ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXIV 734 noviembre-diciembre (2008) 1085-1100 ISSN: 0210-1963

DON NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, PENSADOR EN ESPAÑOL Y REACCIONARIO AUTÉNTICO

DON NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, THINKER IN SPANISH AND GENUINE REACTIONARY

Guillermo Hoyos Vásquez
Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR
Pontificia Universidad Javeriana
Cra. 7 No. 39-08, Bogotá
ghoyos@javeriana.edu.co

ABSTRACT: *Int his essay the Colombian philosopher Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) is submitted as a thinker in Spanish, until recently almost unknown in his homeland and somewhat better known in Germany and Italy. Featured by their Escolios as brillant thinker, disrespectful and forceful, he describe himself as "reactionary authentic": with this, he didn't committed with restoration proyects, but rather with a scating critique to modernity and especially to democracy, critique to modernity and specially to democracy, critique based, partly, on its insobornable faith fulness to the tradition of the Catholic Church, against wich also assumed the reactionary attitude, nourished in his vast and deep knowledge of the tradition of the west since the Greeks. This essay seeks, with the help of phenomenology, to clarity the real meaning of the attitude, and make, in contrast with the thinking of Gómez Dávila, some elements that help us to understand the direction taken at the outset by the so called Latin American Philosophy in Colombia as imperative to think our reality in Spanish.*

KEY WORDS: *Reactionary, democracy, escolios, Latin-American, philosophy, modernity, phemonology.*

RESUMEN: En este ensayo se presenta al filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) como pensador en español, hasta hace poco casi un desconocido en su patria y algo más conocido en Alemania e Italia. Destacado por sus *Escolios* como pensador brillante, irrespetuoso y contundente, se calificó a sí mismo como "reaccionario auténtico": con ello no se comprometió con proyectos de restauración, sino más bien con una crítica mordaz a la modernidad y en especial a la democracia, crítica basada en parte en su fidelidad insobornable a la tradición de la Iglesia Católica, frente a la cual también asumió la actitud reaccionaria, alimentada en su conocimiento vasto y profundo de la tradición de Occidente desde los griegos. Este ensayo busca, con la ayuda de la fenomenología clarificar el sentido auténtico de la actitud reaccionaria y aportar, en contraste con el pensamiento de Gómez Dávila, algunos elementos que ayuden a comprender el rumbo tomado en sus inicios por la así llamada filosofía latinoamericana en Colombia como imperativo de pensar nuestra realidad en español.

PALABRAS CLAVE: Reaccionario, democracia, escolios, filosofía latinoamericana, modernidad, fenomenología.

Introducción

Inspirado por una propuesta de la UNESCO para presentar un colectivo acerca de la filosofía latinoamericana del siglo XX frente a la condición humana, el Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Pontificia Universidad Javeriana está publicando *Pensamiento Colombiano Siglo XX;* en él se presentan 100 pensadores de los más influyentes, sobre los que están trabajando otros tantos colegas. Entre los analizados en el primer tomo está Nicolás Gómez Dávila (Mejía, 2007, 463-478), sin que ello signifique que se haya utilizado en la publicación algún tipo de orden lexicográfico, mucho menos alguno que tuviera que ver con la calidad o ideología de los personajes. La publicación se orienta, partiendo de la opción de PENSAR como PENSAR EN PÚBLICO, por la idea de pensar en español.

Además, como lo indican los editores en el prólogo a toda la obra[1], al hablar de "pensamiento colombiano" no se restringe la categoría "pensamiento" a los productos intelectuales de los filósofos y los científicos sociales. Se asume, más bien, que "pensamiento" abarca también la actividad intelectual de artistas, literatos y activistas políticos que tuvieron incidencia en el devenir nacional en el siglo XX. Así lo entendieron también quienes a partir de los años 70 discutieron, en nombre de la así llamada "filosofía latinoamericana", sobre el significado de pensadores y escritores para la crítica de la democracia en Colombia. Al escoger este tipo de presentación, no se insinúa que la

vida intelectual del país haya girado prioritariamente en torno a figuras individuales. Los desarrollos recientes de las ciencias sociales obligan a diferenciar entre una historia intelectual, centrada en los logros de ciertos pensadores, una historia de las ideas como sistemas de pensamiento y, más recientemente, una historia cultural en donde los *sistemas de representaciones* cobran relevancia. Por ello el énfasis en una historia de los logros individuales se ha reducido, por considerarse esta práctica una reproducción de los estereotipos del intelectual elitista y de ciertas concepciones de la mal llamada "cultura alta", lo que no significa renunciar a clarificar el aporte de los pensadores a la "condición humana" en un renovado sentido de humanismo.

Con todo, la preocupación de este colectivo no es por la producción social de conocimiento, sino por las *ideas* presentes en unos textos (orales y escritos) generados por individuos. En este sentido la presencia del filósofo Nicolás Gómez Dávila en esta obra nos da la oportunidad de presentar un pensador destacado y en cierta forma atípico, reaccionario auténtico, como él mismo se define; y a la vez, nos permite, por contraste, comprender mejor un momento importante de la evolución de la filosofía en Colombia, a saber, cuando surge la así llamada corriente de la filosofía latinoamericana, inspirada por movimientos sociales y políticos de la década de los 60, incluido mayo del 68, y especialmente de principios de la década de los 70. La hipótesis que quiero sustentar es que la filosofía practicada por un pensador tan brillante de la aristocracia santafereña significa, para quienes en ese momento buscan pensar en español la realidad colombiana y latinoamericana, un género y estilo de pensamiento que les parece debe ser evitado de todas formas, si quieren llegar a las cosas mismas.

No es lo mismo que ocurre, por ejemplo, en la Argentina de Perón del Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza, 1949, al que debería haber acudido el mismo Martín Heidegger[2], y que fue marcado positivamente por las ideas de Carlos Astrada, ya en ese entonces en trance de evolucionar de la fenomenología al marxismo (David, 2005). En la inauguración del Segundo Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía en San Juan, cerca de Mendoza, el pasado julio de 2007, se reconstruyó la historia de los Congresos de Filosofía en Argentina destacando su compromiso político en cada época y según los contextos, también el del Primer Congreso Internacional Extraordinario de Córdoba en 1987, en tiempos de Alfonsín. Se acentuó el compromiso de la filosofía del momento en 1949 con un evento que el peronismo había podido rescatar de la derecha neoescolástica y católica, y que sirvió para que Perón mismo en la clausura expusiera sus famosas tesis de la tercera posición en su Discurso *La Comunidad Organizada.* Este Segundo Congreso muy marcado por las posiciones latinoamericanistas, consolidadas desde 1949 en Argentina, fue clausurado por la entonces candidata presidencial Cristina Fernández de Kirchner[3], después de haber sido convocado solemnemente meses antes por el mismo Presidente Kirchner, quien destacó el lema del Congreso: "El proyecto humano y su futuro: alternativas". "Espero –enfatizó– que sea un debate duro, difícil y tensionante, pero que se discuta lo que hay que discutir, porque si sabemos quiénes somos, hacia dónde vamos y qué hay que hacer, podemos evitar las sucesivas crisis". En la clausura la hoy Presidente Fernández de Kirchner reconoció la profunda vinculación estructural existente entre política y filosofía, y sostuvo que rechaza a aquellos que dicen que las ideologías han desaparecido, ya que considera que todos los políticos tienen ideas, "lo que pasa es que algunos no pueden contarlas, entonces las disfrazan de no necesidad de tener ideología, de no necesidad de articular precisamente a las ideas con la realidad". Negó que la filosofía sea algo estrictamente académico, solamente propiedad de las elites pensantes y por lo tanto imposible de acceder a cualquier otra persona que no sea iniciada en la cuestión filosófica. En este sentido afirmó que

> "la filosofía, los sistemas de ideas tienen sentido y alcanzan dimensión humana y por lo tanto existencial cuando interactúan con la realidad, con la sociedad para modificarla o consolidarla, pero en realidad las ideologías, las ideas, el pensamiento adquiere volumen, adquiere existencia, adquiere posibilidad existencial cuando interviene en la realidad, entonces ahí se convierte en política, eso es la política en definitiva, las ideas aplicadas a nuestro contexto histórico, interactuando permanentemente ante un mundo que se modifica y muta".

Hay corrientes de la así llamada filosofía latinoamericana que surgieron en íntima relación con la filosofía moderna buscando articularla en el contexto de las luchas sociales y políticas de sus naciones. Otras, y éste es el caso de la naciente filosofía latinoamericana en Colombia, buscaron afanosanosamente distanciarse de la filosofía moderna

pensando que su universalismo y falta de concreción no permitían pensar la realidad.

1. Gómez Dávila y su obra

El filósofo colombiano nace en mayo de 1913 y muere a los 81 años de edad en 1994 en Bogotá. Sus padres lo llevan a Paris de seis años al término de la Primera Guerra, donde los benedictinos le imprimen su perfil humanístico y católico; con la ayuda de preceptores privados, debido a una enfermedad prolongada, se apropia de lo mejor de la tradición occidental y de los idiomas necesarios para leerla en sus originales. Regresa a Bogotá en vísperas de la Segunda Guerra, para sentarse a leer y escribir en una biblioteca de 30.000 volúmenes, en la que se obraría ese milagro caracterizado por su mejor editor y comentarista, Franco Volpi (2005, 57-59), como biblioterapia y forma de vida. Sólo vuelve a Europa después de la guerra por seis meses con su esposa, viaje del que no parece haber quedado muy satisfecho, insatisfacción que se incorpora ya en su primera obra *Notas, Tomo I,* publicada privadamente por el mismo autor y fuera del comercio en México en 1954. Allí se encuentran ya muchísimas de las notas para elaborar el pensamiento reaccionario, esa crítica mordaz a la modernidad y a todo lo negativo que la modernización ha significado en Occidente.

Frente a muchos de sus comentaristas y admiradores que consideran como lo central en la obra de Gómez Dávila los cinco tomos de *Escolios,* nos atrevemos a sugerir cierto orden genealógico en su obra, que tome en serio los títulos que él pone a la secuencia. Ésta comienza con las mencionadas *Notas,* que son verdaderas notas de trabajo, de quien ha leído mucho, ha pensado intensamente y tiene el proyecto de una obra importante, por la extensión misma de sus notas (434 páginas en la edición de Villegas Editores del 2003) y por lo que allí se consigna: el proyecto de una especie de tratado justificatorio de la mentalidad reaccionaria. Desde la primera página se nos anuncia la característica de estas notas: "aquí no intento ofrecer sino esbozos de ideas, leves gestos hacia ellas" (Gómez, 2003, 43). Ya allí hay pasajes, extractos muy bien redactados, que permiten presagiar el estilo maduro del autor de los *Escolios,* y ciertos núcleos de pensamiento que llevan a conjeturar que el autor pensaba en una gran obra.

Creo que esto justifica suficientemente el que Pablo García Arias en su atinada reseña de *Notas* se haya aventurado a sugerir "tres características" (García, 2005) que utiliza en este libro Gómez Dávila "para definir su producción", cada una de ellas sustentada por notas, como en todo buen plan de trabajo. Se trata de temas que ya se orientan a un desarrollo de lo que podría constituir la antropología de Gómez Dávila:

1.º Sensualismo:

> Opongamos a la noción de un universo transparente y fluido, de un universo reducible a la unidad y a la sencillez plomiza de un solo principio, la noción de un solo universo resistente y rebelde, de un universo de carne, de estremecimiento y de angustia. A un universo científico un universo estético, un universo total (Gómez, 2003, 319).

2.º Escepticismo:

> "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, 2003, 108).

3.º Religiosidad:

> "La única cosa de la cual nunca he dudado: la existencia de Dios" (Gómez, 2003, 112).

A las *Notas* siguen *Textos I,* es decir textos en sentido estricto, en los que "la prosa es continua, el esfuerzo tiende al sistema, o al menos al tratado"; y allí "expone" su "antropología" (Volpi, 2005, 22). En el epígrafe de *Textos I,* consignado en el libro (Gómez, 2002, 101) publicado por Villegas Editores, se anuncia un programa: "La vida es un valor. Vivir es optar por la vida". A esta antropología y filosofía vitalista pertenecen reflexiones significativas sobre el hombre, sobre la filosofía, sobre la temporalidad del ser humano, páginas (Gómez, 2002, 21-36) que permiten sospechar cercanía a Heidegger y más todavía al Husserl de las lecciones de 1907 sobre la conciencia de tiempo inmanente (Husserl, 1959). Allí se caracteriza la intencionalidad de la conciencia con riguroso talante fenomenológico, que acompañará a un Gómez Dávila, enemigo de la especulación y partidario de lo concreto.

Más tarde en sus *Escolios* un lector fenomenólogo podrá descubrir el método de la intuición eidética *(Wesensschau)*, especialmente en la manera como formula con frecuencia las relaciones internas que analiza, en el sentido de que éstas nos son dadas en auténtica intuición categorial: las categorías, los estados de cosas, las relaciones entre los objetos y las situaciones me son dadas en la intuición al igual que los objetos mismos (Hoyos, 1993).

A este modo de escribir textos pertenecen dos ensayos publicados en sendas revistas universitarias de Colombia: "*De jure*", un bello tratadito sobre filosofía del derecho (Gómez, 1988), y uno mucho más breve y programático, "*El reaccionario auténtico*" (Gómez, 1995), al que nos referiremos más adelante. Así que los textos de los que venimos hablando serían una especie de ensayo para aprovechar tanto las lecturas, como su comprensión inteligente y las notas ya publicadas, en textos más sistemáticos, estructurados y temáticos. Sin embargo, ya en *Textos I* está presente el estilo y la forma de pensar que llevará a Gómez Dávila a dedicarse a escribir más bien escolios. Es una opción más que por el desarrollo argumentativo de una idea, por la intuición, por la provocación, por la ruptura, por la ironía, por la sugerencia, en una palabra, por la reacción. No es la incapacidad de producir el texto, lo que lleva a abandonar esta forma de escribir, es la posibilidad de expresar mejor lo que se pretende, que no es otra cosa que manifestar la actitud reaccionaria, mediante el aforismo. En los *Escolios* se percibe el esfuerzo de expresarse sin ser afirmativo ni dogmático; es la mejor manifestación de la *skepsis.* Los comentaristas buscan afanosamente relacionar a Gómez Dávila con la tradición de esta forma de hacer filosofía: Nietzsche (Volpi, 2005), Kafka (Volkening, 1978), Cioran (Torres, 1997), Montaigne, Donoso Cortés, entre otros. De todas formas hay que tener en cuenta que antes de que Volpi llamara "Nietzsche suramericano" a Gómez Dávila, ya desde hacía muchos años se llamaba a otro filósofo colombiano, el de Otraparte, su antípoda ideológico, Fernando González, el "Nietzsche criollo".

Su obra mayor es una vasta recopilación de sentencias, que si su autor no lo desaconsejara, llamaríamos "aforismos", reunidos casi todos bajo el título enigmático: *Escolios a un texto implícito* (1977), dos volúmenes iniciados con seis epígrafes, de los cuales el más destacado por el autor es del Quijote: "¡Oh! Pues si no me entienden –respondió Sancho– no es maravilla que mis sentencias sean tenidas por disparates". Los otros, en sus idiomas originales de Diógenes Laertius, W. Shakespeare, P. Valery, F. Nietzsche y Petrarca, todos ellos en el sentido de hacer comprensible una empresa que se prolonga luego en otros dos volúmenes de *Nuevos escolios a un texto implícito* (1986) y en otro volumen de *Sucesivos escolios a un texto implícito* (1992). Estos últimos tres volúmenes sin ningún tipo de epígrafe y sin introducción ni títulos, como tampoco los traían los dos primeros volúmenes. Si se promedian unos 10 escolios por página tenemos en un total de 1.305 páginas en los cinco volúmenes de Villegas Editores (2005), 13.050 escolios en total, uno detrás de otro, inteligentes, intuitivos, fecundos, brillantes, contundentes, así a veces algunos parezcan obviedades, verdades de perogrullo, como lo previene el mismo autor: "Lo que aquí digo parecerá trivial a quien ignore todo a lo que aludo" (Gómez, 1977b, 411); "El lector nunca desaprovecha la ocasión de interpretar trivialmente lo que logramos expresar con claridad" (Gómez, 1977b, 413).

Para Gómez Dávila el género de los escolios es "triste, como una biografía" (Gómez, 1977a, 217) y "El lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición '*pointilliste*'" (Gómez, 1977a, 11); "Filosofía *pointilliste:* se pide al lector que gentilmente haga la fusión de los tonos puros" (Gómez, 2003, 457). Piénsese en el sentido que da Husserl a la evidencia como la vivencia de estar con la cosa misma. La puntualidad de la evidencia apodíctica, más que la claridad aportada por la evidencia en vía de adecuación, pone en movimiento el proceso intencional de verificación en el que se constituye el sentido y se valida la realidad que se me da en las vivencias. Es lo que recoge este escolio: "La única pretensión que tengo es la de no haber escrito un libro lineal, sino un libro concéntrico" (Gómez, 1986b, 211). La lectura concéntrica de los cinco tomos de *Escolios* consiste precisamente en esto: el lector es el encargado de ir relacionando, de acuerdo con las diversas temáticas e intereses, a partir del retorno a las cosas mismas del reaccionario, en el horizonte de sentido abierto por la intencionalidad y en la tendencia teleológica responsable de verificar la verdad.

Quien más ha influido en la divulgación de la obra del colombiano tanto en Europa como recientemente en Colombia y Latinoamérica, ha sido el filósofo italiano Franco Volpi, especialista en el pensamiento de Aristóteles y de Heidegger. A él se debe la reciente reedición de los *Escolios*

en Villegas Editores, que ha suscitado un renovado interés por la obra de Gómez Dávila. El mismo Volpi y otros ensayistas europeos han hecho que la obra del colombiano haya sido hasta ahora más conocida en Europa que en su patria, mediante comentarios, ensayos y traducciones al alemán, al italiano y al francés (Volpi, 2005, 88-99; Steininger, 2003): entre otros figuran en la exhaustiva bibliografía ofrecida por Volpi, Martin Mosebach, Till Kinzel, Botho Strauss, Giovanni Cantoni. Recientemente el Instituto Cervantes de Berlín convocó a un coloquio sobre su legado intelectual, del cual ya se encuentran al menos siete recopilaciones. Un comentarista sugería tres motivos por los que el colombiano pueda suscitar tal interés en Alemania, la "patria de los pensadores y los poetas" (Caro, 2008): su crítica insobornable a todo lo moderno; la calidad literaria de los escolios, capaz de ponernos a pensar; y la originalidad del pensamiento reaccionario precisamente en un colombiano que piensa y escribe en español.

De hecho, como lo constatan algunos de sus pocos comentaristas colombianos, el pensamiento de Gómez Dávila pasó desapercibido en su momento. Si bien tuvo un círculo de contertulios importantes, intelectuales de la aristocracia santafereña, entre los que se mencionan Alberto Lleras Camargo, Mario Laserna, Álvaro Mutis, Alberto Zalamea, Francisco Pizano, Abelardo Forero Benavides, Hernando Téllez, Douglas Botero y el franciscano Félix Wilches, sus escritos mismos no parecieran haber influido en el desarrollo de la filosofía colombiana en la segunda mitad del siglo XX[4]. Esto no significa que no se los pueda comprender hoy como un reflejo de parte significativa del pensamiento de la aristocracia y de la intelectualidad de su tiempo.

Excepción importante a este silencio lo constituye, todavía en vida de Gómez Dávila, la publicación de la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (Bogotá), LXXXI, N. 542, abril-junio de 1988, presentada por su Director Alberto Zalamea como homenaje a Nicolás Gómez Dávila y con ensayos relevantes, más intuitivos que analíticos, de algunos de sus contertulios y de otros lectores suyos: Francisco Pizano de Brigard, Hernando Téllez, Álvaro Mutis, Juan Gustavo Cobo Borda, Gerd-Klaus Kaltenbrunner y Adolfo Castañón. Para este número de la Revista cedió Gómez Dávila una antología de sus escritos, tomada de *Notas* (Gómez, 2003, 49-58), *Textos* (Gómez, 2002, 11-42) y *Escolios inéditos;* asimismo su ensayo, al estilo de los *Textos I,* su breve tratado *De iure.*

2. Pensar y escribir en español al estilo de los escoliastas

> Toda filosofía está pensada en la sustancia misma de un idioma; se engendra en una materia verbal. Traducir una filosofía es cosa imposible, ya que destruimos su sentido al suprimir el orden lingüístico al que pertenece y al que se refieren para alcanzar su pleno valor los conceptos más abstractos (Gómez, 2003, 69).

Quien así escribe no deja duda de un manejo excelente de su propio idioma y de que puede pensar en español. Más aún, parece sugerir que la filosofía debe ser pensada en el idioma de quien la piensa, en cierta forma la hipótesis de nuestro programa PENSAR EN ESPAÑOL. Gómez Dávila conoce además muy bien tanto el griego y el latín clásicos, como el francés, el alemán, el inglés, el italiano, el portugués. Tiene autoridad, por tanto, para referirse al problema de la traducción. Pero no es necesario compartir su maximalismo en el sentido de que es imposible dialogar en español con quienes no escriben en español. Se trataría más bien de una condición para los traductores: la filosofía no son sólo las ideas, tampoco sólo los textos. Y entonces toda traducción debe esforzarse por buscar ser fiel a esta relación entre ideas e idioma, lo que Gómez Dávila llama materia verbal. Y la forma es el estilo. Su producción filosófico literaria es en este sentido paradigmática.

Esto nos lleva a considerar, para comprender mejor su estilo, "dos maneras tolerables de escribir": "una lenta y minuciosa, otra corta y elíptica" (Gómez, 2003, 56).

> Escribir de la primera manera es hundirse con delicia en el tema, penetrar en él deliberadamente, abandonarse sin resistencia a sus meandros y renunciar a adueñarse para que el tema bien nos posea. Aquí convienen la lentitud y la calma; aquí conviene morar en cada idea, durar en la contemplación de cada principio, instalarse perezosamente en cada consecuencia. Las transiciones son, aquí, de una soberana importancia, pues es éste ante todo un arte del contexto de la idea, de sus orígenes, sus penumbras, sus nexos y sus silenciosos remansos. Así escriben Peguy o Proust, así sería posible una gran meditación metafísica (Gómez, 2003, 56).

Don Nicolás parece optar definitivamente por el otro estilo:

> Escribir de la segunda manera es asir el tema en su forma más abstracta, cuando apenas nace, o cuando muere dejando un puro esquema. La idea es aquí un centro ardiente, un foco de seca luz. De ella provendrán consecuencias infinitas, pero no es aún sino germen, y promesa en sí encerrada. Quien así escribe 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. El pensamiento que las une y la lleva no se revela en su trabajo, sino en sus frutos, en ellas, desatadas y solas, archipiélagos que afloran en un mar desconocido. Así escribe Nietzsche, así quiso la muerte que Pascal escribiese (Gómez, 2003, 56-57).

La tarea ahora es develar "el texto implícito" del que se ocupan los escolios. De éstos se sabe, de acuerdo con la etimología y la tradición, que son comentarios, notas en los manuscritos, añadidas por el escoliasta. En este caso, según la autorizada interpretación de Volpi, "al asumir la actitud de limitarse a anotar escolios en la margen de un texto implícito, se hace evidente una elección de vida y de pensamiento antes que de escritura y estilo. Se trata de una decisión que privilegia la reserva, la modestia, el *ethos* de la humildad" (Volpi, 2005, 26-27). El mismo Gómez Dávila afirma: "Estas notas no aspiran a enseñar nada a nadie, sino a mantener mi vida en cierto estado de tensión" (Gómez, 2003, 319). Esta declaración explicaría en parte la ruptura que se da entre el autor de *Textos I,* que permitía esperar la continuación de la serie de ensayos, y la opción por los *Escolios,* en los que no puede negarse la genialidad, brillantez y fuerza del escritor. Esto permite desarrollar una apreciación significativa y original de las relaciones entre ética y estética, entre filosofía y literatura en la obra de Gómez Dávila (Kinzel, 2004).

Con esto nos aproximamos al texto implícito, que bien podría ser la vida del autor, en el sentido expresado por él mismo: "Mi verdad es la suma de lo que soy, no el simple resumen de lo que pienso" (Gómez, 1977a, 287). A propósito de lo que pueda ser el texto implícito, reitera Volpi la pregunta: "¿Por qué escribir escolios al margen de un 'texto implícito'? ¿Cuál es la razón de la vocación exclusiva de este Nietzsche colombiano por el escolio? ¿De qué texto se trata?". Para este especialista el texto implícito "es la obra ideal, perfecta, tan sólo imaginada, en la que se prolongan y se cumplen las proposiciones de Don Nicolás" (Volpi, 2005, 33). Si tomamos dichas proposiciones como orientadoras en cierta manera de su forma de vida, marcada por su confesión de reaccionario auténtico, podríamos comprender mejor las diversas versiones que se proponen acerca del texto implícito (Mejía, 2007, 472): partiendo de su fidelidad a la tradición católica y de sus expresiones profundas sobre Dios, se aventuran hipótesis acerca del compromiso metafísico con la trascendencia, del que se sugiere sería el texto implícito (Quevedo, 1999); sin desconocer lo que lleva a Gómez Dávila a una ambigua relación con la Iglesia Católica, otros comentaristas colombianos (Duque, 1994; Galindo, 1999) prefieren profundizar en su concepción de la historia en el diálogo milenario de inteligencias de la tradición occidental, que justifica el pensamiento reaccionario, para ubicar el texto implícito.

Nosotros quisiéramos no perder la relación del texto implícito precisamente con los *Textos* que escribió Gómez Dávila. Allí en un lugar significativo se encuentra lo que para Francisco Pizano de Brigard constituye el texto implícito, confirmado, según él, por el propio autor y cuyo "tema es la democracia" (Pizano de Brigard, 1988, 12). Para aproximarnos a este tema, central en nuestra interpretación y discusión con el reaccionario auténtico, queremos considerar pasajes anteriores de *Textos I,* que no han sido tan discutidos, pero que deberían ser tenidos en cuenta, en los que el colombiano comparte con la fenomenología su interés por lo cotidiano, por el mundo de la vida, expresado en el sentido de "lugares comunes": "Para salvaguardarse de sus peligrosos triunfos, conviene que la filosofía acometa la meditación de lugares comunes. Este es el precio de su sanidad y de la nuestra" (Gómez, 2002, 18). Esta opción por lo común y por lo cotidiano presupone una crítica a ciertas formas de hacer filosofía, influidas por el positivismo y por la especulación:

> La filosofía que no se resigna a impuros manipuleos peligra satisfacerse sólo a sí misma. Fascinada por la precisión que logra al obedecer a estrictas normas técnicas, suele escoger con habilidad los problemas que le conviene afrontar. La importancia que les atribuye, o la urgencia que les concede, no admiten más criterio que la docilidad con la cual los problemas se someten a las exigencias del método celosamente elaborado (Gómez, 2002, 17).

Podría pensarse que el autor de *Textos I* está leyendo *La carta sobre el humanismo* de Heidegger, en la que se crítica una filosofía, que desde los griegos caracteriza el

"conocer como procedimiento 'teórico'" ya dentro "de la interpretación 'técnica' del pensar", lo que significa que desde entonces,

> Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco de la tierra. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en lo seco. ¿Se puede pues llamar "irracionalismo" al empeño por reconducir el pensar a su elemento? (Heidegger, 1981, 66-67).

La concepción crítica de Heidegger, según la cual el pensar está en lo seco, pareciera provocar el anticientifismo irracionalista de Gómez Dávila: "A la proclamación moderna: 'Si una filosofía no es científica, no es nada'; contestemos: 'Si una filosofía es científica, no es nada'" (Gómez, 2003, 332). Y como hemos venido estableciendo un diálogo del autor de *Textos I* con la fenomenología, convendría tener en cuenta expresiones de Husserl en su crítica al positivismo, muy cercanas a las formuladas en *Textos I.* "El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía" (Husserl, 1962a, 7), formula Husserl en estilo de escolios en la Introducción a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*

Se trata, por tanto, en riguroso sentido fenomenológico de volver a las cosas mismas como se nos dan en la experiencia del mundo de la vida, el mundo de las opiniones, para rehabilitar la *doxa,* algo que pudiera ser propio de la actitud reaccionaria frente a la performatividad del racionalismo. Porque así como la opinión puede ser el origen de un escepticismo que deviene antifilosofía, también ella puede ser *alma mater* de la filosofía, dado que precisamente es en el mundo de la vida, donde situativa, vivencial y relativamente se nos dan las cosas mismas. Esta ambivalencia de la *skepsis* no puede ser solucionada de manera acrítica, es decir, afirmando ingenuamente las "verdades objetivas", negando precipitadamente las opiniones, como quien corta de un tajo la cabeza a la Medusa, ignorando ingenuamente que se reproducirán nuevas cabezas. Refutada la opinión con supuestas objetividades, persiste la *skepsis* con nueva fuerza. Es necesario por tanto "acertarle en el corazón" (Husserl, 1956, 57). Si se comprende bien, ésta podría ser la actitud reaccionaria. Conviene reconocer la verdad del escepticismo para poder analizar sus límites: en esto consiste la rehabilitación de la *doxa,* de los lugares comunes, gracias al descubrimiento del mundo de la vida (Husserl, 1981).

Es en este mundo de la vida en el que Gómez Dávila echa de menos a la filosofía:

> Sorda, así, al enigma que la invoca desde la penumbra cotidiana, la filosofía desadvierte la interrogación opaca, inmoble y tosca, para rendirse a la ambición de soluciones elegantes y precisas. Sus pretensiones a un escrupuloso rigor de raciocinio corrompen esta filosofía más codiciosa de ser útil que profunda, y más ingeniosa que obstinada (Gómez, 2002, 17).

Su crítica se nutre en la constatación de que "la filosofía se enriquece a costa del abandono de la vida" (Gómez, 2002, 17). Por ello la propuesta positiva es cultivar una filosofía que renuncie a la especulación por sí misma y se ocupe de los lugares comunes. Podríamos afirmar que la opción de Gómez Dávila por el mundo de la vida, por la cotidianidad viene fundada en su descubrimiento de que "en verdad nada más imprudente y necio que el común desdén del lugar común" (Gómez, 2002, 18). Esto le permite concluir estas consideraciones sobre el tema de la filosofía con la siguiente sentencia: "Cualquiera que sea el disfraz que revista, el lugar común es una invitación tácita a cavar en su recinto" (Gómez, 2002, 19). Es la misma idea de Wittgenstein en relación con la imposibilidad de una fundamentación racional de la ética como pozo sin fondo: "He llegado a un lecho de roca y aquí es donde mi pala se dobla" (Wittgenstein, 1953, sec. 217).

Nuestra lectura fenomenológica de *Textos I* nos permite ahora pensar que quizá para Gómez Dávila no haya otra forma de volver al lugar común que la de recorrer el camino del reaccionario auténtico. Así parece sugerirlo el pasaje de *Textos,* en el que se crítica la democracia, del cual nos ocuparemos ahora.

3. El reaccionario auténtico

Al entrar a analizar el pasaje de *Textos I* (Gómez, 2002, 55 y ss.), considerado por algunos como acercamiento a lo que sería el texto implícito de los *Escolios,* sorprende por

ser el único epígrafe dentro de sus libros, y en griego[5], éste tomado de Heracleón:

ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ φύσει

"Consubstanciales a la naturaleza inengendrada" (citado por Gómez, 2002, 55). Se trata de un pensamiento gnóstico, como lo era su autor Heracleón, tomado de la siguiente consideración de Orígenes en su Comentario al Evangelio de Juan, libro 13, capítulo 25, comentando el pasaje de la Samaritana: "examinemos si no es muy impío decir que los que adoran a Dios en espíritu son consubstanciales a la naturaleza inengendrada y totalmente feliz, de los cuales acaba de decir el mismo Heracleón que han caído, al decir que la Samaritana, que era de naturaleza espiritual, se había prostituido"[6]. Orígenes está criticando a un gnóstico que piensa que hay seres humanos espirituales, así pequen, y otros que son carnales, y eso por naturaleza. Los gnósticos creyentes aceptaban la revelación como necesaria, dadas las limitaciones de la inteligencia, pero enfatizaban su antropocentrismo al pretender que la función de la revelación era hacerlos tomar conciencia de sí mismos y de su finitud, descubriéndoles al mismo tiempo su superioridad espiritual con respecto a los seres puramente materiales.

Como todo epígrafe, éste más que exigir una interpretación rigurosa, devela un horizonte en el que el autor desarrolla una antropología abierta a la trascendencia, determinada por la revelación en Cristo: "Más que cristiano, quizá soy un pagano que cree en Cristo" (Gómez, 1977a, 316; Kaltenbrunner, 1988). Antropología, como lo hemos sugerido, marcada por la temporalidad, la finitud y la intencionalidad de la conciencia, anclada en la historia y en la tradición, de la cual no existe ningún esquema o clave de interpretación, aunque para Gómez Dávila la Iglesia Católica es "la mayor aproximación conocida" a dicho "esquema" (Gómez, 2002, 131), dado que de todas formas para ella Dios es el señor de la historia.

Nuestro interés primordial en este pasaje de *Textos I* es la relación que propone Gómez Dávila entre el reaccionario auténtico y su posición frente a la democracia moderna. La idea del reaccionario, el filósofo que cultiva la inteligencia, es tema recurrente en todos sus escritos con un objetivo muy claro: "El reaccionario no escribe para convencer. Meramente transmite a sus futuros cómplices el legajo de un pleito sagrado" (Gómez, 1986a, 9). Lo que el reaccionario escribe no son sus dogmas, es más bien el resultado de su fidelidad a una tradición: "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, 1977a, 162). El reaccionario no es irracional por criticar la ideología modernizante de lo novedoso: "El pensamiento reaccionario ha sido acusado de irracionalismo porque se niega a sacrificar los cánones de la razón a los prejuicios del día" (Gómez, 1977b, 253).

Nos apoyaremos para la discusión de este punto central del pensamiento del colombiano en dos pasajes complementarios, éste tomado de *Textos I,* y otro que lleva el nombre de este apartado y figura como ensayo inédito en la *Revista de la Universidad de Antioquia* (Gómez, 1995). Allí Gómez Dávila presenta al reaccionario auténtico como quien escandaliza al progresista, hijo de la modernidad, a quien incomoda la sola presencia del reaccionario, al poner en duda en actitud pesimista el sentido mismo del progreso. Su punto de partida es constatar cómo las más altas inteligencias de Occidente desde hace ciento cincuenta años acumulan objeciones contra el mundo moderno, de lo cual parece que los únicos que no se azoran son el periodista, el político y el tonto.

Lo que no pueden tolerar ni el progresista radical, ni el progresista liberal es que "el reaccionario proteste contra la sociedad progresista, la juzgue, y la condene, pero que se resigne, sin embargo, a su actual monopolio de la historia" (Gómez, 1995, 16). Para ambos esto es cinismo y parecen espetarle el famoso veredicto de Jürgen Habermas: los intelectuales, "lo único que no pueden permitirse es ser cínicos" (Habermas, 2005, 26). El progresista radical está convencido de la racionalidad de la historia y por ello cree que su deber es colaborar a su éxito. Su ética consiste en impulsar la historia hacia sus propios fines: el desarrollo y el progreso. Por ello opina que condenar la historia, como lo hace el reaccionario, no sólo es una empresa vana, porque la historia es necesidad, sino también una empresa estulta, porque la historia es desarrollo racional.

Si para el progresista radical necesidad y razón son sinónimos, el progresista liberal, en cambio, se instala en una pura contingencia humana e histórica. "La libertad, para él, es sustancia de la razón, y la historia es el proceso en que

el hombre realiza su libertad" (Gómez, 1995, 17). Su ética de la revolución consiste en romper lo que estorba a su libertad y en labrar la historia como materia inerte. Para el liberal, el reaccionario es "el estulto que asume la vanidad de condenar la historia, y la inmoralidad de resignarse a ella" (Gómez, 1995, 17). El reaccionario constata que tanto el progresismo radical como el liberal tienen visiones parciales de la historia, dado que ésta no es sólo necesidad, ni sólo libertad, sino la integración flexible de libertad y necesidad; no es un sistema abstracto que germina bajo leyes implacables, ni el dócil alimento de la locura humana. Por ello "frente a la historia sólo surge la obligación ética de actuar cuando la conciencia aprueba la finalidad que momentáneamente impera o cuando las circunstancias culminan en una conjuntura propicia a nuestra libertad" (Gómez, 1995, 18). Pero dado que esta situación no parece presentarse en nuestro tiempo, es de la ética del reaccionario testimoniar su asco, suspender el juicio y esperar que el soplo del destino le depare mejores oportunidades.

Claro que para Gómez Dávila el destino escapa a la servidumbre de la historia y sigue pendiente de la trascendencia, porque el reaccionario al perseguir en la selva humana la huella de pasos divinos, "no es el soñador nostálgico de pasados abolidos, sino el cazador de sombras sagradas sobre las colinas eternas" (Gómez, 1995, 19). El sentido que da el reaccionario al destino no está lejos del sentido fenomenológico que diera Husserl a su lectura de Oswald Spengler, difiriendo el fundador de la fenomenología en su talante optimista del derrotismo del reaccionario: "¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre las fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a 'la decadencia de Occidente' (*'Untergang des Abendlandes'*) como a un fatum que pasa sobre nuestras cabezas? El fatum sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos [...], si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer" (Husserl, 2002, 2).

Ernesto Volkening inicia sus magníficas anotaciones al margen del *Reaccionario auténtico,* algo así como escolios, destacando como clave para comprender la actitud del reaccionario el que tanto el progresista radical, hegeliano de izquierda, como el progresista liberal, *"anima candida, vagula, blandula"* (Volkening, 1978, 96) "censuran su pasiva lealtad a la derrota" (Gómez, 1995, 16). Queremos, por ello, continuar nuestra interpretación fenomenológica de Gómez Dávila, señalando que la del reaccionario es una actitud muy cercana a la *epoché* del fundador de la fenomenología. Nos da pie la descripción fenomenológica del reaccionario ofrecida por Volkening: "Absteniéndose, el reaccionario conserva su integridad y su independencia, que unidas a su inteligencia igualmente insobornable (...) constituyen rasgos archicaracterísticos de lo que pudiéramos llamar su 'complexión moral'". Si a algo reacciona el reaccionario es a la doble moral: "El ladrón que se santigua antes de robar indigna al puritano. Yo reconozco a un hermano" (Gómez, 1986b, 185.). Se trata de cuatro virtudes cardinales del reaccionario: la integridad, la inteligencia, la actitud del que "no resistiendo resiste y se queda a la expectativa", y "la paciencia despierta, lúcida y vigilante". En una palabra, "en una época comprometida (en el doble sentido de la palabra), *le réactionaire, c'est l'homme non-engagé par excellence*" (Volkening, 1978, 96).

Creemos que una buena manera de acercarse a la actitud del reaccionario auténtico puede ser la "reducción fenomenológica" con base en la *epoché.* Así como reducción viene de *reducere,* en el sentido de "volver a", por ejemplo "a las cosas mismas", tan bien expresado por Husserl en su "*zurück zu den Sachen selbst*" (vuelta a las cosas mismas), reacción viene de *reagere,* y bien pudiera comprenderse como un volver al sentido mismo del actuar, y no como un actuar en contra. Para comprender mejor por qué hablamos aquí de fenomenología husserliana, veamos cómo caracteriza Husserl en *Ideas I* la *epoché* fenomenológica:

> *Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural.* Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óptico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero,* que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.
>
> Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* "este mundo", como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia,* como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epoché* "fenomenológica" que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo" (Husserl, 1949, 73).

Una de las conclusiones de Volkening al glosar *El reaccionario auténtico* nos permitirá devolvernos a *Textos I* para

comprender la actitud de Gómez Dávila frente al principio de la democracia moderna:

> Sólo el reaccionario, tal como lo pinta Nicolás Gómez Dávila, sería capaz de adoptar frente al acontecer histórico una actitud serena e inteligente, y al mismo tiempo moralmente inobjetable, sin caer en el servilismo ante el *fait accompli* del cual raras veces escapa el marxista habituado a justificar *post festum* el rumbo que tomaron los eventos, sin pretender tampoco dictar leyes a la historia, como lo hace el liberal cuando, cayendo en el otro extremo, sueña con el derrotero que ella ha debido seguir en su concepto (Volkening, 1978, 99).

En este mismo sentido, la argumentación del reaccionario en *Textos I* se vale, como término medio para su interpretación teológica de la historia, de su cuestionamiento radical de la democracia moderna, cuya concepción, consideramos, está sesgada al reducirla a los extremos, sin permitir alternativas: a la perspectiva liberal o al comunismo estalinista. Y con respecto a la modernidad, objeto de su crítica a la democracia, tampoco sabe distinguir entre el proyecto inacabado de la modernidad y su achatamiento en el desarrollo de la modernización, como colonización del mundo de la vida por la lógica del progreso. Este reduccionismo y los pasos divinos que guían a nuestro reaccionario auténtico, orientados por el "esquema" de la Iglesia Católica, como paradigma de fidelidad tanto a la tradición como a la trascendencia, parecen acercarlo, quizá también como fiel alumno de los benedictinos, a la posición tradicionalista a ultranza de Benedicto XVI. Así, lo más contradictorio de este pensamiento reaccionario es su fidelidad a un catolicismo premoderno y tradicionalista, que identifica acríticamente con la filosofía cristiana, más cercano a las aristocracias que a la democracia, en el que Gómez Dávila busca aproximarse a "un esquema" que nos ayude a comprender la situación humana, la tradición y la práctica, y nos permita realizarnos como personas en el ámbito de la contingencia y la finitud. No es necesario reproducir todos los elementos con los que pretende sustentar su propuesta reaccionaria, dado que se trata, entre otras, de algunas tesis que conocemos en la apologética de la más rancia tradición católica, integrista y opuesta a cualquier tipo de reforma, especialmente a aquellas suscitadas en el Concilio Vaticano II.

Por otro lado, como lo destacan algunos comentaristas, Gómez Dávila no comparte con los reaccionarios del siglo XIX, como Donoso Cortés o José de Maistre, la idea de que la reacción deba tomar la forma política de la restauración. Esto sería volver a vicios superados del jacobinismo. Ciertamente en sus años de París conoció y simpatizó con los escritos de derecha de Charles Maurras, pero su actitud de reaccionario auténtico le permitió distanciarse de la crítica del francés al romanticismo, en el que el colombiano vio siempre una cantera rica en motivos para la reacción radical (Kinzell, 2003).

Es en estos dos momentos de su argumentación, la religión y la democracia, estrecha, pero negativamente unidos por el mismo autor, donde se derrumba todo el andamiaje inteligente, intuitivo, crítico, contundente y brillante del pensamiento de este filósofo colombiano: "Sólo el análisis religioso, al sondar un hecho democrático cualquiera, nos esclarece la naturaleza del fenómeno, y nos permite atribuir a la democracia su dimensión exacta. Procediendo de distinta manera nunca logramos establecer su definición genética, ni mostrar la coherencia de sus formas, ni relatar su historia" (Gómez, 2002, 62).

Para llegar al texto implícito sugiere Pizano de Brigard, como lo indicamos antes, partir del pasaje de *Textos I,* que se encuentra inmediatamente a continuación del que acabamos de citar:

> 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.
> Su doctrina es una teología del hombre-dios; su práctica es la realización del principio en comportamientos, en instituciones, y en obras.
> La divinidad que la democracia atribuye al hombre no es figura de retórica, imagen poética, hipérbole inocente, en fin, sino definición teológica estricta. La democracia nos proclama con elocuencia, y usando de un léxico vago, la eminente dignidad del hombre, la nobleza de su destino o de su origen, su predominio intelectual sobre el universo de la materia y del instinto. La antropología democrática trata de un ser a quien convienen los atributos clásicos de Dios (Gómez, 2002, 62-63).

Si se parte de esta definición fundamentalista de democracia queda claro entonces que "El diálogo entre democracias burguesas y democracias populares carece de interés, aun cuando no carezca de vehemencia, ni de armas" (Gómez, 2002, 56). Lo cual se aclara al constatar que:

> Tanto el capitalismo y comunismo, como sus formas híbridas, vergonzantes, o larvadas, tienden, por caminos distintos, hacia una meta semejante. Sus partidarios proponen técnicas disímiles, pero acatan los mismos valores. Las soluciones los dividen; las ambiciones los hermanan. Métodos rivales para la consecución de un fin idéntico. Maquinarias diversas al servicio de igual empeño (Gómez, 2002, 56-57).

La democracia mal definida, subdeterminada políticamente, comprendida desde una teología integrista, marcada por la nostalgia de concepciones aristocráticas, ignora su origen, niega su génesis en la soberanía popular como procedimiento, desconoce que el Estado de derecho es la mayor conquista de la modernidad en el momento que los dioses abandonan la historia. Si no se tiene en cuenta el origen del Estado de *derecho* moderno en la soberanía popular tampoco se reconoce la universalidad y el fundamento moral de los *derechos* humanos, no distintos del *derecho* mismo, precisamente como conquista de luchas sociales y políticas: "La aprensión reaccionaria, que provoca cada episodio democrático, inventa la teoría de los derechos del hombre y el constitucionalismo político para alinderar y contener las intemperancias de la soberanía popular" (Gómez, 2002, 77).

Entonces, una idea de democracia que desprecia al *populus* puede ser señalada como la raíz común de las nuevas ideologías, comunismo y capitalismo, enfrentadas por un poder que se les niega a los ciudadanos. Les ocurre como al relativismo escéptico y al absolutismo lógico enfrentados por no comprender el origen de la verdad en el mundo de la vida, lo que provocara esta censura de Husserl: "cada una de estas doctrinas es el espantajo de la otra, las dos se destruyen y reviven alternativamente, como en el teatro de guiñol" (Husserl, 1962b, 288). La confusión en la que vive el teólogo reaccionario alejado de ciudadanas y ciudadanos, de sus luchas y conflictos sociales, le cierra todo horizonte de solución a la insociable sociabilidad de los humanos: "Si el comunismo denuncia la estafa burguesa, y el capitalismo el engaño comunista, ambos son mutantes históricos del principio democrático, ambos ansían una sociedad donde el hombre se halle, en fin, señor de su destino" (Gómez, 2002, 58).

Esta deformación teológica de los ideales y utopías del humanismo y de la democracia se articula, según Gómez Dávila, en cuatro tesis ideológicas de su apologética. En ellas va a desacreditar definitivamente cualquier relación (Hoyos, 2007) entre filosofía moral y del derecho con la crítica, la utopía y la democracia como forma de política deliberativa:

La primera, "y la más obvia, de las ideologías democráticas es el ateísmo patético": "La democracia no es atea porque haya comprobado la irrealidad de Dios, sino porque necesita rigurosamente que Dios no exista" (Gómez, 2002, 66), para poner al hombre en el lugar de Dios.

La segunda tesis es la idea del progreso como teodicea del antropocentrismo futurista: "El progreso es la justificación de la condición actual del hombre, y de sus ulteriores teofanías" (Gómez, 2002, 66).

La tercera se refiere a la teoría de los valores como la más espinosa empresa de la ideología democrática: "Según la doctrina democrática, el valor es un estado subjetivo que comprueba la concordancia entre una voluntad y un hecho. La objetividad del valor es función de su generalidad empírica, y su carácter normativo proviene de su referencia vital. Valor es lo que la voluntad reconoce como suyo" (Gómez, 2002, 68). Nos encontramos de nuevo con un compromiso con la fenomenología, en este caso con el esencialismo de los valores de Max Scheler, compartido por el mismo Husserl en sus lecciones sobre ética, hasta principios de 1920, cuando la crisis de la cultura y de la moral manifiesta en la primera guerra mundial, lo llevan a superar toda "intuición de esencias", también de los valores, por una fenomenología genética que reconstruye histórica y subjetivamente la ética a partir del mundo de la vida y de la sociedad civil (Hoyos, 2002). Para estos argumentos el teólogo reaccionario es sordo: "Éticas utilitaristas o sociales, estéticas naturalistas o expresionistas, epistemologías pragmáticas o instrumentales, intentan reducir el valor a su esquema prepuesto, y no son más que artefactos ideológicos" (Gómez, 2002, 69).

La última "tesis de la apologética democrática es el determinismo universal" (Gómez, 2002, 69). "La libertad total del hombre pide un universo esclavizado. La soberanía de la voluntad humana sólo puede regentar cadáveres de cosas" (Gómez, 2002, 69).

Para Gómez Dávila estas características de la democracia son válidas tanto para el fetichismo de la democracia li-

beral, como para el colectivismo despótico: "La confianza en su propósito corrompe al demócrata autoritario, que esclaviza en nombre de la libertad, y espera el advenimiento de un Dios en el envilecimiento del hombre" (Gómez, 2002, 73). De aquí se sigue la colonización del mundo de la vida por una concepción desarrollista de la historia humana: "la realización práctica del principio democrático reclama, en fin, una utilización frenética de la técnica, y una implacable explotación industrial del planeta. La técnica no es producto democrático, pero el culto de la técnica, la veneración de sus obras, la fe en su triunfo escatológico, son consecuencias necesarias de la religión democrática" (Gómez, 2002, 73).

Finalmente la democracia no es el resultado de las luchas políticas que articulan la soberanía popular, sino la consolidación del Estado soberano en contra de las aristocracias de turno. No puede ser de otra forma, si se parte del principio del derecho, la justicia y el Estado, en una concepción premoderna del derecho natural, tal como lo desarrolla brillantemente en su tratado *De iure* (Gómez, 1988). El intento ahora es más audaz: definir la democracia a partir de la *theologia naturalis,* de una teodicea escolástica, enemiga de la modernidad y de la democracia: en lugar de reconocer la autonomía moral a la política, se la supedita a la teocracia. Nada raro entonces que las aristocracias y sus burócratas de turno condenen la democracia popular: "El pueblo no se alza contra el estado omnipotente, sino contra sus posesores momentáneos. El pueblo no protesta contra la soberanía que lo oprime, sino contra sus detentadores envidiados. El pueblo reivindica la libertad de ser su propio tirano" (Gómez, 2002, 79). Por ello el rechazo al sentido de emancipación de la modernidad: "En cada hombre liberado, un simio adormecido bosteza, y se levanta" (Gómez, 2002, 82).

Parece entonces cinismo refinado del autor de los *Escolios* atribuir a las luchas por los derechos humanos un origen y una estirpe reaccionaria, que hubiese sido negada por los socialismos del siglo pasado, como si se tratara más bien de una conquista populista, en su sentido más peyorativo, en el establecimiento de la sociedad comunista. Ésta, según caracterización del reaccionario, "surge del proceso que engendra un proletariado militante, una agrupación social pulverizada en individuos solitarios, y una economía cuya integración creciente necesita una autoridad coordinada y despótica; pero tanto el proceso mismo, como su triunfo político, resultan del propósito religioso que lo sustenta". Esto permite concluir que "el hombre comunista es un dios que pisa el polvo de la tierra" (Gómez, 2002, 83).

Conclusión: La filosofía de un reaccionario y las filosofías latinoamericanas

Para Gómez Dávila no parece posible la filosofía política como se propone en la modernidad, especialmente por Kant, en el sentido de buscar una solución moral y política, no violenta, a la insociable sociabilidad: "El cinismo político logra efímeramente sus propósitos inmediatos destruyendo la frágil estructura ética que la humanidad laboriosamente construye" (Gómez, 2003, 456). Esta oposición irresoluble, que niega toda posibilidad de convergencia entre ética y política (Hoyos y Uribe, 1998a), se debe a su comprensión equivocada del sentido originario de la democracia desde los inicios mismos de la filosofía en Grecia:

> Si Sócrates realmente nada sabe, ¿por qué no acepta meramente lo que su interlocutor propone?
> ¿Espera, tal vez, que la verdad nazca de la congruencia decaprichos?
> ¿Creerá Sócrates, quizá, que el "bien" consiste en lo que los votantes unánimemente aprueban?, ¿será Sócrates demócrata?
> ¡No!
> Como todo reaccionario, Sócrates sabe que en una democraciano es lícito enseñar. El demócrata necesita creer que inventa lo que le sugieren (Gómez, 2005, *Escolios I,* 22).

Sin embargo, detrás de sus críticas a la democracia fetiche y al ejercicio de doble moral, tanto en su versión neoliberal como en el colectivismo comunista de corte estalinista, se puede percibir y rescatar el sentido profundo de la reacción: "En nuestro tiempo, la rebeldía es reaccionaria, o no es más que una farsa hipócrita y fácil" (Gómez, 2002, 84). Pero el no haber pensado, a partir de la independencia que confiere esta actitud reaccionaria, posibilidades de articular la soberanía popular en formas de democracia deliberativa, impiden al aristócrata Gómez Dávila percibir alternativas para desarrollar políticamente los "lugares comunes" de ciudadanas y ciudadanos en la sociedad civil. La democracia participativa y radical, a la raíz, es negada por la aristocracia desde un comienzo como proyecto populista

opuesto a la inteligencia, en el que *populus* significa *plebs,* plebe, chusma. La inteligencia condena todo populismo porque piensa que la plebe es atrasada epistemológicamente, por lo que requiere ser "iluminada" por los líderes, y es débil éticamente, puesto que se deja manipular por clientelismos caudillistas (Laclau, 2005).

A la raíz de esta indiferencia del reaccionario para encontrar soluciones más equitativas, descubrimos una vez más la estirpe fenomenológica de sus contundentes reflexiones. La misma falencia que encontramos en la fenomenología husserliana en la constitución de la intersubjetividad está a la base de la insensibilidad moral del reaccionario con respecto al reconocimiento del otro como diferente en su diferencia como interlocutor válido. De aquí el rencor del aristócrata hacia la democracia como soberanía popular. El reaccionario repite la figura platónica, reeditada por Husserl, del diálogo del alma consigo misma. El solipsismo de los *Escolios* no sólo rechaza enfáticamente toda actitud pedagógica, sino que desconfía de todo lo que pueda significar auténtico diálogo y debate, hasta presentar la comunicación y la cooperación como obstáculo: "La lucha contra el mundo moderno tiene que ser solitaria. Donde haya dos hay traición" (Gómez, 1977b, 260).

Lo que los filósofos latinoamericanistas de la posguerra en su fervor revolucionario hubieran podido aprender de Gómez Dávila, aceptando su mismo consejo, sería, sin tener que seguirlo en todo, sí compartir su diagnóstico: de él surgen preguntas que logran acertar en el corazón mismo de nuestras democracias liberales: su doble moral, que permite calificarlas como democracias "fetiche" (Borón, 2007). Son conciencia falsa por su miopía consciente frente a los límites de la sociedad de consumo, su indiferencia ante la pobreza absoluta, su transmutación de la ética en competitividad, su conformidad con formas de negación de la libertad en una sociedad globalizada determinada sólo por los valores del mercado (Steininger, 2003). En todo esto el reaccionario acierta con la crítica. Y también acierta cuando prende las alertas previendo el triunfalismo dogmático de revolucionarios autoritarios.

El caso colombiano, a diferencia del argentino, al que nos referimos en la introducción, y muy posiblemente del mexicano, se agudiza quizá todavía más por el talante aristocrático de la filosofía de la posguerra, de la que Gómez Dávila es epígono, así no fuera demasiado conocido por el público, lo que para el aristócrata suele ser indiferente. En el momento de los movimientos sociales en América Latina, de la revuelta de mayo del 68 y de la movilización universitaria, sus acompañantes intelectuales pensaron que era necesario tomar distancia del pensamiento reaccionario para poder apostarle "a la autonomía científica y cultural en Colombia" (Fals, 1970). En nombre de la liberación latinoamericana se condenó el entonces así llamado colonialismo intelectual y la cultura elitista extranjerizante. A ella se sumaban "los especialistas de orientación o formación kantiana que rinden pleitesía a tipos formales o instrumentales de racionalidad" (Fals, 1987, 87). Y en nombre de la emancipación y de la investigación-acción participativa se elogiaba a quienes dejaban "de pensar en alemán", se distanciaban de la "inevitable exégesis de Kant", obviaban "la cititis de autoridad (Husserl y Habermas...)" y rompían definitivamente con "la misteriosa jerga ocupacional que aleja de la realidad colombiana a nuestros filósofos" (Fals, 1987, 90).

En este ambiente chauvinista y de rechazo a la filosofía tradicional, en la que no se distinguían diversas corrientes, a no ser las marxistas doctrinarias y de cartilla, de buen recibo para los liberacionistas, surge en Colombia la así llamada filosofía latinoamericana muy de la mano de la teología de la liberación, más dependientes una y otra de las ciencias sociales críticas, sociología y antropología, que de la misma filosofía (Hoyos, 2000). Pensamos que desarrollos filosóficos como el de Gómez Dávila y sus contertulios contribuyeron en ese momento a la rivalidad, sino inclusive al desconocimiento total mutuo. Algo que no favoreció a ninguna de las dos partes, que perdieron de todas formas "la cosa misma": el uso ético de la razón práctica, en cuanto esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social, para buscarle soluciones políticas (Hoyos, 1998b).

Más allá o más acá de la crítica al reaccionario auténtico, no es posible ignorar la contundencia de su estilo, forma paradigmática de pensar en español, que no raras veces nos seduce hasta sobornarnos para aceptar ideas que no compartimos. Esto hace que tratar de imitarlo termine en charlatanería. Le ocurrió no hace mucho al filósofo conservador católico Vittorio Hössle, quien en visita a Colombia, aprovechó ratos libres para jugar a producir escolios a partir

de los escolios de Gómez Dávila. Para ilustración estos dos de 103 de sus "contra-aforismos" (Hössle, 2003, 98-99)[7]:

> [El amor al pueblo es vocación de aristócrata. El demócrata no lo ama sino en el período electoral.] El amor al pueblo del aristócrata no necesariamente es desdeñoso, pero es el amor a un inferior. Un cristiano, sin embargo, debería saber que el desprendimiento y el riesgo pertenecen a la forma más perfecta del amor.
>
> [El filósofo no es vocero de su época, sino ángel cautivo en el tiempo.] Pero rompe los muros de su prisión cuando coloca en conceptos su propia época, es decir, cuando reconoce la idea que tuvo Dios cuando la incluyó dentro de sus planes.

Naturalmente el ejercicio de jugar a las "variaciones, corolarios y contra-aforismos" puede imitar el de los Buendía en Macondo. Por mi parte prefiero adherir a la posición del premio Nóbel de literatura Gabriel García Márquez, quien también en forma de aforismo comenta: "si no fuera comunista pensaría como Gómez Dávila".

NOTAS

1 Me estoy refiriendo, en parte textualmente, al "Prólogo" de Castro-Gómez, Flórez-Malagón, Hoyos y Millán (2007).

2 Así Heidegger no hubiera podido asistir, pese a todos los esfuerzos hechos por Perón y Astrada, su carta al Congreso es bien significativa: "Al Señor Presidente del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza. Muy honorable presidente. Me es grato expresarle mi más profundo agradecimiento por la reiterada invitación telegráfica a concurrir al Congreso de Filosofía y por el ofrecimiento de efectuar una gira de conferencias en las Universidades Argentinas. Aprecio el alto honor que se me ha conferido con su gentil invitación. Pero con profundo pesar, debo renunciar a tomar parte en el Congreso, por los motivos ya comunicados a usted. Tampoco puedo considerar, por falta de tiempo hasta la fecha de partida, una gira de conferencias por esas universidades. Envío saludos a los colegas de todo el mundo y deseo que el Congreso que se ha de celebrar en vuestro país, tan abierto y magnánimo, tenga un feliz término. Saludo al Señor Presidente con la expresión de mi consideración más distinguida. Suyo Martín Heidegger" (Citada por David, 2005, Nota 15, tomada de *Primer Congreso Nacional de Filosofía. Actas.* I, p. 115).

3 Ver para lo que sigue la página del Congreso: http://www.scief.unsj.edu.ar/

4 Debo reconocer hoy como un error sin disculpas, el haber desconocido la obra de Nicolás Gómez Dávila y su influjo en el pensamiento colombiano, en mi ensayo sobre la filosofía en Colombia en la segunda mitad del siglo pasado (Hoyos, 2000).

5 Lamentablemente la edición de Villegas Editores de 2002 no acierta con ninguna de las cuatro palabras de la cita en griego. Agradezco la ayuda de Juan Fernando Mejía, Franco Volpi y especialmente de Fabio Ramírez, sin la cual no hubiera podido reconstruir el texto y acercarme a su interpretación.

6 La traducción del griego al español es de Fabio Ramírez.

7 Los textos originales de Gómez Davila van entre corchetes, seguidos de los contra-aforismos de Vittorio Hössle.

Recibido: 23 de noviembre de 2007
Aceptado: 11 de febrero de 2008

BIBLIOGRAFÍA

Escritos de Nicolás Gómez Dávila

- (1954): *Notas I* (edición privada), México.
- (1959): *Textos I* Bogotá, Editorial Voluntad.
- (2002): *Textos I* Bogotá, Villegas editores.
- (2003): *Notas,* Bogotá, Villegas editores.
- (1977a): *Escolios a un texto implícito I,* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Colección de Autores Nacionales n.º 21.
- (1977b): *Escolios a un texto implícito II,* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Colección de Autores Nacionales n.º 22.
- (1986a): *Nuevos escolios a un texto implícito I,* Bogotá: Procultura/Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- (1986b): *Nuevos escolios a un texto implícito II,* Bogotá, Procultura/Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- (1988): "De jure" en *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila),* LXXXI, n.º 542, abril-junio, Bogotá, pp. 67-85.
- (1992): *Sucesivos escolios a un texto implícito,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, Serie La Granada Entreabierta n.º 60.
- (1995): "El reaccionario auténtico", en *Revista de la Universidad de Antioquia,* n.º 240, abril-junio, Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 16-19.
- (2005): *Escolios a un texto implícito. Obra completa,* (incluye los dos tomos de los Escolios, los dos de los Nuevos escolios y el de Sucesivos escolios), Bogotá, Villegas Editores.

Otras obras citadas

Borón, Atilio (2007): "Aristóteles en Macondo: notas sobre el fetichismo democrático en América Latina", en Guillermo Hoyos Vásquez (compilador), *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 49-68.

Caro, Hernán (2008): "La apoteosis alemana de Nicolás Gómez Dávila", en *ARCADIA,* n.º 28, enero, Bogotá, pp. 42-43.

Castro-Gómez, Santiago; Flórez-Malagón, Alberto; Hoyos Vásquez, Guillermo y Millán de Benavides, Carmen (2007): *Pensamiento colombiano del siglo XX,* Bogotá, Instituto PENSAR.

David, Guillermo (2005): "Entre Fausto y Prometeo. Carlos Astrada y el Primer Congreso Nacional de Filosofía", en *Cuadernos Filosóficos Segunda Época,* n.º II, Rosario, Argentina, pp. 177-206.

Fals Borda, Orlando (1970): "El problema de la autonomía científica y cultural en Colombia", en *Revista ECO,* octubre, Bogotá.

Fals Borda, Orlando (1987): "Aspectos críticos de la cultura colombiana", en *Revista Foro,* n.º 2, febrero, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, pp. 81-90.

Galindo Hurtado, Mauricio (2000): *Un pensador aristocrático en los Andes: una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila,* Historia Crítica, Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes 19 (enero-junio), S. 13-26.

García Arias, Pablo (2005): "Nicolás Gómez Dávila: lectura entre líneas" (Reseña de *Notas* de Nicolás Gómez Dávila, publicada en http://www.epigrafe.com/contenido/res_detalle.asp?lib_id=9

Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen naturalismos und Religión,* Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1981): "Carta sobre el humanismo", en Sartre, *El existencialismo es un humanismo* y Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* Buenos Aires, Ediciones del 80.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1993): "El mundo de la vida como tema de la fenomenología", en *Universitas Philosophica,* año 10, n.º 20, junio, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 137-147.

Hoyos Vásquez, Guillermo y Uribe, Ángela (editores) (1998a): *Convergencia entre ética y política,* Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Hoyos Vásquez, Guillermo (1998b): "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica", en *ISEGORÍA,* n.º 19, Madrid, pp. 79-96.

Hoyos Vásquez, Guillermo (2000): "Medio Siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante", en Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (editores), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia,* Bogotá, Tercer Mundo, pp. 127-152.

Hoyos Vásquez, Guillermo (2002): "La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural", introducción a Edmund Husserl: *Renovación del hombre y de la cultura,* Traducción al español de los Artículos de E. Husserl para "*The Kaizo*", *Fünf Aufsätze über Erneuerung,* por Agustín Serrano de Haro, Barcelona y México, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. VII-XXXIII.

Hoyos Vásquez, Guillermo (2007): "Introducción: Filosofía política como polí-

tica deliberativa", en Guillermo Hoyos Vásquez (compilador): *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-45.

Hössle, Vittorio (2003): "Variaciones, corolarios y contra-aforismos al primer tomo de los Escolios a un texto implícito de Nicolás Gómez Dávila", en id., *El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos,* Bogotá, CEJA, pp. 97-112.

Husserl, Edmund (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* México, FCE.

Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte,* Den Haag, M. Nijhoff (Traducción al español: *Filosofía primera (1923-24),* Bogotá, Norma, 1998).

Husserl, Edmund (1959): *Fenomenología de la conciencia de tiempo inmanente,* Nova, Buenos Aires.

Husserl, Edmund (1962a): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Den Haag, M. Nijhoff (Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Barcelona, Crítica, 1995).

Husserl, Edmund (1962b): *Lógica formal y lógica trascendental.* México, UNAM.

Husserl, Edmund (1981): "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" (Conferencia de Viena, 1935) en *Filosofía como ciencia estricta,* Buenos Aires, Nova, pp. 135-172.

Husserl, Edmund (2002): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos,* Barcelona, Anthropos.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (1988): "Un pagano que cree en Cristo. El antimodernista colombiano Nicolás Gómez Dávila en alemán", en *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila),* LXXXI, No. 542 (abril-junio), Bogotá, pp. 31-33.

Kinzel, Till (2003): "Parteigänger verlorener Sachen. Nicolás Gómez Dávila", en *Sezession,* I, n.º 3, pp. 8-13.

Kinzel, Till (2004): "Ein kolumbianischer Guerillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávilas Ästhetik des Widerstands", en *Germanisch-Romanische Monatsschrift,* 54/1, pp. 87-107.

Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista,* Buenos Aires, FCE.

Mejía, Juan Fernando (2007): "Nicolás Gómez Dávila (1913-1994)", en Castro-Gómez, Santiago, Flórez-Malagón, Alberto, Hoyos, Vásquez, Guillermo, Millán de Benavides, Carmen, *Pensamiento colombiano del siglo XX,* Bogotá, Instituto PENSAR, pp. 461-478.

Pizano de Brigard, Francisco (1988): "Semblanza de un colombiano universal: las claves de Gómez Dávila", en *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila),* LXXXI, n.º 542 (abril-junio), Bogotá, pp. 9-20.

Quevedo, Amalia (1999): "¿Metafísica aquí? Reflexiones preliminares sobre Nicolás Gómez Dávila", en *Ideas y Valores,* Nr. 111, diciembre, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 79-88.

Said, Edward (2006): *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales,* Debate, Barcelona.

Steininger, René (2003): "Nicolás Gómez Dávila", en *Information Philosophie,* 3, August, Lörrach, Claudia Moser, pp. 28-31.

Torres Duque, Óscar (1997): "Nicolás Gómez Dávila: la pasión del anacronismo", en *Boletín Cultural y Bibliográfico,* n.º 40, vol. XXXII, Bogotá, Banco de la República, pp. 66-71.

Volkening, Ernesto: "Anotado al margen de 'El reaccionario' de Nicolás Gómez Dávila", en *Eco. Revista de la cultura de Occidente,* XXXIII, 1978, n.º 205, noviembre, Bogotá, pp. 95-99.

Volpi, Franco (2005): *Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios,* Bogotá, Villegas Editores.

Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophical Investigations,* Oxford, Blackwell.