían los humildes en las sociedades que admiraba. Las románticas críticas contra el capitalismo que salpican toda su obra sin duda atestan golpes certeros, pero no por eso hay que olvidar la realidad de las sociedades premodernas. De hecho, el mismo Gómez Dávila se encarga de ello:

El pasado que el reaccionario encomia no es época histórica, sino norma concreta.

Lo que el reaccionario admira en otros siglos no es su realidad siempre miserable, sino la norma peculiar a que desobedecían (Gómez Dávila, 1977a, p. 162).

En otras palabras, lo que admira el colombiano son los valores de otras épocas. Lo suyo es una interpretación necesariamente romántica del pasado, porque el valor fácilmente se presta a la construcción de versiones idealizadas que nos sirven para impugnar el mundo moderno. Gómez Dávila, en efecto, parece no realizar su rescate de la Edad Media desde la miserable realidad del ser humano que vivió allí, sino desde los valores que profesaba. Al comparar lo que la Edad Media pretendía con lo que la Edad

Moderna pretende, prefiere la primera sobre la segunda. La jerarquía, las catedrales, Dios, etc., son en su pensamiento muy superiores a la autonomía humana y las autopistas. En suma, Gómez Dávila compara ideales e imaginarios más que realidades. Justo por eso procede a realizar una romántica defensa del escapismo:

Tanto en país burgués, como en tierra comunista, reprueban el "escapismo" como vicio solitario, como perversión debilitante y abyecta.

La sociedad moderna desacredita al fugitivo para que nadie escuche el relato de sus viajes. El arte o la historia, la imaginación del hombre o su trágico y noble destino, no son criterios que la mediocridad moderna tolere.

El "escapismo" es la fugaz visión de esplendores abolidos y la probabilidad de un implacable veredicto sobre la sociedad actual (Gómez Dávila, 1977a, p. 164).

Escapar hacia el arte o la historia, hacia los esplendores abolidos, resulta para él una manera de escapar hacia las normas que admira, i.e., hacia los valores. Pero lo suyo no es solo escapismo: para Gómez Dávila los valores modernos son irracionales, independientemente de sus consecuencias. El hombre no es capaz de lo que se propone por la sencilla razón de que no es dios y no puede serlo: el pecado original trunca todos sus anhelos y es la fuente misma de sus errores. "Los sueños del hombre no son imposibles, ni culpables; imposible y culpable es creerse el hombre capaz de colmarlos" (Gómez Dávila, 2005c, p. 183). Pero quizá, en el decir de Heidegger, llegamos muy tarde a la época en que Dios todavía podía colmar nuestros sueños. ¿Y qué podemos hacer? Por lo pronto, el colombiano se dedica a testimoniar su rechazo a nuestra época. No hay verdaderos recetarios prácticos: Gómez Dávila solamente confía en Dios.

Límites de la visión religiosa para interpretar al hombre

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, Nicolás Gómez Dávila propone una interpretación religiosa—además de romántica—del hombre, de la historia y de la modernidad. Su argumento podría sintetizarse del siguiente modo: dado que lo esencial en el hombre es su relación con Dios, es preciso comprenderla para entender sus actos. La relación del hombre con Dios en la moderna era democrática es la de rebeldía: el hombre no se somete más a la trascendencia sino que intenta ser el dueño de su propio

destino. Esto le parece al colombiano el resultado de una soberbia producto del pecado original. Con sus aspiraciones de autonomía, el hombre ha caído en la promesa de la serpiente: pretende ser como los dioses. Por eso ha asumido el rol que Dios tenía en el universo religioso: es el fundamento del ente y de los valores.

Lo anterior es doblemente antimoderno: no solamente hace una crítica contra la modernidad, sino que parte de principios contrarios a la modernidad. Es preciso mostrar por qué. En su libro *Radical Orthodoxy*, John Milbank sostiene la tesis de que Duns Scoto estableció por primera vez una separación radical entre filosofía y teología, al declarar que era posible pensar el ser en abstracción de la cuestión de si se trataba de un ser creado o creador. Esto derivó en una epistemología y una ontología trascendentalmente anteriores a la teología (1999, p. 24). En suma, su argumento consiste en señalar que la filosofía posterior a esta revolución no se basa en cuestiones teológicas. Nicolás Gómez Dávila da reversa a la idea de Scoto y recupera el pensamiento cristiano anterior: lo teológico antecede lo filosófico. De ahí que el filósofo colombiano interprete las filosofías de la modernidad mediante el prisma de la religión.

En esto Gómez Dávila no es original. Milbank mismo dice que Jacobi y Hamann ya habían hecho algo parecido: insistían en que nada finito podía ser conocido fuera de su relación con lo infinito, es decir, con Dios (1999, p. 24). Uno podría decir que, en efecto, ese es el punto de partida del pensamiento reaccionario, al menos en su versión más religiosa, y se encuentra en Joseph de Maistre, De Bonald, Juan Donoso Cortés, etc. Una mirada ilustrada podría desdeñar esa epistemología como un mero residuo medieval en nuestro mundo. Pero quizá una visión estructural nos revele que la interpretación reaccionaria apunta a una idea verdadera: que los actos humanos se pueden entender relacionamente. Para comprenderlos hay que mirar su relación con los referentes dominantes de cada época. Veamos esto con cuidado.

Si es posible lanzar una afirmación a partir de los estudios de Eliade citados en este trabajo, en las sociedades religiosas tradicionales lo que dice Gómez Dávila es cierto: los actos humanos se interpretan en última instancia con Dios, dado que este es visto como el ordenador del mundo, la base fundamental del orden simbólico. Los actos humanos tenían eficiencia simbólica solo de manera relacional con Dios o los dioses. Las sociedades modernas han cambiado de fundamento: el capitalismo, el materialismo dialéctico, la democracia, etc., han reemplazado el rol que Dios jugaba antes. Hoy nuestros actos políticos tienen sentido, por ejemplo, si los entendemos de manera

relacional con el capitalismo y la democracia. La legitimidad de un gobernante no depende de que Dios lo haya ungido con su gracia, sino que sea buen administrador de la economía y de que haya sido elegido por voto popular. Los cambios en una constitución rara vez se justifican con referencia a lo que Dios quiere. Usualmente hablamos de lo que el pueblo mismo quiere. Así pues, no es que en el mundo moderno tengamos un orden simbólico más ajustado a la realidad, sino que simplemente hemos cambiado los referentes últimos.

Desde la perspectiva reaccionaria resulta claro por qué el loco de *La gaya ciencia* de Nietzsche decía que una vez muerta la divinidad hace frío, anochece continuamente, ya no hay un arriba y un abajo, y nos precipitamos en una constante caída (1982, p. 186). Dios, en efecto, es allí la única fuente legítima de orden y valor. En opinión del colombiano, la caída del hombre solo la pueden detener la fe y Dios. El hombre es incapaz de crear los valores que lo ennoblecen. Puede que el arte, el Estado, el pueblo, la técnica, el capitalismo, etc., hayan intentado ocupar la posición estructural que Dios tenía antes, pero no tendrían la misma efectividad que Dios precisamente porque son dioses falsos. Para el colombiano, el único que puede ocupar el puesto de Dios es Dios. Aquí se ve por qué es preciso realizar la operación de pensar teológicamente la filosofía. Si Dios es el amo supremo e irremplazable, no puede saberse nada sin referencia a él. Y, además, es preciso ver qué intentos ha habido de usurpar su trono.

Por supuesto, aquí es preciso señalar varios problemas con el énfasis religioso del colombiano. Si uno rechaza la premisa antropológica de Gómez Dávila, resulta muy difícil convencerse de su caracterización de la modernidad como época gnóstica. El hombre puede (o pudo) ser religioso, pero quizá no lo es de un modo *esencial*. ¿No es posible pensar en otras características que lo diferencien de los animales? Por lo demás, señalar que sin Dios el hombre pierde el sentido y los valores resulta problemático: hay ateos que pueden apreciar la belleza y que pueden guiarse por una idea del bien. Por supuesto, aquí Gómez Dávila podría responder que esos ateos tienen confianza en un atributo de Dios y que quizá no son tan ateos como dicen creer. Eso puede ser cierto, siempre y cuando uno asuma eso: que creer en valores es creer en Dios (o en un dios). Pero nada racional nos garantiza que los valores sean *auténticamente* el resultado de la existencia de Dios, porque la razón ni siquiera puede probar convincentemente su existencia. De tal modo, la filosofía de Gómez Dávila se basa en un principio dogmático. Esto lo comparte con otras filosofías, pero es preciso señalar que su principio es

interpretado por el mismo autor como contrario a la época actual, de manera que ya desde el principio se opone a ella. Pero, evidentemente, si su principio es dudoso, su interpretación misma lo es. El problema es que probar la existencia de Dios es tan difícil y tan imposible como probar su inexistencia. Nos quedamos con un dogma cuya verdad o falsedad no puede resolverse con certeza. Gómez Dávila podría responder, evidentemente, que partir del dogma contrario es exactamente igual de arbitrario y que, por tanto, la modernidad no es menos problemática.

La superbia, el narcisismo y la pérdida del mundo

Si hay una idea religiosa que justifica su juicio frente a la modernidad es la del pecado original. Esta puede interpretarse en la obra de Gómez Dávila como una manera de buscar una pérdida primordial que explica la situación actual del hombre. Es la interminable búsqueda de un momento en que “tomamos el camino equivocado”. Primero, por un acto inicial de soberbia: comer del fruto prohibido. Segundo, por un momento de la historia en que de algún modo nos salimos de un camino más o menos aceptable, decente, y nos embarcamos en el tránsito hacia los horrores democráticos contemporáneos. ¿En la Ilustración? Sí, tal vez. Pero también en las herejías medievales. Y también, para ir más atrás, en las equivocaciones gnósticas de la Antigüedad. Parece que no hacemos sino alejarnos más y más de la época moderna sin encontrar un punto histórico de origen de nuestra problemática, a pesar de lo que se narra en *Textos*. La Caída está en todas partes, incluyendo el pasado que el colombiano admira.

Es imposible no notar que en la narrativa religiosa de Gómez Dávila hay una especie de bucle temporal: la soberbia moderna ya está presente en el acto mismo de su concepción. Si la época actual es producto de la soberbia, esa soberbia ya debía estar ahí. ¿De dónde viene? De la Caída. Pero Adán no puede decidir soberbiamente porque todavía no distingue el bien del mal. Se encuentra en un estado de inocencia. Solo sabe qué ha decidido una vez ha decidido. Y sin embargo, ha decidido soberbiamente porque ha decidido contra Dios y a favor de sí mismo. La soberbia ya está presente en su propio nacimiento, por medio de un cortocircuito lógico. La búsqueda de un origen histórico de la modernidad queda así sabotada por un origen por fuera de la historia o, más bien, que da inicio a la historia.

La cuestión de la soberbia también puede verse desde la lógica hegeliana de la identidad especulativa que Žižek (2011) sintetiza de la siguiente manera: “el poder es siempre ya su propia transgresión; si pretende ser eficaz, ha de apoyarse en algo así como un suplemento obscuro” (p. 36). En otras palabras, la efectividad del poder depende de que permita una cierta transgresión de las normas que ese mismo poder impone en los sujetos. Gómez Dávila cree que la soberbia aleja al hombre de Dios. Por eso la modernidad es una época sin lo divino. Pero desde la lógica hegeliana el problema adquiere otra forma: si el reaccionario se adhiere tanto a Dios es *porque es consciente y culpable de su soberbia*. El reaccionario se apega a Dios en tanto es consciente de su naturaleza pecaminosa. La obra del colombiano, como se ha mostrado al principio de este trabajo, se basa en un ethos de la humildad que pretende compensar su propia soberbia. Esto quiere decir que el poder de Dios sobre el reaccionario crece con la conciencia de su soberbia. Entre más transgrede la norma divina, más atado y más culpable se siente frente a Dios. ¿Pero qué hace diferente al moderno? ¿Por qué su transgresión no lo ata más a Dios? Uno podría decir que se debe a que su transgresión es completa: ha abandonado por completo a lo divino. Pero de todas maneras, esa posición es muy problemática. La transgresión no puede ser completa si Dios existe, precisamente porque existe. De otro modo, el reaccionarismo no tendría sentido. Si a Gómez Dávila le ofende el mundo moderno es porque Dios existe.

La soberbia en Gómez Dávila sigue con claridad la forma clásica: es básicamente desobediencia. Primero, contra Dios, luego contra la tradición, la autoridad, la inteligencia, etc. El hombre democrático es soberbio porque solo hace caso a su voluntad, se rebela contra todo lo demás. La obediencia es lo contrario de la soberbia. Sin embargo, la soberbia se manifiesta no solo en lo interior (es decir, en la voluntad, los deseos, etc.) sino también en las apariencias. La negativa moderna de someterse a los rituales, de arrodillarse, de continuar con las formalidades propias de la tradición, es para Gómez Dávila una manifestación de la *superbia*. Esto se debe a que el hombre soberbio se concentra en lo que cree, sin preocuparse por lo externo. La introspección, la realidad subjetiva de la creencia, es lo único que importa. Es irrelevante si nuestra creencia no se manifiesta en lo exterior (en adorar de cierta manera, en vestirse con respeto para los demás) porque lo importante es el interior. Esto es orgullo porque significa que nos concentramos en nosotros y nos olvidamos de los demás. El individualismo moderno que desprecia la elegancia y el ritual externo porque *en el fondo*

sí respetamos al otro, es una manifestación de una rebeldía más profunda que se puede rastrear hasta una cuestión teológica. Pero, por supuesto, hay algo extraño aquí: la *superbia* implica que no nos importa lo que otros piensen de nosotros; es una renuncia de la vanidad exterior. Es decir, el orgullo supremo trae consigo un desprendimiento del exterior, justo como sucede en el gnosticismo. Recuérdese que allí el mundo exterior es negativo: solo vale la voluntad interna por su naturaleza buena y divina. Esto no sorprende a Gómez Dávila, porque la soberbia consiste precisamente en preferirnos a nosotros *radicalmente*. El mundo exterior, incluyendo los valores, Dios, la tradición, no se compra con la fuerza de nuestra voluntad. La vanidad interna se sobrepone a la vanidad externa.

Esto se corresponde con el gnosticismo. Dado que somos dioses, el único observador importante de nosotros mismos somos nosotros mismos. Ceder a los demás, a las reglas objetivas, a las ficciones sociales, resulta en una alienación de nuestro ser. Lo que importa no es tanto lo que otros piensen de nuestros actos sino lo que creemos que significan. El problema es que esto es incompatible con la democracia, en el sentido de que hace imposible el mantenimiento de una esfera pública donde se discutan los asuntos de la polis. El narcisismo es incompatible con un mundo compartido con otros. Si el "ego" es puro y lo demás corrupto, discutir con otros es una pérdida de tiempo. Lo que importa es la aserción de los deseos propios. La conclusión necesaria de la soberbia es la supremacía del individuo sobre los demás.

No sorprende entonces que, como Arendt lo vio en *La condición humana*, la pérdida de un mundo común esté íntimamente asociada con el surgimiento de la introspección y la primacía del mundo privado, es decir, con la alienación del mundo. Esto, de acuerdo al diagnóstico de Gómez Dávila, depende de un principio religioso: la voluntad humana como fuente de todo valor. No es que el rastreo histórico de Arendt sea falso sino que es el producto de una decisión teológica que lo precede. Esto termina en un mundo sin significados predeterminados, i.e., sin tradición, donde el individuo se confronta con la tarea de crear sus propios significados que, además, no pueden tener una base racional: su única base es la voluntad humana. El valor tiene valor porque lo hemos escogido. Pero sin un mundo con otros, sin tradición, la identidad de los seres humanos se vuelve precaria. El narcisismo necesita de otros que lo confirmen. Nosotros no nos bastamos para confirmar nuestro valor. Y si el otro carece de realidad, si estamos alienados del

mundo, no resulta asombroso, entonces, que en el mundo democrático que describe Gómez Dávila reine la insatisfacción.

El diagnóstico anterior, a pesar de todo, es muy problemático para un reaccionario. Si la tradición no ofrece ya categorías con las que entender el mundo, si su hilo está roto, y si además no podemos restaurarlo porque el principio de la época actual es incompatible con él, entonces la posición reaccionaria no solamente es estéril sino dudosa, porque habla desde una tradición que se ha interrumpido: su posición de enunciación es contradictoria. Hannah Arendt tiene razón cuando dice que “históricamente lo que se ha roto es la trinidad romana que por miles de años unió religión, autoridad y tradición. Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado (...). Lo que tenemos ahora es todavía el pasado, pero es un pasado fragmentado” (1978, p. 212). Justo por eso, a pesar de que Gómez Dávila es consciente de que nos habla desde las ruinas—y por eso escribe de manera fragmentaria—, la posición desde la que nos habla parece suponer que es todavía posible hablar desde una tradición incólume. Esto es lo que dice precisamente en su hermenéutica de la historia católica: la Iglesia le permite entender el pasado precisamente porque es una tradición ininterrumpida. ¿Pero y si la Iglesia misma está fragmentada, si en ella se ha perdido también la trinidad romana? En vez de ver esta fragmentación del pasado como una oportunidad para evaluar el pasado sin las distorsiones de la tradición, como Heidegger y Arendt, Gómez Dávila insiste en ver el mundo con ojos tradicionales. Eso no quiere decir que su diagnóstico esté equivocado, pero sí que podría haber sido más rico de haber aprovechado la oportunidad de ver el pasado sin las distorsiones propias de la tradición. El problema, claro, es que para el colombiano la comprensión es tradicional o no es comprensión, i.e., sin tradición es simplemente la imposición de los prejuicios del día en el pasado.

Diagnósticos alternativos y paralelos de la modernidad

Quizá, en todo caso, la eliminación de Dios en la modernidad no es total. Dice Bruno Latour que la modernidad efectivamente debía eliminar a Dios y al mismo tiempo dejarle presentable y usable (Latour, 1991, p. 33). La Naturaleza, gracias a las revoluciones científicas, ya no tiene la presencia divina; la sociedad, en manos de Hobbes, se convirtió en un contrato carente de Dios. Por eso mismo, “nadie es

verdaderamente moderno a menos de que acepte mantener a Dios lejos del derecho natural y de las leyes de la república” (Latour, 1991, p. 33). Sin embargo, en la vida privada Dios tiene importancia: podemos ser religiosos siempre y cuando nuestra religiosidad no afecte a la Naturaleza ni a lo político. Dicho de otro modo, Dios es para asuntos internos, el ateísmo para asuntos externos. La ausencia de lo divino “no previno a la gente de llamarlo a la privacidad de sus propios corazones (...). Ya no intervendría en el desarrollo de los modernos, pero permanecería efectivo en el espíritu de los humanos” (Latour, 1991, p. 34). Justamente esa doble naturaleza de Dios en la modernidad es la que le permite a Gómez Dávila creer en Él. Nadie lo obligó a ser ateo, dichosamente. Su religiosidad es respetable, siempre y cuando no pretenda volverla política, i.e., siempre y cuando no la imponga a los demás en el ámbito público.

Sin embargo, el pensador colombiano no parece haber visto la posibilidad de eso último, o no le dio el peso suficiente. Si Dios podía sobrevivir en el mundo moderno como experiencia interior, no es cierto que “el moderno no tiene vida interior: apenas conflictos internos” (Gómez Dávila, 2005e, p. 13). La vida interior sigue siendo perfectamente posible si es que por ella se entiende la relación entre el hombre y lo divino. Por las mismas razones, no es cierto que “el hombre moderno se encarceló en su autonomía, sordo al misterioso rumor de oleaje que golpea contra nuestra soledad” (Gómez Dávila, 1977b, p. 110). Al contrario, la autonomía humana tiene en el ámbito privado el paradójico efecto de que nos permite someternos a quien queramos. Ésta nos permite, por tanto, escuchar el rumor de oleaje que en nuestro fuero interno estemos dispuestos a oír. Este es justamente el resultado tardío de las guerras de religión y las luchas ilustradas: que cada quien decida soberanamente qué quiere creer en el ámbito privado. Solamente en regímenes totalitarios, como los de las democracias populares, fue totalmente prohibida la posibilidad de escoger una espiritualidad propia. Es preciso aceptar, entonces, que la modernidad saca progresivamente a Dios de la política y la ciencia, dándole como mucho el papel de observador, pero también le ha dado la posibilidad al hombre de tener una vida interior más libre y auténtica: ya no debemos creer porque nos lo imponen, sino porque de verdad queremos creer.

Ahora bien, la posibilidad anterior no habría seguramente convencido a Gómez Dávila. El problema no es ontológico sino óptico: lo que le molesta no es tanto que Dios se privatice —por decirlo de alguna manera— en la modernidad, como que el hombre tenga una radical prioridad óptica sobre Él. En otras palabras, incluso una modernidad

que tolere a Dios le parece inaceptable porque entre los tres reinos del ser —el humano, el divino y el natural— nuestro mundo le daría total prioridad óptica al primero. Toda la filosofía del colombiano consiste en señalar justo lo contrario: que Dios es el Creador y, por tanto, nos precede en todo. Nuestra razón, los valores, nuestro ser mismo, dependen de él. En consecuencia, la modernidad se basa en un error y es preciso estudiarla desde la realidad auténtica: la prioridad óptica de Dios.

El reaccionario se enfrenta a un mundo completamente hostil a su sensibilidad: el moderno ha conseguido su progreso y su desarrollo precisamente porque le da al hombre la determinación de su destino. Por tanto, no estamos dispuestos a volver a la lógica teológica del colombiano. El derecho a la crítica y a la autonomía de nuestra razón es lo que nos permite hablar sin miedo, lo que nos da la posibilidad de elegir los gobernantes que queremos. Resulta muy difícil renunciar a lo anterior, como también a los productos de la técnica y de la economía industrial. Evidentemente, Gómez Dávila tiene razón en algo: hemos perdido elementos importantes debido a nuestra emancipación. Las sociedades tradicionales y religiosas tenían una estabilidad ontológica que el mundo moderno no tiene por su propia naturaleza avocada al cambio. Lo que no quiere decir que no hayamos ganado en nada. Ya no morimos —al menos en buena parte del mundo— por enfermedades prevenibles, ni estamos condenados a la tiranía de un hombre solo porque tiene tal o cual linaje. Sobre todo, dada la importancia de lo religioso en el pensamiento del colombiano, ya nadie nos impone una religión: podemos decidir en cuál queremos creer. El mismo Gómez Dávila disfrutó las ventajas materiales y espirituales de la modernidad: eligió libremente su fe y fue capaz de vivir una tranquila vida burguesa, sin temer que un ejército de barones le robase todo lo que tuviese, o sin temer que el rey decretara su encierro de modo arbitrario.

En todo caso, resulta interesante que, como ya se ha insinuado anteriormente, en su *Legitimación de la edad moderna* (2008), Hans Blumenberg pretende defender la legitimidad de nuestra época, pero su argumento, a pesar de partir de bases hermenéuticas muy diferentes y de tener la intención contraria a la de Gómez Dávila, no resulta disímil al del colombiano. Según el pensador alemán, la autonomía humana de la modernidad es el resultado de una cuestión teológica. Surge de un problema medieval: dado el poder absoluto e ilimitado del Dios del nominalismo, el mundo se vuelve contingente: puede ser destruido en cualquier momento. Además, la promesa de

salvación queda en duda. Esto deja dos salidas. La primera es la medieval: insistir en la salvación en el otro mundo y confiar en que Dios no cambiará de opinión. La segunda es la moderna: uno puede construir un mundo posible aquí y ahora por medio de la autonomía. El argumento es sintetizado por Blumenberg de la siguiente manera, comentando cómo Lutero se opone a Escoto, Gabriel Biel y todo el sistema de la Edad Media:

En virtud de su naturaleza, el hombre no puede desear que Dios sea Dios; al contrario, la esencia de su voluntad solo puede ser ser Dios mismo y no permitirle a Dios ser Dios (...). El Dios que nunca le debió nada al hombre y que todavía no le debe nada, el Dios que en la teodicea de Agustín dejó al hombre la carga entera de la culpa por lo que está mal en el mundo (...) ya no era el más alto y el necesario, ni siquiera el punto más alto de referencia de la voluntad humana. Al contrario, Dios dejó al hombre solo la alternativa de su natural y racional autoaserción, la esencia de la cual Lutero formuló como el programa de autodeificación antidivina (Blumenberg, 2008, p. 178).

Según Blumenberg, en efecto, la autonomía moderna también es el resultado de una cuestión teológica donde el hombre asume el papel de Dios mediante una autonomía radical que se fundamenta en sí misma. En suma, su interpretación alternativa de la modernidad termina apoyando la tesis de Gómez Dávila, incluso a pesar de que se propone decir todo lo contrario: que la modernidad es una superación (quizá *la* superación) del gnosticismo antiguo y que es una época legítima. Algo parecido sucede con René Girard. No parte de ninguna base religiosa para interpretar la época actual, pero sintetiza y defiende de modo excelente la tesis del filósofo colombiano, comentando a Dostoyevsky:

Detrás de todas las doctrinas occidentales que se suceden desde hace dos o tres siglos aparece siempre el mismo principio: Dios ha muerto, el hombre debe ocupar su lugar. La tentación del orgullo es eterna pero increíblemente orquestada y amplificadas, se hace, en la época moderna irresistible. La “buena nueva” moderna es oída por todos. Cuanto más profundamente se graba en nuestro corazón, más

violento es el contraste entre esta promesa maravillosa y el mentís brutal que le inflige la experiencia (1983, p. 56).

Girard también intenta argumentar contra la ilusión de la autonomía de la humanidad y de su soberbia a la hora de tomar el lugar del Creador. Esta idea la asocia, sin embargo, con una mentira romántica, algo que el colombiano no dice. Sin embargo, hay otro punto de encuentro, pues según Girard el cogito cartesiano implica un punto de quiebre que les permitió a los seres humanos verse como seres autónomos que no necesitan de Dios. De hecho, si uno aúna la tesis de Girard con la de Blumenberg y Gómez Dávila, podría decir que en la modernidad sucede lo siguiente. De acuerdo con la teoría del deseo mimético de Girard, deseamos lo que el otro desea porque el otro lo ha deseado. Uno de los tipos de deseo mimético es el deseo metafísico. Su característica principal es que además de desear el deseo del Otro, deseamos ser el mediador del deseo también. En el caso, por ejemplo, de una celebridad que promociona un producto, deseamos el producto y el ser la celebridad. Esto produce un conflicto, una rivalidad. Lleva a una obsesión y un resentimiento con el mediador. Nos resentimos porque no podemos ser nunca el mediador; nos obsesionamos precisamente porque no podemos serlo. En este sentido, el moderno que desea ser Dios participa del deseo metafísico girardiano: desea ser Dios. El problema con el deseo metafísico es que no podemos ser otro, ni mucho menos ser Dios. La obsesión de ser otros es imposible de satisfacer. La modernidad sería así el producto de la naturaleza mimética del deseo humano.

En Benjamin también hay un diagnóstico que traza paralelos y diferencias con Gómez Dávila. En 'El capitalismo como religión' el alemán dice que el capitalismo "sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones" (p. 11). Por lo anterior, el pensador alemán no establece un mero paralelo estructural entre el capitalismo y la religión: el capitalismo lo piensa como un fenómeno esencialmente religioso. En ese aspecto dice lo mismo que Gómez Dávila. Sin embargo, a diferencia del colombiano no se pregunta por las condiciones de posibilidad del surgimiento de un sistema económico de carácter religioso. Parte, en cambio, de esa aseveración para ver cuáles son sus consecuencias. Benjamin ve algo que Gómez Dávila no: "el capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra" (s.f. p. 11). El capitalismo produce culpa porque el sujeto que participa en él

se siente culpable si consume y si deja de consumir; si trabaja o si deja de trabajar. Hay una lógica superyoica en juego aquí. Hágase lo que se haga, hay culpa. Pero a diferencia de las religiones de antaño, no hay manera de expiarla, de recibir un respiro de las presiones superyoicas hacia la culpa. De hecho, el capitalismo se alimenta de la culpa porque el sujeto va a querer aplacarla mediante el trabajo y el consumo, aunque eso al final solo produzca más culpa. El sujeto puede ser el más productivo y consumidor, pero se sentirá culpable de no haber sido más productivo, de no haber consumido más cuando tuvo la oportunidad.

De manera contraria al filósofo colombiano, Benjamin dice que el capitalismo es una religión de mero culto, sin dogma (s.f. p. 12), pero Gómez Dávila ve, en cambio, que sí hay un dogma fundamental en la lógica capitalista: el hombre-dios. La reproducción ilimitada del capital sería innecesaria para un hombre que confía en la divinidad. Quien quiera dominar el mundo como un dios, en cambio, necesita de una herramienta poderosa para hacerlo. El capital permite una creciente manipulación del universo, porque el poder económico produce poder técnico y viceversa. Aquí se ve con claridad el origen religioso del capitalismo que, Benjamin, en cambio, no alcanza a avistar.

A pesar de que Benjamin no dilucidó el origen religioso de la estructura religiosa del capitalismo con la claridad de Gómez Dávila, tal vez por la brevedad misma de su análisis, no por eso su noción del capitalismo como un culto sin tregua es falsa. El capitalismo, en efecto, hace de todos los días de la semana religiosos, es decir, de adoración al capital. Si uno lee esto desde la óptica de Gómez Dávila, en el capitalismo todos los días son de adulación del hombre a sí mismo. Si el hombre debía descansar de la adoración de Dios en las épocas predemocráticas, en la actual no está permitido: el culto al capital es también un culto al ser humano. La hybris del hombre es tan grande que su vanidad no tiene descanso. Pero hay algo que dice Benjamin que resulta difícil interpretar desde la perspectiva de Gómez Dávila: que Dios debe ser mantenido oculto para invocarlo en el cénit de su inculpación (s.f. p. 11). Para el colombiano sucede algo distinto: Dios debe ser *rechazado*, no basta con su ocultamiento. Queda, en todo caso, el paralelo impresionante entre la tesis con la que inicia Benjamin y que Gómez Dávila también desarrolla: no es que el capitalismo haya sido meramente animado por la religión sino que el capitalismo es un proyecto religioso.

Raíces de la crítica reaccionaria en el resentimiento del amo

El resentimiento ha sido asociado por Nietzsche (2016) con quienes se sitúan en la posición dialéctica de esclavos. Veamos por qué. El origen del resentimiento está en una impotencia. El esclavo no tiene manera de actuar satisfactoriamente frente a un mundo que le es hostil, razón por la cual niega ese mundo. Su felicidad está necesariamente en la pasividad, en el descanso, en olvidarse de la opresión que sufre. Sin embargo, dicha felicidad tiene límites. El esclavo se empieza a llenar de un odio impotente que podemos llamar resentimiento. Cada acción en su contra empieza a ser registrada minuciosamente. El esclavo no olvida. De hecho, su odio transforma al enemigo en un ser *malvado*. Ya no es solamente el diferente o el inferior, sino que es malvado. El noble, en cambio, se libra con rapidez de su resentimiento por medio de una reacción inmediata o por medio del olvido (Nietzsche, 2016, p. 496).

Sin embargo, en el reaccionarismo de pensadores como Gómez Dávila también puede encontrarse un resentimiento de amo. Si algo defiende incansablemente Gómez Dávila es la estructura jerárquica de la sociedad donde el amo gobierna. Los reaccionarios por lo general son los defensores del amo premoderno: Dios, el monarca, el aristócrata, el clérigo. Sin embargo, ellos mismos aceptan que están derrotados. El colombiano señala una y otra vez su impotencia frente al avance de la modernidad, como se ha visto en este trabajo. Es una impotencia tan grande que le impide actuar aunque sea en lo más mínimo, como bien lo pone en "El reaccionario auténtico" (1995). Por eso solo nos testimonia su asco. Justo porque ya no hay una reacción inmediata, porque no olvida, el reaccionario se llena de veneno como el esclavo de Nietzsche. ¿Pero por qué ese resentimiento frente a la modernidad?

En el mundo moderno, el esclavo ha llegado a todos los lugares que antes estaban reservados para el amo. Este es precisamente uno de los puntos de Ortega y Gasset en su famosa *Rebelión de las masas* (1997):

¿Qué es lo que vemos, y al verlo nos sorprende tanto? Vemos la muchedumbre, como tal, posesionada de los locales y utensilios creados por la civilización. Apenas reflexionamos un poco, nos sorprendemos de nuestra sorpresa. Pues qué, ¿no es el ideal? El teatro tiene sus localidades para que se

ocupen; por lo tanto, para que la sala esté llena. Y lo mismo los asientos del ferrocarril, y sus cuartos el hotel. Sí; no tiene duda. Pero el hecho es que antes ninguno de estos establecimientos y vehículos solían estar llenos, y ahora rebosan, queda fuera gente afanosa de usufructuarlos. Aunque el hecho sea lógico, natural, no puede desconocerse que antes no acontecía y ahora sí; por lo tanto, que ha habido un cambio, una innovación, la cual justifica, por lo menos en el primer momento, nuestra sorpresa (p. 10).

Ahora se le permite al esclavo desear abiertamente para sí lo que antes deseaba para el amo. El capitalismo prospera precisamente en tanto el esclavo desea para sí todo lo del amo. ¿Qué sería de la publicidad si no hubiese una identificación abierta con el deseo de las estrellas de cine o del deporte? El capitalismo le vende al esclavo todo lo que el esclavo asocia con el goce del amo. La masificación capitalista de tantos goces es precisamente la democratización de lo que antes era patrimonio de una élite. El interés de los antiguos defensores del amo, empero, no ha cambiado. Quieren seguir excluyendo al esclavo: de no hacerlo, se borraría su diferencia, no habría un *pathos* de la distancia. Amo y esclavo serían iguales. Eso es precisamente lo que el amo no se puede permitir en la ideología reaccionaria. Hacerlo se ha elevado a *herejía*, a una rebelión satánica contra Dios. El igualitarismo moderno se asocia—y no inocentemente—con la usurpación máxima, con el mayor de los delitos: tomar el lugar del Creador. Por supuesto, esto implica tomar el lugar del amo por excelencia. Con eso se borra el *pathos* de la distancia más importante, el que termina por justificar todos los demás: el que hay entre hombre y Dios.

Bien decía Kojève en su “Introducción a la lectura de Hegel” (2013, p. 68) que el amo lo ha invertido todo en la Dominación. Por eso mismo, no puede y no quiere ser igual al esclavo. Añadamos nosotros: si algo detesta el amo es que el esclavo se le parezca. El amo busca constantemente medios para *diferenciarse* del otro, para que haya, en términos de Nietzsche, un *pathos* de la distancia. El *resentimiento* del esclavo es la consecuencia natural de esto. Pese a lo anterior, tenemos aquí un cambio. Dado que el capitalismo moderno promete lo mismo a todos, el deseo del amo se ha universalizado abiertamente. Esto provoca que *el amo también se resienta*. El igualitarismo moderno produce en él un deseo frustrado de tomar venganza por la herida que se ha abierto en su autoestima: su deseo hoy es susceptible de ser usurpado legítimamente—si se

permite la contradicción—por el esclavo, sin que pueda hacer nada al respecto. El reaccionarismo es la expresión más pura de este resentimiento. Si algo desea el reaccionario es que el esclavo vuelva a reprimir su deseo de ser como el amo. Si critica la industria es precisamente porque pone en manos de los esclavos lo que antes era solo para el amo. Pero ya no podemos devolvernos. La masa que representa a los esclavos, como bien lo pone Sloterdijk:

No va a realizar o dar como válidas distinciones que puedan hacerla caer en desventaja. Una vez que se arroga la completa potestad de hacer diferencias, las hace siempre y sin ambages a su favor. De ahí que excluya todo vocabulario o criterio cuyo uso deje traslucir sus posibles limitaciones; deslegitima así todos los juegos lingüísticos en los que no obtiene alguna ventaja. Rompe en pedazos todos los espejos que no aseguren que ella es la más bella del reino. Su situación normal es la de un continuo plebiscito encaminado a prolongar la huelga general contra toda arrogación superior. En este sentido puede afirmarse que el proyecto de la cultura de masas es—de un modo radicalmente—de un modo radicalmente antinietzscheano—nietzscheano: su máxima no es otra que la transmutación de todos los valores como transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal (2006, p. 1).

Esto quiere decir que las masas democráticas han ocupado y no quieren dejar de ocupar la antigua posición del amo. Es posible, siguiendo a Gómez Dávila, que hayan ocupado hasta la de Dios. Pero no van a ceder voluntariamente su poder al amo que intentan reemplazar. Por eso el reaccionario les otorga la victoria, aunque no la razón. Su venganza, sin embargo, es necesariamente impotente, en el sentido de que no puede ser plenamente satisfecha. Como dice Cioran, si los reaccionarios escriben tan bien es precisamente porque su única venganza posible es por medio del verbo. Por eso mismo dice que Maistre y Saint-Simón, con su apego estrecho “a la causa de la aristocracia, una gran cantidad de prejuicios defendidos con una rabia constante, el orgullo de casta llevado hasta la ostentación y una incapacidad análoga para actuar que explica por qué fueron escritores tan intrépidos” (1995, p. 59). Nótese que Cioran también destaca su *incapacidad para actuar*, que es justamente el rasgo distintivo del esclavo resentido en el caso que se citaba al principio. Si Maistre y Gómez Dávila defienden con rabia el

antiguo orden, esa rabia no tiene una salida satisfactoria: lo único que les queda por hacer es hacer un registro de las usurpaciones de la masa para condenarlas. El resultado es que se envenenan, como el esclavo de Nietzsche.

Ahora bien, ¿qué sería de la figura del reaccionario sin el demócrata que se toma cada vez más castillos del amo? Nietzsche dice que “casi todos los partidos entienden que va en interés de su autoconservación lo siguiente, que el partido opuesto no pierda fuerzas” (2016, p. 26). La identidad de Gómez Dávila como reaccionario está dialécticamente atada a la del demócrata. En otras palabras, no puede concebirse la figura del reaccionario sin la del demócrata. La preservación de su identidad, por tanto, depende de que los demócratas no pierdan su fuerza. ¿Qué pasaría si de repente la causa de la reacción triunfara? La misma decepción que Gómez Dávila cree que viene después de una revolución. Por eso, el escolio que reza “bienaventurados los revolucionarios que no presencian el triunfo de la revolución” (2005a, p. 190) puede aplicársele cambiando a los revolucionarios por reaccionarios. Algo parecido sucede con el escolio que reza: “el militante comunista antes de su victoria merece el mayor respeto. Después no es más que un burgués atareado” (2005a, p. 15). El reaccionario antes de su victoria merece el mayor respeto: ha registrado todos los crímenes de los demócratas, todos sus errores intelectuales, toda su soberbia, de manera que pueda condenarlo. Pero después de su victoria no es más que un cortesano atareado. Para continuar en su heroica lucha, necesita que los demócratas no pierdan su fuerza.

Por lo demás, como ya lo vio Ciorán, Maistre quedó decepcionado al ver que con la Restauración no se lograba borrar las huellas de la Revolución (1997, p. 38). Dado que su ideal ya no podía operar, el reaccionario espera que todo lo demás esté también condenado. Si el futuro no le pertenece al amo, el futuro mismo debe estar condenado (Cioran, 1997, p. 38). ¿Pero no es esta una forma de venganza espiritual propia de los resentidos de Nietzsche? Si somos incapaces de vengarnos, de actuar en el mundo, entonces condenamos ese mundo como malvado. El reaccionario se vuelve un aspirante a amo, un defensor del amo, que, sin embargo, condena el mundo nuevo y lo hace sentir *culpable* por lo que hace. Si hay un tema que se repite en Gómez Dávila es el de la culpabilidad del moderno. Por supuesto, siguiendo lo que se ha citado antes de Cioran, las masas democráticas debían afirmarse negando hasta cierto punto la clase que reemplazaban en el papel del amo. Sus valores reinarían supremos. El trabajo duro es ahora aquello que distingue al virtuoso del vicioso, mientras que en tiempos

aristocráticos el trabajo era una indignidad. Pero el reaccionario debe ver en este cambio una caída: la usurpación solo puede ponerlo todo de cabeza. Las consecuencias de la hegemonía del trabajo son aquí puramente negativas. Esto es obviamente falso desde una perspectiva burguesa. El trabajo ha construido un mundo más rico y cómodo para más seres humanos. Lo que no quiere decir que no haya verdad en el discurso reaccionario. Toda revolución resulta decepcionante porque toda revolución falla en realizar el orden anhelado. Lo que construye es siempre una versión degradada y a veces cómica de lo que antes se imaginó. Pero lo mismo sucedería en el improbable caso de una vuelta a la tradición: sería decepcionante. El goce del reaccionario, como lo podría ver cualquier lacaniano, no está en retornar a la tradición sino en no poder hacerlo, en la queja, en la frustración, en no alcanzar lo que se propone.

En todo caso, con Gómez Dávila sucede lo mismo que dice Cioran al respecto de Maistre (1997, p. 53). En su obra encontramos ideas relativamente moderadas, cuyo interés resulta más o menos mediocre. Sus dones como escritor se desarrollan precisamente cuando ataca a la modernidad y a la democracia, cuando es capaz de invertir nuestro sentido común y utiliza su brillante estilo para concluir algo que a todas luces nos parece absurdo o inaceptable. Si las *Veladas de San Petersburgo* de Maistre son un clásico de la literatura francesa es justo por su desbordamiento, por su exceso. La moderación no logró que Maistre escribiera bien. Y si *Textos* o *Escolios* tienen tantos momentos de brillo estilístico y filosófico es por la misma razón. El texto sobre la democracia de *Textos* es uno de los más interesantes, apabullantes y fulminantes que escribió Gómez Dávila debido a su carácter reaccionario, no pese a él. El colombiano cultivó sus discrepancias con la paciencia del esclavo resentido. Ellas son el germen de su obra. Sus libros son escritos sobre todo en contra de su siglo. Si están a favor de la Edad Media o de cualquier otra época es como consecuencia de su espíritu contrario, no tanto porque sea su propósito redactar una apología de la sociedad tradicional.

A pesar de su obsesión con sus enemigos, Gómez Dávila no los contradice con sus mismas armas. Su combate es de guerrillero, no de ejércitos convencionales. Su verbo ataca de entrada a su contrincante y luego se retira con rapidez. A pesar de su declarado escepticismo de corte montaigniano, el colombiano sí tiene la certeza de poseer al menos una verdad que su enemigo niega: la de Dios. Si bien no crea tener el monopolio de la verdad, sí posee una verdad que le permite lanzarse en combate dialéctico contra el mal que corrompe la civilización, hasta el punto de destruirla por completo, de dejar

solamente una copia satánica. Lo único que queda hoy, como dice en *Textos*, son estelas conminatorias entre escombros. Su pensamiento, pese a eso, es exasperantemente actual. Aunque insista en posiciones aparentemente anacrónicas, en su no pertenecer a este siglo, realmente pertenece a él no solo porque bebe intelectualmente de él sino también por su obsesión con su enemigo: la modernidad. De esa contradicción se deriva el enorme interés que despertó en este y otros tantos lectores.

¿Infantilismo en la posición reaccionaria?

A lo largo de los *Escolios*, Gómez Dávila identifica el pesimismo reaccionario con una posición adulta. El reaccionario es aquel que ve al mundo sin las ilusiones infantiles de un hombre que se pretende Dios. El suyo es un escepticismo maduro. Siguiendo una lógica freudiana, vale la pena pensar el reaccionarismo desde “El porvenir de una ilusión” y de lo que podría ser un cierto infantilismo en él. Nicolás Gómez Dávila declara que “Helvétius, Holbach, Sade, Bentham, Marx, Freud, Sartre, la pléyade de arcángeles sombríos, el canon clásico de mis imposibilidades absolutas” (1977a, p. 174). Y sin duda, hay diferencias abismales entre su pensar y el de esos autores. Esto no obsta para que tenga ciertos acercamientos a las tesis psicoanalíticas, aunque quizá no directamente. Por otras vías coincide en la importancia de las prohibiciones para la constitución del universo de la cultura, por ejemplo, cuando dice que “entre el animal y el hombre no hay más barrera que una empalizada de tabús” (1977b, p. 190).

Pero si hay algo en lo que se diferencian el Gómez Dávila y el psicoanálisis es en el lugar de Dios en la vida adulta del ser humano. Para el colombiano la creencia en la divinidad no solamente constituye al hombre sino que confiar en ella hace parte de una mente realmente adulta que ha asumido su posición de criatura. Para Freud, en cambio, la creencia en Dios es el resultado de un sentimiento de desvalimiento infantil (1961, p. 17). En un principio proyectamos en las fuerzas naturales el carácter paterno de la protección y la agresión que sentimos cuando somos pequeños. El niño, en efecto, espera la protección del padre y al mismo tiempo le teme, justo como el creyente espera lo mismo de Dios. A pesar de que Gómez Dávila dice que Dios no es una proyección humana, la tesis freudiana coincide extrañamente con la descripción que el colombiano hace del origen de Dios en *Textos*. Allí nos dice que el Dios que el hombre encuentra por

primera vez es una presencia “oscura y luminosa, terrible y favorable, amigable y hostil” (2002, p. 48), justo como el padre primordial era sentido en la tribu.

El problema está aquí en como Freud y Gómez Dávila juzgan la cuestión de Dios. Si para el uno la proyección del padre en la figura divina es una ilusión infantil que pretende hacer nuestra vida en la tierra un poco más tolerable, para el otro, en cambio, lo infantil y peligroso es creer que el hombre se basta a sí mismo. ¿Pero por qué esa divergencia? Freud habla aquí desde la perspectiva que Gómez Dávila señala con los epígrafes de los *Escolios*: hay quien cree, como el farmacéutico de Flaubert, que la creencia en Dios no es más que una ilusión infantil. Para quien está convencido de que el hombre debe valerse por sí mismo, de que los dioses no existen, la creencia en lo divino es en el mejor de los casos un alivio para nuestra condición en este mundo, en el peor un estorbo que es preciso eliminar a toda costa.

Terminamos aquí con una cuestión teológica, como conviene en un escrito sobre el pensamiento reaccionario. ¿Es la cuestión del papel de Dios en la vida humana susceptible de ser resuelta satisfactoriamente? Esta pregunta es importante aquí, porque si Dios es estorbo o parte de nuestro florecimiento está en el centro de la polémica del reaccionarismo contra el mundo moderno. En esa polémica, por supuesto, hay muchos puntos medios. Hay quienes, como Kant, aspiran a la mayoría de edad ilustrada y al mismo tiempo no renuncian a Dios. En efecto, en el contexto de la cuestión sobre la autonomía humana y Dios, Kant sin duda se niega a sacar a Dios de la ecuación. Y su *Crítica a la razón pura* misma, como es bien sabido, quiere hacerle espacio a la fe en una época donde esta estaba crecientemente en cuestión. También tenemos a quienes, como Marx y Gómez Dávila, optan por un extremo: es preciso eliminar a Dios para que el hombre alcance todo su potencial; es preciso vivir con Dios para que los más altos valores se realicen. La cuestión no es nada fácil de resolver. Quizá por eso mismo el mundo liberal capitalista ha optado por la subjetividad: que cada uno decida por uno u otro bando en su fuero interno, sin que se crea con la autoridad para imponerle su decisión a los demás.

Pese a la dificultad de aceptar las tesis reaccionarias en su totalidad, incluyendo sus exageraciones sobre la modernidad y la historia de la filosofía, sí es posible señalar dos cosas. Primero, que en nuestra época muchos se han apresurado a la hora de descartar la cuestión de Dios en el problema de la buena vida en nuestra época. El reaccionario nos la recuerda y resulta bienvenida. Segundo, que una mirada pesimista y realista nos

puede hacer ver que, optemos por lo que optemos, es preciso aceptar con un realismo adulto que, aunque podamos mejorar el mundo:

Los sueños vulgares aquí se cumplen.

Pero aquí no anidan los que el adolescente sueña bajo el follaje opresor del verano (Gómez Dávila, 2005b, p. 254).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad T., A. (2010). "Nicolás Gómez Dávila y las Raíces Gnósticas de la Modernidad". *Ideas y Valores*, 59(142), 131-140. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36602/38523>
- Abad, A. (2008). *Pensar lo implícito: en torno a Gómez Dávila*. Pereira: Centro de Recursos Informáticos y Educativos - CRIE.
- Abad T. (2019). "Gómez Dávila y la filosofía como forma de vida". *Revista Boletín Redipe*, 8 (1), pp. 53-61. Disponible en: <http://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/671>.
- Abad, A. (2020). "Franco Volpi. Una interpretación de Nicolás Gómez Dávila". *Universitas Philosophica*, 37(75), 151-173. doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.ving
- Adorno, T. W., y Horkheimer, M. (2016). *Dialectic of enlightenment*. London: Verso.
- Agustín. (2007). *La ciudad de Dios*. Biblioteca clásica Gredos.
- Apocryphon of John. (2005). Rescatado de <http://gnosis.org/naghamm/apocjn.html>
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Barguil, N., Goenaga, F., Abad, A., Rabier, M., Roncallo, S., Molina, T., Díaz, N., Serrano, J., Román, P., Torregroza, E. (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila* (J. Mejía, Ed.). Bogotá: Universidad Javeriana.
- Benjamin, W. (S.f.). "El capitalismo como religión". *Instituto de investigaciones en humanidades y ciencias sociales, UNLP-CONICET*.
- Berlin, I. (2005). *Counter-Enlightenment*. Recuperado de: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/ac/counter-enlightenment.pdf
- Berlin, I. (2013). *Three critics of the enlightenment Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.
- Blumenberg, H., & Wallace, R. M. (1985). *The legitimacy of the modern age*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Blumenberg, H., & Wallace, R. M. (1987). *The genesis of the Copernican world*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pretextos.
- Brague, R. (2016). *El reino del hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- Burckhardt, J. C. (1996). *Reflexiones sobre la historia universal*. Medellín: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón Rodríguez, A. (2001). *La Ilustración francesa y su influencia ideológica en Colombia*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Camus, A. (2017). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, S. (2009). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chadwick, O. (2002). *A history of the popes, 1830-1914*. Oxford: Oxford University Press.
- Cioran, E. (1995). *Ejercicios de admiración y otros textos*. Tusquets editores.
- Deane, H. A. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Columbia University Press.
- Dostoyevsky, F. (2015). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Eagleton, T. (2014). *Culture and the death of God*. New Haven: Yale University Press.
- Eccleshall, R. (2003). *Political ideologies: An introduction*. London: Routledge.
- Eco, U. (2010). *History of beauty*. New York: Rizzoli.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (Vol. 3)*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2015). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Paidós.
- Ferber, M. (2005). *Romanticism: A very short introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Ferguson, N. (2007). *The war of the world: History's age of hatred*. London: Penguin.
- Flaubert, G. (2014). *Madame Bovary*. New York: Barnes & Noble Classics.
- Foglia, M. (Agosto 18, 2004). "Michel de Montaigne". Tomado de: <https://plato.stanford.edu/entries/montaigne/>
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. London: Hamish Hamilton.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y metodo I: Fundamentos de una hermeneutica filosófica*. Salamanca: Sigueme.
- Galindo, M. (2000). "Un pensador aristocrático en los andes: Una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila". *Historia Crítica*, 19.
- Gelio, A. (2006). *Noches Áticas*. Universidad de León. (Marcos & Domínguez, trad.)
- George, S., y García, C. G. (2011). *Nada hay donde la palabra quiebra: Antología de poesía y prosa*. Madrid: Trotta.

- Gillespie, M. (1987). *History of political philosophy* (L. Strauss & J. Cropsey, Eds.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago University Press.
- Giovanni, G. D. (2018). "Friedrich Heinrich Jacobi". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Tomado de: <https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi/>
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Editorial anagrama.
- Glaudes. (2017). "Léon Bloy, un «loco de Cristo» anti-moderno que no se ocultó al ver que su época se descristianizaba". *Religión en libertad*. Rescatado de <https://www.religionenlibertad.com/cultura/58493/leon-bloy-loco-cristo-antimoderno-que-oculto.html>
- Goenaga, F. E. (2007). "La tumba habitada: Una reflexión sobre la modernidad en la obra de Nicolás Gómez Dávila". *Paradoxa*, 14.
- Goenaga, F. (2009). *Trois moralistes: Marie Linage, François de La Rochefoucauld et Nicolas Gomez Davila*. Thèse présentée en vue d'obtenir le diplôme de doctorat, université Paris 8, année universitaire 2005-2006.
- Goenaga, F. (2017). "La biblioteca de Nicolás Gómez Dávila, el cronotopo de una novela infinita". *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, LI(92).
- Gómez, N. (1977a). *Escolios a un texto implícito*. Tomo I. Bogotá: Colcultura.
- Gómez, N. (1977b). *Escolios a un texto implícito*. Tomo II. Bogotá: Colcultura.
- Gómez, N. (1992). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Tomo I. Bogotá: Colcultura.
- Gómez, N. (1995). *El reaccionario auténtico*. Revista de la Universidad de Antioquia, 240, pp. 477-505.
- Gómez, N. (2001). *Escolios a un texto implícito (selección)*. Bogota: Villegas.
- Gómez, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez, N. (2002). *Textos I*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez, N. (2005a). *Escolios a un texto implícito. Tomo I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez, N. (2005b). *Escolios a un texto implícito. Tomo II*. Bogotá: Villegas.
- Gómez, N. (2005c). *Nuevos escolios a un texto implícito. Tomo I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez, N. (2005d). *Nuevos Escolios a un texto implícito. Tomo II*. Bogotá: Villegas.
- Gómez, N. (2005e). *Sucesivos Escolios a un texto implícito. Tomo I*. Bogotá: Villegas.
- Gómez, N. (2017). "De Iure" (T. Molina, Trad.). *Revista Nova Et Vetera*. Disponible en: https://www.academia.edu/34702433/De_Iure_-_Nicolás_Gómez_Dávila_Bilingual_edition_

- Habermas, J., y Lawrence, F. G. (1990). *The philosophical discourse of modernity Twelve lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Heine. (2007). *On the history of religion and philosophy on Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, T. A. (1996). *Religion and the rise of historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the theological origins of nineteenth-century historical consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers, G. G. (1968). *The German conception of history*. Middletown: Wesleyan U.P.
- Jonas, H. (2001). *The gnostic religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Josephson, J. Å. (2017). *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kantorowicz, E. H. (1997). *The Kings two bodies: A study in medieval political theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kinzel, T. (2015). *Nicolás Gómez Dávila: Parteigänger verlorener sachen*. Rückersdorf, Nürnberger: Lepanto-Verlag.
- Kinzel, T. (2013). "Aphoristic thought, the problem of reading and the "implicit library: Reflections on Nicolás Gómez Dávila". Manuscrito sin publicar. Recuperado de: http://www.academia.edu/21331622/Aphoristic_thought_the_problem_of_reading_and_the_implicit_library_Reflections_on_Nicolás_Gómez_Dávila
- Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Editorial Trotta.
- Koyre, A. (1946). "Louis de Bonald". *Journal of the History of Ideas* 7 (1/4):56.
- Langer, U. (2016). *The Cambridge companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Latour, B. (1991). *We have never been modern*. Estados Unidos: Harvard University.
- Laursen, J. C. (1992). *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. E.J. Brill.
- López-Alves, F. (2003). *La formación del estado y la democracia en América Latina 1830-1910*. Editorial Norma.
- López, A. (2013). *Los elegidos*. Oveja Negra.
- Lovejoy, A. (1941). "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas". *Journal of the History of Ideas*, 2(3), 257-278. doi:10.2307/2707131

- Löwy, M., y Sayre, R. (2001). *Romanticism against the tide of modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Maistre, J. (2018). *Study on sovereignty*. Rescatado de: <http://maistre.uni.cx/sovereignty.html>
- Maistre, J. M. (2003). *Considerations on France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, K. (1954). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- Mantzavinos, C. (Junio 22, 2016). "Hermeneutics". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/#HermCirc>
- Marx, K. (2015). *Manifiesto comunista*. Alianza editorial.
- McMahon, D. M. (2001). *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the making of modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Montaigne, M. (2018). *Ensayos*. Tomado de: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/febf17e2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_82.html#I_0_
- Mosebach, M. (Agosto 29, 2017). "Un ermitaño en las orillas del mundo habitado -Sobre Nicolás Gómez Dávila" (T. Molina, Trad.). *Revista de Nuestra Señora del Rosario*, 3(29).
- Mutis, A. (1988). "Donde se vaticina el destino de un libro inmenso". *Revista de Nuestra Señora del Rosario*, 541(81), pp. 23-35.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Volumen III). Ed. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas* (Volumen IV). Ed. Tecnos.
- Oakeshott, M. (1996). *The politics of faith and the politics of scepticism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Onfray, M. (2007). *Los Ultras de las luces*. Barcelona: Anagrama.
- Otto, R. (2012). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset (1997). *La rebelión de las masas*. La guillotina.
- Pachón, D. (2013). "Rafael Gutiérrez Girardot, la identidad hispanoamericana y otras polémicas". *Eidos*, (19), 210-234. Retrieved from <http://www.redalyc.org/pdf/854/85428693011.pdf>
- Palmer, R. (1969). *Hermeneutics*. Northwestern University Press.
- Piotrowski, B., Olano, H., Cuenca, F., Goenaga, F., Gómez, C., Mejía, J., . . . Villegas, P. (2017). *Nicolás Gómez Dávila: Homenaje al centenario en su natalicio*.

- Pizano, F. (Febrero 19, 1991). "Don Nicolás Gómez Dávila". *El Tiempo*.
- Rabier, M. (2014a). "La "cuestión literaria" en la obra de Nicolás Gómez Dávila". *Revista Perífrasis*, 5(10).
- Rabier, M. (2014b). "Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo". *La Razón Histórica*, 26.
- Rabier, M. (2016). *Philosophie, gnose et modernité. Nicolás Gómez Dávila lecteur d'Éric Voegelin* (Disertación doctoral sin publicar). Paris Est.
- Rabier, M. (2013). "Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (I)". *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 36(3), 235-248.
- Rabier, M. (2018). "Sobre un modo gomezdaviliano de escribir (y de leer)". En *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Caro y Cuervo. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/16gYz5YwLxi-wUoh6DnSEbQa9xqGtWhYI/view>
- Rabier, M. (2019) "Una cierta idea de la filosofía. Acerca de la recepción y no recepción de Nicolás Gómez Dávila en Francia", *Revista Filosofía UIS*, Vol. 18, No. 1. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/8657>
- Ranke, L. V., & Humboldt, W. (1973). *The theory and practice of history: Ed. with an introd. by georg G. Iggers*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Roderick, J. (2000). *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Rodríguez, E. (2009). "El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila". *Revista Nómadas*.
- Romero, J. L. (1978). *El pensamiento conservador latinoamericano en el XIX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rubiano Muñoz, R. (2006). "Las imágenes de España y el pensamiento conservador de Miguel Antonio Caro en el siglo XIX". *Hispania Nova*, 6.
- Santos (2012). "¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?" *Revista De Filosofía*, 68, 65-78. Tomado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602012000100006.
- Saralegui, M. (2016). "Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica". *Ideas y Valores*, 65(162).

- Schmitt, C. (2005). *Political theology*. Cambridge, UK: Polity.
- Serrano, J. (2015). *Democracia y nihilismo: Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Astrolabio.
- Severino, E. (Mayo 6, 2001). "L'universo visto in sogno". *Corriere Della Sera*, p. 31.
- Shakespeare, W. (1971). *The rape of Lucrece*. Harmondsworth: Penguin.
- Sloterdijk, P. (2014). *Los hijos terribles de la edad moderna sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). "El desprecio de las masas". UIS. Disponible en: <https://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista1/desprecioMasas.pdf>
- Solé, M. (2016). "Jacobi en los escritos de Leo Strauss". *Páginas De Filosofía*, 20, 7-29.
- Strauss, L. (1978). *The city and man*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Sung Ho, K. (2017). "Max Weber". Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Tocqueville, A. D. (2011). *Democracy in America*. New York: Perennial Classics.
- Torres Duque, Ó. (1995). "Nicolás Gómez Dávila : la pasión del anacronismo". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 32(40), 31-49. Recuperado de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/1858
- Unwin, T. (2004). *The Cambridge companion to Flaubert*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Broek, R. (1983). "The present state of gnostic studies". En *Vigiliae Christianae*, 37(1), 41-71.
- Van den Broek, R. (2013). *Gnostic religion in Antiquity*. Cambridge University Press.
- Vaticano. (2018). "Catecismo de la Iglesia Católica". Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html
- Veuillot, L. (1866). *The liberal illusion*. Washington: The Catholic University of America.
- Voegelin, E. (1997). *Science, politics, and gnosticism: Two essays*. Washington, D.C.: Regnery.
- Voegelin, E. (2000). *Modernity without restraint: The political religions, the new science of politics, and science, politics, and Gnosticism*. Columbia: University of Missouri Press.
- Volpi, F. (2005). "El solitario De Dios". En Gómez, N. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2012). *El nihilismo*. Madrid: Editorial Siruela.

- Volpi, F., Goenaga, F., Kinzel, T., Zuluaga, C., Abad, A., & Urbanek, K. (2007). "Nicolás Gómez Dávila". *Revista Paradoxa* (Ser. 14).
- Weber, M. (1919). *Science as a vocation*. Tomado de <http://www.wisdom.weizmann.ac.il/~oded/X/WeberScienceVocation.pdf>
- Weber, M., Gerth, H., & Mills, C. W. (1946). *Max Weber: Essays in sociology*. New York: Oxford University Press.
- Wellek, R. (1949). "The Concept of "Romanticism"". *Literary History II*. The Unity of European Romanticism. *Comparative Literature*, 1(2), 147-172. doi:10.2307/1768325
- Williams, M. A. (1996). *Rethinking "Gnosticism" an argument for dismantling a dubious category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Žižek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Ediciones Akal.