

NICOLÁS FELIPE DÍAZ GUATIBONZA

**LA CONDICIÓN HUMANA COMO ENSAYO REITERADO EN EL
PENSAMIENTO DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., julio de 2013

**LA CONDICIÓN HUMANA COMO ENSAYO REITERADO EN EL
PENSAMIENTO DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA**

**Trabajo de Grado presentado por NICOLÁS FELIPE DÍAZ GUATIBONZA,
bajo la dirección del Profesor JUAN FERNANDO MEJÍA MOSQUERA,
como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C., julio de 2013**

Bogotá, 17 de julio de 2013

Profesor
Diego Pineda Rivera
Decano Académico
Facultad de Filosofía

Estimado Sr. Decano:

Reciba un cordial saludo.

Con la presente pongo a consideración de la facultad la monografía titulada “La condición humana como ensayo reiterado en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila” con la que el estudiante Nicolás Felipe Díaz Guatibonza completa una de las condiciones para culminar el programa de Maestría en Filosofía.

Es un gusto y un honor presentar este trabajo que es fruto de la dedicación, creatividad y tenacidad de Nicolás Felipe quien ha asumido la difícil tarea de enfrentarse a la obra del filósofo bogotano enfrentando de manera inventiva varios tipos de dificultades. A pesar de que los estudios sobre Gómez Dávila gozan de un renovado auge no existen estudios sobre temas de importancia crucial, Nicolás Felipe ha avanzado en dichos campos guiado por su intuición y su propia cultura filosófica. Así mismo, ha enfrentado la difícil tarea de establecer diálogos y referencias con algunos autores con los que Gómez Dávila dialoga, la mayor parte de las veces de forma velada. El trabajo de Nicolás Felipe muestra un conocimiento de la obra de Gómez Dávila, de la bibliografía académica sobre ella y de muchas referencias filosóficas importantes. Considero que este texto no solamente cumple las condiciones que la Facultad exige en este tipo de trabajos sino que se ofrece como una contribución al conocimiento del pensamiento filosófico en Colombia.

Atentamente,



Juan Fernando Mejía Mosquera
Profesor Asistente



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: “LA CONDICIÓN HUMANA COMO ENSAYO
REITERADO EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA”.

ESTUDIANTE: NICOLÁS FELIPE DÍAZ GUATIBONZA

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 4.5 (Cuatro, Cinco)


Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 28 de agosto de 2013

Facultad de Filosofía

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C., Colombia

Contenido

| | |
|---|-----|
| ABREVIATURAS Y NOTAS ACLARATORIAS SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA..... | 16 |
| INTRODUCCIÓN..... | 17 |
| 1. CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTILO Y LOS GÉNEROS EN LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA..... | 24 |
| 1.1. Distancias formales y materiales en el pensamiento..... | 26 |
| 1.2. De lo peligroso brota lo peligroso..... | 35 |
| 1.2.1 Pensamiento reaccionario..... | 37 |
| 1.3 Facetas estilísticas..... | 43 |
| 1.3.1. Primera etapa..... | 47 |
| 1.3.2. ¿Centón reaccionario?..... | 54 |
| 2. LA CONDICIÓN CONCRETA DEL SER HUMANO EN LA «TOTALIDAD DEL SER INMANENTE» | 62 |
| 2.1. ¿El hombre se construye y deviene un ser completo sólo en el plano de la inmanencia?..... | 67 |
| 2.1.1. Giros en la consideración filosófica de la inmanencia..... | 68 |
| 2.2. El fracaso: la condición originaria del hombre..... | 73 |
| 2.2.1. Cuatro evidencias del fracaso en la existencia humana..... | 74 |
| 2.2.3. Simultaneidad de la conciencia y los objetos..... | 76 |
| 2.3. Vocación de la conciencia y valor de la existencia..... | 80 |
| 2.3.1. La vida orgánica como momento de quiebre en la gradación del ser..... | 82 |
| 2.3.2. La sensualidad, la estructura normativa y la religión: formas de apropiación de la existencia..... | 86 |
| 3. LA TRASCENDENCIA COMO ANHELO..... | 91 |
| 3.1. Sobre la trascendencia..... | 96 |
| 3.2. La trascendencia insondable..... | 102 |
| 3.2.1. El horror que reemplaza al terror..... | 105 |
| 3.2.2. Gómez Dávila y Jaspers..... | 107 |
| 3.3. Rompimiento de la continuidad biológica..... | 112 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1. La conciencia contra la razón | 118 |
| 3.4. La apertura | 122 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 131 |

Agradezco a mis padres y a mi hermano por el apoyo que me brindaron para culminar esta etapa académica. También le agradezco a Juan Fernando Mejía por su apoyo y la gran paciencia que tuvo para guiarme a través de este recorrido.

ABREVIATURAS Y NOTAS ACLARATORIAS SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

- En todas las citas de las obras de Gómez Dávila mantuve la puntuación y la separación entre líneas y párrafos que él utiliza sin modificarle nada.
- Unas cuantas paráfrasis ubicadas a lo largo del texto se podrán reconocer porque están en cursiva.
- Para las citas de los *Escolios* y de *Textos I* me basé en la edición de Villegas. No obstante, como se puede ver en la bibliografía, utilicé la edición de 1954 impresa en México –y a cargo del propio autor- para las citas de *Notas*. Por lo demás, las obras de Gómez Dávila, a excepción de los ensayos *El Reaccionario auténtico* y *De Iure*, aparecen citadas en el texto mediante las siguientes abreviaturas:

| | |
|---------------|---|
| ETI-I | <i>Escolios a un texto Implícito</i> |
| ETI-II | <i>Escolios a un texto Implícito II</i> |
| NE-I | <i>Nuevos Escolios a un texto implícito</i> |
| NE-II | <i>Nuevos Escolios a un texto implícito II</i> |
| SE | <i>Sucesivos escolios a un textos implícito</i> |
| T-I | <i>Textos I</i> |
| N | <i>Notas</i> |

INTRODUCCIÓN

Desde el principio de mi formación académica en filosofía me han interesado más que nada la fuerza de las formas fragmentarias de expresión y las reflexiones sobre la condición del hombre en el mundo. Principalmente llegué a la obra de Nicolás Gómez Dávila por el primer aspecto. No obstante, me convertí en un asiduo lector suyo por el segundo. Desde mis primeros acercamientos a sus ideas me di cuenta de que en Gómez Dávila hay un profundo compromiso filosófico de pensar las circunstancias concretas del hombre en el mundo. En dicho compromiso, que una corta tradición de intérpretes de su obra ha dado en llamar *pensamiento reaccionario*, hay varios matices que ahora quiero dilucidar en este trabajo.

Hasta ahora se ha creado un perfil de Gómez Dávila según el cual el pensamiento reaccionario consiste en una oposición a las ideas modernas de igualdad, libertad, democracia, progreso, materialismo, socialismo y confianza ciega en la técnica. Asimismo, debido a que estas ideas gozan de una aceptación mayoritaria en nuestros tiempos, la reacción parece estar ligada a una inconformidad y una impotencia expresadas de manera constante. Por un lado, el presente trabajo tiene como propósito general contribuir al acervo cada vez más grande de trabajos académicos sobre la reacción de Gómez Dávila; por otro lado, tiene el propósito específico de dilucidar en la medida de lo posible los matices de ese pensamiento reaccionario que, en efecto, es la expresión de una inconformidad vital. Ambos propósitos se relacionan estrechamente en la medida en que cada detalle que se explore y se amplíe de este pensamiento ayudará a abrir nuevas sendas de apropiación de estas ideas concebidas con el interés de ser discutidas y contextualizadas en el marco de una reflexión sobre ciertos problemas humanos básicos.

El primer propósito está fundado en mi opinión de que sólo recientemente ha crecido el interés por la obra y el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila en Colombia. Dicho interés ha aumentado y cada vez son más los miembros de la comunidad académica filosófica que esbozan debates en torno del pensador colombiano. El segundo propósito de mi trabajo, entonces, es ampliar el debate planteando una vía de interpretación.

- Motivación de su pensamiento

La reacción de Gómez Dávila, como cualquier posición ante cualquier circunstancia en el mundo, tiene una motivación particular. Si bien se lo ha considerado como un pensador que surgió de la nada¹, creo que Gómez Dávila es un hijo –obediente o rebelde será el juicio al que habrá que llegar- de su tiempo. Como todo escritor lúcido y coherente piensa su época, se sitúa en ella y elabora un perfil.

La obra de Gómez Dávila no es tan extensa y en ella se pueden diferenciar por lo menos tres grandes formas o estilos escriturales de los cuales el de escolios predomina por su cantidad sobre otros dos que son el de los ensayos (*Notas y Textos I*) y el de los tratados (*De iure* y *El reaccionario auténtico*)². Aunque éste

¹ Cfr. Volpi, Franco, *El solitario de Dios*, Villegas Editores, Bogotá, 2005, p. 17.

²). *Notas* (1954) y *Textos I* (1959) sólo fueron divulgados al público con la edición que realizó Villegas Editores de la obra de Gómez Dávila en 2005. Antes de esa edición habían sido publicados en un tiraje muy corto, (en la contraportada de *Notas* reza «sólo para amigos») o fragmentariamente, en el caso de *Textos I*, del que sólo se publicó el que más adelante sería el ensayo 6 en un número de la revista ECO de 1961, pero no toda la obra en esa misma edición. Por otro lado, la publicación de *De iure* y de *El Reaccionario Auténtico* data de un tiempo posterior a las primeras publicaciones de los escolios, las cuales ocurrieron del siguiente modo: en 1977 Colcultura publicó *Escolios I* y II; en 1986 Procultura publicó *Nuevos Escolios I* y II; en 1992 el Instituto Caro y Cuervo publicó los *Escolios Sucesivos*. La divulgación pública de los escolios supuso una lectura más detenida y más profunda de estos en comparación con la que se ha hecho hasta ahora de los demás textos. Como se verá mi lectura pretende cambiar la

último debe mucho al primero, en los ensayos se encuentra un aspecto de su pensamiento que también caracteriza a las notas, el cual es mi clave de lectura y el primer matiz que quiero señalar, a saber: la voluntad de experimentación con la escritura en Gómez Dávila. Mi tesis general es que su obra puede leerse como una permanente exploración con formas de expresión sin suponer que una en especial es el culmen de su pensamiento o el pináculo de una evolución intelectual. Ahora bien, dicha experimentación se da en el terreno de la condición humana como problema filosófico.

- **Condición del hombre en el mundo**

Derivado del primer matiz, el segundo, entonces, es ese problema filosófico como problema fundamental en Gómez Dávila. Creo que esta es una preocupación para él. Su obra se compone de críticas, preguntas, afirmaciones, ironías, encasillamientos, interpretaciones ajustadas a su visión del mundo y exabruptos hacia tendencias intelectuales en las antípodas de su sensibilidad filosófica. Todo esto orientado a reflexionar sobre la vida del hombre y sobre la forma de llevarla a cabo a partir de supuestos que él asume –verdades que ha recibido de otras manos- y que complementa con la adecuación de éstas a su plano propio, a su ángulo histórico desde el que tiene pretensiones de encontrar un sentido.

De ese modo, lo que me importa examinar es cómo entiende Gómez Dávila la experimentación con la escritura y cómo se conecta eso con su consideración sobre la condición humana a partir de una tensión específica que él desarrolla entre immanencia y trascendencia en el ser humano. Todo el presente trabajo

forma de recepción de la obra de Gómez Dávila, tomando con piedra de toque de la reflexión las primeras obras, en especial *Textos I*.

de grado se centrará en *Textos I*, pues es en esa obra en la que encuentro más claramente desarrollada esa tensión. En *Textos I* aparece la descripción de la condición humana como inmanente desde el principio. Al final de la obra, Gómez desarrolla la noción de trascendencia que entrará en tensión con la inmanencia de la condición humana.

- Partes de la exposición

Teniendo los matices mencionados como pautas de mi exposición, lo primero que mostraré es la relación entre pensamiento y escritura como creación de un perfil filosófico. En sus escritos Gómez Dávila se muestra como un pensador vacilante que se mantiene en una maraña de contradicciones que lo llevan a buscar en sus notas un punto de apoyo transitorio. A pesar de las tensiones que esto pueda comportar hay que considerar que los deseos y pensamientos que manifiestan esos escritos no son azarosos, es decir, están conectados entre sí mediante un filamento intrínseco que revela la presencia y la preocupación por un estilo.

La elaboración de un estilo implica en Gómez Dávila una multiplicidad de *centellas fugitivas que logra arrancar de su inteligencia*. Aún más, la búsqueda del estilo supone encauzar las propias tendencias del autor, poderosas y que se contradicen entre ellas en el tejido de su propio pensamiento. De esa manera el estilo muestra a Gómez Dávila como experimento de sí mismo en la medida en que él como pensador en constante búsqueda de un carácter propio de su obra es *el personaje de su biografía y el prosador de sus textos*.

En esa biografía distinguiré tres facetas de experimentación. En este trabajo sólo me voy a centrar en la primera de esas facetas que comprende sus dos primeras obras publicadas. En particular me centraré en *Textos I*. Como ya

mencioné esta obra es el mi faro de navegación. Se compone de diez ensayos cortos³ en los que se desarrollan los siguientes temas: la importancia de lugar común como fuente de problemas filosóficos, la condición humana como situación concreta, el miedo humano a la muerte, la esencia religiosa de la democracia, el fracaso en la condición humana, la Iglesia como un esquema filosófico. En esta estructura se puede ver que inmanencia y trascendencia, explícitamente desarrollados en el ensayo 8 y en el 10, tienen una relevancia especial en tanto atraviesan toda la obra, pues constituyen los puntos de orientación de Gómez Dávila según la lectura que yo hice y que puede diferir de otras interpretaciones que confronté.

La segunda parte tratará específicamente del problema de la inmanencia en *Textos I*. Para esto conectaré varias partes del texto pero especialmente me remitiré al capítulo 8, en el que Gómez Dávila describe la condición concreta del hombre en el mundo como inmanente (pp. 95-99) y manifiesta los que para él son los rasgos más importantes de esa condición (pp. 100-107). En ese estilo que va construyendo y en el que va desarrollando una imagen de sí mismo, Gómez Dávila toma posturas, por supuesto, y son éstas interpretaciones de su realidad. Sus visiones de ésta son muy concretas y el fin de su obra es no sólo pensar las condiciones para pensar la existencia sino decir algo sobre la existencia misma, quizás definirla o sólo caracterizarla. Lo fundamental es que Gómez Dávila habla de la vida como un valor, que a la vez define como una opción ante el mundo (p. 107). Lo que hace especial esta opción es que se trata de un enfrentamiento constante con el sustrato del ser, una superación de la condición natural de la realidad que para Gómez es una totalidad de ser inmanente (p. 100).

³ Que componen un «centón reaccionario», denominación que abordaré en la última parte del primer capítulo.

En el segundo capítulo mostraré la imagen que Gómez Dávila tiene de la realidad como inmanencia. A pesar de que el curso de la historia, dimensión única e imprescindible del ser, sea una cualidad inseparable de la esencia de éste, la esclavitud a la que nacemos sometidos nos lleva también a afirmar la acción de nuestra conciencia más allá de la historia misma. En la aceptación de ese anhelo reside la verdadera libertad y esa es la verdadera actualización del modo de ser humano. Aceptarlo o no será para Gómez Dávila cuestión de una noble obediencia o de una noble rebeldía.

Teniendo en cuenta lo anterior, me propongo mostrar en el último capítulo que para Gómez Dávila la propensión de la conciencia de buscar más allá de su condición concreta responde a un anhelo de trascendencia. Esto ocurre también en varias partes del texto, pero se concreta en el capítulo 10 en el que Gómez Dávila explica por qué el hombre es una *avidez desatada sobre el mundo* (pp. 145-151) y en qué medida su anhelo se dirige a algo que la trasciende (pp. 151 y ss.)

Gómez Dávila afirma su creencia en Dios constantemente. Pero su vivencia de la religión no se enmarca en el tradicional esquema apologético de los dogmas, sino en la valoración de un catolicismo como un marco de comprensión de la *vocación irrenunciable* del hombre ante el ser. El punto fundamental de este capítulo será mostrar que la capacidad de aprehensión del mundo de la conciencia se dirige a asir algo que no esté dentro de ese mundo, a captar lo que pueda de un ámbito de la realidad ajeno del que la conciencia tiene necesidad.

Me interesa dar elementos para considerar que la relación entre la forma de la escritura y la problemática de la condición humana como una tensión entre trascendencia e inmanencia es muy estrecha en Gómez Dávila y él da pautas

claras para ahondar sobre esto. Asimismo, surgen de inmediato problemas relacionados con este que son igual de importantes para ampliar el horizonte de interpretación de su obra.

Por ejemplo, ¿cómo se relaciona concretamente la tensión entre inmanencia y trascendencia con el catolicismo de Gómez Dávila? ¿Qué características tiene la experimentación en los *Escolios*? ¿Qué ocurre con la inmanencia y la trascendencia en estos? Debido a que esto es sólo una primera aproximación y era necesario tomar un solo camino, serán problemas que no abordaré. Pero estas preguntas quedan como sendas de investigación abiertas que ojalá empiecen a ser recorridas pronto.

**1. CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTILO Y LOS GÉNEROS
EN LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA**

En los escritos de un eremita óyese siempre también algo del eco del yermo, algo del susurro y del tímido mirar en torno propios de la soledad; hasta en sus palabras más fuertes, hasta en su grito continúa sonando una especie nueva y más peligrosa de silencio, de mutismo. Quien durante años y años, durante días y noches ha estado sentado solo con su alma, en disputa y conversación íntimas con ella, quien en su caverna -que puede ser un laberinto, pero también una mina de oro - convirtiéndose en oso de cavernas, o en excavador de tesoros, o en guardián de tesoros y dragón: ése tiene unos conceptos que acaban adquiriendo un color crepuscular propio, un olor tanto de profundidad como de mohó, algo comunicable y repugnante, que lanza un soplo frío sobre todo el que pasa a su lado. El eremita no cree que nunca un filósofo – suponiendo que un filósofo haya comenzado siempre por ser un eremita - haya expresado en libros sus opiniones auténticas y últimas: ¿no se escriben precisamente libros para ocultar lo que escondemos dentro de nosotros? -incluso pondrá en duda que un filósofo *pueda* tener en absoluto opiniones «últimas y auténticas», que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía - un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada «fundamentación». Toda filosofía es una filosofía de fachada - he ahí un juicio de eremita: «Hay algo arbitrario en el hecho de que él permaneciese quieto aquí, mirase hacia atrás, mirase alrededor, en el hecho de que no cavase más hondo *aquí* y dejase de lado la azada, - hay también en ello algo de desconfianza». Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara.

Más Allá del Bien y del mal, §289

La única superioridad que no peligró encontrar una superioridad nueva que la eclipse es la del estilo.

-Sucesivos Escolios a un Texto Implícito, p 17.

1.1. Distancias formales y materiales en el pensamiento

No es extraño que lo que hoy en día se considera una teoría sólidamente argumentada y bien elaborada de principio a fin sobre moral, sobre el universo, sobre la belleza, etc., que se presente a sí misma como verdadera, incorpore justificaciones sobre la verdad que legitimen sus pretensiones. Con eso tal vez baste para hacerla digna de un estudio riguroso y serio en el marco de unas prácticas de estudio establecidas. La idoneidad académica de una teoría tal, esto es, la claridad con la que están expuestos sus contenidos y la conexión lógica de las intuiciones que la motivaron en la mente del autor es lo que marca la diferencia con respecto a la forma en que leemos una obra hoy en día dentro de las academias.

En nuestro mundo académico la forma de una obra garantiza su legitimidad. En la actualidad, los criterios de un escrito adecuado son unas convenciones determinadas como el aparato de notas y bibliografía y el examen por parte de un consejo académico que lo apruebe bien sea para publicación o para el cumplimiento de un requisito académico. Se exige que el texto no esté hecho con demasiado ornamento y que, así, no exagere ni en la presentación sus conclusiones ni en sus premisas⁴. Por el contrario, un texto que no cumpla con dichos criterios y se muestre rebosante de afirmaciones y de exageraciones, trasgrediendo los límites del lenguaje prosaico será juzgado como un exabrupto que manifiesta oscuridad y que no es filosófico.

⁴A. Oskenberg llama la atención sobre esto: «Sobriedad, atención al detalle, un balance adecuado de generalización y atención a los detalles, un uso medido de metáforas e imágenes son elementos fundamentales de la legitimación filosófica». Oskenberg, Amelie. «Experiments in Philosophic Genre: Descartes Meditation», en *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 3 (Mar., 1983), p. 547.

Es curioso, sin embargo, que en esas mismas circunstancias estudiemos autores que no se expresaron de ese modo; incluso nuestro convencimiento o nuestro interés por lo que dicen nos viene, en principio, por la forma peculiar en la que nos presentan sus ideas. Es decir, en gran número de estos casos el estilo es lo que nos convence. En estas ocasiones nos parece que las convicciones de un autor son manifestadas con una claridad y en una condensación particulares; nos llama la atención el ritmo de sus frases, el recurso a ciertas figuras literarias no tan comunes y, en algunos casos, también la construcción de un imaginario que va más allá de los límites de la prosa pura.

Tomando esos casos de estilos peculiares y poniéndolos en contraste con aquellos de los *papers* en revistas indexadas, considero que un estilo filosófico es la expresión de una mentalidad filosófica determinada. Es decir, hay algo de filosófico incluso en algunos estilos exagerados y fuera de la norma académica universitaria, pues de no ser así ningún filósofo profesional de esta época, formados todos en los criterios escriturales antes mencionados, sería capaz de buscar rendimiento filosófico en estilos diferentes al suyo, esto es, usar autores diferentes como herramienta para pensar sobre algunas problemáticas inscritas en categorías específicas de su tiempo. Lo que ocurre es que aún hoy en día muchos filósofos que se preocupan por desarrollar un estilo peculiar y así reflexionar sobre el estilo mismo como muestra de una mentalidad son percibidos con sospecha por parte de la ortodoxia académica.

Como suele ocurrir con las ortodoxias, la académica filosófica de nuestro tiempo mira con recelo lo que se halla fuera de los cánones impuestos. Por eso, los filósofos siempre necesitaremos reflexionar y darnos razones sobre la forma en relación íntima con el contenido de nuestras ideas si es que no estamos de acuerdo con las imposiciones de esa ortodoxia. Dicha necesidad la tienen tanto

los filósofos formados en las academias como los que se forman fuera de la academia. Es una cuestión existencial para el filósofo.

Es fácil ilustrar este problema. Muchos filósofos han debido lidiar con el desacuerdo entre su vocación de escritura particular y los intereses académicos de sus respectivas épocas.

Cuando Nietzsche, después de diez años de actividad docente, renunció a su cargo de profesor de filología en la Universidad de Basilea, dijo que lo hacía para evitar la joroba del filólogo. Lo que buscaba, en realidad, como se vio después, era la libertad necesaria para filosofar, pues la Universidad ya había dejado de ser el ámbito adecuado para ello. Por otra parte, la joroba es el signo del burócrata, y en la Universidad no solamente como filólogo, sino también como profesor de filosofía, habría tenido que convertirse en un burócrata, condición incompatible con la existencia filosófica. Este gesto simboliza la situación contradictoria en que había caído la filosofía en la Universidad. En ésta, desde la época de Kant, la filosofía se movía como en su propia casa. Antes no había sido así. Los primeros grandes pensadores de la época moderna –Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume- no fueron profesores. Pero a fines del siglo XVIII, el filósofo se hizo funcionario del estado, es decir, burócrata, el cual es la negación esencial del filósofo, porque es la negación de la libertad. En Alemania, esto alcanzó su expresión superlativa en la figura de Hegel, sobre todo en los últimos años de su magisterio. Hegel, el filósofo *par excellence* de la libertad, era al mismo tiempo el mayor pensador de su época y el funcionario sin par del Estado prusiano, que veía en su cátedra en la Universidad de Berlín el baluarte supremo del orden jurídico [...] Los discípulos de Hegel ya no pudieron resistir esta contradicción viviente que es el filósofo inserto en el mecanismo de la Universidad, y la resolvieron de la única manera que se podría resolver: saltando fuera de ella. Marx y Kierkegaard no fueron profesores; y Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge Y Bruno Bauer tuvieron que renunciar a sus cátedras. El gesto de Nietzsche no era, pues nuevo: era la expresión de la necesidad que venían sintiendo los filósofos de buscar otro tipo de existencia, el cual ya se insinuaba claramente en Nietzsche mismo y en dichos pensadores. Todos ellos quieren obrar únicamente por medio de sus escritos. Es

decir, sólo quieren ser escritores. ¿Será por ventura la figura del escritor la única adecuada al filósofo de nuestro tiempo?⁵

Esta reflexión de Danilo Cruz Vélez bien sirve para considerar que esas características que señala Oskenberg en su artículo⁶ (moderación en la forma de expresar los pensamientos, atención a detalles, un adecuado balance entre generalizaciones y especificaciones, etc.) son criterios de legitimidad filosófica de una determinada circunstancia. Como ella misma lo sugiere, dichos aspectos son impuestos por la moda y por los géneros del momento.

Alguien que escriba ahora como lo hicieron en su momento filósofos que incluso ya son considerados clásicos e incorporados desde hace mucho tiempo a la ortodoxia académica⁷ no podría alcanzar hoy en día la categoría de filósofo (profesional, al menos). Puede decirse que para leer a estos clásicos, aludimos a la autoridad que se han ganado en cuanto tales y no es frecuente, si es que ocurre, que nos refiramos críticamente a su estilo y al género que emplean en la estructura de sus argumentos para cuestionar su estatus de filósofos.

Todo lo anterior me lleva a una consideración que me parece importante, a saber: la filosofía entendida como una profesión, tiene problemas de definición, transformación y legitimación. En el campo profesional de la literatura ha habido formas de expresión que en su momento fueron nuevas pero hoy son

⁵ Cruz Vélez, Danilo, *Aproximaciones a la Filosofía*, citado por Mejía, Juan Fernando, «Zuleta, Cruz Vélez y Gómez Dávila: Tres lectores colombianos de Nietzsche», en *Universitas Philosophica*, 34-35, junio-diciembre, 2000, Bogotá pp. 271-272.

⁶ Oskenberg, Op. Cit. p. 547.

⁷ Ejemplo de esto son los ya mencionados pensadores antes ubicados en la periferia de la respetabilidad académica. También podemos mencionar a Hobbes, con sus alusiones e imágenes particulares; a Hume, con su particular estilo de reformular las frases para evadir aspectos; o incluso a Aristóteles, con sus argumentos condensados a su manera en los escritos que de él conservamos.

canónicas, verbigracia, la novela; asimismo la lírica ha sufrido transformaciones radicales que han dado lugar a determinadas y claras manifestaciones poéticas. En el campo de las ciencias, los tratados científicos no son lo común, como antes, pues han sido desplazados por artículos en revistas especializadas y esta es la forma canónica. Si bien el escrito filosófico, como el científico, también asume ahora la forma de artículo, es particularmente vulnerable a problemas de legitimación y a disputas por el estilo, el género y el tono en el contenido.

En la tradición que pone a filósofos como los mencionados por Cruz Vélez en la periferia de las prácticas académicas, o que los mira con sospechas por sus formas no académicas, los filósofos profesionales han seguido una línea según la cual argumentación, racionalidad y verdad son los objetivos principales de su producción intelectual. Sin embargo, parece como si la forma, esto es, el estilo y los vehículos de persuasión usados resultaran ser apenas adornos o elementos subsidiarios del objetivo fundamental.

Quizás esto se ligue a cierta idea clásica según la cual la voz de la razón habla trascendiendo cualquier determinación histórica y regional, de modo que sea posible persuadir a cualquiera familiarizado con el lenguaje filosófico en el que se expresa de La Verdad. Se apela a puntos de vista como éste para defender la idea de una «esencia de la filosofía», la cual da a entender que los estándares para determinar quién es y quién no es un filósofo son absolutos, sin que esto sea cierto; «la filosofía no tiene una esencia propia en mayor medida que la literatura o la política. Cada una de éstas es lo que algunos hombres brillantes han hecho de ellas. No hay un rasero común por el que

medir a Royce, Dewey, Heidegger, Tarski, Carnap y Derrida para determinar quién sí es un 'verdadero filósofo'»⁸.

Desde que la filosofía se propuso iluminar al lector - está por aclararse cuándo ocurrió eso en realidad-, mostrarle qué es la verdad y no interpelarlo, transformarlo o emocionarlo, los estilos fragmentarios, el uso de imágenes, de metáforas, de múltiples figuras literarias, de ritmos diversos en la expresión de ideas son herramientas que no le sirven a los filósofos. ¿Y a quién sí? Quizás a buen rétor que se desempeñe en política o a un poeta inspirado.

Si los filósofos de esta época estamos comprometidos en persuadir a nuestros lectores de una *verdad* debemos hacerlo mediante *un* prisma que refleje sin mácula el brillo del sol de la razón y que sea sólo uno que convencionalmente nosotros mismos fijemos sin que importe cómo. No sería raro, entonces, que alguien examine lo que hemos dicho hasta acá y nos sugiera considerar también la utilidad que comportan ciertas formas y de por qué se prefieren por encima de otras; se podría intentar trazar la historia del argumento y mostrar cómo los diferentes argumentos han dado lugar a importantes discusiones; también podríamos hablar de las transformaciones de la dialéctica desde Grecia antigua hasta hoy, pasando por el idealismo alemán y el humanismo-naturalismo de Marx. Incluso, de manera ingenua, podemos preguntar si métodos como la reducción fenomenológica clasifica como explicación filosófica.

Pareciera como si en nuestros días discusiones de esa índole debieran ser desarrolladas sólo en el marco de las normas convencionales. No por cualquier

⁸ Rorty, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, trad. José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos Editorial, Madrid, 1996, p. 129.

aficionado sino por filósofos que ya deben haber alcanzado credenciales con trabajos profesionales tras un largo trasegar por los textos y las prácticas canónicas.

Recientemente han cobrado mayor importancia reflexiones sobre la metodología en filosofía profesional. Y no sin más. Se ha considerado la utilidad de la metodología no tanto relacionada con la idoneidad en la transmisión de la verdad sino con la experiencia vital que se da entre el lector y el autor, es decir, en relación con la interpelación.

Sloterdijk, por ejemplo, en su *Pensador en escena* dice lo siguiente al respecto de la recepción de los «clásicos» ahora en contraste con su recepción a finales del siglo XIX, cuando nacían las ciencias humanas:

¿Es suficiente explicar la preponderancia de los textos excepcionales sobre sus interpretaciones afirmando que los epígonos del genio son siempre incapaces de alcanzar la emulación, o que es imposible para los comentaristas agotar todo el sentido del original? Tal vez hace cien años, cuando las ciencias del espíritu aún se encontraban en su infancia, era todavía posible creer que la naturaleza resistente de los grandes textos podía justificarse de este modo. Esta ingenua hermenéutica pertenecía a una época, en la que los autores clásicos, apoyados, como los dioses seculares, en una tradición viva de veneración, se cernían sobre todas las generaciones posteriores bajo un aura de inaccesibilidad heroica. Sus obras podían reclamar así legítimamente que los intérpretes- como los administradores profesionales del sentido- incensaran los textos clásicos, para así traducir sus verdades eternas a las fórmulas más modestas de una comprensión acorde con el tiempo presente⁹.

⁹Sloterdijk, Peter. *Pensador en escena*, trad. Germán Cano. Pretextos editorial, Valencia, 2000. p 26.

A los que consideramos que una empresa filosófica es implícitamente una empresa moralizante, es decir, que discurre sobre la vida tal y como ella va ocurriendo¹⁰, esta situación nos causa perplejidad a pesar de que en muchos casos hayamos entrado a la filosofía por las puertas de la Universidad. En tanto filósofo profesional, por ejemplo, he tenido que acostumbrarme a evitar discusiones abiertas sobre los problemas de la filosofía con el estilo y el género de escritura tomando acciones evasivas que me aseguren cierta respetabilidad dentro de la moda imperante.

No obstante, una empresa moralizante demanda que el autor mismo ponga en juego su propio pellejo, sus supuestos sobre la vida, sus prácticas y sus posiciones desde su perspectiva a favor o en contra de las tendencias de su época. Ahora llaman la atención otras formas de interpretar a los filósofos que nos interesan por vías distintas a la que alude Sloterdijk.

Tengo la impresión de que los intérpretes tenemos cada vez más problemas para sentirnos parte de un ejército de compiladores de comentarios sobre un autor o un determinado problema filosófico apelando a un sentido atemporal. Entre otras cosas, porque vemos que los filósofos que admiramos no fueron arqueólogos que desenterraran profundidades en busca de *un* verdadero sentido de la tradición. Incluso se puede notar en ellos que cada uno, a su manera, se resguarda en una suerte de escepticismo frente a todas las pretensiones de sentido tradicional. ¿Cómo lo hacen? En gran medida optando

¹⁰ Y también en el sentido en el que habla A. Nehamas sobre el proyecto de Sócrates y de Nietzsche: «Tanto Nietzsche como Sócrates son pensadores profundamente singulares, activamente implicados en modificar, de un modo u otro, la cualidad moral de la vida de quienes los rodean, pese a que persigan sus objetivos de maneras radicalmente distintas». Nehamas, Alexander, *La vida como literatura*, trad. Ramón J. García. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 45.

por formas de escritura no convencionales, lo cual además puede influir en los aspectos metodológicos de su pensamiento.

Pero esto todavía es un riesgo para nosotros, filósofos profesionales. No sólo porque no podamos escribir en un artículo o en un trabajo de grado todos esos aspectos que hacen parte más de la experimentación con pensamientos -que se nutren del *mundo de la vida*- que de la afirmación perentoria de tesis verdaderas. Además, y sobre todo, porque primero debemos aprender a conversar con autores que ya han puesto en riesgo su propio espíritu para mostrarnos cómo se experimenta con el desarrollo de una expresión propia, cómo se sintieron interpelados por el mundo y convirtieron esta experiencia en ideas, explicaciones, formas de definir, formulaciones de preguntas a otros autores y hasta conceptos. Lo cual toma mucho tiempo, al menos en mi caso.

Lo importante será, en principio, apropiarse de la idea de que el desarrollo de un estilo propio tiene que ver con el uso del artificio; el diálogo con autores que han creado el suyo debe partir, entre otras cosas, de no desconocer este recurso al artificio. Para los filósofos el uso de éste resulta ser connatural a su ejercicio. Incluso la filosofía como práctica regularizada escolarmente trabaja creando sus propios artificios, sus propios medios de expresión que por serle esenciales no son propiamente un medio sino un fin.

Le pasó a los clásicos, que se valieron de muchas formas de escritura, y nos pasa a nosotros en esta época. La filosofía es una constante reinención de géneros y el inacabable intento de naturalizar una sola forma de expresión escrita. No se pueden naturalizar los géneros, pues la filosofía es una constante toma de decisión sobre qué género usar, es decir, inventar en la expresión de ideas.

Ahora bien, a esta altura la siguiente pregunta se presenta como la directriz de la primera parte de mi exposición que será sobre un autor en particular, con el que he intentado conversar: ¿qué es eso que acá denomino un «estilo filosófico»? Al adentrarnos en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila queremos ir desarrollando esta pregunta hasta lograr una breve aproximación a su respuesta. Lo importante será, en todo caso, plantearla suficientemente bien, partiendo de la idea de que el pensamiento de Gómez Dávila es indisociable de su búsqueda de un estilo de escritura propio.

1.2. De lo peligroso brota lo peligroso

Una profunda libertad de expresión y una soledad y retraimiento del mundo conscientes se conjugaron en Nicolás Gómez Dávila para hacer de él un hombre que no pudo serlo sin llegar a ser un pensador y un escritor. Esta soledad y retraimiento se manifiestan en que no estuvo limitado nunca por ningún condicionamiento ideológico ni profesional externo. Él es un ejemplo preciso de aquellos filósofos formados fuera de las academias de los que hablaba más arriba. Con base en esa circunstancia construyó su obra como le pareció y dijo siempre lo que interpretó de su lectura del mundo sin concesiones, sin paliativos y sin atenuantes. Lo que caracteriza principalmente su obra es una ley que él mismo se impuso y nadie más hubiera podido, a saber: pensar de manera intempestiva con elegancia.

Esta ley, esta forma de constreñirse que quizás sea un efecto de la interpretación de dicha lectura del mundo, se advierte en el carácter punzante pero a la vez refinado de sus pensamientos escritos que por lo general tuvieron forma de *escolios*. No obstante, éste no fue el género definitivo de su pensamiento, es decir, el género monumental por medio del cual llegó a

expresarse en el cenit de su lucidez. Pues así como usó el *escolio* también se valió de otros géneros como el *centón*, una forma de comentario a obras de otros escritores que Gómez Dávila usó incluso antes del *escolio* para esbozar, organizar y dirigir sus ideas. Con esto logró darles un terreno sólido y afincarse en el contexto del pensamiento¹¹.

Asimismo los ensayos que escribió y las notas que lo ponen en escena como escritor le sirvieron para aterrizar sus pensamientos; pero sobre todo el centón lo utilizó para explorar su interior y afincar sus ideas allí. A partir de *Textos I* su experiencia del mundo, es decir, su lectura del mismo, guiaría esas ideas hacia otro género, hacia la forma de frases cortas y toques cromáticos, la ya mencionada composición *pointilliste*.

Sin embargo, si *Escolios a un texto implícito* no es la obra principal en términos de maduración y organización de su pensamiento *Textos I* tampoco lo es. En realidad considero que Gómez Dávila no tiene una obra principal, idea que está sujeta a discusión y se opone a las interpretaciones de lectores gomezdavilianos sobre los que hablaré más adelante. Lo que me interesa

¹¹*Escolio* en el sentido de género literario usado en forma de comentario, de tradición escolástica, que «tiene la intención de esclarecer un texto (...) que en la Edad Media tenía un nombre propio: los diálogos de Platón o un fragmento de la metafísica de Aristóteles, por ejemplo, mediante la escritura de anotaciones en los márgenes o en las interlíneas del manuscrito; produciendo de esta manera otro texto (...)». Goenaga, Francia Elena. «Anotar es comprender», en *Lenguajes de la política y política del Lenguaje* (Goenaga, F; Holgín, H.; Paez, C, Comp.), Editorial Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, 2007 v.1, p. 146. Gómez Dávila usa este género para abarcar todo el pensamiento occidental desde los antiguos griegos pasando por la época medieval hasta llegar al pensamiento contemporáneo.

Por otra parte, la palabra *cento* significa, «de acuerdo con la definición que dan de ella los glosarios antiguos, ‘vestido hecho con muchas pieles’, ‘vestido hecho de retales’ (...)». [Cfr. Ausonio Décimo Magno. «Centón Nupcial», en *Obras*, trad. Antonio Alvar Esquerria, Editorial Gredos, Madrid, 1990, vol. II, p. 41.] En tanto obra literaria se trata, pues, de una composición a partir frases o fragmentos ajenos usualmente en verso. No obstante, como mostraré en la quinta parte de este capítulo, no sólo ha sido compuesto en forma de verso y en la antigüedad tuvo un gran sentido filosófico.

examinar aquí, a través de la consideración de su estilo y de sus géneros, en especial el de *Textos I*, es que como pensador y como escritor, Gómez Dávila conoce el valor de las palabras y lo asimila al valor de la vida misma, pues la suya transcurre casi toda en medio de experimentos de escritura que lo ponen en conversación con otros pensadores y sus obras. El lenguaje no es sólo *un* medio sino *el* medio de la realización de la existencia humana, es el desarrollo de la vida del hombre que existe con miras a la expresión de algo más allá de su condición orgánica pero que parte de esa condición; las palabras no son concebidas por Gómez Dávila como meros signos proposicionales que reemplacen una idea de forma convencional, sino que «sólo ellas completan todo»¹².

Entonces, ¿se trata de juzgar su vida a partir de sus escritos y de la forma que les dio? En efecto. Ya tenemos indicios de que su pensamiento es una expresión de cierta clase de reacción apoyada en un tradicionalismo de corte decimonónico. Antes de continuar examinando como se da esa relación entre su escritura y vida me parece útil señalar en este punto señalar algunos de los rasgos de la reacción tal como tiene lugar en el pensamiento de Gómez Dávila.

1.2.1 Pensamiento reaccionario

Uno de los aspectos más exaltados de su obra ha sido su profunda y mordaz crítica a las ideas modernas de libertad y progreso, las cuales para Gómez Dávila han sido en realidad fuentes de la decadencia humana. Para él la historia no es ni necesidad ni libertad como estos son entendidos en la Modernidad. No se desarrolla como un proceso dialéctico único y autónomo que prolonga en dialéctica vital la dialéctica de la naturaleza inanimada, sino como una

¹² **NE-I**, p. 47 (Ver tabla de abreviaturas).

pluralidad de procesos tan numerosos como los actos libres y ligados a la diversidad de su condición concreta. Si el progresista, es decir, el hombre que aprueba y acata todas las conclusiones de la filosofía moderna, se vuelve hacia el futuro como el conservador hacia el pasado,

el reaccionario no busca ni en la historia de ayer ni en la de mañana el paradigma de sus aspiraciones. Ni aclama lo que debe traer la próxima aurora ni se acuesta sobre las últimas sombras de la noche. Su morada se alza en el espacio luminoso donde las esencias le interpelan con su presencia inmortal. El reaccionario escapa a la esclavitud de la historia porque persigue en la jungla humana huellas de pasos divinos. Hombres y hechos son, así, la carne servil y mortal animada por moliciones venidas de fuera. Ser reaccionario, en síntesis, es saber que no descubrimos sino lo que creemos inventar. Es admitir que nuestra imaginación no crea, sólo desnuda los cuerpos tiernos. Es no abrazar causas ni defender fines determinados, sino someter nuestra voluntad a la necesidad que no asfixia, abrir nuestra libertad a la exigencia que no constriñe¹³.

La esencia de esa caracterización de reaccionario que da Gómez Dávila se halla en que hay muchas razones para la reacción. Al reaccionario le causa alergia todo lo moderno; la suya es una reacción contra la revolución que la ideología moderna

ha introducido al tiempo que conserva lo que ésta no ha deshecho aún del orden natural e histórico de la civilización cristiana y cuida con mimo las tradiciones que vienen de ésta. Reacción, conservación y tradición se reúnen en un surco que es el de la Iglesia católica y la civilización que fecundó¹⁴.

¹³Nicolás Gómez Dávila. «El reaccionario auténtico», en *Revista de la Universidad de Antioquia* (Medellín), n.º 240 (1995), p. 33.

¹⁴Ayuso Miguel. «Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila», en *Verbo*, núm. 459-460 (2007), p. 813.

La vena de esa reacción, entonces es religiosa. En efecto, todo el pensamiento de Gómez Dávila

se inspira en un catolicismo de cuño medieval que pervive hasta en la nostalgia teocrática del siglo XIX. El siglo XIX fue, por lo demás, el “siglo predilecto” del autor colombiano, pues, según él, “nos enseñó a ver los demás siglos”; hasta él se prolongó, en su opinión, el “otoño de la Edad Media”, pese a que ya con el siglo XVIII muere la civilización, prefigurando el “invierno de Occidente” [...] El ideal del reaccionario colombiano, quien se tuvo a sí mismo, no por intelectual moderno inconforme, sino por “campesino medieval indignado”, fue “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”. La democracia fue sin duda lo peor de esa hecatombe, porque acabó con todo lo significativo en la vieja sociedad y lo sustituyó indignamente: el dios católico se vio sustituido por la creencia en la soberanía de la voluntad humana, los valores absolutos en los que refulgía lo divino se sumieron en relativismo subjetivista, en lugar de la sublime constancia de lo ajeno al cambio se impuso el desasosiego del progreso¹⁵.

¿Pero sólo plantear una reflexión sobre estos asuntos es lo que confiere originalidad a las ideas de Gómez Dávila? Quizá una parte de su originalidad resida en la postura que toma ante estos problemas. Dicha postura deberá ser estudiada, sin duda. Lo que en principio me interesa resaltar es otra cosa y con esto vuelvo a la relación entre vida y escritura.

Los temas de Gómez Dávila son los estereotipos del pensamiento occidental a lo largo de toda su historia, por lo menos como convencionalmente empezamos a estudiarla. Así que no está hablando de cosas nuevas y él lo sabe. Pero sin el ensayo que realiza para conseguir un estilo propio a partir de estos temas y los

¹⁵Gutiérrez, Carlos B. « La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila », en *Ideas y valores*, número 136, abril de 2008. Universidad Nacional de Colombia. P. 118.

géneros que utiliza y reconfigura a su acomodo no es posible entender la originalidad de su pensamiento. Si le creemos a Kant aquellos son temas a los que el intelecto humano no puede renunciar –Dios, el mundo, el hombre, etc.-, y por eso debe tratar con ellos de alguna manera, así sea despreciándolos o tratándolos con ironía¹⁶.

Muchos textos que leyó en su amplísima biblioteca¹⁷ incitaron a Gómez Dávila a criticar toda la modernidad en sus facetas morales, teológicas, políticas y artísticas. Pero del mismo modo su crítica ya ha sido admirada y ha contribuido a la expresión de nuevas perspectivas alternas del mundo en las que se sospecha de la técnica y del progreso¹⁸. No es descabellado pensar que la reacción de Gómez Dávila servirá de faro a individuos de algunas generaciones sucesivas que quieren encontrar su propio camino a través del habitual conflicto entre autoconservación y el sometimiento a la historia sin que eso conlleve a un final abrupto en este mundo de ideales de masas.

¹⁶ En el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant dice: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana”. (A VIII).

¹⁷ Vale la pena anotar aquí que el catálogo de la biblioteca de Gómez Dávila ya se encuentra digitalizado. Le agradezco al profesor Michaël Rabier, de la Universidad de París, haberme entregado el archivo. En todo caso, ya se puede encontrar en línea en la *Biblioteca de los Filósofos*, de la Escuela Superior de Pisa, En el siguiente enlace: <http://picus.sns.it/index.php?page=Filosofo&id=313&lang=es>

¹⁸ Franco Volpi señala la explosión de interés en Europa por la obra de Gómez Dávila. «Un impulso importante vino del escritor Botho Strauss, cuya crítica del mundo actual deja vislumbrar claramente la lectura de los *Escolios*. Luego el escritor Martin Mosebach publicó en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* una sugestiva narración de sus visitas a Gómez Dávila. También Ernst Jünger, quien admiraba su obra, la define en una carta inédita de enero 12 de 1994 ‘una mina para los amantes del conservatismo’». Volpi, F. *El solitario de Dios*, Villegas Editores, Bogotá, 2005. P. 81.

Gómez Dávila no fue amigo de ninguna forma de remedio político o ideología de masas y sin embargo pensó y escribió de manera jovial en la mayoría de los casos. En ningún momento idealizó la naturaleza humana ni creyó en la capacidad de progreso infinito de ésta, nociones que de diversa manera han constituido el fundamento de los modernos socialismo e imperialismo.

Todo eso está por pensarse y por ponerse a prueba en el transcurso de la interpretación de su obra que empieza de manera sistemática en el contexto de las academias. Lo principal, por ahora, es que se tome en serio su preocupación por el estilo y su uso de ciertos géneros de escritura. Todo lo que se diga de él, de sus posiciones y del tejido de su pensamiento es lo que pueda extraerse de sus escritos y de la forma que tienen. Gómez Dávila fue un escritor peculiar entre otras cosas por el carácter sosegado y armonioso de su vida. Todos los impulsos que se pueden percibir en su obra son de lo que fue una existencia inmersa en libros, lo que ocasionó la gran reacción que lo hacía afirmarse en el mundo a su manera.

Lo anterior no quiere decir que se considerara a sí mismo como un héroe asceta o rebelde, pues se ve con claridad que tenía un espíritu irónico el cuál además era un espíritu preocupado por pensar acerca de su circunstancia histórica así fuera al margen de ella. De su personalidad hay que decir que no tenía ninguna pretensión de despertar simpatía moral por su humilde condición de espectador del teatro del mundo, en el que no actuaba de pensador, sino, como vimos más arriba, de campesino indignado.

En esa medida nunca deseó ser un evangelista, un líder ni mucho menos un cabecilla¹⁹. Aunque sí quería ser leído, pues nos consta que escribió y sabemos que organizó las publicaciones de sus libros, no deseaba que el lector tuviera de él una imagen esculpida. De ahí la forma fragmentaria e intempestiva de gran parte de su obra, toda la cual se reviste un gran carácter metafórico. La tensión entre representación tácita y significación directa, entre escultor y escultura, entre obra y espectador, es lo que le da un carácter, si no unidad, a la obra de Gómez Dávila como si fuera una novela experimental en la que él es el personaje principal.

De ese modo para confrontar las ideas de Gómez Dávila uno debe apreciar la manera en la que escribe; debe seguirlo por la senda que recorrió como escoliasta, como ensayista y como comentarista reaccionario, es decir como escritor y crítico. La escritura es el medio por el cual Gómez Dávila pretende ser un instrumentista intérprete y un compositor al mismo tiempo, y por la que muchos lo consideremos un filósofo cuya mente hacía las veces de laboratorio interior en el que testeaba y maleaba sustancias de alto contenido tóxico, es decir temas especialmente virulentos.

En esta clase de experimentos, recordando a Sloterdijk, reside la grandeza de un pensador, pues ésta tiene relación directa con la peligrosidad y las materias temáticas que son procesadas. «De lo inofensivo sólo brota lo inofensivo, de lo peligroso brota el pensamiento, y cuando el pensamiento encuentra el punto

¹⁹Esto lo sugiere Till Kinzel, que defiende la idea de que Gómez Dávila toma partido en lo que considera una pelea artística entre la antigüedad y la modernidad. Su posición sería la de un guerrillero de la literatura y de la escritura, que al escribir en estilo breve y elíptico desarrolla una estética de la resistencia contra el mundo moderno como tal. Cfr. Kinzel, Till. «Ein kolumbianischer guerillero der Literatur: Nicolás Gómez Dávilas Ästhetik des widerstands», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift* No.54/1 (2004).

exacto de la forma, surge el momento artístico. El autor que nos es útil es el autor que se contamina él mismo con las materias con las que trabaja»²⁰.

En el caso de Gómez Dávila lo tóxico es el establecimiento moderno –la época en la que vive- y sus fundamentos filosóficos, todo lo cual lo encuentra repulsivo. Sin embargo, no puede renunciar a pensar sobre esto a pesar de que su lucidez reaccionaria sea estéril; de ahí que el resultado sean sus textos reaccionarios, los cuales «no son más que estelas conminatorias entre escombros»²¹.

1.3 Facetas estilísticas

La idea fundamental será, entonces, que vida y lenguaje se entrelazan en el pensamiento de Gómez Dávila. Lo que subyace a toda su reacción ante un mundo que él estima vano y con un sentido ambiguo por cuenta de las ideas modernas es que la vida debe ser el lenguaje que se use para inventarla, un lenguaje que en su caso era sobre todo metafórico y de múltiples tonos –en ocasiones jovial, en ocasiones tenue, en ocasiones pálido-. En esa medida la vida misma era para Gómez Dávila una forma inventada. Sus escritos en forma de escolios suscitan la impresión de lo improvisado; son asimétricos, discontinuos, concéntricos sin que pueda percibirse un centro evidente, el texto implícito del que son comentarios.

Esos escolios son producto de un espíritu seguro de sí mismo y de una personalidad divergente. Deben leerse como súbitos chispazos e iluminaciones, configuraciones que brindan al lector fugaces placeres y manifiestan los que el

²⁰ Sloterdijk, Peter. *Experimentos con uno mismo*, trad. Germán Cano. Pretextos editorial, Valencia, 2003, p. 146.

²¹ **T-I**, p. 56.

autor experimentaba creando tales configuraciones. Esta instancia de su estilo consiste, en gran medida, en un conjunto elaborado y a menudo brillante de instantáneas mentales.

Se ha hablado de una voluntad de evolución poética hacia los escolios, la cual da lugar a un cambio que no se debe a una fluctuación aleatoria sino a una tendencia manifiesta en las últimas obras de Gómez Dávila. Óscar Torres Duque en su ensayo *La Pasión del Anacronismo*, dice que de *Notas*, la primera obra de Gómez Dávila, a los *Escolios* se da esa tendencia y que a falta de un pensamiento sólido y persistente lo que brilla es «una pura voluntad estética, un no proyectar la idea hacia ninguna parte sino afirmarla en su rotunda belleza. Faltan el diálogo y la conciencia culturales de Occidente que caracterizarán sus *Escolios*»²², los cuales no resultan ser más que *poesías espontaneas*.

Otras interpretaciones van por la misma línea de exaltación del escolio como género fundamental aunque se centran más en las implicaciones doctrinales del pensamiento gomezdaviliano que en el carácter poético; en esa medida arriesgan una mirada más sistemática de su escritura. La de Silvia Lavina²³ da muestras de esto, al tratar de identificar en la escritura de Gómez Dávila a partir de sus escolios su *idiosincrasia antimoderna reaccionaria*.

Si bien para Lavina en muchos escolios se puede inferir el rechazo a la posibilidad de encasillar de forma esquemática el pensamiento que expresan en el ejercicio de construirlos hay una regla que se repite, un patrón que le da cierto rasgo característico al conjunto de los escolios; tal es el de la brevedad

²²Torres, Duque, Óscar. «La Pasión del anacronismo», en *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, Número 40. Volumen XXXII, 1997. P. 6.

²³Cf. Lavina, Silvia. «La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila», (trad. Tommaso Menegazzi) en *Eikasia Revista de Filosofía*, julio de 2012, pp. 263-275.

con nitidez. A pesar de que el carácter discontinuo de los escolios disemine significado y pueda así ser considerado como una invitación al pluralismo de interpretaciones en continua renovación, Lavina considera que en Gómez Dávila puede hablarse de un *sistema en aforismos*²⁴ que tiene como piedra de toque una *teoría reaccionaria*. Según esa lectura dicha teoría parte de un imaginario que el autor nunca menciona en concreto y que proporciona las bases de una crítica a lo establecido por la modernidad y toda su ingeniería filosófica. Dicho imaginario no es otro que el texto implícito que

no debe ser pensado como un *focus imaginarius* concreto e identificable al cual todos los fragmentos del colombiano aludirían, sino como el texto que nunca podría ser escrito, la teoría que nunca podría ser formulada, porque a esas operaciones subyace necesariamente la convicción de la validez de la categoría de la *totalidad*, a la cual el autor de los *Escolios* contrapone la del *fragmento* y del *instante*²⁵.

Por mi parte, considero que la verdadera voluntad es experimental. De ahí la organización de la obra en tres etapas, con la cual intento sugerir que la transformación que espera Gómez Dávila de su obra no obedeció ni a un interés evolutivo ni a un interés progresivo. Asimismo hay que tener en cuenta que, como lo anticipé, Gómez Dávila usó géneros diferentes al escolio y esto es muy importante para hacernos una imagen de su obra como experimento.

Gómez Dávila usó su libertad con las letras en la búsqueda de opciones de expresión por el mero placer conjugado con la necesidad de expresar algo. Por eso buscó otros géneros que se adaptaran a las funciones conceptuales que buscaba pero que no eran una sola en el desarrollo de su obra. Sobre la forma

²⁴Ibid. Esta expresión la toma Lavina de Karl Löwit, quien la utiliza para referirse al pensamiento de Nietzsche.

²⁵Ibid. p. 5.

general de ésta, considero que se divide en tres etapas o instancias en cuanto a la forma de su escritura, las cuales se delimitan únicamente con criterios estilísticos. Se trata de instancias de su interminable búsqueda de formas de expresión que en el esolio sólo encuentran su forma más extensa.

Teniendo esto en cuenta la división que le doy a la obra es la siguiente:

-En primer lugar está la etapa que reúne las obras *Notas I* y *Textos I*, etapa en la que se experimenta con dos estilos diferentes.

-En segundo lugar está la etapa de los escolios.

-En tercer lugar está la etapa de los tratados, en la que están *De Iure* y *El Reaccionario Auténtico*.

A lo largo de todo este trabajo diré algunas cosas sobre la primera etapa de las que he mencionado, haciendo énfasis en *Textos I* y la consideración que allí se hace de la condición humana a partir de la tensión entre la inmanencia y la trascendencia en el hombre, aspecto fundamental del pensamiento de Gómez Dávila.

Empero, quiero dejar en claro que esto es sólo un primer acercamiento académico al pensamiento de don Nicolás que tiene el propósito de dejar abiertos múltiples caminos y múltiples interrogantes para entrar en su obra, que merece tratamientos mucho más amplios. Todo lo anterior atendiendo a algo que él mismo nos dice: «Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición pointilliste»²⁶; «filosofía “pontilliste”»: se pide al lector que

²⁶ETI-I, p. 15.

gentilmente haga la fusión de los tonos puros»²⁷. Él nos pone los puntos sobre un lienzo para que los unamos, descubramos el dibujo que tiene en su mente y, finalmente, le demos el color que queramos. Siendo la única condición no colorearlo ni de negro ni de blanco, podemos darle a ese dibujo los matices que más nos gusten.

1.3.1. Primera etapa

La primera etapa, es la de aterrizaje en el ámbito de la experimentación. Ésta empieza con su primer libro publicado en 1954, *Notas I*, en el que se encuentran muchas anotaciones sobre sus lecturas a lo largo varios años²⁸. Estoy de acuerdo con Franco Volpi en que se trata de una obra particular: «un texto experimental, compuesto por apuntes, máximas, observaciones, frases juicios»²⁹; sin embargo, no suscribo la idea de Volpi de que sea un ejercicio preparatorio de los *Escolios* y que como tal, se hubiera escrito para ser olvidado. Al menos no en relación con la voluntad de experimentación que ya mencioné.

Volpi sostiene que la prueba de ese olvido es que dicha obra introductoria «quedó fuera del comercio, no fue reeditada y el segundo tomo previsto no vio la luz Jamás»³⁰. No obstante, en lo que se refiere al estilo de Gómez Dávila no puede desconocerse que aunque no hubo segunda parte, lo contenido allí intentó plasmarlo de otra manera en los *Escolios*. Por eso nunca olvidó lo que este primer experimento trajo consigo y queda claro porque su obra más

²⁷ N, p. 332.

²⁸ Cfr. Goenaga, Francia Elena. «Anotar es comprender», en *Lenguajes de la política y política del Lenguaje* (Goenaga, F; Holgín, H.; Paez, C, Comp.), Editorial Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, 2007, p.151.

²⁹ Volpi, Op. Cit., p. 22.

³⁰ *Ibidem*.

extensa es deudora de las intuiciones y los presentimientos que Gómez Dávila tuvo con *Notas I* como el mismo Volpi lo dice y como es aceptado por otros lectores de Gómez Dávila³¹.

En ésta obra unos asuntos lo interpelan y es allí donde Gómez tiene la oportunidad de atraparlos al vuelo con la punta de su lápiz. Lo que le queda de esto es la necesidad y el placer de seguir siendo interpelado. *Notas* no son pensamientos-oruga que han abandonado las cubiertas del huevo y empiezan a nutrirse por sí mismas, pero aún no han adquirido la forma y la organización propia de los adultos de su especie que serán los *Escolios*. Estos tampoco son pensamientos que se afirman como ideales metafísicos, concepciones estéticas, caracterizaciones de la condición humana, imágenes concretas de la vida o posiciones monumentales ante el ser, manifestaciones de la verdadera fractura teológica del pensamiento de Gómez Dávila en contraste con lo que escribió antes.

Al tratar unos temas que hacen parte del repertorio clásico de problemas de la tradición occidental se supondría que en Gómez Dávila, como en cualquier otro pensador y escritor, se da una instancia evolutiva de esas ideas y que su propia obra es una versión a escala de la evolución que van tomando las ideas en la historia de la humanidad; como si pensar fuera siempre una actividad progresiva que conduce a una realización definitiva y en cada pensador tomara forma una gran Razón que va llegando a su meta irrenunciable.

Estoy de acuerdo con que una cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo³². Pero aún más, considero que una cosa se hace toda ella real en

³¹ Sólo por mencionar alguno cfr. Hoyos, Guillermo. «Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico», en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV 734 noviembre-diciembre (2008), pp. 1085-1100.

su devenir y de ningún modo su esencia puede ser lo que ella resulta al final. La obra de Gómez Dávila me parece un ejemplo de esto; no es un caso tipo de evolución intelectual. Gómez determina que la naturaleza de su obra no es realizarla con miras a un fin específico sino sólo seguir su voluntad de experimentar. Así que el sentido de «desarrollo» en este caso debe entenderse de otro modo.

Luego de *Notas I* compone *Textos I*. Con esta obra se cierra la que considero la primera faceta de toda su obra, que dividí según un criterio estilístico. En esta obra Gómez compila una serie de ensayos por medio de los cuales pretende trazar un esquema que ordene, con «la menor arbitrariedad posible, algunos temas dispersos, y ajenos»³³.

Se puede rastrear fácilmente en su obra la aversión que tiene hacia los esquemas artificiales que muy poco o nada permiten plantear de manera adecuada los problemas que aquejan a la humanidad. Vale la pena decir aquí que a Gómez Dávila le interesaban más las preguntas que las soluciones, pues no éstas sino aquellas eran el verdadero campo del pensar, la verdadera razón para escribir. Esto está en consonancia con su interés constante de experimentar formas de escritura. Por eso más que un sistema le interesaba crear nuevas formas de interrogar.

Su interés no era académico ni explicativo y tampoco buscaba horizontes de comprensión; más que ésta, la razón última de existir es «el deseo de comprender»³⁴, que se mantiene vivo escribiendo, optando por posibles vías de

³² Cf. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económico, México, 1966, p. 8.

³³ **T-I**, p. 55.

³⁴ **N**, p. 16.

comprensión aunque nunca lleguemos a comprender por completo. De ahí el interés de pensar la escritura y las formas de llevarla a cabo según la disposición que se tenga para ella.

Suelo pensar que no hay sino dos maneras tolerables de escribir: una manera lenta y minuciosa, una corta y elíptica.

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 más bien nos posea. Aquí convienen la lentitud y la clama; 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 Péguy o Proust, así sería posible una gran meditación metafísica.

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 así sino germen, y promesa en sí misma 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 las 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 escribiese³⁵.

Sabemos que Gómez Dávila, por la cantidad de escolios que vendrían luego de esta primera etapa de experimentación, se decantó más por la escritura corta y elíptica. Sin embargo, una muestra de su viva voluntad de experimentación se encuentra en que *Textos I* abordó la primera de las formas de escribir que considera tolerables. Con *Textos I* Gómez Dávila pretende morar más en la

³⁵N, pp. 21-22

idea. La contextualiza y alude a sus orígenes, se detiene en sus penumbras y entre cada una de esas ideas establece nexos.

Notas está guiada por el deseo de comprender y ese deseo traduce la angustia de no vivir por fuera de la inteligencia

Quien se atreve a exponer sus ideas tiene que someterse a la severidad de quien lo escucha, pero el que atribuye importancia a lo que dice no puede contentarse con las solas exigencias del lector común.

Es menester escribir para el lector más difícil y más áspero.

Busquemos una victoria pura y franca sobre el más duro adversario. (...)

Es evidente que nuestro deber consiste en hacer todo lo que podemos, pero es absurdo imaginar que el solo esfuerzo sea un valor, que aspirar sin lograr pueda diferir un fracaso.

Una tal constatación es, en verdad, desoladora, ya que la mayoría de los hombres no somos sino ensayos y meras tentativas.

Nuestra vida es un experimento prometido al desastre. (...)

Quizá indigne tan yerta afirmación del arbitrario e injusto fundamento de toda excelencia; mas si nada refuta nuestra desesperación y si no somos fecundos sino en abortos, ¿qué importan nuestro contentamiento, nuestra vida y sus posibles pretextos?

*La pura lucidez, en cambio, es un valor, y la humildad una virtud*³⁶.

Textos I, en un género diferente, sigue siendo una tentativa de vivir en la inteligencia, perseguir la lucidez. Lo que importa no es llegar a una comprensión plena sino vivir en función de la claridad en el razonamiento, en las expresiones y en el estilo, a pesar de que *nuestra vida sea un experimento prometido al desastre*, pues se escribe y también se vive con la conciencia de que el hombre

³⁶N, p. 14. El subrayado es mío.

es un deseo que fracasa, un anhelo que no se cumple (...) La imposibilidad de cumplimiento no es atributo adventicio de una intacta esencia; la esencia es el anhelo fracasado. La condición del hombre es impotencia. (...) Viviéndose a sí mismo como impotencia radical el hombre se vive a sí mismo en el tiempo, porque el tiempo es la concreta faz de la impotencia, su cuerpo sensual y perceptible³⁷.

No importa que la meta no se alcance. Lo que importa es que a diario reconquistemos nuestra lucidez, como lo necesita nuestro proceso de maduración³⁸. En eso consiste la madurez para Gómez Dávila, es decir, el desarrollo de una obra, el desarrollo de una vida: ensayar para recaer en el error una y otra vez³⁹.

Textos I es un ensayo más que fracasa. De la misma manera, los diez pequeños textos que lo componen. Se trata de una serie de escritos cada uno de los cuales podría ser considerado como un ensayo, pero no tanto en la medida en que “ensayo” se equipara a “tratado”. Son ensayos más en el sentido de la *charla* de la que habla Menandro⁴⁰.

Según éste, a través de la charla⁴¹ se puede dar una determinada forma a un pensamiento completo. No tenemos necesidad de expresarlo mediante alguna ordenación metodológica específica sino como se nos ocurra, encontrando «el

³⁷ **T-I**, p. 24.

³⁸ Cf. **ETI-I**, p. 43.

³⁹ «Nadie puede dudar de que las cosas recaen, un señor se enferma y de golpe un miércoles recae, un lápiz en la mesa recae seguido, las mujeres, ¡cómo recaen! Teóricamente a nada ni a nadie se le ocurriría recaer, pero lo mismo pero lo mismo está sujeto sobre todo porque recae sin conciencia, recae como si nunca antes...»

⁴⁰ El sofista, que vivió a finales del siglo III a.C. en Laodicea del Lico. No debe confundirse el comediógrafo ateniense que vivió en el siglo IV a.C.

⁴¹ Clase de discurso que hace parte de dos géneros de la retórica antigua. Cfr. Menandro. *Dos tratados de retórica epidíctica*, trad. Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Editorial Gredos, Madrid, 1996. Tratado segundo.

momento apropiado de decir cada cosa y darse cuenta de qué conviene decir antes y qué después»⁴². En forma de charla es posible encomiar, vituperar, exhortar, disuadir y expresar estados de ánimo⁴³. Su forma de expresión debe ser «simple, sencilla y sin elaboración»⁴⁴. No exigen ningún orden establecido por regla artística o académica y es preciso que

no sean largas, a no ser que se quiera hacer la declamación sólo por medio de charlas; pues queda bien una justa medida, así como se considera de mal gusto el parlotear y malgastar muchas palabras, ensartando historia con historia, mito con mito y relato con relato⁴⁵.

En *Textos* / Gómez Dávila es consciente de que el escrito mismo traiciona a quien quiere expresar sus pensamientos con absoluta claridad. Por eso, su interés primario es experimentar reflexionando desde su perspectiva, elaborando sus pensamientos según el orden que el mismo les da sin seguir ninguna norma convencional. Cada uno de sus ensayos es una «charla» que intenta disuadir y manifestar estados de ánimo del autor por medio de la formación simple, es decir, sin un gran esquema argumentativo, de sus pensamientos.

El interés es seguir un impulso ordenador de ideas cuya motivación es la coherencia y no realizar una exposición sistemática ni amplia sobre los temas que aborda. La reunión de estos temas le servirá a Gómez Dávila únicamente de apoyo transitorio a partir de un género que el asume llamar *centón reaccionario*.

⁴² Cfr. *Ibid.* p. 183.

⁴³ Cfr. *Ibid.* p.185.

⁴⁴ *Ibid.* p. 186.

⁴⁵ *Ibidem.*

1.3.2. ¿Centón reaccionario?

Teniendo en cuenta, como ya he dicho, que la obra de Gómez Dávila tiene un amplio registros de géneros en función de la búsqueda de un estilo, me parece que *Textos I* es el más admirable de todos. Por eso toda mi exposición está basada principalmente en esta obra. Nuevos interrogantes sobre los matices del pensamiento de Gómez Dávila deben plantearse a partir de *Textos I*, obra que no ha sido tan examinada como los *Escolios* y que resulta muy valiosa por su contenido y, por su puesto, por su forma.

Ha sido dicho innumerables veces que la obra de Gómez Dávila es casi toda ella una inmensa cantidad de escolios. Uno de los propósitos fundamentales de estos es rescatar el lugar común⁴⁶, la vivencia instantánea del hombre en la que no hay un método ni la elegancia de soluciones precisas a los problemas humanos pero sí la manifestación de preguntas insoslayables; «la imposibilidad de encontrar soluciones nos enseña que debemos consagrarnos a ennoblecer los problemas»⁴⁷. La fragmentariedad sirve para esto y para propiciar un desarrollo en el sentido ya mencionado, pues «la madurez consiste en caminar por vías trilladas con paso inconfundible».

De alguna manera la reacción gómezdaviliana se apoya también en eso, en ponerse en guardia ante los conceptos muy elaborados y su postiza simetría, ante «los automatismos de la lógica, la fascinación de las simplificaciones ligeras, la falacia de nuestro anhelo de unidad»⁴⁸. La exaltación del lugar común es la afirmación de ésta como la verdadera fuente de las interrogaciones auténticas de la humanidad.

⁴⁶ La aparición literal del lugar común en **T-I** ocurre justo al principio de la obra, en el segundo ensayo. (P. 18).

⁴⁷ **NE-I**, p. 184.

⁴⁸ **T-I**, p. 55.

Eso lleva a la apertura de nuevas sendas interpretativas del mundo o quizás a adherir a la afirmación de que «no existen hechos, sólo interpretaciones»⁴⁹, es decir, una comprensión perspectivista del mundo. Creo que dicho perspectivismo en medio de un diálogo permanente con la tradición a través de anotaciones críticas tiene raíces propias en *Textos I*.

Esta obra se publicó en 1959 en forma de los 10 apartados mencionados. Estos carecen, a primera vista y según las ediciones que existen, de orden argumental. Tampoco puede decirse que contengan posturas conclusivas del autor, lo cual ha suscitado interpretaciones como la ya mencionada de Óscar Torres, para quien *Textos I* es una «indiscutiblemente un libro poético»⁵⁰ en el cual todavía no hay rigor ni contundencia crítica, rasgos que sí tendrán más adelante los escolios.

Aunque comparto con Torres que se trata de un experimento⁵¹ difiero de su interpretación de que *Textos I* sea una preparación para los escolios. Aún más, considero que en esta obra Gómez sí manifiesta posiciones propias y las desarrolla. Podemos ver esto en la caracterización que da de la obra: «amanuense de siglos, sólo compongo un centón reaccionario»⁵². ¿Por qué escogió escribir un «centón reaccionario» y no empezar de una vez con los escolios? Antes de eso, ¿qué es un «centón reaccionario»? Y antes de eso, ¿qué es un «centón»?

En su interés de reaccionar contra el mundo moderno y dar de la historia una versión inspirada en su tradición, la tradición de corte cristiano católico, que

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de Poder*, citado por Nehamas, Alexander, *La vida como literatura*, trad. Ramón J. García. Fondo de Cultura Económica, México, 2002. P.38.

⁵⁰ Cfr. Torres Duque, Op. cit., p. 4.

⁵¹ Como coincidí con Volpi en su apreciación de *Notas*.

⁵² T-I, p. 55.

defiende filosóficamente unos dogmas y trata de *comprender* la fe, Gómez Dávila rescata un género historiográfico en el mismo sentido en que se usó en la antigüedad. En esta época la historia de la filosofía era parte de la filosofía misma de la misma manera en que, de algún modo, la historia de la medicina era parte de la ciencia médica. Dicho de otro modo, la historia de la filosofía no era considerada como la mera observación de puntos de vista anteriores sino como un acercamiento sistemático de estos.

Un acercamiento sistemático a sus predecesores de ese tipo se encuentra ya en Platón; en mayor escala y con mucha más influencia, en Aristóteles. Palabras como «originalidad» o «innovación» (*kainotomia*) tenían un sentido peyorativo; varias de las escuelas filosóficas de la época tendían a considerarse a sí mismas (o eran consideradas así por otros) como pertenecientes a la tradición de la filosofía griega en general y, de ese modo, se consideraban dependientes de sus maestros en sentido filosófico⁵³.

De ese modo, se recurría a muchos géneros de escritura para mantener viva esa tradición y así llegó a surgir una tradición propia de géneros historiográficos: doxografías, biografías, literatura sobre sectas (*Peri Haireseon*), colecciones de máximas (gnomai), apotegmas, introducciones (Eisagogai) y centones⁵⁴.

En realidad, estos géneros no son fácilmente distinguibles entre sí pero comparten la característica esencial de tratar de preservar la tradición. No podría decirse claramente cuáles son los rasgos que hacen a un centón

⁵³Mansfeld, Jaap. «Sources», en *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*.(K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield comp.), Cambridge University Press.Cambridge, 1999.P. 16. La traducción es mía.

⁵⁴ Cfr. Ibid. p. 17.

diferente de una doxografía; pero puede decirse que como forma literaria, filosófica e historiográfica se trata de un género que surgió luego de Platón y Aristóteles.

Concretamente, el centón es

una colección de citas y de frases que pertenecen algunas veces a un solo autor o a una fuente, aunque más a menudo a varios autores y fuentes que sirven al fin determinado de explicar un tema para cuestionarlo, criticarlo o simplemente exponerlo. En la antigüedad solía usarse como una forma de exégesis o como la continuación de una tradición interpretativa. De esa manera las *laudationes* que reunió Diógenes Laercio en su obra *Vidas* para probar que Epicuro era inmoral son consideradas un centón; asimismo el primer libro de las *Refutación a Todas las Herejías* también puede considerarse un centón. Incluso se puede decir que el texto completo de Diógenes es un centón de otros centones⁵⁵.

La obra de Clemente de Alejandría es un centón incluso por su nombre, pues *stromateis* es la palabra que se usa en griego para «retazos» o «tapices»; los *Stromata* son una recopilación de centones o retazos que aducen y refuerzan argumentos de poetas y escritores de prosa, filósofos y otros, sobre gran cantidad de temas que se enfocan a tratar de la perfección de la vida cristiana.

Al pensar *Textos I* como un centón o recopilación de retazos escritos, Gómez Dávila tiene ya una idea de texto implícito y va perfilando su propia reacción. En toda la obra, a pesar de ser concebida en la idea de recopilación de textos, sólo hay dos menciones a otro autor o posible interlocutor. Se trata de una frase al principio del ensayo 6, que es atribuida Heracleón⁵⁶, cuyas ideas fueron

⁵⁵Ibid. p. 28.La traducción es mía.

⁵⁶ Puede consultarse el texto de Alfredo Abad, de la Universidad Tecnológica de Pereira, a propósito del gnosticismo en el pensamiento de Gómez Dávila. (Abad, Gutiérrez. «Nicolás

consideradas precisamente por Clemente y por Hipólito de Roma, entre otros escritores cristianos, y de una mención del filósofo político Jean Bodin, en el mismo ensayo⁵⁷. Por lo demás no se encuentra ninguna otra cita textual.

Lo que sí se encuentra es la postura de Gómez Dávila ante la democracia, el fracaso como condición ontológica, la importancia de los esquemas filosóficos y la Iglesia Católica como el esquema más perfecto en la historia de la humanidad. Todos estos temas conectados entre sí por un aspecto fundamental que atraviesa toda la obra y que será el tema principal de mi exposición en los siguientes dos capítulos de este trabajo. Dicho tema al que me refiero es la tensión entre inmanencia y trascendencia el cual, según he dicho hasta acá, es un tema que surge en Gómez Dávila como producto de su propia tensión existencial. Sobre esto volveré más adelante.

Lo que hay que decir por ahora es que la existencia de *Textos I*, con su idea implícita de texto implícito marca una diferencia formal dentro del conjunto de la obra de Gómez Dávila; tal es ya el primer indicio de la mencionada faceta perspectivista.

Es cierto que los escolios tienen la característica de ser una meditación sobre el lugar común, que es el lugar de las interpelaciones momentáneas y de la manera fragmentada como la vida transcurre sin que tengamos de hecho en la experiencia un principio de su coherente continuidad. Tal principio sólo se da en el pensamiento y a través de artificios. Así Gómez Dávila nos invita a no desdeñar los problemas que nos presenta nuestra experiencia vital inmediata, los cuales han sido principalmente desdeñados por la filosofía o aquella

Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad», en *Ideas y valores*, número 142, abril de 2010. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 131-140).

⁵⁷ La mención de Heracleón está en la página 55 y de la Bodin en la página 77.

tradición de pensadores que se han envanecido con una pureza y una integridad de pensamiento falsas. Pero esta invitación no proviene de los escolios sino de *Textos I*

En verdad nada más imprudente y necio que el común desdén al lugar común. Sin duda los lugares comunes enuncian proposiciones triviales, pero desdeñarlos como meros tópicos es confundir soluciones insuficientes que proponen con las interrogaciones auténticas que incansablemente reiteran. Los lugares comunes no formulan las verdades de cualquiera, sino los problemas de todos. La sabiduría que la humanidad condensa en sus lugares comunes no es tanto la suma de sus aciertos, como la experiencia de sus inquietudes. Lo que el lugar común nos aporta es la evidencia de un problema, la incansable constancia de una interpelación permanente⁵⁸.

En *Textos I*, concebido sin pretensiones argumentativas pero con un orden, el pensamiento se asume de un modo sistemático aunque precavido. Este falta de índole discursiva, esta forma no argumental determina su positiva particularidad en el conjunto de la obra gómezdaviliana. En *Textos* lo importante no es para Gómez rechazar el sistema absolutamente sino dotarlo de unos preceptos, darle sus propias reglas provisionales. El precepto de este sistema parcial que esboza –a manera de experimento- es no paralizarse a medida que escribe ni paralizar a sus lectores en una complacencia dogmática; lo fundamental será propiciar una creciente perspicacia. Por eso dice justo en la mitad de *Textos I*, forzando las reglas del orden del sistema clásico, lo que usualmente se diría en un prólogo:

Este parcial intento es artificio de un pensamiento reaccionario. Morada pasajera de un huésped obstinado. No inicio catequización alguna ni ofrezco recetarios prácticos. Ambiciono, tan solo, trazar una curva límpida. Tarea ociosa. Lucidez

⁵⁸T-I, p. 38.

estéril. Pero los textos reaccionarios no son más que estelas conminatorias entre escombros⁵⁹.

Esto es una suerte de declaración de sus intenciones con *Textos I* ante el lector, pero no el manifiesto de toda su obra. En la medida en que son experimentos, cada obra tiene su propia justificación y en la medida en que son diferentes cada obra se enfrenta a sí misma con sus propias justificaciones. Asimismo la obra completa de Gómez Dávila es un experimento que se opone a otros; su opción por cierto estilo, en confrontación con otras tradiciones, es lo que le permite embarcarse en discusiones morales y políticas.

Según lo dicho hasta acá es claro que a Gómez Dávila no le interesa lograr un único medio de expresión. Tampoco quiero sugerir que existe cierta indeterminación filosófica en la pluralidad que se desprende de su carácter intempestivo, de su fragmentariedad y de su falta de un aparato argumentativo en *Textos I*. Es cierto que esta pluralidad o *perspectivismo* se sostiene sobre el conjunto de todos sus experimentos escriturales. Pero esta característica no aparece porque su escritura pretenda sustraerse a la interpretación o porque le falte una determinada estructura, forma o significado. En realidad, lo hay aquí es un interés por lograr depurar el estilo, cultivado con el tiempo y con la autocomprensión de sus experiencias vitales. Quizás para distinguirse de la tradición filosófica, lo cual es un tema que también está por examinarse.

Lo cierto es que su vocación no es sólo poética, sino también filosófica en el sentido de escribir pensando en ciertos temas y reflexionando sobre la escritura misma a medida que escribe. Con su forma de escribir Gómez Dávila no pretenden excusarse en el carácter poético para ser menos beligerante. Es cierto que el reaccionario quiere dejar una constancia bella de su disenso pero,

⁵⁹T-I, p. 56.

en todo caso, mostrando su clara vocación política y moral. El escolio como la manifestación de un modo del carácter de su autor; la nota, como otro modo; y así también el centón y el ensayo. Todos inscritos en un trabajo de autoconocimiento, un trabajo de sí en la escritura; la voluntad de experimentación como una liberación de sí mismo en el texto a la que contribuyen un deseo de gozo y el ejercicio de la libertad de jugar con el lenguaje.

**2. LA CONDICIÓN CONCRETA DEL SER HUMANO EN LA
«TOTALIDAD DEL SER INMANENTE»**

¿Qué significa vivir en una época y en un mundo que, en términos generales, han dejado de ser interiormente sensibles a todo lo que era duro, pesado, insoportable, cruel y, en determinadas circunstancias, inevitable? ¿Para qué tenemos escritores si no están dispuestos a formular estas preguntas y a sondear estas inquietudes? Ellos tienen la obligación de explorar las obscenidades, las zonas de penumbra, de desplazar y manipular todas las sustancias explosivas de las que huye la conciencia cotidiana (...) Los autores altamente cualificados hacen y dicen cosas inauditas, difíciles de oír, experimentan con tesis viejas y nuevas en el terreno lógico y estético, ponen a prueba sus tomas de posición, les es propia la tortura y la libertad de forma, dos factores que aparecen indisolublemente unidos, habida cuenta de que la conquista de la libertad en la forma es la mayoría de las veces la otra cara del sufrimiento. Un autor es un laboratorio para piezas más complejas, para ideas poco practicadas. Su interior sirve como espacio experimental en el que se testean y malean materias temáticas especialmente virulentas, entre ellas, sustancias de alto contenido tóxico. Existe una relación directa entre la grandeza de un autor y la peligrosidad de las materias temáticas que procesa y determina.

P. Sloterdijk, *Experimentos con uno mismo*, p. 230

Como ya lo sugerí en el capítulo anterior, la obra de Nicolás Gómez Dávila bien puede catalogarse como una muestra de “pensamiento peligroso” en el sentido que le da Peter Sloterdijk a esa expresión. Según el filósofo alemán, esa clase de pensamiento se caracteriza por no ser inofensivo en absoluto; por el contrario, quien piensa peligrosamente es alguien que experimenta consigo mismo en la medida en que le sigue la pista a esas sustancias peligrosas que llama sus temas y los procesa en su interior –esto es, en su obra, en su vida-, haciendo las veces de filtro para descomponerlos, invertirlos y recomponerlos desde su perspectiva. El trabajo intelectual así entendido es, de suyo, un trabajo arriesgado, pues no es sólo cuestión de asumir esos problemas con buena voluntad sino de poner en juego la vida misma en el peligro que supone interpretarla.

En relación con Gómez Dávila, la peligrosidad de su pensamiento está dada por tres aspectos fundamentales. El primero de ellos ya lo hemos visto en su preocupación por el estilo como forma expresar su vida, es decir, sus ideas. Este aspecto es la primera instancia de esa experimentación consigo mismo a partir de la interpretación del mundo en el que se sitúa como escritor. Asimismo la experimentación comprende utilizar ese estilo que paulatinamente va encontrando en el tratamiento, descomposición y recomposición de la tensión entre la inmanencia y la trascendencia en la condición del hombre en el mundo.

Los 10 ensayos que componen el centón reaccionario están atravesados por esta tensión. He propuesto⁶⁰ que estos eran pensamientos completos que no obedecían a alguna ordenación metodológica específica; no tienen argumentos ampliamente desarrollados sino que son retazos de ideas que Gómez Dávila ubica convenientemente. Esta conveniencia la da un solo criterio a lo largo de

⁶⁰ En las páginas 43 y 44.

toda la obra, a saber: la reflexión sobre la condición inmanente del hombre en el mundo y su anhelo esencial de trascendencia.

Mi interés es reconstruir la intuición básica de Gómez Dávila sobre estos temas. Sin embargo, me parece que, aunque el tema de la inmanencia o el tema de la trascendencia estén tratados con cierta especificidad en el ensayo 8 y en el ensayo 10, respectivamente, dicha reconstrucción no es posible considerando sólo esos ensayos. Por eso me referiré tanto a la inmanencia como a la trascendencia separadamente; pero lo haré conectando diversas partes del centón con los ensayos mencionados.

Ahora bien, he dicho ya que los temas que trata Gómez Dávila pertenecen al acervo tradicional del pensamiento de Occidente por cuanto muchísimos pensadores los han abordado antes de Gómez. Lo que me parece interesante es que la manera en que los aborda manifiesta una tensión latente en su pensamiento y en su propia persona. Esta tensión ya está en sus inicios

Pero llega el día, de luz de invierno, cuando contemplamos nuestra esqueletada desnudez, cuando descubrimos al hombre miserable que somos y medimos la distancia entre la grandeza con que soñábamos y la escueta pobreza de nuestra humanidad. Sólo nos queda aceptarnos o suprimirnos.

¿Suprimirnos? Para un gesto tan excesivo necesitaríamos de una dosis de orgullo que nuestra clara conciencia ya no tolera; necesitaríamos pesar nuestra importancia en balanzas de falsario; cuando la urgencia del dilema se plantea a quien se midió con justicia.

¿Aceptarnos? Bien; pero ¿cómo, de qué manera?

Limpiamente, claro está, sin trampas ni justificaciones mañosas.

Mas ¿nos ha de bastar el abandono a las mil circunstancias cotidianas de nuestras vidas para que envueltos de espeso torpor caminemos hacia nuestra muerte?

¿No existirán ocupaciones subalternas a las que se pueda entregar una inteligencia sana y recta, al reconocer su fracaso? Ciertamente no sabría yo

mofarme del hombre que se somete para no desperdiciarse, pero a tan resignada sabiduría no puedo rendir sino un frío homenaje.

¿Qué hacer, luego, si todo lo que me seduce me huye o me rechaza, si todo lo que me cabría emprender me aburre y me repugna? Y, sin embargo, ¿cómo vivir entregado a la sola tarea de vivir?, ¿cómo transitar por mis días, la frente inclinada sobre el instante, animal que padece, olvidado del cercano invierno y de la pura luz que lo circunda?⁶¹.

La cita anterior nos muestra que desde *Notas* la tensión se manifiesta en su condición individual. Ante ésta Gómez Dávila se revela y toma la vía de la escritura y la búsqueda de un estilo como posibilidad de llegar a quien es. Pero la tensión no se resuelve en ese punto. En *Textos I* tampoco porque debemos recordar que no se está hablando en términos evolutivos.

En *Textos I* se mantiene el problema de aceptar o no aceptar la condición concreta en la que vive el hombre, sólo que es tratado de un modo diferente. Si bien en *Notas* pone de manifiesto su disenso y de su dimisión⁶² a pensar el mundo para transformarlo, en *Textos I* su pensamiento no luce tan henchido de contradicciones como en la primera obra. Esa condición de miseria que para Gómez suponía un dilema existencial personal en *Notas* pasa a un segundo plano en *Textos I*, lo que le permite hacer una indagación existencial ahora de la condición constitutiva del género humano en términos generales.

Los ensayos del centón reaccionario no dejan de ser eso, un ensayo. Pero están ordenados de un modo más didáctico, lo cual no sólo refleja una satisfacción formal de Gómez Dávila con las conclusiones a las que ha llegado sino también una satisfacción del contenido de esas ideas.

⁶¹ N, p. 15.

⁶² Cfr. N, p. 15.

2.1. ¿El hombre se construye y deviene un ser completo sólo en el plano de la inmanencia?

Considero que la anterior pregunta es fundamental en el pensamiento de Gómez Dávila. Para él, a pesar de que la historia fáctica es la dimensión única e imprescindible del ser y por esto una condición inseparable de su esencia, el hombre nace sometido. La esclavitud que determina su existencia es la insatisfacción que le genera su estado concreto en el mundo lo que al mismo tiempo lo lleva a rebelarse. De modo que la condición humana se explica a partir de esa tensión.

Nuestro terrestre aprendizaje es un desposeimiento minucioso. Cada atardecer nos desnuda. Nuestra ambición persigue decrecientes pequeñeces. Vivir no es adquirir sino abdicar.

Todo es reto para que nuestra impotencia se conozca; todo es barrera para que nuestra debilidad se advierta y se admita. Entre nuestra avidez y el fruto que la sacia, una breve distancia extiende un espacio igual al infinito. Nuestro más hondo deseo es nuestra imposibilidad más segura⁶³.

Para Gómez todo parte de la inmanencia, y aunque no da una definición concreta de este término, lo relaciona constantemente con la circunstancia concreta, es decir temporal y espacial, en la que la conciencia del hombre se desarrolla y capta la realidad a su alrededor. Si bien supone que hay una «totalidad de ser inmanente»⁶⁴, ésta no será para Gómez el reducto del hombre en el mundo. En su historia concreta, en la circunstancia que parece serle esencial, el hombre no encuentra sentido.

⁶³ T-I, p. 12.

⁶⁴ T-I, p. 100.

En esa medida, la inmanencia como Gómez la entiende no tiene un sentido positivo, como sí lo tiene en algunas instancias de la tradición filosófica occidental. En ésta se puede encontrar un movimiento del pensamiento o una forma de elaboración a partir de la cual Gómez Dávila recibe esa tradición para luego marcar una diferencia. A continuación mostraré ese movimiento que nos da una suerte de marco teórico de la cuestión. Empezaré por remontarme hasta Platón.

2.1.1. Giros en la consideración filosófica de la inmanencia

Aunque Platón no formula explícitamente el problema de la distinción entre lo inmanente y lo trascendente, sí lo hace de manera implícita al separar el mundo sensible del mundo inteligible⁶⁵. En su pensamiento el mundo sensible es un mundo de la inmanencia, es decir, de la contingencia y de la finitud. Es una copia y por consecuencia una degradación del mundo inteligible que representa el orden superior, inmutable, absoluto e infinito. A partir de Platón «lo trascendente empieza a ser visto como la perfección en oposición a la imperfección de la inmanencia»⁶⁶.

Curiosamente las diferentes formas de interpretación religiosa de occidente - judías y cristianas-, inspiradas en las transformaciones que sufre el pensamiento platónico, invierten el orden de los términos que plantea Platón. Si para éste el mundo de la trascendencia es el modelo y el sol que ilumina el mundo de la

⁶⁵ Para Platón hay cosas que siempre son idénticas a sí mismas y en ningún caso admiten variaciones. Hay otras por el contrario que nunca son iguales a sí mismas y pueden ser de múltiple maneras. Unas constituyen el ámbito de lo inteligible; otras, el de lo sensible. (*Fedón*, 78d y ss. *República* 476 y ss.).

⁶⁶ Billecoq, A. «Inmanence», en *Encyclopedie Philosophique Universelle, II Les Notions Philosophiques*, tomo 1: *Philosophie occidentale: A-L*. Presses Universitaires du France. 3ra. Edición, Paris, 2002, p.1239.

inmanencia -la clave de comprensión de lo que ocurre en el mundo sensible- para los neoplatónicos lo trascendente, aunque fuente reguladora de lo sensible y fundamento del sentido de lo inmanente, es algo a lo que no se puede acceder por medio del entendimiento. Lo trascendente es incognoscible⁶⁷.

El mismo Platón ya se enfrentaba a la cuestión de la incognoscibilidad de lo trascendente. En el *Banquete*, pone en boca de Diótima una explicación en términos negativos sobre el *Eros*.

En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber: aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, que, en primer lugar existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello ni allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente una, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca así el fin^{.68}

El neoplatonismo pasa a afirmar que la verdadera iluminación de la que habla Platón no está más allá; por el contrario, la da el hombre mismo o la tiene en su

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁸ Platón, 211a-b.

interior, le es *inmanente*, así como para los cristianos la acción del Espíritu Santo sobre los hombres será

una acción interior, 'inmanente', que se desarrolla en el corazón de los discípulos, los cuales, después, dan testimonio de Cristo al exterior: Mediante aquella presencia y aquella acción inmanente, se manifiesta y avanza en el mundo el 'trascendente' poder de la verdad de Cristo, que es el Verbo-Verdad y Sabiduría⁶⁹.

La inmanencia nos pone sobre el camino de la trascendencia. Es la misma inmanencia o el carácter inmanente del mundo, el que nos permite vislumbrar la idea platónica. Es, en últimas, ya en términos cristianos, «la imagen de Dios – el hombre- lo que nos permite entender a Dios»⁷⁰.

A partir de esta base, se presentan al menos dos caminos por los cuales optar para pensar el problema en términos filosóficos. O que el conocimiento de lo trascendente traspasa las fronteras del entendimiento humano y que, en esa medida, sólo una experiencia irracional conduce a la trascendencia, o bien que la razón se revela contra ese pseudo-más-allá y trata de desenmascarar el error de las doctrinas de la trascendencia que encuentran su raíz en el pensamiento de Platón⁷¹.

Así llegamos hasta Spinoza. Él advierte la superstición que subyace a la inversión del mundo operada por la filosofía de la trascendencia

⁶⁹ Juan Pablo II, «Creo en el Espíritu Santo» en *Catequesis sobre el Credo* (colección), Ediciones Palabra, 6ta. Edición, Madrid 2003, p. 31.

⁷⁰ Ibid. Billecoq, p.1240.

⁷¹ Hay que anotar que los discursos platónicos y neoplatónicos además de distinguir entre sensible e inteligible de manera ontológica y según sus tipos de cognoscibilidad, desarrollan en estrecha conexión la cuestión del alma y su relación con cada uno de estos ámbitos. Así, en estos pensamientos antiguos se da una simultaneidad de la dimensión ontológica y epistemológica que, como intentaré mostrar, está a la base de la condición existencial que desarrolla Gómez Dávila.

de corte platónico. En efecto, Spinoza desarrolla su sistema como una crítica a esta filosofía de la trascendencia que dirige en dos frentes. De una parte, ataca la teoría clásica que habla de la creación del mundo *ex nihilo* que se debe a un Dios trascendente. Siguiendo esto, reprocha al racionalismo cartesiano que explique el obrar humano en términos del libre arbitrio de la voluntad y no con la naturaleza y su esencia inmanente.

Para Spinoza la naturaleza es infinita, ni se expande ni se disminuye. La *Naturaleza* es sustancia infinita, es decir, la realidad, es decir, Dios. Dios es inmanente *-interior, esencial-* a la naturaleza y cada existencia de ésta está en Dios como en ella. Asimismo a quienes le confieren al hombre un cierto privilegio y trascendencia por encima de la naturaleza –entre ellos Descartes- Spinoza les replica que el hombre no es «un imperio sobre otro imperio»⁷² y además les reprocha que atribuyan

la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana⁷³.

En ese orden de ideas las cosas, las acciones y las ideas se explican únicamente por hecho de que el hombre capta las leyes universales que gobiernan el sistema del mundo. La totalidad se expresa sobre sus elementos constitutivos y los elementos sobre la totalidad constituyente. En este pensamiento no hay lugar para el misterio porque todo se rige racionalmente,

⁷² Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, 1977, III (prefacio), p. 102.

⁷³ *Ibidem*.

incluso Dios, en este sentido comprendemos que llegue a decir que, en realidad «la voluntad de Dios es el asilo de la ignorancia»⁷⁴.

Con Spinoza ciertamente cambia el panorama filosófico con relación al problema. Su inmanentismo es una filosofía que se concentra en expulsar progresivamente fuera de sí las ilusiones sobre las cuales la creencia en la trascendencia ha estado encerrada y cuyas implicaciones afectan la visión filosófica del hombre.

En ocasiones, de una forma explícita y en otras de una forma implícita, los argumentos de Spinoza han llevado a sus sucesores a repensar el concepto de trascendencia. Spinoza marca un hito en el camino a través del cual se ha pensado este asunto. En gran medida, si el problema de Gómez Dávila fue optar por tal o cual referencia ética y ontológica en su consideración de la inmanencia y la trascendencia, esto supuso que debía seguir o no seguir las sendas que las ideas spinozistas y sus posteriores desarrollos fueron marcando.

Con Spinoza el asunto de la inmanencia no se refiere sólo a cuestiones metafísicas y eso es lo que quiero resaltar. Su preocupación por explicar los primeros principios de la realidad está íntimamente ligada con sus preocupaciones éticas. Si bien es menester ampliar la relación que pueda encontrarse entre Spinoza y Gómez Dávila, me parece que el trasfondo del pensamiento de Gómez Dávila es spinozista en ese sentido.

⁷⁴ Ibid. Spinoza, I (apéndice), p. 63.

De la posición que Gómez adopte frente a esa tensión latente entre inmanencia y trascendencia se desprenden unas consecuencias éticas y antropológicas. Esto teniendo en cuenta que en su pensamiento confluyen los referentes premodernos junto con un pensamiento profundamente moderno como el de Spinoza. A partir del fundamento de la realidad, según se entiende desde ese movimiento del pensamiento, Gómez trata de explicar la constitución del hombre y el fundamento de sus acciones.

2.2. El fracaso: la condición originaria del hombre

Desde las primeras páginas de *Textos / el universo* es para Gómez una «ilimitable codicia de vida»⁷⁵. Todo en él

imperializa; y cada existencia singular ambiciona extenderse a la totalidad del ser. El animal más miserable, entregado sin prohibiciones a su fiebre, coparía el espacio y devoraría las estrellas. En los charcos de los caminos hay efímeros organismos que contienen la virtual posesión del cielo⁷⁶.

El hombre como parte de la naturaleza es, entonces, un reflejo o una manifestación de la insaciabilidad constitutiva del universo. Sin embargo, es una manifestación parcial. El hombre no es sólo la suma de apetitos sino que constituye una «realidad más compleja y más rica»⁷⁷. En efecto, la condición del hombre parece ser la de una *bestia acorralada*. Con el propósito de que el ámbito en el que transcurre su vida cobre la más plena inteligibilidad el hombre tiene que liberarse «del asedio de sus bríos, de la voz intrusa de sus hambres»⁷⁸.

⁷⁵ T-I, p. 11.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibid.* p. 12.

⁷⁸ *Ibid.* p. 91.

Lograr así liberarse es lo que Gómez Dávila entiende por tener *una visión justa de la vida*. No obstante, no es esta una forma de libertad relacionada con la capacidad de autonomía, sobre lo cual volveré más adelante. Lo justo es simplemente algo que está más allá de esa condición humana de bríos y apetitos.

En dicha condición hay unos aspectos de la existencia humana que la determinan como una existencia fracasada y que no hacen más que acentuar la tensión entre su contingencia y su anhelo de liberación. Dichos aspectos son, el aburrimiento, el error, el envilecimiento y el pecado. Para Gómez Dávila estos no son estados que nos afecten desde el exterior sino que son constitutivos de nuestra vitalidad.

2.2.1. Cuatro evidencias del fracaso en la existencia humana

Con respecto al primero de esos aspectos, el aburrimiento, Gómez nos dice que

no es compasivo torpor que reconforta, ni cautela que preserva de excesos, sino hambre en medio del hartazgo. Indicio de una conciencia que emerge de sus brumas para sucumbir a inéditas insidias, el aburrimiento labra en el rostro de la bestia los primeros rasgos humanos. El hombre que se aburre asciende a una neutra disponibilidad vital; a la terraza horizontal y lisa, adonde afluyen los sordos rumores que presagian la agresión del destino» labra en el rostro de la bestia los primeros rasgos humanos. El hombre que se aburre asciende a una neutra disponibilidad vital⁷⁹.

Por su parte, el otro aspecto que le sigue al aburrimiento, el error, es el cimiento de la frustración humana;

⁷⁹ Ibid. p. 92.

no es previsión fallida, ni cálculo de efectos colocados donde un manipuleo preciso los delata; el error es composable con todo repertorio de aciertos. Error es el juicio que ningún experimento refuta, y que una experiencia más honda confunde; error es la aserción que ningún raciocinio rebate, y que la madurez del espíritu desmiente. Error es la creencia de ayer que, hoy, nos sofoca de vergüenza⁸⁰.

Con respecto al envilecimiento también lo define de forma negativa

No es suma de descalabros e infortunios, sino término de una progresión de concesiones a las necesidades de la vida. El envilecimiento es desmayo ante las exigencias de principios, y deslealtad con nuestros íntimos propósitos. El envilecimiento es sumisión de nuestros auténticos anhelos a los halagos del botín⁸¹.

Finalmente, se refiere al pecado, que

no es negligencia de recetas eficaces, ni transgresión de prohibiciones éticas. El pecado es pesantez. El pecado es resonancia del agravio que hiera a nuestro más carnal amor. El pecado es desacato de un llamamiento silencioso. El pecado es culpabilidad ante un ignoto tribunal⁸².

Su propia vida adquiere para el hombre, en principio, estas cuatro formas continuamente, en cada momento y en cada acto. Así, Gómez Dávila caracteriza esa existencia como privación, como estigma, como un terreno marcado por ausencias y sombras. «Si el cadáver es huella, breve y deleznable, de una vida proscrita; el aburrimiento, el error, el envilecimiento, y el pecado, son huellas de valores»⁸³.

⁸⁰ Ibid. p. 92-93.

⁸¹ Ibid. p. 93.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ibid. p. 94.

El interés de Gómez Dávila es abonar el terreno para la noción de «valor». No le interesa trazar esta primera aproximación sobre la condición humana y concluir que todo se resuelva en el fracaso. Lo que hay que ver es que estos cuatro aspectos preparan la consideración del valor. No los trata de manera extensa, apenas los menciona y procura determinar sus atributos generales. Esto quizás por el carácter de *huellas* que tienen es decir, por ser las primeras evidencias de una condición existencial en tensión.

2.2.3. Simultaneidad de la conciencia y los objetos

Si nos hallamos en esta situación de temporalidad y espacialidad concreta en la que fracasamos por principio, hay al menos una constatación que no fracasa. Justo antes de pasar al desarrollo de su noción de valor y después de que ha mostrado cuáles son las dimensiones elementales en las que transcurre la vida del hombre Gómez problematiza el asunto negando la utilidad explicativa de la división entre sujeto y objeto. En la condición humana ni el sujeto que fracasa es «aprehensión pura» ni el objeto que anhela, bien sea en términos del conocimiento o en términos de apoderamiento, es «experiencia mostrenca»⁸⁴.

La tensión de la existencia no se va a dar en el ámbito de esta división, porque la conciencia «no es correlativo abstracto del objeto, sino presencia que ama y odia»⁸⁵. En su condición concreta la conciencia del hombre «no es modo subjetivo, sino indisolubilidad de una conciencia y de su mundo. La condición es totalidad dada en simultanea plenitud»⁸⁶. Individualidad no es para Gómez Dávila subjetividad absoluta, sino la relación que se da entre una conciencia encarnada y la experiencia propia de un objeto.

⁸⁴ *Ibídem.*

⁸⁵ *Ibídem.*

⁸⁶ *Ibídem.*

De esa manera el mundo no está tan distante como el hombre cree. La intuición de Gómez Dávila es que la conciencia humana no va tras el mundo para apropiarse de él y darle contenido a su experiencia vacía sino que éste lo transforma. El mundo y cada objeto en él determinan al hombre y su conciencia. Una conciencia impersonal supone fracaso por cuanto deberá concebirse originalmente como un ámbito vacío de experiencias, un espacio en el que deben introducirse elementos constitutivos. Al rebatir la abstracción de la conciencia, es decir, su impersonalidad, Gómez Dávila busca apoyo en un principio que no comporte fracaso para dar una explicación afirmativa del carácter mutable de la condición concreta del hombre. El mito de la conciencia impersonal motiva la suposición de una experiencia uniforme, «viola la evidencia de la condición concreta, y nos limita, así, a la mera postulación de la conciencia como espejo del mundo, y a la investigación de datos presentados en su experiencia única»⁸⁷.

Esto no implica que Gómez Dávila acepte la experiencia concreta del hombre como norma y principio de todas sus empresas. Sin embargo, la liberación, es decir, el abandono de la condición concreta, no puede fundarse en el desconocimiento de ésta. A Gómez Dávila le interesa comprender los hechos mismos y la circunstancia en las que ocurren. Por eso necesita postular unas pautas que le permitan comprender esa condición.

Es así como afirma que toda individualidad temporal que experimenta es persona en un instante y en un sitio. Esa individualidad se entiende en términos de conciencia que está en constante mudanza y como la condición concreta es

⁸⁷ Ibid. p. 95.

condición histórica, «la historia nos salva, tanto del mito de una experiencia única, como de nuestra limitación individual»⁸⁸.

Hay una condición esencial que parece serle inmanente al humano. Sin embargo, su conciencia, por las condiciones de fracaso en las que existe, está constantemente amenazada de quedar encerrada en el mito de la experiencia única y así en su limitación individual. La historia entendida como la organización del tiempo en esquemas es la que permite al hombre la ilusión de escapar a su condición concreta.

Si, en efecto, escapar a toda condición concreta es hazaña imposible; si para ser, es inevitable que siempre seamos alguien, en algún sitio, y en algún instante; nuestra identidad personal, en el tiempo mudable, en el espacio reversible, no se desliza siempre como un viajero intacto e inerte. En repentinas circunstancias, una conmoción geológica sacude la conciencia, altera su relieve, y transmuta sus faunas y sus floras. Crisis climática que la aparición de un objeto desconocido y nuevo no desata; fluir de aguas estancadas que no libera la remoción de un objeto que las obstruye. Bronco trastocamiento de bases que no es catástrofe de objetos. La mudanza repentina afecta a la experiencia misma. Visión nueva de un espectáculo invariado; nuevo modo de ver cosas idénticas. El mismo sol ilumina el mismo espacio, pero su luz no vierte la misma claridad.

Hombre que contempla un universo alterado, conciencia en nueva condición concreta donde aserciones anteriormente opacas se entregan con evidencia. Comprender, en efecto, no es acumular datos, ni ordenarlos en esquemas diversos, sino hallarse en una condición afín a una condición pretérita⁸⁹.

La afinidad con las individualidades o las conciencias que nos precedieron supone que en la historia todas terminen confluyendo. Más que una afinidad, se trata de un paradigma humano de comprensión a través de todo el tiempo que

⁸⁸ Ibid. p. 96.

⁸⁹ Ibid. pp. 96-97.

ha existido. «La condición concreta no es (...) mera condición empírica, conjuntura indiferente de acontecimientos instantáneos, sino participación en una experiencia adonde desemboca la intencionalidad de conciencias distintas»⁹⁰.

Cada conciencia está atada a un objeto particular en una condición determinada, pero todas aportan, de alguna manera, al hecho de que el universo sea una estructura objetiva de experiencias. Aún más, que dicha estructura se base en la condición concreta quiere decir que se funda en la percepción de la que es capaz el hombre. Esta capacidad de los sentidos

no es receptividad pasiva ante la presión de objetos, sino intencionalidad dirigida y enfocada por un valor optado. Sólo hay objetos perceptibles en la luz de un valor. La experiencia es función objetiva de una opción.

Pero si toda experiencia depende sólo de una opción, y si, por otra parte, sólo depende de una condición concreta, la condición concreta es opción. La condición concreta es opción real: fusión de valor y ser⁹¹.

Antes veíamos que para Gómez Dávila que todo en el universo era codicia de vida y una constante lucha de todos los seres por generar sus propios imperios. Ahora vemos nos va llevando desde ese punto hasta una comprensión de la conciencia humana que se apropia más de sus propias fronteras dentro del universo. A pesar de su fracaso esencial la conciencia que Gómez piensa es una que está más interesada en sus límites, más ligada a sus objetos y afectos, a partir de lo cual es que podrá captar más claramente que su vida esté supeditada a una vocación y a un valor particulares.

⁹⁰ Ibid. p. 97.

⁹¹ Ibid. p. 98.

2.3. Vocación de la conciencia y valor de la existencia

A pesar de no ser una receptividad pasiva el hombre no determina de qué manera se libera de su condición concreta. Por eso decía más arriba que la libertad no es autonomía para Gómez Dávila. En efecto, para él hay en la conciencia humana un ser concreto que vive en un estado particular, en condiciones empíricas a través de las cuales alcanza la noción de historia como estructura a la que apuntan todas las conciencias individuales.

El hecho de que *apunten* no está dado porque así lo decidan sino porque el ser se les *revela*. Lo hace en una pluralidad irreductible de opciones o de valores por los cuales ella puede optar.

Allende la pluralidad primera, el ser se distribuye en una ordenación de estratos ontológicos, donde cada estrato es condición última, y donde ninguna reclama el privilegio de realidad primordial. La multiplicidad óptica, sin embargo, es mera diversidad modal, blanco lienzo bordado en concreciones trascendentes; pero los modos son condición irresoluble, y el ser de cada modo es su modo de ser.

Un ser neutro, una materia indiferente y primordial del ser, es ficción ininteligible y vana. La pasividad del ser es opción, y opción su actividad. Todo ser es opción concreta. Ser es hallarse fundado en opción⁹².

La opción es la función del ser, su principio, aquella actividad gracias a la cual el ser adhiere a un valor, que a la vez determina el ser. «Valor y ser son dados, con simultaneidad, en la opción que es el ser concreto»⁹³. Es peculiar que así como nos dijo antes que la conciencia y sus objetos eran dos aspectos indisolubles ahora afirme la estrecha dependencia que hay entre ser y valor la cual será esencial.

⁹² Ibid. p. 98-99.

⁹³ *Ibidem*.

Ahora bien, ¿qué entender en este contexto por «valor»? Este término tiene un uso amplio en el pensamiento de Gómez Dávila y además problemático por las extrañas y arriesgadas síntesis que con él hace. Nunca aclara cómo lo va a usar. Sin embargo, al desarrollarlo sugiere que es un estrato de la realidad, exterior al hombre, por la cual éste debe optar. Por el valor no se opta en un momento previo de deliberación del ser; más que una entidad externa a nuestra operación de optar; el valor es una condición que se da en la existencia concreta de los seres cuya realidad objetiva es desconocida para el que opta.

Gómez Dávila lo pone en estos términos: optar es elegir un valor y cada valor constituye un llamamiento a un ser que debe acudir.

Valor es todo aquello susceptible de opción. (...) La opción no es gesto que un estado de indiferencia preceda, y que una presentación repentina, o una necesidad neutra, solicite. El valor es la razón de la condición ontológica, la razón del comportamiento óntico.

Todo ser es opción concreta, pero la opción que lo funda no es acto arbitrario. El ser no escoge, en un mítico emporio, un valor por el cual opta. El ser concreto es contestación proferida, vocación plasmada⁹⁴.

El valor, es entonces un estado objetivo al que corresponde una voluntad. Sin embargo, ésta no es para Gómez Dávila autosuficiencia pura. Voluntad es la posibilidad de responder a los llamados del ser. Los valores a su vez son la forma que toma el ser para nosotros, seres de existencia contingente y habitantes de la *totalidad inmanente*.

Ir en contra del llamamiento del ser no es causa de la ignorancia sino de la rebeldía del hombre en su afirmación rotunda de la condición concreta en la que

⁹⁴ Ibid. p. 99.

existe. La libertad sí se juega en la aceptación de dos ámbitos diferentes pero que son absolutos; la libertad no es elección indiferente, de ninguna manera, sino libertad de aceptar, es decir asumir el llamado del Ser o rendirse a la condición inmanente.

En la *totalidad del ser inmanente*, la es cual ilusoria porque en la inmanencia no se agota la totalidad, la libertad o voluntad humana hace parte de otras varias libertades que se van escalonando. Dicho escalonamiento va «desde la opción sin libertad, a través de la libertad ante una sola opción (...) hasta la trascendencia de la conciencia humana»⁹⁵.

2.3.1. La vida orgánica como momento de quiebre en la gradación del ser

El hombre es parte de la realidad en la instancia material de los grados del ser. Gómez Dávila no pasa por alto que el ser humano es organismo y que todas las consideraciones que ha hecho hasta acá pasan por situarse en el contexto orgánico del animal hombre. Sin embargo, lo humano también es ruptura con lo estrictamente orgánico. Si bien la vida parte de estructuras biológicas la del hombre en su forma material «es huella, en un contexto definible, de la finalidad transeúnte»⁹⁶.

Así la vida biológica es una instancia de la totalidad que «oscila entre la percepción del organismo primigenio, vertido en circunstancias, nudo a mitad desatado de centrífugos torbellinos, y la conciencia humana, donde la intimidad se compacta en núcleo incomprensible, y se cava en abismo»⁹⁷. La aparición

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibid.* p. 101.

⁹⁷ *Ibid.* p. 102.

de lo humano implica un quiebre con lo orgánico pero al mismo tiempo una afirmación de la vida desde lo orgánico hacia otra ámbito.

Mientras que la materia es un valor contingente de suyo, la vida trata de escapar a esa contingencia y lo logra de alguna manera gracias al desarrollo de la conciencia. La vida empieza a ser comprendida en términos diferentes a los estrictamente orgánicos. Se vuelve para él, en cierta medida, una huida de la pura contingencia deletérea.

La vida salva al ser, es su esperanza porque es un valor en el que se asume la multiplicidad óptica de otro modo. En principio es reflejo del carácter inmanente del ser.

Vida es lo que no sub-siste, sino existe.

Vida es lo que tiende, absorto, ciego, constante, hacia un fin sin meta. La vida es raudo anhelo de finalidad indistinta. La vida no consigue consumarse en ninguno de sus términos; y su finalidad no es un estado postrero, sino su rumbo mismo. Toda estructura biológica es huella, un contexto definible, de la finalidad transeúnte.

Sus pausas adventicias se consolidan en escala evolutiva y los organismos son momentos de la finalidad detenida en una figura transitoria de equilibrio. Pero la finalidad revoca su estabilidad aparente, fluyendo hacia nuevas metas, y el organismo es ámbito donde la finalidad resucita, para agredir nuevas comarcas. Ajustada a los límites donde fracciona, la vida remeda, en circunstancias distintas, su gesto elemental⁹⁸.

Ahora bien, la existencia del hombre marca una división de ese valor. Su vida va más allá porque desea huir de las condiciones elementales en las que se da. Al despreciar su posición en la cadena de grados del ser inmanente pretende

⁹⁸ Ibid. p. 101.

enajenarse tanto en una *exterioridad promisoría* como en una duración que le procura una *unidad redentora*.

La finalidad de la existencia animal no excede el ansia de una prorrogación porfiada, y la propagación misma de la especie se inicia como artificio de ese empeño. El animal es vida que se afana en vivir. El mundo donde mora es, sólo, estructura hostil o favorable a su propósito. En el universo animal no hay objeto carente de referencia a la vida⁹⁹.

Pero el hombre excede la existencia animal porque su libertad no se juega en una sola opción

Conciencia colocada entre valores distintos, el hombre no se pierde en su opción, ni adhiere meramente a ella sin asumir una actitud consciente. Ni la materia es substrato olvidado; ni la vida, existencia pura; ni los valores inéditos, trascendencia cumplida. La actitud consciente, que compara opciones diversas, escinde el ser concreto en valor y ser, engendra las categorías axiológicas, y exige de la razón un comportamiento específico¹⁰⁰.

Así como la vida hace parte de una gradación ella misma tiene grados o modos de ser. El modo de existencia animal se juega de manera exclusiva en la precepción de la materia, en el ser primigenio que es contingente. Por otro lado, en otro nivel, el modo de la conciencia humana se juega tanto en la percepción como en la apropiación de lo exterior. La vida en términos humanos asciende en el orden del ser y se va convirtiendo en un espectro evanescente porque va a terminar saliéndose de sí misma en virtud del anhelo constitutivo de trascendencia sobre el que ahondaré en el siguiente capítulo.

⁹⁹ Ibid. p. 102.

¹⁰⁰ Ibid. p. 103.

Al ser consciente de esta gradación de la vida, otra gradación al interior de la realidad la conciencia humana la entiende ahora como un aislamiento del hombre de la totalidad inmanente. Si en principio es parte de un todo múltiple que no se escinde, al saberse conciencia se siente relegado. De esa manera la conciencia más que aprehender la realidad en un acto de compenetración con ella, la capta para ejercer dominio sobre ella; «(e)spacio y conciencia se afrontan, como bestias enemigas»¹⁰¹.

En todo caso la conciencia así entendida se vuelve para el hombre un ámbito por explorar a medida que ella misma va explorando la realidad. Después de sumirse en la soledad que le depara su condición el hombre advierte sus particularidades en medio de lo que lo rodea.

Imprevisiblemente el hombre es para sí el único ser capaz de optar por aprehenderse, en otras palabras, es el único ser capaz de volverse autoconciencia. Si la vida es su valor, los matices fundamentales que tiene este valor para el hombre son el anhelo de individualidad y la obligación de construirse a sí mismo como un ser especial.

A pesar del fracaso como una impronta original el hombre no perece en la realidad porque en su particularidad puede aspirar a estados más plenos de sentido. Es cierto que su libertad no es autodeterminación pero al vivir como hombre y no como animal se libra de la pasividad a la que éste está condenado. En su vida el hombre es el ser que se asume a sí mismo como enfrentado a una multiplicidad de opciones de la realidad.

¹⁰¹ Ibid. p. 102.

El hombre, entonces, crea, actúa, para aprehender los demás niveles del ser que luego determinará y clasificará en sus propias determinaciones y en sus propias categorías. Es por eso que el estrato material del universo puede agotarse en un sistema de ecuaciones¹⁰². Es así como encuentra los posibles grados de valores que paulatinamente irán otorgando sentido a su propia vida.

2.3.2. La sensualidad, la estructura normativa y la religión: formas de apropiación de la existencia

Teníamos al principio de la exposición de Gómez Dávila que el fracaso es una experiencia originaria que nos da los primeros indicios de nuestra humanidad, pues se concreta en sentimientos de los que no es capaz ningún otro ser o forma de vida. Esos sentimientos empiezan con la constatación del aburrimiento, el envilecimiento, el error y el pecado y continúan con un ascenso. Asimismo, una de las etapas de éste es la ruptura con la vida orgánica, la oscilación entre nuestra capacidad de percibir el mundo materialmente, insertos en circunstancias, y la conciencia humana, ámbito en el cual nos desatamos de nuestra materialidad parcialmente y en el que vamos constatando otros grados de la existencia. A partir de esto, luego de que el hombre se sabe una especie muy particular de vida en la gradación del ser, su propia condición le «delata la fuga de valores sensuales»¹⁰³.

El fracaso y las formas en las que se concreta en nuestra condición concreta – aburrimiento, envilecimiento, error, pecado- son la primera etapa de una sucesión de grados en la existencia humana. En ese mismo orden de ideas en el que he mostrado los niveles ontológicos a los que Gómez alude, viene después la aprehensión o apropiación de la existencia por medio de otros tres

¹⁰² Cfr. Ibid. p. 98.

¹⁰³ Ibid. p. 104.

niveles que le revelan el valor de la existencia o, según mostré más arriba, la existencia como un valor.

El sentido del que el hombre carece ciertamente no se halla en su constatación del fracaso sino en esta apropiación. Me parece que esto se conecta fielmente con el carácter de experimentación que cobra el pensamiento de Gómez Dávila pero que, como dije antes, no se ilustra por medio de alusiones personales en *Textos I*.

Recordemos que para él es necesario no sólo exponer sus ideas sino someterlas a la severidad de sus interlocutores aun a expensas del fracaso al que estamos sometidos. El sólo hecho de que aspiremos a encontrar la plenitud en nuestra existencia no detiene el hecho de que vayamos a fracasar; aún así debemos hacer todo lo que podamos. Por eso él escribe y su vida nunca cesa de ser un ejercicio de escritura *indiferente a la originalidad de sus ideas* y al resultado final de sus reflexiones.

Vivir así puede llegar a ser desolador, pero no para Gómez Dávila, que constantemente hace énfasis en que la única constatación que nos queda es que sólo somos ensayos y tentativas¹⁰⁴. Aquí, en *Textos*, a propósito de la condición humana que yerra una y otra vez nos dice que lo que el hombre debe hacer es apropiarse de lo que le es dado en su condición y según las circunstancias de su existencia inmanente. La mera percepción no le basta para este fin así como saberse constituido por el error y el envilecimiento no hacen sino acrecentar su insatisfacción. De modo que, aunque no podemos abandonar la vida orgánica y nuestra sensibilidad constitutivas desde ellas debemos direccionar nuestra búsqueda de lo que satisfaga nuestra vida. La

¹⁰⁴ Como lo mostré en la página 42.

sensualidad, la esfera normativa y la religión son los tres aspectos a través de los cuales Gómez explica la apropiación que nos conduce a superar la condición inmanente.

En cuanto a la sensualidad, Gómez la entiende como un modo en el que el hombre es afectado por las cosas en su integridad y no son ellas las que se transforman por cuenta de la acción humana. De ese modo las cosas tienen para el hombre un sentido en sí mismas que él debe ir a buscar.

Sensualidad es la significación colmada, la presencia suficiente. Sensualidad es la dureza de la piedra, en la piedra; la fragancia de la flor en la flor; la ascensión de la llama, en la llama (...) Sensualidad es la persona cuyo ser nos basta. Sensualidad es la apropiación que no viola la integridad del objeto; acto para el cual florece la más desnuda carne como una exaltación cristalina¹⁰⁵.

La sensualidad es la evidencia de un ser cuyo sentido propio y autónomo no puede refutar el hombre. El sentido de lo sensual no es transformado por el hombre sino que éste es transformado por aquel. Este nivel es el de lo estético, a partir del cual el hombre asciende a las *esencias del ser*¹⁰⁶.

A partir de la sensualidad se asciende en una escala de valores que direccionan la existencia humana por el camino de su anhelo definitivo. La siguiente etapa son los valores éticos o la esfera normativa. Para Gómez Dávila, la otra forma de apropiarse de la realidad es en el acatamiento de normas que son más legítimas en un sentido objetivo.

¹⁰⁵ Ibid. p. 104.

¹⁰⁶ Cfr. Ibid. p. 105.

Como señalé más arriba, la cuestión de entender de qué modo se organiza la realidad en la que vive el hombre comporta unas implicaciones éticas para Gómez Dávila. Su descripción de la inmanencia de la condición humana supone que hay una estructura normativa a la base del universo, es decir la base ética sobre la que rueda su mecanismo. Actuar éticamente no depende de la voluntad individual de cada conciencia, de la misma manera como el sentido de los objetos no lo da nuestra subjetividad. Por eso en el sometimiento a la normatividad del universo la conciencia se colma¹⁰⁷ aunque no completamente hará falta que descubra la esfera final que es el estrato de los valores religiosos. En efecto, esta esfera es el «límite de nuestra condición terrestre; pórtico de la trascendencia divina»¹⁰⁸.

Es cierto que la condición particular del hombre en el mundo es negativa e impotente; su vida transcurre en una totalidad de actos entretnejidos y mezclados. Sus obras nunca son 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. Sus obras forman conjunciones específicas. El conjunto de las obras del hombre no es así, sistema universal¹⁰⁹.

En la historia que lo salva del mito de la experiencia impersonal confluyen todas las experiencias individuales. Asimismo, éstas se integran a «más anchas vocaciones colectivas»¹¹⁰ que se le aparecen como una gran encarnación. En su condición inmanente al hombre le cuesta pensar en valores que no se encarnen, pues las experiencias que tiene de los valores siempre son concretas. Pero si bien «no es amor de una cualidad eximia, sino amor de una persona concreta. (...), no es una idea pictórica ni una inspiración poética sino

¹⁰⁷ Ibid. p. 105.

¹⁰⁸ Ibid. p. 105.

¹⁰⁹ Ibid. p. 107.

¹¹⁰ Ibid. p. 106.

un cuadro pintado, una configuración verbal »¹¹¹, el valor no se valida en la realidad inmanente.

A pesar de que nuestra existencia ocurra en planos lineales que no se superponen, los valores que la determinan son estados objetivos con los cuales tiene que concordar nuestra libertad o disposición de acatar el llamado del ser. Toda la comprensión que podamos adquirir de nuestra vida, de nuestras decisiones y de lo que hacemos se regirá, según Gómez Dávila por la comprensión del valor religioso que rige a todos los demás en el orden de lo ontológico y en el orden de lo ético. Asimismo no se puede reflexionar sobre ninguna situación concreta mientras no tengamos presente las determinaciones teológicas que la constituyen.

Para Gómez Dávila nuestra condición inmanente se supedita por completo a lo que la trasciende; sólo un contexto que nunca cambia, unívoco y último, los circunscribe a todos.

Una noción de Dios, explícita o tácita, es el contexto final que los ordena. 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 religioso¹¹².

¹¹¹ Ibid. p. 106.

¹¹² Ibid. p. 61.

3. LA TRASCENDENCIA COMO ANHELO

«Todo acto se inscribe en una multitud simultanea 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.

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»

-*Textos I*, p. 61

Leer y examinar las ideas de Nicolás Gómez Dávila supone hacerse una idea de lo que a él lo mueve a reaccionar, el anhelo que rige no un inconformismo revolucionario sino el impulso de usar la historia y la inteligencia como escaleras descartables que conduzcan a la conciencia humana a un estadio de sentido pleno. Tal es la función de la actitud reaccionaria. Quizás un indicio de su motivación, la idea o sentimiento regulador de su pensamiento, sea uno de los fundamentos -o el único- de la búsqueda filosófica en su obra *Textos I*, a saber, la vocación de la conciencia humana ante la totalidad del Ser.

En dicha obra, en efecto, se encuentra una estructura de su pensamiento y algunas pautas sobre sus intenciones reaccionarias a partir de la idea de vocación. Su primera obra *Notas* (1954) supone una transigencia consigo mismo, pues es el acto por medio del cual abre su propia inteligencia al mundo con todo y las contradicciones internas, la carencia de un esquema, las dudas del que se apropia de sus lecturas para pensarlas y repensarlas y la emergencia de una confusa pero evidente voluntad de interpretación de lo que lo rodea. *Textos I* (1959), por otro lado, se publica después de *Notas* con un tono y una forma de reunir las ideas que dan a entender que tal voluntad de interpretación se ha matizado, ahora la expresión cobra una nueva forma en virtud de las necesidades y las circunstancias del autor. Ya he dicho que la manera en que está escrito *Textos I* atestigua que la mente de Gómez reside en los pensamientos por más tiempo, estos son contextualizados y el autor alude a sus orígenes, transita sus recovecos y pretende establecer nexos más claros.

Una de las ideas en las que Gómez mora es la de la inclinación de la conciencia humana a la trascendencia. La existencia de los seres humanos tiene un decurso que el hombre mismo aprehende dentro de su condición concreta; la forma en la que se apropia de su historia, para esquematizarla y comprenderla, es a través de la libertad como materia prima. Sin embargo, para Gómez esa

libertad no ha de entenderse como la humana capacidad de autodeterminación sino como la forma en la que asume la irremediable inclinación de su conciencia a establecerse en *lo que está más allá de sí misma*.

Para la conciencia no es fácil determinar este ámbito. Reviste su vida concreta de misterio y enfrentarse a ella supone una fractura, el rompimiento con su índole inmanente que luego se asumirá como un deseo constitutivo. Para entender esto es necesario mirar cómo llega a Gómez Dávila a la idea de *vocación* de la conciencia humana no como una realización efectiva de ésta sino como un anhelo incesante y determinante de lo que la trasciende.

Ahora bien, para abordar el asunto de la vocación en el marco de la reacción de Gómez Dávila hay que entender en qué consiste lo que llamo su *opción* por la trascendencia. Ya se ha visto que su pensamiento se mueve por entre las consideraciones de la conciencia en su estado concreto, en su condición primigenia y en términos de lo perceptible; es decir, es un pensamiento cuyos mojones son algunos fundamentos filosóficos de la modernidad para fijar los linderos de todo aquello de lo que es capaz el hombre en la realidad en la que vive.

No obstante su reacción es contra la modernidad y su agenda epistemológica, política y estética. A través de imágenes crueles Gómez Dávila la ataca con violencia:

En el mundo contemporáneo las cosas yerguen aún su apariencia intacta, pero el siglo succiona implacablemente su savia. La espesa pulpa de las cosas, de momento en momento, se corrompe, se pudre, se disipa. El hombre se instala

ciegamente en la terrestre solidez de su destino, cuando la sustancia del mundo fluye hoy por una secreta herida hacia la nada¹¹³.

No son estas declaraciones de una impotencia absoluta. Lo que Gómez Dávila tiene en mente es una nueva esperanza de cambio: «los filósofos no pueden ya tanto ocuparse en comprender el mundo como querían, ni menos en transformarlo como predicán, sino en construir abrigos para proteger al hombre de la rara dureza de los tiempos»¹¹⁴.

Vemos que una de las singularidades de la reacción de Gómez Dávila es que, por un lado, es una agresión a la modernidad y por otro es un intento de superar la inflexión de la historia moderna. Este esfuerzo implica, entre otras cosas, que no se agoten sus reflexiones en el ámbito de la condición primigenia de la conciencia humana sino que alcance plenitud en la idea de *trascendencia*.

A partir de la descripción de este estado concreto, en la que se llega a una descripción de la totalidad del ser inmanente, Gómez Dávila se centra en reflexionar sobre la cuestión del deseo particular del que es capaz dicha conciencia en contraste con la condición concreta y aparentemente insuperable por naturaleza, como un rasgo característico del surgimiento de la conciencia. El deseo en ésta no es sólo la satisfacción completa de los impulsos básicos; para Gómez Dávila es el fundamento de una inclinación natural de la conciencia humana a franquear los límites, más allá incluso de su propia capacidad de lenguaje y de comunicación.

La razón le muestra a la conciencia sus potencias dominadoras con respecto a lo que la rodea. Al hacerlo también le muestra que es, de algún modo, superior

¹¹³ E-II, p. 10.

¹¹⁴ N, pp. 182-183.

dentro de la totalidad del ser inmanente por tratarse de un estado psíquico particular; de ahí que la conciencia se sepa, en principio, infranqueable y cada región de dicha totalidad le pertenezca. Sólo cuando se reconoce como una conciencia que ha nacido, se ha desarrollado y morirá empieza a cuestionar sus pretensiones y sus potencias dominadoras, es entonces cuando su propia condición concreta invalida su pretendido dominio sobre el mundo.

Su anhelo de algo que la trascienda, de algo que dure indefinidamente y legitime ese dominio se convierte en lo principal de esa conciencia que para entonces se sabe a sí misma una conciencia que se determina por su fracaso y debe entregarse al deseo de algo que esté por encima de ella más allá de su condición concreta. Esta es la conclusión fundamental de Gómez Dávila y es la que intentaré explicar en esta parte de la exposición con el fin de poder ver con mayor claridad los matices de su reaccionarismo y entender, a partir de esto, qué mantiene y qué desecha de la idea de trascendencia perteneciente a la tradición filosófica moderna occidental.

3.1. Sobre la trascendencia

A lo largo de la historia de ésta tradición el término «trascendencia» ha tenido varias acepciones. Me referiré a algunas que pueden contextualizar el uso de la palabra en la terminología filosófica.

Usualmente se ha referido a la situación de lo que está por encima del mundo, más precisamente del mundo sensible; es decir, de lo que está más allá de las fronteras de lo conocido, de la experiencia, en oposición a la inmanencia. En su sentido más banal «trascendencia» denota un lugar, o el estado de lo que está en ese lugar. El referente de dicho término es desconocido –léase

incognoscible- y está más allá o por encima del mundo; en ese sentido podría considerarse como algo vacío¹¹⁵.

Un significado quizás canónico del término es uno que se deduce de las nociones aristotélicas de *movimiento* y *actividad*. Por un lado, hay actos que Aristóteles llama movimientos y que se entienden como tales porque hay diferencia entre el acto mismo y el resultado del acto¹¹⁶. Por ejemplo, no es lo mismo adelgazar que estar delgado así que el acto de adelgazar será un movimiento, es decir un acto que está inacabado y que no realiza el fin en virtud del cual el movimiento tiene lugar. Por otro lado, hay actos que para Aristóteles son *actividades*, en contraste con los anteriores y son actos en sentido propio, actos completos; en efecto, es lo mismo el acto y el resultado del acto, como en el caso de pensar y haber pensado (o en el caso de «vivir» y «haber vivido»).

Los escolásticos consideraron los actos o acciones de la primera especie como «transeúntes»; la acción de la que se habla en ellos es una *actio transiens*, que sale del «sujeto». Los actos o acciones de la segunda especie son, en cambio, formas de la *actio manens* o *permanens*; se trata de una acción inmanente (*immanens*), porque permanece en el mismo «sujeto» que la ejecuta. Se dice también que la primera acción es «transitiva» y la segunda es «intransitiva»¹¹⁷.

Antes de la Modernidad, era frecuentemente admitido que algo «trascendente», que está fuera del sujeto, era superior a lo «inmanente». La escolástica

¹¹⁵ Cfr. Lavaud, C. «Transcendance», en *Encyclopedie Philosophique Universelle, II Les Notions Philosophiques*, tomo 2: *Philosophie occidentale: M-Z*. Presses Universitaires du France. 3ra. Edición, Paris, 2002, p. 2035.

¹¹⁶ Aristóteles, 1048b.

¹¹⁷ Ferrater Mora, José. «Trascendencia», en *Diccionario de Filosofía*, Tomo 21: *T*, Editorial, 5ta edición, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964. P. 1249.

consideraba a Dios como la realidad objetiva de esa idea de trascendencia siendo él aquello que trasciende lo creado e inclusive siendo él mismo «trascendencia». La razón de este último significado es justamente que se ha entendido «trascendente» en cuanto lo que «está más allá»; de ese modo «trascender» pasó a ser «sobre-salir»; lo que sobre-sale, superior a lo que no «sobre-sale», lo que es «limitado» y está «confinado». Por eso también se ha dicho que el ente es «trascendente» y la Escolástica se refirió a las características de este dominio de la realidad cuando hablaba de las propiedades trascendentales de los seres.

A partir de la modernidad esta forma de entender «trascendente» cambia. En algunos casos Dios deja de ser trascendente al mundo. Spinoza, por ejemplo, considera que Dios es «causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas»¹¹⁸, de modo que se llega a una identificación de Dios con el mundo, tal como es sostenida en todas las formas de panteísmo. Kant, por su parte, tratando de zanjar todos los problemas a los que debía enfrentarse la metafísica de su tiempo, dice en un sentido más epistemológico que hay «principios inmanentes» y «principios trascendentes», y que de estos últimos se debía ocupar la filosofía crítica trascendental para refrenar las ilusiones por medio de las cuales se pretendía ampliar las barreras del entendimiento sin apelación al uso de las categorías dentro del contexto empírico¹¹⁹.

De modo que desde Kant lo trascendente como aquello que está fuera de la subjetividad tiene un sentido negativo y como él no habla más de la metafísica en un sentido científico, es decir en relación con el progreso humano, sólo tendrá sentido hablar de lo trascendente en términos negativos. Esto es lo que llamo el paradigma del pensamiento moderno. A través del camino de la

¹¹⁸ Spinoza, Op. Cit, I (prop. XVIII) p. 29.

¹¹⁹ Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, B352.

investigación de los fenómenos se establecen límites claros a las posibilidades del sujeto que sólo podrá ocuparse de lo que conoce; por este camino nunca se comprende el origen trascendente del ser; y en toda investigación que tenga conciencia del carácter fenoménico del ser asequible al saber, aparece tanto más decisivamente la conciencia de aquello otro que Kant llama *noúmeno* pero como algo indeterminado o *incognoscible*.

Tal límite infranqueable de la ciencia apenas puede rozarse por medio de un concepto de la razón que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, aquello que Kant llama «idea»¹²⁰; empero, aunque la idea guíe en cierta medida la investigación científica ella misma no se objetiva, pues tan pronto como se convierte en objeto cae en antinomias irresolubles que la hacen desaparecer.

Este sentido de la trascendencia es paradigma de la modernidad y se prolonga hasta autores contemporáneos como Husserl. La fuerza de este pensamiento se nota en la forma en la que se ha pasado de un sentido trascendente de la totalidad o principio objetivo de la realidad al enriquecimiento de la subjetividad trascendental. En la visión moderna claramente la conciencia inmanente es el estrato del ser desde el que se origina la comprensión absoluta de la realidad. Para Husserl «la conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva a cabo declaraciones racionales de legitimidad»¹²¹. En la fenomenología el complejo de la conciencia trascendental clarifica la esencia de la legitimidad de la realidad para el hombre. De ese modo para que haya conocimiento, por ejemplo, tienen que darse hechos de conciencia de manera inmediata y todo lo

¹²⁰ Cfr. *Ibid.* p. B377.

¹²¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, FCE, México, 1949. P. 323.

que se da de forma originaria –en la intuición- hay que tomarlo como se da, «dentro de los límites en los que se da»¹²².

No obstante, hay que decir que estos límites no son única y específicamente dados por la realidad corpórea de las cosas. Hay una instancia más interior –no más exterior- que nos libra de cualquier confusión que conduzca a naturalismos de cualquier suerte en el sentido de la legitimación en la realidad de las cosas fuera de la conciencia; dicha instancia es la *epojé* fenomenológica. Con esta *epojé* y con otras tesis epistemológicas en la misma dirección, de las que la husserliana resulta ser un modelo más sofisticado, se intenta poner fuera de juego toda tesis trascendente o que pueda surgir de los actos inherentes a la conciencia y tenga referencia a realidades objetivas que sirvan de fundamento ontológico de la propia conciencia. Con esto la modernidad dirige la mirada a la conciencia pura en su absoluto ser propio.

Así, aunque se sospeche que las cosas tienen una realidad trascendente lo cierto es que para la modernidad la tesis fuerte y necesaria es la tesis de la conciencia como *yo* puro, que se opone a tesis de la contingencia del mundo y su dependencia de realidades suprasensibles.

El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria 123.

De ese modo se suplanta la idea de la trascendencia misma, como un ámbito de fundamentación suprasensible, por una experiencia de la realidad en un

¹²² Ibid. p. 65.

¹²³ Ibid. p. 109.

contexto posterior al del yo que percibe en la sensibilidad y complementa ésta con la síntesis a través de la razón.

Esto es aplicable a toda forma concebible de trascendencia que pueda tratarse como realidad o posibilidad. *Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecta para nada la conciencia y su yo.* La cosa es una cosa del mundo *circundante*, incluso la realmente –en sentido estricto- posible, la no experimentada, sino experimentable, o *quizá* experimentable¹²⁴.

Aunque las cosas puedan parecer en principio, trascendencias, el ser absoluto es el ser inmanente, es decir, el ser de la conciencia misma, en el sentido de que «el mundo de las ‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia fingida lógicamente sino a una conciencia actual»¹²⁵. La legitimación del mundo se da a través de su relación con la conciencia. Esto, a pesar de que se suponga un mundo trascendente porque no se puede ir más allá de la nueva suposición y nada puede decirse sobre la constitución de la existencia de un mundo tal fuera de la conciencia.

La posición de Gómez Dávila con respecto a la trascendencia se nutre de otras fuentes contemporáneas que abordan este asunto y que ponen en tela de juicio el que he llamado paradigma moderno que se extrae del pensamiento kantiano. Para Gómez la conciencia es un proceso del ser humano por medio del que éste reconoce en sus atributos esenciales los de un ser biológico que experimenta cierta clase de modificaciones específicas.

¹²⁴ *Ibidem*. La cursiva es de Husserl.

¹²⁵ *Ibid.* p. 92.

3.2. La trascendencia insondable

Como ya lo dije en el anterior capítulo, Gómez considera que al hombre no le cuesta mucho caer en la cuenta de que su condición concreta es la de un ser que fracasa, que vive en un estado de impotencia. «Ser consciente es, luego, ser consciente del fracaso, de la imposibilidad final de todo empeño. La conciencia del hombre es conciencia de su impotencia, es conciencia de su condición»¹²⁶.

En medio de esas circunstancias la conciencia tiene una vocación especial y además de la constatación del fracaso como condición natural, la conciencia se propone comprender esa vocación. El gran contexto de ésta es el ámbito en donde tiene lugar su existencia, a saber: aquello que ella misma entiende por su historia. En ésta la libertad juega un papel predominante. Para Gómez Dávila el término «libertad» no tiene la connotación que Kant le da¹²⁷. Es cierto que para Gómez la historia que la conciencia percibe es apenas la que su condición inmanente le permite

El tiempo es la prueba verificadora de la impotencia esencial del hombre, y la materia en que se realiza la existencia humana. Es en el tiempo que le huye donde el hombre palpa la imperfección de su esencia. Su historicidad irremediable no es la razón de su fracaso, sino su realidad y su símbolo; el hombre no fracasa porque vive en el tiempo; el hombre vive en el tiempo porque el fracaso es, al contrario, la substancia de su vida, la substancia exteriorizada, patentizada, evidenciada, como tiempo¹²⁸.

¹²⁶ T-I, p. 29.

¹²⁷ En la primera *Crítica* Kant afirma que la libertad en un sentido práctico es para el hombre «la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de impulsos sensitivos» A534/B562.

¹²⁸ T-I, p. 26.

Es decir, el ser humano está inmerso en movimientos y en sistemas de fuerzas dirigidas a fines específicos que él no controla pero que hacen parte de su constitución; él es genética y constitutivamente un ser sometido a las determinaciones de su propia naturaleza.

Sin embargo, «el hombre patentiza contra la agresiva penumbra animal de su ser una diferencia irreductible»¹²⁹. Hay un paso fundamental en el desarrollo de la conciencia humana que ésta da de su condición concreta, negativa e impotente a un estadio en el que es interpelada por algo que le parece estar más allá de la mera sensibilidad. Si bien la entrada en la existencia supone un sometimiento a la sensibilidad más somera, donde ser es una alteración continua de estados totales y el individuo es un centro atravesado por presencias concretas, en algún momento al flujo de la vida natural de esa conciencia que se sabe existente lo atraviesa una interrogación, es decir, algo indeterminado, algo no concreto.

Es entonces cuando surge la verdadera libertad en la connotación que Gómez Dávila le otorga al término. En ese momento es cuando la conciencia puede o no apropiarse de esa interrogación que se sitúa por fuera de su condición concreta.

Quizás sería muy arriesgado afirmar que para Gómez toda la realidad esté abocada a la trascendencia. No es claro que en su pensamiento las diversas especies de realidad se distingan por tener un grado correspondiente y un nivel de trascendencia, desde la materia hasta el espíritu como un trascender puro. Sin embargo, sí parece como si la trascendencia fuera para Gómez una suerte de ímpetu que se difunde por toda la conciencia humana y que consiste en que

¹²⁹ T-I, p. 45.

ésta tiene la capacidad de elevarse por encima de su propia condición. ¿Únicamente en el pensamiento? Parece que no; que la conciencia también va más allá de su circunstancia constitutiva en el ámbito de las emociones, en el contexto de su autorreconocimiento no sólo como unidad pensante que confiere sentido y validez lógica al mundo que la rodea sino como centro de intuiciones y esferas extraracionales.

Al afirmar que la situación concreta del hombre es fracaso puro su inclinación a lo que está más allá de sí como impulso es una forma de liberación de la que el pensador bogotano no da argumentos lógicos ni sobre la cual construye sistemas de descripción racional. Gómez Dávila sugiere constantemente que la condición inmanente del hombre lo esclaviza y en la trascendencia como proceso cada etapa de esa realidad está para ser superada por otra que lo aleje de su carácter concreto. Ni la inteligencia misma ni su rendimiento instrumental para sobrevivir a la condición concreta a través de su historia es lo que separa al hombre de animal. Para Gómez Dávila, la inteligencia sólo se ocupa de prolongar potencias biológicas¹³⁰. El flujo homogéneo de la vida humana se interrumpe, en cambio, cuando aparecen en la conciencia *presencias axiológicas* que

desquilatan sus metas naturales y la someten a esa noble servidumbre donde la razón se engendra.

Los animales ingeniosos y triunfantes no son los auténticos precursores del hombre, sino los perros que aúllan a las sombras.

El hombre aparece cuando al terror, que invade toda vida ante la incertidumbre o la amenaza, se sustituye el horror sagrado. Una inexplicable ruptura en la homogénea substancia de las cosas revela una presencia ajena al mundo y

¹³⁰ Cf. T-I, p. 47.

distinta de las presencias terrestres. El hombre es un animal poseedor de una insólita evidencia¹³¹.

Podría parecer que en el mundo animal y en toda forma de vida hay un terror que invade ante la incertidumbre o ante la amenaza. Y es notable la forma en la que Gómez lo expresa: el hombre que ve el mundo desde su conciencia y que cree encontrar en ésta un centro de operaciones para organizarlo también es susceptible de *revelaciones insólitas*. Más allá de lo instintivo y racional, en el hombre hay fuerzas conducentes a lo extraño, a algo que no comporta estos dos aspectos de su vida y de su condición inmanente. Ahora bien, esto no es sólo algo ajeno a su naturaleza.

3.2.1. El horror que reemplaza al terror

En el pensamiento de Gómez Dávila esto supone el impulso motor de la existencia humana, la esfera del sentido pleno si le cabe al hombre encontrarlo. La forma más cercana a la conciencia para comprender desde su condición concreta, es dar por sentado en la naturaleza humana una tendencia sustancial, a saber: la sustitución del terror por un nuevo sentimiento ante objetos inauditos; el hombre surge como una forma de vida discernible de las demás cuando ese temor es reemplazado por el horror sagrado.

El mundo le muestra al hombre su fragilidad y le suscita un profundo sentimiento de terror ante su existencia quebradiza. A pesar de este sentimiento hay una realidad que se le impone a pesar de todos los obstáculos razonables; Para la conciencia esto que la supera y al mismo tiene una realidad rotunda e innegable, es Dios.

¹³¹ *Ibidem.*

Con el nacimiento de Dios el hombre se separa de los animales y la diferencia entre ambos se vuelve irreductible. Con el surgimiento del hombre, la naturaleza no lleva a cabo una actualización inmanente y necesaria en una forma específica más. Al surgir la «naturaleza humana» en este sentido, la conciencia del hombre se desarrolla de tal modo que es el único ser que logra asir el misterio de las cosas y expresarlo en aras de comprenderlo. De esa manera la razón se engendra o germina en la percepción de lo sagrado sólo porque «(e)l hombre aparece cuando Dios nace, en el momento en que nace, y porque Dios ha nacido»¹³². Asumir esta vocación insustituible es la disyuntiva esencial del ser humano.

Detrás del universo inerte se revela su auténtica esencia de horror, de majestad, de esplendor y de peligro. En ese universo húmedo de un rocío sagrado que chorrea sobre las superficies, penetra en las ranuras, y llena la concavidad de los objetos, urge asumir actitudes que organizan el comportamiento humano ante las nuevas evidencias.

Nada más equívoco, así, que imaginar al hombre afrontando solamente las amenazas del ámbito inmediato que lo encierra. La ambigüedad del universo le planteó más insólitos enigmas¹³³.

Muy pronto el hombre advierte que su condición concreta no le permite realizarse en el sentido que la razón le señala y al que sus pulsiones básicas apuntan. La constatación de esta insuficiencia lleva a la conciencia a diseñar incesantes aparatos explicativos como respuestas tentativas a las inquietudes que el universo le plantea.

De ese modo, la diferencia entre el hombre y el animal también se da por la capacidad humana de lo que Gómez llama *construcciones espirituales*¹³⁴. El

¹³² T-I, p. 48.

¹³³ T-I, p. 49.

hombre es capaz de éstas en, al menos, dos formas; por un lado, en la elaboración de una experiencia religiosa a partir de las percepciones del misterio por parte de la conciencia, la cual es su tarea milenaria,

nunca concluida y aparentemente susceptible de infinitas soluciones, pero tarea que nos somete a implacables e impertérritas normas. Todas las altas afirmaciones del hombre convergen hacia un arcano centro (...) la experiencia religiosa es la matriz de las constataciones axiológicas¹³⁵.

por otro lado, todas sus «altas» aspiraciones de índole ética, política, institucional, etc., exigencias racionales a la luz de las cuales «el hombre lentamente procede a la postrera creación del mundo»¹³⁶ y que para Gómez Dávila convergen al final en ese oculto centro de la experiencia religiosa. Sólo por medio de ésta el hombre se sitúa en un universo del que no logra una plena comprensión pero en el que su conciencia halla *una verdad* que explica, *un bien* que ordena y *una belleza* que ilumina y hacia las que el hombre debe elevarse.

3.2.2. Gómez Dávila y Jaspers

Esta idea de la trascendencia como resultado de un *trascender*, aparece en varias formas en el pensamiento contemporáneo. Llama la atención la cercanía que hay entre las ideas de Gómez Dávila y el pensamiento de Karl Jaspers¹³⁷. Para éste la filosofía habrá de llevarse a cabo en orden a la orientación del hombre en el mundo, una dilucidación de la existencia y una metafísica. Y todo esto se origina de manera metódica en la idea de la trascendencia. Para

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ T-I, p. 50.

¹³⁶ T-I, p. 50.

¹³⁷ En catálogo de la biblioteca de Gómez Dávila se encuentran 26 obras distintas de Jaspers, todas en alemán, lo cual es un primer indicio de que lo leyó con profundidad. A propósito del catálogo de la biblioteca confróntese la cita 14.

Jaspers todo filosofar es un acto de trascendencia y ésta no sólo es la instancia de la objetivación de nuestra realidad sino que la objetividad es trascendida por la existencia.

Jaspers admite tres órdenes de trascendencia, cada uno de los cuales se corresponde con los susodichos órdenes del filosofar. En el primero, el trascender trata de distinguir entre límites corrientes y límites fundamentales. Luego de Kant, considera Jaspers, la conciencia se salió de la objetividad que lo extrasensible le proporcionaba y de ese modo se ha sustraído a su propia ingenuidad, dándose a sí misma la posibilidad indeterminada de cierta clase de libertad en virtud de estar en un límite más allá del cual no conoce nada. Así se evidencia su deseo constitutivo a abandonar su esfera concreta.

El trascender en el pensamiento kantiano pertenece a las funciones elementales de nuestro filosofar. Pero profundizamos en el trascender latente en él, no por mera repetición, en la cual por el contrario, en su vacía forma no diría nada; más bien llenamos esta forma por el hecho de ser, por razones filosóficas, infatigables en la orientación fáctica el mundo, la cual pertenece desde luego a nuestras necesidades vitales y satisface nuestro goce por el saber objetivo: tratamos de *encontrar los límites* que esperamos, porque el mundo, no descansando en sí mismo como fenómeno, no tiene consistencia fundada en sí propio. Estos límites no se pueden apreciar en sus figuras concretas. Yo no los conozco aunque sepa de ellos en general, sino que sólo me percató de ellos por virtud de la realidad empírica misma (...)¹³⁸.

En el segundo orden, distingue entre la conciencia trascendental o psicológica y la existencia. Según esta distinción, la conciencia puede saberse *existencia* en un nivel que sobrepasa la esfera general, que es en la cual están todos sus contenidos lógicos y psicológicos. Jaspers llama a esto una *aclaración reflexiva*;

¹³⁸Jaspers, Karl, *Filosofía*, trad. Fernando Vela, Editorial Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1958, p. 53.

el resultado de ésta es una clase de pensamientos especiales o formas de captación de la realidad que dejan de diferenciar lo subjetivo de lo objetivo y la conciencia no llega a ellos como *conciencia absoluta*.

Lo que en estos pensamientos debe ser captado no es cosa que encuentre por mí a título de “conciencia general”. Para ésta, en cuya esfera, sin embargo, solamente se les puede expresar, siguen siendo incomprensibles. Pues en ellos no se ha captado ninguna existencia empírica. Sólo en la medida que soy yo mismo, *encuentran comprobación y resonancia, repulsión y aversión*. Donde se busca una justificación en el mundo por virtud de conceptos generales, la aclaración de la “existencia” tiene que callarse. *Renuncia a sí misma cuando se discute con ella. Se dirige desde una posible “existencia” a otra posible “existencia”, (pues quiere llamar y despertar), no a la “conciencia en general” (pues no quiere fundamentar)*¹³⁹.

Finalmente, el tercer orden busca el trascender absoluto. Para Jaspers se trata de un trascender metafísico que evoca de algún modo el ser como totalidad. Si la conciencia humana se pregunta por el ser no logra conocerlo objetivamente como unidad. Asimismo, las ciencias –las modernas, al menos- son insuficientes a este respecto, pues buscan el ser pero en el sentido de la existencia empírica en su multiplicidad. La *existencia* tal y como él la propone, como una suerte de superación de la conciencia absoluta, quebranta la inmanencia de esa conciencia al insistir en la aprehensión del ser único

A él se dirige el último trascender. Éste es sólo trascender desde la existencia empírica a la posible “existencia” que vuelve a sí misma. La objetividad, en la cual aparece la trascendencia, sólo es transparente para la “existencia”, y al mismo tiempo se desvanece como objetividad; no existe para una “conciencia teórica en general”, para lo cual estos objetos son opacos y nada como objetos. Es decir: la patentización de la trascendencia está vinculada a su manifestación en la

¹³⁹ Ibid. p. 55. La cursiva es mía.

existencia empírica, en la cual el ser queda desgarrado, y sólo sobre la base de la “historicidad” de la “existencia”, que se encuentra como múltiple, puede ser buscado y asido como lo Uno¹⁴⁰.

Como dije, para Jaspers los métodos del trascender son la base de todo ejercicio filosófico, porque en todo filosofar se presupone un horizonte que trasciende todo objeto en particular. Por eso la noción de trascendencia en Jaspers está ligada de manera estrecha a conceptos como el de lo *comprehensivo* y al de *horizonte*. Los órdenes mencionados, al igual que estos términos del léxico filosófico de Jaspers requieren de un examen más detenido; lo que me interesa de su pensamiento en relación con el de Gómez Dávila es que ambos comparten dos aspectos fundamentales, a saber: la trascendencia como algo relacionado con los sentimientos o sensaciones de *lo insólito*¹⁴¹, *lo repulsivo*, *lo horroroso*¹⁴², en última instancia como algo insondable -de ahí la marca de fracaso de la existencia humana-; asimismo el direccionamiento de todo filosofar hacia aquello insondable.

Si bien el conocimiento científico moderno nos pone en posesión de saber y de poder, estando bajo el sugestivo efecto de esos resultados, el entendimiento de la mano de la conciencia no ven, en lo que pueden conocer y hacer, todo lo que es. Para el hombre moderno «la existencia» (en el sentido en el que la entiende Jaspers) y la trascendencia son inexistentes, una nada de la que hablan de un modo incomprensible, en ficticias construcciones conceptuales, filósofos anonadados por la religión, ebrios de ser. De ahí que en una filosofía seria y ligada en sus principios a las ciencias duras que explican lo que acontece sí sea mejor callar sobre esos temas embriagadores.

¹⁴⁰ Ibid. p. 57.

¹⁴¹ T-I, p. 47.

¹⁴² Ibid. p. 48.

Pero no ocurre lo mismo en pensamientos como el de Jaspers o Gómez Dávila. Para el primero la filosofía debe ponernos «a *distancia* de todo lo que pensamos, hacemos y somos»¹⁴³. En el distanciamiento nos liberamos de las determinaciones categoriales y de los sometimientos propios del pensamiento para hallar respuestas en la relación con la trascendencia.

Asimismo para Gómez Dávila toda definición filosófica sobre la relación concreta del hombre con su mundo resultan ser exordios a teorías de la motivación humana, es decir, a aquello que en su estado concreto impulsa al hombre a vivir y a comprender pese a la absurdidad de su condición. Esta condición que tiene lugar en la historia no puede siquiera pensarse si no se considera el principio que rige a esa historia. El elemento previo a toda configuración, ese motivo de los motivos que encierra la totalidad de motivaciones posibles y principio regulador es justamente la *opción religiosa previa*

Tanto los encadenamientos lineales de actos de igual especie, como los vínculos entre agrupaciones de actos heterogéneos, son función de su campo religioso. El individuo ignora usualmente la opción primigenia que lo determina; pero el rumbo de sus instintos, la preeminencia de tal o cual carácter étnico, la prevalencia de diversas influencias geográficas, la vigencia de determinada necesidad económica, la preponderancia de ciertas conclusiones especulativas, la validez de unos u otros fines, la primacía de voliciones distintas, son efectos de una opción radical ante el ser, de una postura básica ante Dios¹⁴⁴.

Según este principio la conciencia no es tanto el reino puro del ser sino un espejo transeúnte de las cosas y del misterio que comportan. El autorreconocimiento de la conciencia no es la afirmación de la índole absoluta

¹⁴³ Jaspers, Karl. *Cifras de la trascendencia*, trad. Jaime Franco Barrio, Editorial Alianza, Madrid, 1993, P. 125. El Subrayado es de Jaspers.

¹⁴⁴ T-I, p. 61.

de la subjetividad sino el despertar de la conciencia de su torpor empírico, del mismo modo «como asciende, a través de ocultas grietas, un bullicio de aguas subterráneas»¹⁴⁵. En el siguiente apartado mostraré cómo se da ese asenso que supone para Gómez Dávila el horizonte de comprensión de la totalidad del ser que tanto anhela la conciencia humana y en el cual se da, en oposición a los planteamientos idealistas, el verdadero acto de autorreconocimiento que luego será enajenación.

3.3. Rompimiento de la continuidad biológica

Ya dije que el asunto de la trascendencia está específicamente tratado en el en el último ensayo (10) de *Textos I*. En efecto, allí están las cuestiones relativas a la trascendencia como anhelo y la tensión que se suscita entre esto y la condición concreta del hombre, tema tratado en el ensayo 6. A esto se suman otras menciones importantísimas que hace en distintas partes de la obra, todos retazos que van formando esta colcha o centón reaccionario sobre los que me estoy ocupando en este trabajo.

El ensayo 10, de algún modo, es un recuento de los momentos que ya han sido mencionados y estudiados. Y su conclusión es la de varios pensamientos que han girado en torno de lo mismo, a saber: la superación de la condición concreta del hombre o el anhelo de la conciencia humana de aprehender lo que la trasciende en el sentido que se ha mencionado.

En este apartado Gómez Dávila nos dice que el entorno mundanal del hombre, en términos husserlianos «el mundo de la vida», le impide a éste conocerse a sí

¹⁴⁵ T-I, p. 137.

mismo, aprehenderse en su completitud¹⁴⁶. Dicho mundo es un medio que Gómez Dávila caracteriza de modo caótico y ruidoso y por ello el primer paso para el reconocimiento de su estado es que el hombre calle. Basta que «propicias circunstancias suspendan el engranaje de sus actos y le permitan detenerse, quieto, absorto, sorprendido»¹⁴⁷.

La conciencia del hombre surge en medio del estrépito al que es lanzado a la existencia, es decir el mundo mismo. El reconocimiento de sí en cuanto ámbito en el que el animal horrorizado por el interrogante insólito del universo empieza a buscar sentido es el mismo proceso por el que esa conciencia se va desarrollando y que va del remanso que la sustrae de la nada al estrépito del tiempo. En principio, la conciencia en su ingenuidad empieza a captar el mundo y las cosas que lo componen. Esta es su función original en el medio que le es dado habitar. Si nada se le interpone su desarrollo ocurrirá, en

¹⁴⁶ Husserl utiliza la expresión “mundo de la vida” [*“Lebenswelt”*] con el fin de rescatar para su fenomenología “*un reino de evidencias originarias*” que le permitan a la conciencia erigirse en garante de todo conocimiento en oposición al mundo objetivo teórico construido por las ciencias positivas de la modernidad. Este *reino* precientífico le procurará a la conciencia la evidencia necesaria para su propósito científico. (Cfr. Husserl, E. *La Crisis de Las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Trad. Jacobo Muñoz, Editorial Crítica Barcelona, Barcelona, 1991, pp. 130 -131). No quiero mostrar que Gómez Dávila acepte, entonces, los postulados positivistas contra los que iba Husserl. Como se verá a continuación, me parece muy claro que el pensador bogotano refuta cualquier clase de sustracción teórico-lógica no perceptible, no experimentable. El ascenso de la conciencia a las esferas de la trascienden tiene que ver con unas intuiciones muy fuertes, puestas en términos irracionales a partir de los cuales lo importante no es esclarecer cuál sea su realidad objetiva; se trata de un proceso de enajenación y de una sustracción de la conciencia de sus propios límites de seguridad y de esquematización, es decir, todo lo contrario también al propósito objetivista del cientificismo que Husserl critica. Al respecto de la relación entre Husserl y Gómez Dávila, hay que mencionar nuevamente el artículo *Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico* (cfr. Cita 31). En éste, su autor, G. Hoyos, encuentra cercanía entre Gómez y Husserl a propósito de la consideración del *mundo de la vida*, pero en un sentido diferente al que yo propongo.

¹⁴⁷ T-I, p. 137.

la placidez fluvial de su remanso (...) eximida de su servil tarea, se vuelca hacia su propio centro y se vierte sobre su propia esencia. Internada en la espesura de sí misma, la certitud de su existir la deslumbra.

Desde el solio de la dubitación vencida, la conciencia regenta la suma de las cosas. En torno de su inconcusa afirmación, el universo instala sus arquitecturas transitorias. Su evidencia conforta la vacilante fábrica del mundo. En espacios interiores, su gesto traza la órbita de los elementos mensurables¹⁴⁸.

Sin embargo esto constituye sólo un primer instante de su autorreconocimiento. El siguiente paso ocurrirá, para Gómez Dávila, después del reconocimiento del mundo. El reconocimiento de sí de la conciencia no está preparado o introducido por las representaciones que la conciencia se hace de los objetos exteriores que se le presentan inmediatamente; la autoconciencia, más que ser una superación del mundo objetivo hacia una instancia subjetiva superior es deslumbramiento.

Dicho deslumbramiento es lo que sigue luego de la posesión de la conciencia de los objetos mismos, aquellos que pasa a regentar. Gómez Dávila no es claro en señalar las razones por las cuales la conciencia se puede considerar la reina que domina los predios de la realidad. Después de afirmar esto sólo pasa a señalar que dicha regencia de la que ella misma se reviste le permite suponer que sus construcciones y sus medidas de las cosas son universales, sin sospechar que realmente se trata de arquitecturas transitorias.

Entre tanto, antes de que llegue el entendimiento con todos los pormenores y desarrollos de que es capaz en virtud de la regencia de la conciencia ésta se llena de certeza. En este punto de la digresión gomezdaviliana, dicha certeza bien puede entenderse en el sentido idealista del término. Para Hegel, verbigracia, el primer modo de la certeza, la sensible, no es *lo verdadero* para la

¹⁴⁸ T-I, p. 138.

conciencia, pues se trata de un saber mediado por lo sentidos y no directamente captable por el intelecto; no obstante, la certeza sensible es un proceso que conduce a la intuición intelectual inmediata. La primera de estas intuiciones para la conciencia es la que tiene de sí misma, es decir, la autoconciencia¹⁴⁹. En el caso del proceso de la conciencia que describe Gómez Dávila lo primero que le ocurre es una evidencia interna a su acto de existencia inmediata, es decir, en la mera intuición que tiene la conciencia de los objetos del mundo ocurre el susodicho deslumbramiento que en vez de eclipsar su vista, le da una opción fundamental en su afirmación de la existencia, a saber: la apertura a la medida, a la norma, al esquema que legitime sus pretensiones de legislación del universo.

Una vez se sabe existente la conciencia y empieza su regencia sobre el mundo, la razón emerge y le sirve a aquella para mostrarle su propio esquema de adhesión a sí misma. Este es la primera forma de su aprehensión al mundo. Esta es, de alguna forma, cercana a la subsunción categórica kantiana, en la que, no obstante, hay una distinción más sutil de las facultades del conocimiento. Para Kant la subsunción es la forma para explicar cómo lo empírico-sensible debe ser categorizado bajo ciertas reglas; subsumir es, pues, «distinguir si algo cae o no bajo una regla dada»¹⁵⁰. El juez, por ejemplo, subsume bajo las leyes los casos de los que tiene experiencia para poder hablar luego del caso tipo. La subsunción se produce cuando encuentra una ley aplicable al caso, es decir, cuando una conducta concretamente realizada se ajusta a la descrita abstractamente en la ley. El médico, por su lado, subsume también los casos de enfermedad a las reglas de los cuerpos humanos,

¹⁴⁹ Cfr. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económico, México, 1966, p. 107-108.

¹⁵⁰ Cfr. *Crítica de la razón pura*, A132/B171.

etc.¹⁵¹ Kant se refiere específicamente a las reglas que la lógica trascendental le impone al Juicio, esto es, a una de las tres facultades superiores del conocimiento junto con el entendimiento y la razón¹⁵².

La particularidad de Gómez Dávila -que no se refiere al juicio como una capacidad concomitante de la razón, sino a la razón en general como el complemento de la conciencia humana- está en que para él la conciencia moldea el universo en un esquema de identidades racionales apoyada en la legitimidad que le da la razón¹⁵³. Ésta no hace más que partir de las primeras experiencias de la conciencia que le da pie para que funcione como su subordinada y le ayude a traducir en normas la constatación del hecho de que la conciencia existe e intuye el mundo.

Es importante señalar que no hay pasos dialécticos por medio de los cuales Gómez Dávila muestre el reconocimiento de la conciencia. Su interés sí es hacer ver una suerte de esquema por medio del cual ocurre el movimiento que él manifiesta. Es decir, Gómez Dávila sí da giros críticos, pero no en el sentido kantiano o hegeliano, en los cuales hay una voluntad de sistematización.

Quizás por esa falta de sentido sistemático las conclusiones no son tan racionales como en el caso de Kant o de Hegel. Al hecho de que la razón sea un complemento de la conciencia en el sentido mencionado, se suma la imposibilidad de aquella de imaginar una conciencia heterogénea a esa a la que sirve de complemento.

¹⁵¹ Cfr. Ibid. A134/B173.

¹⁵² Cfr. Ibid. A131/B170.

¹⁵³ «La razón traduce en normas la constatación del hecho», T-I, p. 138.

Entregada a su ambiciosa empresa, dueña del cálculo y del mito la conciencia anima la inercia de las rocas y asigna el rumbo de los astros. Cuando la imaginación cansada abdica en la razón el gobierno de su más sublime extravagancia, el universo cede a la presión astuta que lo labra en 'poliedros diamantinos'¹⁵⁴.

El surgimiento de la razón en apoyo de la conciencia supone para Gómez Dávila también la apertura a lo que la razón misma no alcanza. Si el hecho de no poder imaginar conciencias heterogéneas favorece el gobierno de la conciencia que la razón legitima, la idea misma contenida en esa imposibilidad real, la heterogeneidad, es un espectro insobornable para Gómez Dávila. El mundo mismo desborda a la conciencia y a la razón cuando ambas tratan de someter cada rincón de su reino transitándolo, teniendo de él una experiencia de reconocimiento que sigue o imita el esquema de autorreconocimiento de la conciencia.

Insobornables asperezas rechazan, sin embargo, su insolencia; la heterogeneidad la espanta con su irracional murmullo. Las constantes, las propiedades emergentes, los individuos, la humillan. La conciencia tropieza contra las murallas del mundo. El vigor mismo de su vuelo invasor, al rebotar contra la dura sombra, precipita entonces su regreso. La conciencia refluye hacia su reducto certero. En torno suyo, las presencias exangües recobran su intacto misterio. Impotente y pávida, liquida su triunfo.

Nuevamente la totalidad que la circunda reitera sus interrogaciones silenciosas. Formas autónomas de ser cruzan sus cielos interiores. La opacidad de la materia la afronta en inmóvil rebeldía¹⁵⁵.

¿La conciencia, entonces, renuncia a abrirse a lo que la razón no alcanza?
¿Pierde sus ínfulas de poder sobre el mundo? Su apertura consiste en traicionar la razón. Si bien ésta preside a su lado la reunión de cosas que la

¹⁵⁴ T-I, p. 139.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

circundan y que en últimas le permiten elevarse sobre ellas mismas, hay un aspecto que la obliga o la compele a trascender la razón, su fiel escudera. Dicho aspecto es para Gómez Dávila una instancia de reconocimiento en la conciencia superior a la razón misma, a saber: la angustia ante su finitud¹⁵⁶.

3.3.1. La conciencia contra la razón

Este giro crítico es decisivo para entender en qué consiste la apertura al ser trascendente en Gómez Dávila. El ascenso que la conciencia realiza de lo inmanente a lo trascendente no se da gracias a una elevación de la razón a teorías metafísicas en el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo y un ordenamiento determinado en dicha realidad ajeno a la conciencia.

Retomando a Jaspers, considero que su crítica a la modernidad tiene mucho que ver con la reacción gomezdaviliana, que se centra en un rescate de aquello que trasciende la razón en virtud de la necesidad de sentido. Las preguntas de Jaspers sobre el estatus de la idea de trascendencia en el pensamiento moderno sirven de guía para comprender el camino por el que también opta Gómez Dávila para abordar el asunto

Cuando deja de existir la corporeidad de lo divino, y entonces las cifras ya no son oídas en serio como lenguaje de la trascendencia y ya no iluminan el espacio de la «existencia»; cuando la liberación de la corporeidad que produce angustia física o que da seguridad física no tiene como consecuencia la realización de la libertad mediante la relación a la trascendencia; cuando más bien con la corporeidad también se pierde la realidad de la trascendencia; cuando en la conciencia metodológica omniabarcante, que nos distancia del propio pensar que se vuelve transparente, también cesan las evidencias que han sido puestas en tela de juicio; cuando esta conciencia metodológica nos separa de lo que está presente y deja nuestra vida en el hablar sobre las cosas y sobre los

¹⁵⁶ Cfr. Ibid. p. 140.

procedimientos, en un constante juzgar; cuando la distancia reflexiva, con su veracidad, nos pone en un estado insuperable de mareo; cuando con la reflexión es absorbida nuestra sustancia: ¿ha conducido entonces la liberación a la libertad? No, la liberación moderna de ningún modo ha hecho libre. Es la posibilidad de alcanzar la libertad, pero todavía no su posesión. Por lo que parece, la más radical liberación que conocemos puede aniquilar la libertad del hombre. ¿No es la consecuencia el vacío, la nada? ¿O conduce el camino a una nueva realización, por la que llegamos a ser nosotros mismos? El desencanto del mundo cognoscible ¿tiene también por consecuencia la extinción de toda fe pensante? ¿o adquiere la fe misma una nueva forma?¹⁵⁷.

Para Jaspers es claro que en nuestros días el saber científico, es decir, todo el poderío del que la razón es capaz, constituye el horizonte de lo que sabemos y de lo que hacemos. No obstante, este conocimiento positivo se sujeta a límites que nos impone nuestra propia condición y que no son sólo físicos. Aun así, el hombre en su circunstancia concreta quiere trasgredir esos límites y la ciencia se va convirtiendo en una suma de extrapolaciones que invaden lo no científico. El problema con el que se enfrenta el hombre es con que al abandonar lo fenoménico, el sustrato de la ciencia, no puede dominar la vida del mismo modo en que lo hace mientras está en el ámbito científico. En la existencia empírica del hombre

está todo lo que para él sale a la luz; en su conciencia, en su pensamiento, siempre hay algo que, procediendo simultáneamente de una realidad fundamental que nosotros denominamos lo envolvente, es de golpe objetivo y subjetivo a la vez. Si el hombre se sabe en su libertad regalado por la trascendencia, entonces en su conciencia (que para nosotros, los hombres, siempre significa estar mentalmente dirigidos hacia algo, estar escindidos en sujeto y objeto) (...) la trascendencia es una cosa objetiva, frente a la que parece estar lo subjetivo del ser-sí-mismo de la libertad. Por lo tanto, de ningún modo se

¹⁵⁷ Jaspers, Karl. *Cifras de la Trascendencia*, trad. Jaime Franco, Alianza editorial, Madrid, 1993 pp. 126-127.

puede decir que el Dios personal sea una ilusión, una creación del hombre, que éste ha producido porque la necesita. Esta opinión quizás tendría validez si pudiese mostrar qué sería eso creador que habría en el hombre; opinión que ha de producir algo semejante a Dios y no se limita meramente a nombrarlo. Tenemos muchas frases clichés, sin duda procedentes de los usos del lenguaje y de la vulgaridad del pensamiento reinantes en la degenerada Ilustración moderna –“todo evoluciona progresivamente”, y en este caso: “Dios ha sido producido por el hombre”-, palabras dichas a la ligera, que, si se profundiza en su sentido, en absoluto son ciertas. Pues de lo que aquí es considerado como creación del hombre, la divinidad personal, se puede decir, exactamente con el mismo derecho, que esta divinidad personal es aquello por lo que el hombre se hace hombre, hombre personal. Como acabo de decir, cuando en la conciencia, en la forma de esta conciencia que piensa de modo humano, se hace claro lo envolvente, aparecen repentinamente la objetividad del Dios personal y la subjetividad del ser-sí-mismo humano. Se relacionan la una con la otra¹⁵⁸.

En la medida en que la conciencia se va acercando más a esa realidad fuera de su órbita dominada y se va apropiando más de ella el hombre se vuelve más humano en tanto persona, pues participa del ser persona de la divinidad. Lo determinante es que para llegar a esta consideración es necesario que la conciencia se salga de sí misma; que al buscar su individualidad personal se encuentre con la divinidad personal y lo haga por gracia del roce de la objetividad de la trascendencia en eso que Jaspers llama lo envolvente y que es anhelo para Gómez Dávila.

Para éste, si bien la conciencia ya no tiene dudas de que existe y en esto la apoya razón, ella misma se sabe frágil, contingente, sin garantías ciertas de continuidad indefinida en el tiempo. Se sabe «suma fortuita de constataciones instantáneas, como los eslabones inconexos de una cadena fabulosa.

¹⁵⁸ Ibid, p. 78.

Circunscrita en su evidencia, la conciencia oscila sobre un abismo que su acto constitutivo insulta y manifiesta»¹⁵⁹.

De ese modo su existencia pasa a ser para ella una aislada afirmación de sí misma, pero porque la aísla en su propia percepción del tiempo y del espacio ahora en oposición a las cosas que un primer momento creía regentar. Al constatar su vulnerabilidad la conciencia acepta que no puede tener experiencia de lo duradero, de lo sucesivo y de lo necesario, de modo que todo esto ha sido un constructo transitorio. Al mismo tiempo que la razón se desarrolla auxiliando a la conciencia en su control sobre las cosas, surgen en ésta las sensaciones de precariedad ante la evidencia de su mortalidad; surgen la angustia y la desesperación.

El efecto de la afirmación como aislamiento culmina con la constatación del hombre como un ser sitiado por la muerte. «Su vida se despliega en sucesión indefinida de precarios eventos, imprevistamente redimidos. Morir es la expectativa lógica del ser que ninguna necesidad sujeta, y cuya existencia no traspasa el recinto donde su evidencia la enclaustra»¹⁶⁰.

Si en el primer momento de su autorreconocimiento, la circunstancia en la que se abre al mundo hace que la conciencia crea que es la que determina y organiza el mundo, en un segundo momento se tiene que enfrentar a su finitud lo cual le causa angustia y desesperación. Estos sentimientos son constitutivos del desarrollo de la conciencia porque para llegar a la trascendencia tiene que experimentarlos. Por esto mismo, empero, no serán los sentimientos en los que se agota el sentido de su existencia.

¹⁵⁹ T-I, p. 140.

¹⁶⁰ T-I, pp. 140-141.

3.4. La apertura

A pesar de que las cosas, el mundo que la circunda, insta a la conciencia a mantener la relación de dominio que en principio le dio apertura ante el mundo, y de esa manera ella reasume su tarea interrumpida por la angustia de su finitud, al hombre le cuesta borrar su noción de muerte. El universo se le presenta a la conciencia como una gran fuerza que se apropia de su existencia. A su fuerza dominadora de las cosas con las que tiene sus primeros contactos se le enfrenta una fuerza dominadora aun mayor que es inexpugnable. De ese modo la convicción que mejor prueba la experiencia es la de la irrenunciable finitud o condición de perecimiento.

Lo que ocurre con su apertura a lo trascendente, no es una cuestión lógica. Una vez que el hombre advierte su frágil condición la experiencia de la mente en carne ajena lo llena de escepticismo con respecto a su dominio del mundo en tanto autoconciencia; «la experiencia de innúmeras muertes enseña al hombre su condena»¹⁶¹. Se encuentran en su conciencia dos aspectos que determinan todo el desarrollo del que ella es posible. En primer lugar esa primera ansia de poderío sobre el mundo según la cual parece que ella lo regenta y le da forma a las cosas según su propia estructura; en segundo lugar, la angustia posterior a ese aparente dominio según la cual esa conciencia se sabe frágil y perecedera.

No estamos en una dialéctica en la que estos dos contrarios sean superados por medio de un tercer elemento sintetizador. Pues lo que sigue a este proceso de reconocimiento es justamente un paso que bien puede ser considerado de enajenación. Gómez Dávila ya nos ha señalado que el hombre se define por su condición de fracaso. Su miseria es su condición natural. Justamente el paso del tiempo para el hombre, el desenvolvimiento de la conciencia como

¹⁶¹ T-I, p. 142.

conciencia de una existencia que transcurre en medio de deseos nunca alcanzados es el último momento de la conciencia que se reconoce a sí misma.

A medida que el tiempo avanza para ella acepta de la mano de la razón esa única convicción lógica que ninguna experiencia puede falsear.

El primer impacto de la vida sobre una sensibilidad endurecida destapa la futura fosa. Cada instante que patentiza repentinamente el progreso de los años exhala un ocre olor mortecino. El acto espasmódico y retráctil, por medio del cual la vejez se conoce a sí misma, hinca su fina extremidad en nuestro corazón amotinado¹⁶²

Es así como todo el proceso de reconocimiento de la conciencia se convierte para ella en un catálogo de experiencias que van de un profundo optimismo en el poder de su propia existencia pasando por la constatación de su futilidad e irremediable decadencia, hasta llegar a una reverencia meditada.

Esta reverencia no es la aceptación de la incapacidad de poseer el mundo. Es algo diferente se trata de la creciente indiferencia que la invade y por la cual la existencia es ir cada vez más a la deriva. Para Gómez Dávila la conciencia no termina por acatar con resignación su consumación inescapable. La conciencia no renuncia sino que se abandona a lo que la conducta su propia decadencia. Por eso su lección final no es saber dimitir con orgullo o con honor ante lo que en la vida se convierte en infortunio. En este punto la verdadera sabiduría consistirá en traspasar las limitaciones de la condición decadente a través de la elevación de la conciencia de la corporalidad que habita y que le hace patente la insatisfacción de su deseo

¹⁶² T-I, p. 143.

El hombre es una avidez desatada sobre el mundo, una aspiración que trasciende toda órbita, un empeño de empresas inmortales, un apetito de esencias y de bienes. El hombre es el ser que codicias infinitas alzan a terribles rebeldías. Pero el hombre es el ansia que la sal no satura, el afán que nada abriga (...) el hambre que ignora el hartazgo. Ciegos bandazos lo acarrearán de un propósito frustrado a un deseo que se malogra. La ambición se sofoca en las cenizas de sus galas. Los prestigios de la carne se consumen en la lividez de la aurora. El infortunio roe la estéril pulpa de su dicha¹⁶³.

No importa si las etapas de descubrimiento de sí de la conciencia se dan de manera distinta en cada individuo. El punto fundamental que Gómez Dávila quiere señalar es que tarde o temprano la existencia se convierte en una revocatoria de las alternancias del deseo. La verdadera sabiduría de la conciencia llega cuando ésta se sabe una evasión del destino universal, a saber: la muerte. En esa medida la vida carece de forma y de contenido que tengan sentido por sí mismos.

La finitud se convierte entonces en un faro del destino de la existencia, y en el camino a aquella ésta se mueve con más ritmo y con más armonía; el metro tedioso de su acontecer se escande. En una suerte de ascenso del que no se sabe nada sino después de la angustia, la muerte no se acepta con resignación sino en una especie de sublimación. El verdadero conocimiento empieza en la razón que acompaña a la conciencia pero no termina en ella sino en la afirmación de un postulado que en principio se considera carente de objetividad y que luego pasa a ser la última instancia posible de sentido: «el único animal que sabe que tiene que morir, el animal adscrito a continua mudanza, el animal burlado por su obstinación quimérica, el animal que sólo palpa materias corruptibles, inventa la inmortalidad»¹⁶⁴.

¹⁶³ T-I, p. 145.

¹⁶⁴ T-I, p. 146.

Si bien la razón surge inmediatamente después de la conciencia y por medio de ella, como hemos dicho, valida lo que considera su dominio sobre el mundo, dicha razón no puede evitarle sucumbir a la ambición más grande de la que. Ahora bien, ambición que no debe ser considerada como ilusión. En términos que Jaspers y Gómez Dávila compartirían, el hombre nace cuando nace su anhelo de trascendencia. Es la interpelación del ser lo que le da al hombre un estatus propio dentro de la realidad, es ese sentimiento envolvente o insólito que no nos sitúa en un contexto de afirmaciones y postulados de dominio sobre el mundo, sólo amplía el espectro de interrogantes.

Será en verdad posible que fracasen los anhelos circunscritos en terrestres posesiones, y que el anhelo que trasciende toda condición conocida se cumpla? Será posible que una existencia sin amparo y que gratuitamente se prorroga de instante en instante, para que la muerte al fin, la acoja en su siniestro abrigo, será posible que esa existencia insegura y débil, bruscamente en plena consumación de su catástrofe, asume un cuerpo incorruptible?

No será más verosímil suponer que la angustia trama mitos compasivos? Que la inercia de la imaginación prolonga, allende el silencio repentino, nuestra existencia usual? – que la dificultad de imaginar la cesación de toda cosa se aúna al pavor del animal recalcitrante para engendrar ese espectro?¹⁶⁵

La intuición de Gómez Dávila es que, a pesar de la situación precisa en la que somos seres conscientes, que trae consigo fracaso, angustia, desesperación y nugatorio cumplimiento de muchos deseos, existe uno en particular cuya satisfacción no la podemos tener en esta condición de inmanencia. La angustia de nuestra vida de frustración envuelve una obstinación de la conciencia de conseguir un mejor estado. Este deseo es irremediable, es una pulsión o impulso irreprimible que constituye a la conciencia y está en su fondo antes de la que razón emerja.

¹⁶⁵ T-I, p. 147.

No importa que la razón no valide este anhelo y las posibles circunstancias de su cumplimiento. La razón se limita a unas tareas subalternas de la conciencia, porque surge después de ella. Los esquemas y las edificaciones a partir de la experiencia son, en efecto, posteriores a la posibilidad y a la realización de dicha experiencia. De ese modo nada importa que sea la propia razón la que proscriba los argumentos que ella misma puede poner en lugar de una justificación del anhelo de trascendencia.

Lo que Gómez Dávila afirma es que la revelación religiosa, la forma a partir de la cual él entiende ese anhelo de trascendencia, no es tanto un postulado vacío de significado que busque en la razón su comprobación y un posterior desarrollo sintético. Si se convierte en postulado es luego de que sea un deseo, un impulso básico de la conciencia que al darle el valor constitutivo que tiene, empieza su experiencia prefigurativa, su función de otorgar sentido y dotar a la existencia de atisbos traslaticios a través del lenguaje.

No es, entonces, una etapa final del desarrollo de la conciencia que deba ser explicada; es principio de explicación que hunde sus raíces en la condición de la conciencia. «Si el hombre necesita conocer presencias inmortales, no es para que vagas analogías lo conforten, sino para atribuir un rudimento de significado a la promesa. Si carece de experiencia perentoria, el hombre nada dice cuando se proclama inmortal»¹⁶⁶. Es así como el deseo mismo, que nunca alcanza su objeto, es la condena del hombre al fracaso, pues deseo o pulsión siempre lo es de trascendencia.

La conciencia, al sucumbir a su impotencia de absoluto poder a través de la razón, encuentra en sí misma los rastros de sentido que aquella no puede darle por completo. Afrontar el fracaso más brusco, es decir, tener la conciencia de la

¹⁶⁶ T-I, p. 149.

irremediable frustración de poder sobre las cosas, es la posibilidad del hombre de poder tener «la evidencia misma de la ausencia»¹⁶⁷. Dicha ausencia es el anhelo de una presencia y no sólo un enfrentamiento con la nada. La conciencia supone un objeto porque intuye una interpelación. A través del deseo de ese objeto -cuya realidad aunque misteriosa se presiente porque implora examen, reconocimiento, contemplación- hay una afirmación más que una negación. Hay aquí un tercer giro crítico fase que Gómez plantea del movimiento de la conciencia pero, como ya lo dije, no se trata de una superación de la conciencia de sí misma a través de un proceso dialéctico; lo que ocurre es que la conciencia se enajena en su propio deseo que es deseo de realidades que no existen ni para la razón ni para la experiencia.

En la experiencia sensible de su vida la conciencia trata de saciar sus deseos de manera paulatina, aunque no totalmente; esto sólo favorece la percepción significativa de las cosas. Éstas interpelan a la experiencia de la conciencia; y finalmente la determinan. Aquí no hay una defensa fenomenológica, sino todo lo contrario: es imposible que las cosas en sí mismas estén constituidas como nexos de apariencias conforme a leyes; en esta concepción toda conciencia no es “conciencia de algo” sino que las cosas mismas en su modo de ser trascendente –único modo que tienen- llaman a la conciencia a que conteste. Entonces

El deseo contesta al llamamiento de los significados. Desear es haber cedido a la presión inteligible de una significación patente. El hombre no desea ni el falaz objeto que sus manos logran estrechar, ni una adventicia claridad que el deseo mismo proyectara sobre la nueva superficie; el deseo es la manera de espejarse, en nuestro ser total, la esencia de un objeto.

Perfección individual que mora detrás de su existencia, acto primigenio antepuesto a su nueva potencialidad empírica, ser total donde el ser parcial se

¹⁶⁷ T-I, p. 150.

corona, la esencia del objeto es la plenitud concreta, la plenitud colmada, la tierra pulpa intacta. La esencia es la anterior y previa florescencia de la provisión de toda la cosa¹⁶⁸.

Gómez Dávila cierra la puerta a cualquier atisbo de epojé fenomenológica y diferencia efectivamente la experiencia de las cosas como las cosas mismas, sugiriendo que éstas están ahí para la conciencia en la realidad trascendente del espacio. Entre ambos median relaciones cuya realidad no va a estar del lado de la conciencia. Para la fenomenología es importante modificar la forma de experimentar nuestras vivencias para poder estudiarlas; para esto es necesario que nuestra atención se desplace de los objetos al modo de darse esos objetos en la conciencia, o sea, a los fenómenos en sentido fenomenológico. El fenomenólogo sólo aceptará como fenómenos válidos aquellos que estén dados originariamente y que serán la base para toda interpretación e intelectualización posterior¹⁶⁹. De ese modo, todo intento filosófico –no sólo en términos epistemológicos- debe apoyarse en las intuiciones más primordiales de nuestra vida que son esos fenómenos.

En Gómez Dávila ocurre otra cosa. Ya la pregunta no va a ser con qué nos encontramos en la complexión de vivencias noéticas de la percepción; el problema será cómo matizar y potencializar la existencia efectiva de la relación real entre la experiencia de la conciencia y la forma en la que las cosas la afectan, que Gómez Dávila pone en forma de interpelación por parte de esas cosas, que en su pensamiento se reducen a lo que está más allá y funge como la divinidad.

¹⁶⁸ T-I, p. 151.

¹⁶⁹ Cfr. Husserl, *Ideas*, p. 74.

La relación más perfecta de la conciencia con el mundo se da siempre en el intento de sustraerse al plano de la mera inmanencia. La aprehensión de un ser inexistente que no es irreal –porque existe un deseo de él y porque *él nos llama*- es el estado final en el que la conciencia se reconoce y se rinde ante ese reconocimiento que en realidad es una enajenación de nuestra condición de la que la conciencia ya ha tenido experiencia.

El objeto del deseo es la trascendencia individual de cada objeto fuera de nuestra existencia irrisoria, fuera de nuestra vida escarnecida

En su condición desposeída el hombre no percibe la esencia como plenitud concreta, sino como deseabilidad abstracta. La ausencia individual ausente ostenta su evidencia en la llaga del deseo. Su presencia actual sería coronación del anhelo, su ausencia llana, neutralidad del ser indiferente; su presencia en la ausencia es su condición del objeto terrestre y deseado. La aparición del deseo revela una presencia que lo evoca y una ausencia que lo frustra¹⁷⁰.

Para Gómez Dávila las cosas que la conciencia percibe sólo son reflejos de la trascendencia, modelos de un mundo alterno del que la conciencia tiene necesidad. El fracaso en el intento por satisfacer ese deseo no revoca la pasión como constitución del hombre, no lo lleva a repudiar su interés en la contemplación.

Si el deseo, la codicia, la pasión, sólo nos entregan en el terrestre objeto la terrible transparencia de su materia inmortal; basta que nos detengamos ante cualquier presencia, desasidos sin revocar nuestra pasión, desinteresados sin repudiar el interés, absortos en contemplación serena sin suprimir el deseo, amalgamando, en fin, al amor que desimpersonaliza la indiferencia que objetiva, para que repentina y misteriosamente la esencia se libere de sus prohibiciones

¹⁷⁰ T-I, p. 153.

impalpables y rebose en su cuerpo tangible. El hombre traspasa la ausente presencia de su anhelo y percibe, palpa, posee, la carne única y sensual del supremo bien¹⁷¹.

¹⁷¹ T-I, p. 152.

BIBLIOGRAFÍA

-PRIMARIA

Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios a un textos implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2005.

----- . *Nuevos Escolios a un Texto Implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2005.

----- . *Nuevos Escolios a un Texto Implícito II*, Villegas Editores, Bogotá, 2005

----- . *Sucesivos Escolios a un Texto Implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2005.

----- . *Notas*, Talleres Edimex, México, 1954.

----- . *Textos I*, Villegas Editores, Bogotá, 2002.

----- . «El reaccionario auténtico», en *Revista de la Universidad de Antioquia* (Medellín), n.º 240 (1995), pp. 16-33.

-SECUNDARIA

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yerba (edición trilingüe), Editorial Gredos, Madrid, 1982.

Ausonio Décimo Magno. «Centón Nupcial», en *Obras*, trad. Antonio Alvar Esquerra, Editorial Gredos, Volumen II, Madrid, 1990.

Abad Gutiérrez, Alfredo. «Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad», en *Ideas y valores*, número 142, abril de 2010. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 131-140.

Ayuso Miguel. «Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila», en *Verbo*, núm. 459-460 (2007), 795-814. Tomado de <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/2007/V-459-460-P-795-814.pdf> [Fecha de consulta: 3 de febrero de 2013].

Billecoq, A. «Inmanence», en *Encyclopedie Philosophique Universelle, II Les Notions Philosophiques*, tomo 1: *Philosophie occidentale: A-L*. Presses Universitaires du France. 3ra. Edición, Paris, 2002.

Cruz Vélez, Danilo. *Aproximaciones a la filosofía*, Instituto Colombiano de Cultura, Colección Autores Nacionales, nº 19, Bogotá, 1977.

Ferrater Mora, José. «Trascendencia», en *Diccionario de Filosofía*, Tomo 21: T, Editorial, 5ta edición, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

Goenaga, Francia Elena. «Anotar es comprender», en *Lenguajes de la política y política del Lenguaje* (Goenaga, F; Holgín, H.; Paez, C, Comp.), Editorial Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, 2007, v.1, p.145 – 185, Bogotá, 2007.

Gutiérrez, Carlos B. « La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila», en *Ideas y valores*, número 136, abril de 2008. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 111-125.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económico, México, 1966.

Hoyos, Guillermo. «Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico», en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV 734 noviembre-diciembre (2008), pp. 1085-1100.

Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi. Colihue editorial, Buenos Aires, 2007.

Husserl, Edmund, *La Crisis de Las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Trad. Jacobo Muñoz, Editorial Crítica Barcelona, Barcelona, 1991.

----- *Ideas relativas a una fenomenología pura*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, FCE, México, 1949.

Jaspers, Karl, *Filosofía*, trad. Fernando Vela, Editorial Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1958.

----- *Cifras de la trascendencia*, trad. Jaime Franco, Alianza editorial, Madrid, 1993.

Juan pablo II. «Creo en el Espíritu Santo» en *Catequesis sobre el Credo* (colección), Ediciones Palabra, 6ta. Edición, Madrid 2003. Tomado de <https://books.google.com> [Fecha de consulta: 15 de marzo de 2013].

Kinzel, Till. «Ein kolumbianischer guerillero der Literatur:Nicolás Gómez Dávilas Ästhetik des widerstands», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift* No.54/1 (2004), pp. 87-107. Tomado de www.Aphorismus.net [Fecha de consulta: 32 de enero de 2013].

Lavaud, C. «Transcendance», en *Encyclopedie Philosophique Universelle, II Les Notions Philosophiques*, tomo 2: *Philosophie occidentale: M-Z*. Presses Universitaires du France. 3ra. Edición, Paris, 2002.

Lavina, Silvia. «La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila», (trad. Tommaso Menegazzi) en *Eikasia Revista de Filosofía*, julio de 2012, pp. 263-275. Tomado de <http://www.revistadefilosofia.com/45-17.pdf> [Fecha de consulta: 4 de febrero de 2013].

Mansfeld, Jaap. «Sources», en *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. (K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield comp.), Cambridge University Press. Cambridge, 1999. Pp. 3-29.

Mejía, Juan Fernando. «Zuleta, Cruz Vélez y Gómez Dávila: Tres lectores colombianos de Nietzsche», en *Universitas Philosophica*, 34-35, junio-diciembre, 2000, Bogotá pp. 257-301.

Menandro, *Dos tratados de retórica epidíctica*, trad. Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Editorial Gredos, Madrid, 1996.

Nehamas, Alexander, *La vida como literatura*, trad. Ramón J. García. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Oskenberg, Amelie. «Experiments in Philosophic Genre: Descartes Meditation», en *Critical Inquiry*, Vol. 9, No. 3 (Mar., 1983) 545-564, Chicago University Press. Tomado de www.jstor.org/stable/1343339 [Fecha de consulta: 29 de enero de 2013].

Platón. «Banquete», en *Diálogos*, Vol. III, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo, Gredos, Madrid, 1986.

----- «Fedón», en *Diálogos*, Vol. III, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo, Gredos, Madrid, 1986.

----- *República*, trad. Antonio Gómez Robledo, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2000.

Rorty, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, trad. José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos Editorial, Madrid, 1996.

Sloterdijk, Peter, *Pensador en escena*, trad. Germán Cano. Pretextos editorial, Valencia, 2000.

----- *Experimentos con uno mismo*, trad. Germán Cano. Pretextos editorial, Valencia, 2003.

Spinoza, B, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, 1977.

Torres Duque, Óscar. «Nicolás Gómez Dávila: La Pasión del anacronismo», en *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, Número 40. Volumen XXXII, 1997.

Volpi, Franco, *El solitario de Dios*, Villegas Editores, Bogotá, 2005.